

En symbolsk kamp om sted

- En analyse av bønneropdebatten i Oslo



Cecilie Wingerei Lilleheil

Hovedoppgave i samfunnsgeografi

Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi

Universitetet i Oslo

Mai 2005

Forord

Oppgaven er klar for innlevering, og det er mange som fortjener en takk.

Først en stor takk til dere som har latt dere intervju i forbindelse med denne oppgaven. Takk for at dere tok dere tid, og delte deres meninger om bønneropet, og om debatten, med meg.

Tusen takk til Anne, Margit, Stine og Birgitte for godt vennskap og faglige oppmuntringer, tilbud om å lese utkast av oppgaven og komme med kommentarer. En ekstra takk til Eli og Siri fordi dere faktisk overtalte meg til å sende fra meg utkast dere kunne kommentere.

Takk til Inger J. Birkeland fordi du ga meg ideen til denne oppgaven. Oddrun Sæter fordi du inspirerte og styrket den kreative fasen i prosessen med din veiledning. Jan Hesselberg fordi du, til tross for verdens korteste tilbakemeldinger, fikk meg til å få en fremdrift, og fullføre arbeidet.

Tusen takk til mamma og pappa fordi dere hjalp til med økonomien, mamma fordi du gadd å høre på meg i timevis i telefonen, og fordi du leste korrektur underveis i innspurten. Takk til deg også Eva Linn, fordi du kom med gode tips og oppmuntringer.

En stor takk til dere andre som har hørt om oppgaven, kommet med innspill og bidratt på forskjellige vis. Takk til dere Grethe, Sven og Jan-Fredrik, for hjelp med alle flyttelassa som skulle hit og dit! Takk til Osloforskning for stipend, og takk til gode kollegaer ved Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi for støtte og oppmuntring. En ekstra stor takk til deg Katrine, fordi du vikarierte for meg mens jeg hadde permisjon fra jobben for å jobbe med oppgaven, og tok på deg ekstra oppgaver i forbindelse med innspurten min.

Og så til slutt: Hjertelig tusen takk til deg Ole-Petter - fordi du er en sann optimist. Du hadde hatt tro på en gråstein om du hadde fått en i fanget. Du har gitt meg så fantastisk mange gode oppmuntringer, og vært en flittig leser av diverse utkast. Heldigvis er du veldig tålmodig. Jeg er utrolig glad i deg!

Oslo, 23. mai 2005

Cecilie W. Lilleheil

<u>KAPITTEL 1: INNLEDNING</u>	7
PRESENTASJON AV TEMA OG PROBLEMSTILLINGER	7
LITT BAKGRUNNSINFORMASJON	9
HVORFOR EN ANALYSE AV BØNNEROPDEBATTEN? EN AVKLARING OG AVGRENSNING AV OPPGAVENS	
TEMA	10
OPPGAVENS DISPOSISJON	13
<u>KAPITTEL 2: TEORI</u>	15
INNLEDNING	15
KAMP OM STEDER	15
STEDER SOM SOSIALE KONSTRUKSJONER	15
IN PLACE/OUT OF PLACE	16
LYD ”PÅ FEIL STED”	19
GRENSER OG RELASJONELL IDENTITET	19
GRENSER OG IDEOLOGI.....	20
GEOGRAFISKE FORESTILLINGER OG GRENSER	20
GRENSER OG RELASJONELL IDENTITET	21
FORESTILLINGER OM MUSLIMER SOM EUROPAS ”ANDRE”	22
KONSTRUKSJON AV GRENSER OG MAKT.....	23
RELIGIØS NASJONALISME	25
”RASE” OG ”NASJON” SOM SOSIALE KONSTRUKSJONER	26
”KULTUR” SOM EN ERSTATNING FOR BEGREPET ”RASE”?	28
OPPSUMMERING	30
<u>KAPITTEL 3: METODE</u>	32
INNLEDNING	32
VITENSKAPSTEORETISK STÅSTED:	32
SOSIALKONSTRUKSJONISME.....	32
METODEVALG:	33
KVALITETSBEGREP OG KVALITATIVE METODER:	33
PRODUKSJON AV DATAMATERIALET:	34
DET SKRIFTLIGE MATERIALET	35
INTERVJUER OG SAMTALER	37
BEARBEIDING AV DATAMATERIALET OG ANALYSE	43
BRUK AV KATEGORIER	43

KATEGORISERING AV EGET DATAMATERIALE	44
EMISKE OG ETISKE ANALYSENIVÅ	46

KAPITTEL 4: BØNNEROPDEBATTEN I OSLO, OG LIKNENDE DEBATTER ANDRE STEDER 47

INNLEDNING	47
SAKSBEHANDLINGEN – 1. RUNDE: HVORDAN SKULLE BØNNEROPSAKEN BEHANDLES?	47
DEBATTEN VAR I GANG!	48
SAKSBEHANDLINGEN – 2. RUNDE: TING TOK TID	49
DEBATTEN FORTSATTE.....	49
SAKSBEHANDLINGEN – 3. RUNDE: SØKNADEN VAR OPPE TIL BEHANDLING	51
WIM KLAGET OVER DESIBELGRENSEN FOR BØNNEROP.....	52
LOVLIGHETSKONTROLL AV BØNNEROP	52
FLERE ROP.....	53
EVANGELIESENTERET VILLE ROPE AT ”JESUS LEVER”	53
HEDNINGESAMFUNNETS MØTEROP	54
KULTURKIRKEN JACOB MED SALMESANG.....	54
KORT PRESENTASJON AV LIKNENDE DEBATTER ANDRE STEDER	54
BØNNEROPDEBATT I STAVANGER	54
BØNNEROPDEBATT I HAMTRAMCK MICHIGAN, USA	55
MOSKE- OG BØNNEROPDEBATT I DANMARK.....	56

KAPITTEL 5: HVA ER ET BØNNEROP? AVGRENSNINGER AV BØNNEROPETS MENING..... 57

INNLEDNING	57
WORLD ISLAMIC MISSION: BØNNEROP ER VIKTIG FOR IDENTITET OG TILHØRIGHET	57
DISKUSJON BLANT LOKALE OG NASJONALE POLITIKERE	63
BØNNEROP ER UNATURLIG OG PROVOSERENDE	63
BØNNEROP HINDRER INTEGRERING.....	64
BØNNEROP PASSER IKKE INN OG MÅ FORBYS.....	66
RELIGIONSFRIHET ELLER HENSYNET TIL PRIVATLIVETS FRED?	68
BØNNEROP ER EN RETTIGHET	69
BØNNEROP MARKERER RELIGIONENS INNTOG I SAMFUNNET	72
GAMLE OSLO BYDELSUTVALG: BØNNEROP SOM STØY	74
ENGASJEMENT BLANT PRIVATPERSONER OG I FORENINGER.....	77
BØNNEROP ER URBANT OG SPENNENDE, ET TEGN PÅ DET FLERKULTURELLE SAMFUNNET	77
GUD OG ALLAH ER DET SAMME	78
BØNNEROP ER EN POSITIV BEKREFTELSE I DET OFFENTLIGE ROM	79

BØNNEROP ER BLASFEMI OG VRANGLÆRE, OG EN MUSLIMSK EROBRING.....	80
BØNNEROP ER RELIGIØS STØY	84
JA TIL BØNNEROP ER NEI TIL RASISME.....	86
DEN JURIDISKE VURDERINGEN AV BØNNEROPET	86
OPPSUMMERING.....	87
<u>KAPITTEL 6: DET MÅ VÆRE VISSE GRENSER.....</u>	<u>89</u>
INNLEDNING	89
STØY ELLER RETTIGHET? ET LOKALT ELLER NASJONALT SPØRSMÅL?	89
BEHOVET FOR IDENTITET OG ANERKJENNELSE	91
BØNNEROP BØR FORBYS	92
BØNNEROPET ER UNATURLIG I ET KRISTENT LAND.....	93
BÅDE BØNNEROP OG KIRKEKLOKKER BØR FORBYS	103
DET ER GREIT MED BØNNEROP, MEN DET MÅ BEGRENSSES.....	104
DET ER GREIT MED ÉN GANG I UKA, MEN... ..	104
HENSYNET TIL RO, ORDEN OG PRIVATLIVETS FRED	106
HENSYNET TIL LOKALDEMOKRATIET	108
KONKLUSJON	109
<u>KAPITTEL 7: KONKLUSJON.....</u>	<u>111</u>
<u>REFERANSER.....</u>	<u>114</u>
VEDLEGG 1: LISTE OVER INTERVJUER.....	117
VEDLEGG 2: EKSEMPEL PÅ INTERVJUGUIDE	118
VEDLEGG 3: FORKLARING AV DESIBELNIVÅ	120

Liste over oversettelser ¹

adhan – rop fra minareten som kaller til bønn: ”bønneropet”

hijab – ”slør”, muslimsk kvinnedrakt

id – fest, feiring, *id al-fitr*: Den årlige festen ved avslutningen av ramadan

imam – forbilde, leder

minaret – tårn på moskeen

muzzian – den som roper til bønn

ramadan – fastemåneden, det islamske måneårets niende måned

Forkortelser

BGO – Bydel Gamle Oslo

BU – Bydelsutvalg

PBE – Plan- og bygningsetaten

WIM – World Islamic Mission

¹ Oversettelsene er i hovedsak hentet fra Vogt 2000.

Kapittel 1: Innledning

Presentasjon av tema og problemstillinger

Allahu akbar	Gud er større (enn alt), gjentas fire ganger
Allahu akbar	
Allahu akbar	
Allahu akbar	
Ashhadu al-la ilaha illal Llah	Jeg vitner om at det ikke finnes noen annen guddom enn Allah, gjentas to ganger
Ashhadu al-la ilaha illal Llah	
Ashhadu anna Muhammadar-rasulu l-Llah	Jeg vitner om at Muhammed er Allahs sendebud, gjentas to ganger
Ashhadu anna Muhammadar-rasulu l-Llah	
Hayya 'ala s-salah	Kom til bønn, gjentas to ganger
Hayya 'ala s-salah	
Hayya 'ala-l-falah	Kom til fremgang, gjentas to ganger
Hayya 'ala-l-falah	
Allahu akbar	Gud er større (enn alt), gjentas to ganger
Allahu akbar	
La ilaha illa Llah	Det finnes ingen annen guddom enn Allah

Bønneropets ordlyd²

Denne oppgaven handler om debatten om bønnerop fra moskeen til menigheten World Islamic Mission (WIM) i Åkebergveien i Oslo. Menigheten søkte, i november 1999, bydel Gamle Oslo om å få kalle til bønn fra minaretene (tårnene) på moskeen, én gang i uka, i forbindelse med fredagsbønnen. Bønneropet skulle blant annet lyde "Gud er større", som jeg har vist over. Det skulle kringkastes ved hjelp av høyttalere, og skulle vare i to – tre minutter. Tidsrommet for fredagsbønnen ville variere fra ca kl. 13.00 til ca kl. 16.00 avhengig av soloppgang og solnedgang. I januar 2000 ble særlig de lokale avisene interessert i saken. Søknaden, og den forestående behandlingen av den, ble et hyppig tema. Debatten spredte seg raskt til flere aviser, og avisinnleggende viste at søknaden vakte til dels sterke reaksjoner. En rekke personer engasjerte seg i saken som privatpersoner, medlemmer av organisasjoner eller som politikere. I forbindelse med saken ble det arrangert uformelle meningsmålinger i avisene, og 26. januar 2000 hadde Aftenposten Aften blant annet følgende uttalelser på trykk:

² Hentet fra websiden: <http://www.islam.no/artikler/boennerop.html>

”Jeg sier nei med stor N. Bønnerop hører ikke hjemme her. Vi er et kristent land” (Dorothy, 62 år, fra Majorstuen), ”Det er koselig i Midtøsten, men det passer ikke her” (Sten, 62 år, Nordstrand) og ”Det er ikke passende, forferdelig å høre på. De bør praktisere religionen sin andre steder” (Gunnar, 70 år, fra Vinderen).

Uttalelsene synliggjorde at det fantes en rekke forestillinger om at bønneropet *ikke passet inn*. Det var noe med konteksten bønneropet befant seg i, *stedet* hvor det skulle lyde, som gjorde at det *ikke hørte hjemme her*, men heller burde *praktiseres andre steder*. Disse argumentene om at bønneropet måtte forbys eller begrenses fanget min interesse, og førte til følgende hovedproblemstilling:

Hvordan argumenterer aktører i debatten for at bønneropet må begrenses eller forbys, og hvilke forestillinger om hvor bønneropet passer kommer til syne i disse argumentene?

Jeg var opptatt av hvordan disse ideene om hvem som skulle få være med på å utforme stedet, og hvilke symboler som skulle få sette sitt preg på det kom til uttrykk i bønneropdebatten. Etter min mening synliggjorde argumentene i debatten at det foregikk en konflikt om bruk av, og mening knyttet til, stedet. Samtidig var ikke uttalelsene over de eneste som kom på trykk. Det var også andre forståelser av bønneropet:

”Jeg synes bønnerop er fint, og det får muslimene til å føle seg hjemme” (Faisel, 15 år, Hauketo), ”Religionsfrihet er en nødvendighet i det flerkulturelle Norge. Og når det gjelder støy: En syngende stemme fredag er vel ikke verre enn kimende klokker søndag” (Inger og Cornelis, har ikke oppgitt alder, fra Bjølsen), ”Jeg synes det er helt ok. Sett i sammenheng med alle andre som bråker om natten på vei hjem fra pub er dette bedre” (Torill, 46 år, Jordal) (Aftenposten Aften 26.01.00)

Sitatene over viste at det også var aktører i debatten som mente det var greit med bønnerop. Disse sitatene åpnet for helt andre forståelser av *hva* et bønnerop *var*, enn at bønneropet var noe som ikke hørte hjemme ”her”. Bønnerop måtte ses i sammenheng med andre, mer kjente fenomen, som f. eks støyen fra puben på nattestid. Det kunne defineres som et positivt innslag som kunne gi muslimer en følelse av å være hjemme, eller det handlet om religionsfrihet. Jeg ble oppmerksom på at formeningene om *hvor* et bønnerop passet inn, kanskje også hang sammen med ulike forståelser av *hva* et bønnerop var. For å kunne si noe om dette har jeg valgt følgende underproblemstilling:

Hvordan forstås bønneropet av ulike aktører i debatten?

Ut fra problemstillingene mine er jeg ute etter to typer av argumenter. For det første ønsker jeg å se nærmere på *hva* de ulike aktører i debatten sier at bønneropet *er*, altså hvilken mening de tillegger

bønneropet. Hva slags symbol ser de det som, og hvem mener de det er et symbol for? Hvilke tema trekkes inn i diskusjonen om bønnerop, og hvilke sammenlikninger gjør de mellom bønnerop og andre fenomen? Deretter vil jeg ta med meg disse forestillingene om hva bønneropet er inn i analysen av argumenter om at bønneropet må begrenses eller forbys.

Litt bakgrunnsinformasjon

WIM ble etablert i oktober 1984, som den fjerde muslimske menigheten i Oslo. Menigheten ble opprettet av muslimer med pakistansk bakgrunn. I 1995 flyttet menigheten inn i det nye moskebygget i Åkebergveien i Oslo. Det utvendige arbeidet, med å dekke bygget med spesialbestilte fliser fra Iran, pågikk fram til 1999. Moskeen var den første i en skandinavisk hovedstad som var bygget som en tradisjonell moske med kuppel og minareter. Foreløpig er moskeen også den eneste i Norge som visuelt ser ut som en "ekte moske", men flere store moske- og kulturbygg er under planlegging.

I Oslo regnes det med at det finnes i underkant av 70 000 muslimer (Vogt 2000). Dette tallet er en antagelse på bakgrunn av statistiske opplysninger om nasjonal bakgrunn, sammenholdt med informasjon om prosentvis andel muslimer i disse nasjonale gruppene. Den største nasjonale gruppen innvandrere som er muslimer er pakistanere. Vogt (2000) har i sin bok *Islam på norsk* satt søkelyset på det organiserte livet i moskeer og islamske organisasjoner. Hun regner med at det finnes 24 moskeer i daglig bruk i Oslo (pr 2000). Kun én av disse, moskeen til WIM, er bygget som en tradisjonell moske med kuppel og minareter. Bønn er én av de fem søylene i islam. De andre er trosbekjennelsen, den rituelle avgiften, fasten og pilgrimsferden. Disse søylene skal følges av alle gode muslimer, det vil si praktiserende muslimer (Vogt 2000). Bønnetidene følger solen. I et land som Norge fører det til at det er store forskjeller på når det er bønnetid om sommeren og vinteren. Sommerstid kan morgenbønnen, *fajr*, komme så tidlig som 02:24, mens dagens siste bønn, kveldsbønnen *isha*, ikke kommer før kl. 24:03. Praktiske hensyn gjør at mange slår sammen bønnetider, og justerer bønnetidene noe i forhold til når deres dag faktisk begynner. For sunnimuslimer er det ideelt sett bønn fem ganger om dagen. I tillegg til morgenbønn og kveldsbønn, er *dohr* bønnen midt på dagen, *ars* ettermiddagsbønnen og *maghrib* den tidlige kveldsbønnen. Fredagsbønnen er den bønnen som trekker flest folk, og for muslimske menn er den en plikt å delta i (Vogt 2000). Under fredagsbønnen er det alltid en todelt preken, en del er viet et moralsk-religiøst tema, en annen del er viet et dagsaktuelt spørsmål.

Bydel Gamle Oslo er en sentrumsbydel på Østkanten i Oslo. Beliggenheten i sentrum av byen gjør blant annet bydelen til et trafikknutepunkt, og både jernbane og veitrafikken har satt sitt preg på bydelen. De siste årene har Gamle Oslo vært en bydel i endring. Tradisjonelt har Østkanten vært assosiert med dårlige levekår, miljø og boforhold. Tiltak som byfornyelsen på 1970 og - 80-tallet var ment å bedre boforholdene i denne delen av byen (Sæter 1999). Bydelen har også vært i fokus for boligfornyelse og miljø, blant annet gjennom Oslo kommunes Handlingsprogram³ for Oslo indre Øst, og tiltaket ”Miljøbyen Gamle Oslo”, som ble avsluttet i 2000. Miljøbyen Gamle Oslo hadde blant annet fokus på reduksjon av trafikkbelastningen i bydelen, og bidro også i arbeidet med utformingen av Oslo Middelalderpark i Gamlebyen. I handlingsprogrammet for Oslos indre øst er det et sterkt fokus på nærmiljø, og både vedlikehold av byrom, plasser og parker, og kulturelle møteplasser nevnes som tema i Handlingsprogrammet.

Hvorfor en analyse av bønneropdebatten? En avklaring og avgrensning av oppgavens tema

Da jeg valgte å se nærmere på debatten om bønnerop ble jeg fascinert av hvor mange personer, særlig de som *ikke* ønsket bønnerop, som engasjerte seg i debatten. Personene som deltok i debatten kom ikke bare fra nabolaget til moskeen, de kom fra hele landet. Administrasjonen i Bydel Gamle Oslo mottok blant annet en underskriftsliste mot bønnerop, som om lag 100 personer utenfor bydelen hadde skrevet under på. Lyden av bønnerop var altså noe som angikk folk langt utenfor den fysiske rekkevidden av lyden. Men hvorfor? Hva var det med denne søknaden om bønnerop én gang i uka som skapte så stort engasjement? Hvorfor ble det en debatt? Det var tydelig at denne søknaden om bønnerop ble en viktig symbolsak for mange.

Massey (1994) hevder at vi siden 1980-tallet har sett en framvekst av konflikter der kravet om en eksklusiv rett til sted, har stått sentralt, enten stedet oppleves å være nasjonalt, regionalt eller lokalt. Felles for disse konfliktene er, i følge Massey, at alle har vært ”...attempts to fix the meaning of particular spaces, to enclose them with fixed identities and claim them for one’s own.” (1994:4). Mennesker tillegger sted mening og verdi, og kobler dette til sin identitet og tilhørighet. Aase (1996) hevder at det oppstår problemer når ulike grupper krever offentlig anerkjennelse av sin forskjellighet. Dette kan blant annet gjelde når grupper, som har en annen religiøs tilhørighet enn majoritetsbefolkningen, ønsker å markere sin religiøse overbevisning offentlig. Det kan lett oppstå

³ http://www.prosjekt-indreoslo.oslo.kommune.no/bydel_gamle_oslo/narmiljo

misnøye, og i noen tilfeller også konflikter, når de verdier og den mening som har blitt tillagt stedet utfordres, eller endres. Dette gjelder særlig når endringene oppleves som utenfor det den enkelte føler den kan kontrollere. Disse konfliktene kan blant annet dreie seg om hvilke grupper, eller hvilke typer av ytringer, som skal få ta del i det offentlige rom.

Med utviklingen av et mer flerkulturelt samfunn vil et mangfold av mennesker, med ulike kulturelle uttrykk, befinne seg innenfor de samme territorielle grensene. Globaliseringsprosesser som økt mobil arbeidskraft og svakere nasjonal økonomisk kontroll (Engebrigtsen 2004), kombinert med økt innvandring fra ikke-vestlige land til Vesten, har ført til at etablerte kulturelle kjennetegn, symboler og identiteter utfordres av "fremmede". Dette skjer blant annet gjennom at symboler for islam blir mer synlige. Det bygges moskeer og etableres muslimske grunnskoler, samtidig som bruk av hijab og halalkjøtt, blant annet i skolene, diskuteres. Det er ikke lenger klare grenser for hvem som hører til hvor, selv om enkelte ønsker å (re)konstruere slike skiller. Bruk av symboler er viktig for å vise hvem man er, og bekrefte identitet. Samtidig spiller steder og geografi en viktig rolle i alle menneskers liv. Vi befinner oss alltid i denne geografien, og er knyttet til den på ulike måter. Relph viser i sin bok "Place and Placelessness", som utkom i 1976, at bruk av, og følelser knyttet til, steder, er grunnleggende menneskelige behov. Han mente at steder er knyttet til identitet og tilhørighet. Steder kan dermed være grunnlag for følelsen av å "høre hjemme", og dermed også for aksept og anerkjennelse. Spørsmålet om hvem skal ha retten til å utforme forskjellige steder, eller det offentlige rommet, og få sette sitt preg på det ved hjelp av ulike typer symboler, er svært viktig. Hvilke symbolske uttrykk som tillates har betydning for hva slags samfunn vi skaper. Hvem ønsker vi å inkludere, og hvem ønsker vi å ekskludere? Hvem har retten til å skape steder, og på den måten føle tilhørighet og identitet knyttet til disse stedene? Det handler om å trekke de sosiale grensene som omgir oss (Mitchell 2000). Jeg mener bønneropdebatten er interessant fordi den synliggjør en kamp om sted, der det er uenighet om hvilke symbolske uttrykk som skal få sette sitt preg på det. Et bønnerop er et nytt religiøst symbol i Norge. Gjennom søknaden om bønnerop synliggjør WIM at det finnes ett sett av forventninger til hva som passet inn i moskeens omgivelser.

Min analyse av bønneropdebatten kunne vært gjort, mer eksplisitt, til en analyse av "kampen om Oslo", med kampen om byens innhold og form som utgangspunkt. Da jeg nærmet meg debatten om bønnerop ble jeg oppmerksom på at uttalelser om "hva som passet i Oslo" i liten grad var synlige i debatten, mens uttalelser om "hva som passet i Norge" var langt mer framtrædende. Derfor valgte jeg å studere debatten med fokus på dette "nasjonale stedet", heller enn med fokus på byen. Når det er sagt kan analysen allikevel være fruktbar som et innspill i debatten om hvem Oslo skal være for, og hvilke uttrykk som skal få plass i det offentlige rom.

I denne oppgaven foretar jeg en analyse av argumenter i en debatt. Jeg er opptatt av hvilken mening ulike aktører tillegger det samme fenomenet, nemlig bønneropet. Jeg foretar med andre ord en analyse av diskurser og meningskonstruksjoner. Selv om arbeidet jeg gjør faller inn under kategorien diskursanalyse har jeg i liten grad brukt begreper fra diskursanalysen og diskursteorien. Diskursanalyse dreier seg blant annet om, i følge Neumann (2001), å studere mening, der mening oppstår, det vil si i språket (Neumann 2001). Det innebærer også en forståelse av at måten vi snakker om verden på er med på å skape og forandre den (Jørgensen og Phillips 1999). Det foreligger allerede en rekke gode arbeid som utdyper temaet diskursteori og diskursanalyse i samfunnsgeografisk forskning. Som eksempel kan jeg nevne Jonas (2002) sin hovedoppgave *Færøyenes valg: fortsatt hjemmestyre, eller suveren stat? En diskursanalyse av færøysk selvstyredebatt*, og Sæther (2000) sin hovedoppgave *Nasjonalisme og bruk av de andre i kinesisk identitetskonstruksjon: en diskursanalyse av tekster fra kinesisk presse*.

Jeg deler diskursanalysens syn på språket som grunnleggende for å skape mening. Jeg mener også at måten vi snakker om verden på, er også med på å skape og forandre den (Jørgensen og Phillips 1999). Min tilnærming til diskursanalysen kan derfor sies å være som et tankeredskap, heller enn som et rent metodisk verktøy. Å tenke i retning av diskursteori og diskursanalyse legger sterke føringer på vitenskapsteoretisk ståsted. Siden diskursanalysen legger opp til en forståelse av verden som sosialt konstruert, ville det være unaturlig om jeg i denne oppgaven skulle være ute etter å identifisere "sanne", "objektive" fakta. Det gjør jeg heller ikke. Denne oppgaven er heller inspirert av en ide om at våre begreper om verden er sosialt konstruert, og derfor kan dekonstrueres for å vise hvem sine interesser som ligger til grunn for bestemte verdensoppfattelser.

Jeg er også klar over at det kunne vært interessant å fokusere mer på litteratur som støtter opp under aktørenes meningskonstruksjoner i denne oppgaven. Denne litteraturen kunne bidratt til å forstå og forklare hvordan ulike meningskonstruksjoner i debatten får mer politisk styrke enn andre. Dette gjelder både litteratur som presenterer islams møte med Vesten som et konfliktfylt og problematiske møte (som Brix, Hansen & Hedegaard 2003, Fallaci 2003 og Fallaci 2004) og litteratur som har et mer positivt syn. Dette kunne blant annet være litteratur som fokuserer på multikulturalisme (Kymblica 2001), minoriteters rettigheter, inkludering og demokrati (Young 2000) eller anerkjennelse av ulikhet (Lash & Featherstone 2002).

Den primære hensikten i denne oppgaven er å se hvordan aktører i bønneropdebatten uttaler seg om hvem som skal få være med på å utforme stedet, og hvilke symboler skal få sette sitt preg på det. Jeg analyserer altså debatten som en kamp om sted. Jeg er opptatt av hvordan forståelser av stedet, knyttes sammen med identitet. Jeg er også opptatt av hvordan disse geografiske forestillingene

henger sammen med hvilken mening bønneropet tillegges. Om bønneropet defineres som støy, har det andre romlige konsekvenser enn om bønneropet ses som et uttrykk for fri rett til religionsutøvelse. Disse ulike forståelsene av bønneropet vil også være knyttet til forskjellige syn på om det bør forbys eller eventuelt begrenses. Å definere hva som passer hvor er nært knyttet sammen med bestemte ideologiske/normative oppfattelser, og makt til å få gjennomslag for sitt syn. Ofte henger disse normative oppfattelsene sammen med gruppeidentiteter, og synliggjør relasjoner mellom majoritet og minoritet, mellom "de normale" og "avvikerne", mellom "oss" og de som er annerledes eller fremmede. Siden fokus i denne oppgaven er på det normativt geografiske spørsmålet om hva som passer hvor, har jeg valgt å konsentrere den teoretiske tilnærmingen i oppgaven til normativ geografi og konstruksjon av sted, identitet og grenser.

Oppgavens disposisjon

For å belyse og analysere bønneropdebatten har jeg valgt å disponere oppgaven slik: I kapittel 2 presenterer jeg analysens teoretiske rammeverk. Utgangspunktet mitt er at steder ikke kan forstås som naturlig gitte enheter, men som sosiale konstruksjoner. Det innebærer at alle steder kunne vært annerledes, både i forhold til hvilke symbol som får komme til uttrykk, og hvem som har rett til å kalle stedet "sitt". Kampen om å tillegge sted mening, og avgrense hvem som passer inn eller må holdes ute, pågår hele tiden. Å si at stedet er "sitt" og ekskludere andre fra dette stedet, er en handling som er knyttet både til bestemte ideologier og makt. Å trekke de symbolske grensene mellom *oss* og *de andre* spiller også en viktig rolle i kampen om stedet. Begreper som "in place"/"out of place", grenser og relasjonell identitet er derfor sentrale begrep jeg går inn på i teorikapittelet. I tillegg går jeg inn på "rase" og "nasjon" som sosiale konstruksjoner.

Metodekapittelet er tredje kapittel. Her presenterer jeg sosialkonstruksjonisme som oppgavens vitenskapsteoretiske ståsted. I tråd med dette perspektivet ser jeg kunnskap som delvis og situasjonsavhengig, ikke som objektiv og nøytral. Jeg har valgt en kvalitativ metode for best mulig å fange opp hva debatten om bønnerop handler om, og hvorfor søknaden om bønnerop skapte debatt. I kapittel 3 gjør jeg rede for hvordan jeg gikk fram i produksjonen av data. Underveis i kapittelet har jeg noen kritiske kommentarer til valg jeg gjorde. Datamaterialet består av avisutklipp, saksdokumenter og kvalitative dybdeintervjuer. Jeg forteller om utvalget av skriftlige tekster og av informanter, og om de ulike intervjusituasjonene. Jeg presenterer også tidlige ideer jeg hadde til kategoriseringer av datamaterialet.

Kapittel 4 er et bakgrunnskapittel, hvor jeg presenterer debatten kronologisk. Her legger jeg vekt på gangen i behandlingen av saken, og hvilke aktører som var synlige i den offentlige debatten.

Dette kapittelet tar i stor grad utgangspunkt i avistekster der bønneropsaken omtales og saksdokumenter fra saken. Viktige ”hendelser” i saken, som nye aktører som ønsket å bruke lyd for å markere seg er også tatt med i dette kapittelet. Sist i kapittel 4 presenteres kort liknende debatter andre steder, i Stavanger, Hamtramck i USA og Århus i Danmark.

I kapittel 5 besvarer jeg underproblemstillingen, hvilken mening bønneropet tillegges i debatten. Kapittelet er i hovedsak bygget opp etter samme kronologi som i kapittel fire. I dette kapittelet synliggjøres det at bønneropet tillegges vidt forskjellig mening av ulike aktører i debatten. Bønneropet som identitet og tilhørighet, som støy, religionsfrihet, eller som erobring er fire hovedforståelser som kan ses i forhold til hverandre i debatten. Jeg har valgt å bruke mange sitater fra både intervjuer og det skriftlige materialet i dette kapittelet. Dette er både fordi jeg mener denne typen sitater er viktig for å dokumentere en interessant debatt, og fordi en fylldig empirisk beskrivelse av debatten legger grunnlaget for å belyse hovedproblemstillingen i denne oppgaven. I dette kapittelet er jeg opptatt av å formidle mangfoldet i argumentene, men med hovedvekt på reaksjonene søknaden skapte blant ikke-muslimer.

I sjette kapittel besvares hovedproblemstillingen, hvordan aktørene i debatten argumenterer for at bønneropet må begrenses eller forbys, og hvilke forståelser som ligger til grunn for disse uttalelsene. Både forståelsene av bønneropet som støy, som rettighet og som erobring trekkes inn i dette kapittelet. Aller først diskuterer jeg argumentene om at bønneropet må, eller ikke må, forstås som henholdsvis støy eller som rettigheter, opp mot hverandre. Disse forståelsene knyttes til ulike geografiske kontekster bønneropet plasseres i, den lokale og den nasjonale. Deretter ser jeg nærmere på hvordan WIM sitt ønske om å få kalle til bønn kan forstås i forhold til en bekreftelse av deres identitet som muslimer. Å få anerkjennelse for sin identitet ses som et grunnleggende menneskelig behov. I dette ønsket om offentlig bekreftelse spiller bruk av rommet en viktig rolle. Hoveddelen av kapittelet omhandler argumenter om at bønneropet må forbys eller begrenses. Koblingen mellom ”det norske” og ”det kristne” trekkes inn i argumentene til aktører som ønsker at bønneropet skal forbys. For de som argumenterer for at bønneropet bør begrenses er hensynet til ro og orden, privatlivets fred og lokaldemokratiet viktige tema. Behovet for å begrense bønneropet ses i sammenheng med konstruksjon av en symbolsk grense mellom ”oss” og ”de andre”, basert på normative forestillinger hvem som ”hører til” hvor.

Kapittel 2: Teori

Innledning

I dette kapittelet vil jeg presentere et teoretisk rammeverk for den videre analysen av bønneropdebatten. I første del av kapittelet presenterer jeg steder som sosiale konstruksjoner, før jeg går inn på hvordan forestillinger om at det finnes passende og upassende steder for bestemte symbol, handlinger, personer eller lyder. Hva som er passende eller upassende styrer hva som vurderes som på rett eller feil sted. Disse vurderingene er knyttet til bestemte ideologier, og makt. Jeg presenterer begrepene *in place/out of place*, og ser også på hvordan kamper om steder kan forstås som *rett til å være*. I andre del av kapittelet går jeg inn på konstruksjon av *grenser* og *relasjonell identitet*. Først viser jeg hvordan grenser er knyttet til ideologi og geografiske forestillinger. Deretter viser jeg hvordan grenser er nært knyttet sammen til konstruksjon av relasjonell identitet. Som eksempel på hvordan identitet konstrueres relasjonelt viser jeg til en forståelse av muslimer som ”de andre” i Europa. Jeg vil også trekke inn begrepene religiøs nasjonalisme, ”rase⁴” og nasjon som eksempler på hvordan ideologi og geografi er knyttet sammen. Helt til slutt sier jeg litt om hvordan jeg vil bruke det teoretiske rammeverket jeg konstruerer i dette kapittelet i analysen av bønneropdebatten.

Kamp om steder

Steder som sosiale konstruksjoner

Å se steder som sosiale konstruksjoner åpner for et syn på steder som noe dynamisk. Steder er ikke gitt en gang for alle, men inngår i en kontinuerlig prosess der de skapes, endres og vedlikeholdes. Dette skjer i et dynamisk forhold mellom kultur og geografi. Prosessen kan forstås som en del av en større kulturbyggingsprosess (Anderson og Gale 1992). Å skape sted innebærer at det romlige organiseres på bestemte måter. Dette kan skje enten tilfeldig eller bevisst. Å studere steder som sosiale konstruksjoner er inspirert av en poststrukturalistisk tilnærming til sted. Innenfor dette perspektivet er det interessant å studere ulike retoriske strategier i seg selv, og de konsekvensene disse strategiene har for hvordan vi forstår og handler i forhold til det romlige. Med andre ord, hvilke konsekvenser disse språklige og symbolske konstruksjonene av steder får, og hvordan bestemte handlinger, som for eksempel politisk praksis, legitimeres gjennom diskurser. Det interessante er

⁴ Begrepet ”rase” står i anførselstegn for å markere at det er snakk om begrepet som en sosial konstruksjon, ikke som en biologisk gitt definisjon.

ikke hvorvidt disse representasjonene eller diskursene om det romlige er sanne eller falske, men hvordan de blir gjort reelle, og dermed skapes, gjennom språklige konstruksjoner. Konstruksjon av sted er også nært knyttet sammen med gruppetilhørighet og identitet, som jeg kommer mer inn på nedenfor. Neumann (1997 i Stokke 1999) påpeker at den konstruerte karakteren til steder ofte blir holdt skjult. I stedet for å beskrive steder som sosialt konstruert, blir de ofte presentert som objektive og naturlige enheter, med bestemte forestillinger om hva som er passende eller upassende i den gitte romlige konteksten. I neste del av dette kapittelet går jeg nærmere inn på hvordan forestillinger om passende og upassende handlinger er knyttet til bestemte steder.

In place/out of place

Hvem skal ha retten til å utforme forskjellige steder, eller det offentlige rommet, og hvilke symboler skal få sette sitt preg på det? Hvordan er denne kampen om steder knyttet til ideologi og makt? Denne typen spørsmål problematiseres av Cresswell (1996) i boka *In place/Out of place*. Cresswell hevder at det finnes et sett av forventninger som styrer hva som oppfattes som passende oppførsel på bestemte steder. Cresswell er også opptatt av at *hvor* noe finner sted har konsekvenser for *hvordan* det forstås. Den samme aktiviteten vurderes dermed forskjellig ut fra hvilken kontekst den foregår i. Som eksempel viser Cresswell til graffiti i New York. Graffiti tolkes som et problem på undergrunnsbanen, men som kunst i galleriene. I følge Cresswell er det ikke vilkårlig hvilke personer, handlinger eller uttrykksmåter, som defineres som "out of place", på feil sted. Hva som er passende oppførsel for en person, ett bestemt sted, avhenger av denne personens relasjoner til andre. Det er med andre ord denne personens *posisjon* i den sosiale strukturen som bestemmer hvilke handlinger vedkommende kan utføre bestemte steder. Det er noen grupper som tjener på å si at andre er på feil sted, hevder Cresswell, og det kan være både politiske, sosiale eller kulturelle hensyn som ligger bak. At graffiti er "out of place" når den opptrer på undergrunnsbanen, henger sammen med at den identifiseres som en handling utført av "de andre", hevder Cresswell. Disse "andre" er de etniske minoritetene i byen. Forestillinger om at noen personer er "på feil sted" henger dermed ofte sammen med forestillinger en dominerende gruppe har overfor noen som er mindre mektige. "Those who can define what is out of place are those with the most power in society" (Cresswell 1996:39). Den sosiale statusen til en person, i et samfunn, er dermed knyttet til moralske vurderinger av når denne personen gjør det den er ment å gjøre, eller oppholder seg et sted som "passer" for den personen. Mitchell (2000) gir et eksempel på dette. Han viser hvordan en gjeng svarte barn som samles i et fattig svart nabolag, oppfattes som noe som kan tolereres, mens hvis de samles i et rikt, hvitt nabolag er den samme handlingen tvilsom.

Cresswell (1996) hevder at rom og sted brukes for å innføre en bestemt sosial orden i samfunnet. Han hevder at denne sosiale ordenen er knyttet til forestillinger om hva som er passende hvor, og at den romlige organiseringen opprettholder og viderefører disse forestillingene. Cresswell beskriver koblingen mellom denne sosiale ordenen og det romlige på denne måten:

Order is inscribed through and in space and place – the landscape is the truth already established, through the imposition of brick walls, green fields and barbed-wire fences. Through the division of space, "truth" is established and order maintained. Boundaries and areas carry with them expectations of good and appropriate behaviour (...) to act out of place is to fail to recognise the truth that has been established. (Cresswell 1996, i Holloway & Hubbard 2001:206).

Dette innebærer at steder allerede er innskrevet med mening. Når vi handler i henhold til denne meningen er vi med på å opprettholde og videreføre den. Vi handler, ofte ubevisst, i forhold til denne meningen som ligger i måten rommet er strukturert på. Det ligger noen moralske koder på stedet, som vi leser. De færreste vil gå på kino i badetøyet, mens det samme antrekket passer fint på badestranda. Det er altså en dialektikk mellom rom og moral, stedet både reflekterer og reproducerer en moralsk orden (Holloway & Hubbard 2001). Når grupper utfordrer denne sosiale ordenen er nedfelt i stedet, og eventuelt overskrider de grensene som er etablert, blir de ofte møtt med sosial panikk fra de dominerende sosiale gruppene, hevder Cresswell. Det blir innført tiltak som skal gjenopprette den sosiale ordenen. I amerikanske byer har dette behovet for sosial orden blant annet kommet til uttrykk gjennom lovgivningen. Uønskede sosiale fenomen, som hjemløshet, forsøkes fjernet gjennom å forby det å sove ute i det offentlige rommet, i parker og på jernbanestasjoner (Mitchell 1997). De som bryter med disse reglene for passende oppførsel utløser sanksjoner.

Cresswell er opptatt av hvordan bestemte ideologier bidrar til at visse mennesker, handlinger eller ting tolkes som å være på rett eller på feil sted, og hvordan det på bakgrunn av disse ideologiene trekkes opp symbolske grenser for hva som passer hvor. Disse symbolske grensene får materielle konsekvenser gjennom at de legger grunnlaget for klassifisering av hvilke handlinger eller mennesker som passer hvor. Cresswell hevder at disse ideologier er relativt stabile, men deres status som "sannheter" blir allikevel med jevne mellomrom utfordret. Kritikk av ideologiene synliggjør at det ikke er enighet om dem, og dette kan igjen bidra til å endre den makten rådende ideologier har.

(...) the critique of ideology provides a means of challenging received wisdom by exposing the interest it serves. However dominant an ideology may seem, alternatives can always be sought by those who wish to resist its claims to hegemonic status. (Jackson 1989:59)

Motstand er dermed mulig. Cresswell knytter motstand, gjennom å bryte med normene for hva som er riktig oppførsel i gitte kontekster, til begrepet "overskridelse av grenser" (transgression) (Cresswell 1996). Den overskridende handlingen refererer til å krysse de ofte usynlige grensene for hvilken adferd som passer hvor, for dermed å synliggjøre hvilke ideologier som påvirker hvordan vi forholder oss til bestemte steder. Denne overskridende handlingen behøver ikke å være bevisst eller planlagt. At den er overskridende kommer til syne gjennom at handlingen skaper reaksjoner. Mennesker som handler "out of place" bidrar til å komme med alternative lesninger av stedet. Cresswell (1996) hevder at det å handle i rom både innebærer at rommet leses som en tekst og at rommet skrives. Dersom nok mennesker bryter med de etablerte normene for riktig oppførsel bestemte steder, kan hele forestillingen om normal oppførsel på disse stedene endres, og stedet kan innskrides med ny mening. Motstand er dermed knyttet til å tillegge steder alternative meninger, og dermed åpne for nye måter å lese rommet på.

Spørsmålet om *hvem* som har *retten til* bestemte steder, eller kampen om tilgang til private eller offentlige rom, er knyttet sammen med kampen om individuelle- eller grupperettigheter, hevder Mitchell (2000). Han definerer begrepet "rettigheter" som retten til *å være*: "At the most basic level, "rights" means an institutional, societally sanctioned promise that you can *be*" (Mitchell 2000:289). Denne retten til *å være* er knyttet til retten til å leve på bestemte måter, å ha bestemte livsformer. For å illustrere dette viser Mitchell blant annet til hvordan homofile, gjennom å kjempe for en plass i byen, også kjemper for sin rett til *å være*. Mitchell mener denne typen kamper er kjennetegnet av at det i stor grad er rettigheter knyttet til sosiale eller kulturelle gruppefelleskap det kjempes for. Dermed er disse rettighetene nært knyttet til spørsmålet om identitet, om å ha retten til å være den man ønsker å være, uten å kontrolleres eller begrenses av andre.

Kampen om ulike kulturelle rettigheter må alltid forstås kontekststuet, hevder Mitchell (2000). Konteksten denne kampen foregår i, bestemmer hvem som skal ha rett til å definere hva som er rettferdig, verdifullt eller riktig. Det er en kamp om retten til å bruke steder for å bekrefte sin egen identitet, å la stedet bli preget av identitetsskapende symboler, som igjen kan bidra til å bekrefte ulike former for identitet. Makt til å konstruere og definere steder slik at de framstår som egnet for visse typer mennesker, og ikke for andre, henger sammen med å etablere sosiale konstruksjoner slik at de framstår som naturlige, og dermed riktige. En kamp om sted og identitet kan ofte være knyttet til bruk av symboler. Tradisjonelt har disse stedsskapende symbolene vært studert med utgangspunkt i det visuelle, som f. eks reklame, graffiti, kunst eller arkitektur, mens de like gjerne kan dreie seg om lyd.

Lyd ”på feil sted”

Flere teoretikere har påpekt den rollen ulike landskap har spilt blant annet i konstruksjon av nasjonal identitet (Cosgrove & Daniels 1988, Daniels 1993). Forestillinger om det gode, riktige og ekte landskapet har vært knyttet sammen med følelser av å tilhøre et nasjonalt fellesskap. Det har altså vært knyttet verdier og ideologier til landskapet. Dette har særlig kommet til uttrykk blant annet gjennom malerier, fotografier eller tegninger av disse landskapene. Smith (1994) har påpekt hvordan landskapet først og fremst har blitt vurdert som noe visuelt, mens andre sanser har vært vurdert som mindre viktige. Smith argumenterer for å utvide studier av landskap til også gjelde andre sanser, og å studere ”lydlandskapet”.

Holloway & Hubbard (2001) har også påpekt at lyd i liten grad har vært inkludert i geografiske studier av forholdet mellom mennesker og deres omgivelser. For å studere koblinger mellom lyd og sted mener de det er viktig å skille mellom ulike typer av lyd, og volumet på lyden. Det kan blant annet trekkes et skille mellom lyd som forgrunns- og bakgrunnsstøy (Rodaway 1994). Bakgrunnsstøy er lyder som i hovedsak er konstante. Disse lydene har vi rundt oss hele tiden, i byen er trafikkstøy et eksempel på bakgrunnsstøy. Forgrunnsstøy er lyder som punkterer den jevne lyden av bakgrunnsstøyen. Forgrunnsstøy kan fremkalle følelser som redsel, ro, fred, opphisselse eller irritasjon. Fordi det er en kobling mellom forgrunnsstøy og følelser kan denne typen lyd også formes av en kompleks moralsk geografi. Det er den etablerte sosiale ordenen ett gitt sted, som avgjør om en lyd oppfattes som ”på feil sted”, hevder Holloway & Hubbard. De viser til studier av reaksjoner på bestemte lyder på den engelske landsbygda på 1930-tallet. Lydene som passet inn var de som *ikke* var forbundet med byen. Bylyder, som lyden av gramfoner, ble definert som ”støyforurensning” (Matless 1995 i Holloway & Hubbard 2001). Crang (1998) hevder at de urbane bråkmakerne på den engelske landsbygda på 1930-tallet, har funnet sitt svar i dagens ravekultur. Han viser blant annet til hvordan byungdommer, som samlet seg i bestemte landsbygder og spilte høy musikk, utfordret forestillingene om hvilke typer lyder som passet inn. Deres lyder brøt med den etablerte sosiale ordenen. Ungdommen ble derfor møtt av politiet, som på bakgrunn av ”The Criminal Justice Act”, hadde rett til å forby høy musikk bestemte steder.

Grenser og relasjonell identitet

I denne delen av kapittelet går jeg nærmere inn på hvordan konstruksjon av symbolske grenser er knyttet sammen med en etablering av relasjonell identitet, gjennom prosesser som inkluderer og ekskluderer personer fra et fellesskap, og fra fellesskapets steder. Gjennom eksempler underveis i kapittelet viser jeg hvordan denne konstruksjonen av grenser og identitet er knyttet sammen med

ideologiske forestillinger om hvem eller hva som passer hvor, blant annet gjennom begrepet "rase". Jeg trekker også inn forestillinger om muslimer som Europas "andre" og framveksten av religiøs nasjonalisme som eksempel underveis i kapittelet.

Grenser og ideologi

Grenser er ikke statiske, men derimot utsatt for stadige endringer. Grenser er konstruert historisk, og meningen de tillegges endres derfor også i takt med øvrige samfunnsendringer. Denne endringen av grenser skjer særlig som et resultat av territorielle konflikter: "Boundaries are typically transformed as a consequence of territorial disputes and conflicts, and this is also the case with the symbolic meanings that are usually attached to them" (Paasi 1996:4). Grenser kan forstås som fysiske, men også som symbolske.

I den sørafrikanske apartheidstaten ble grenser mellom hvite og svarte etablert som både fysiske og symbolske grenser, basert på "rase", hevder Mitchell (2000). Forestillingen om at alle "hadde sitt sted", ble konstruert som en sannhet. Gjennom utstrakt bruk av kontroll og sanksjoner ble apartheidstaten vedlikeholdt som en geografisk konstruksjon. Gjennom en inndeling av rommet, de hvites og de svartes, ble det innført et rasehierarki, der hvite borgeres bevegelsesfrihet skulle sikres, og svarte borgere skulle nektes den samme friheten. Det skulle etableres steder hvor kun hvite hadde tilgang, og hvor fargede ble nektet innpass. Tilgang til steder er ikke bare knyttet til kontroll med hvem som slipper inn, men også med ideologiske konstruksjoner som gjør at mektige grupper får kontroll over mindre mektige. I forhold til opprettelsen av apartheidstaten beskriver Mitchell hvordan rommet knyttes til ideologi og makt slik:

(...) control over the production of space – the ability to create space in particular ways – also lends powerful groups the ability to actively *create* race. That is, "race itself" – that social reification, that ideology masquerading as nature – is made "real" on the ground through the maintenance of spatial boundaries. If "race" is something that does not exist, then it is always something that is made to exist through specific (if contested) practices and policies. And it is something that is ideologically supported through the work of defining and redefining just what it is that is "natural". (Mitchell 2000:258)

Kontroll over tilgangen til steder er dermed ikke bare knyttet til kontroll, men også til konstruksjonen av mektige romlige uttrykk for ideologiske verdier. Å definere hva som er "naturlig" bestemte steder, spiller en viktig rolle i dette arbeidet.

Geografiske forestillinger og grenser

I økende grad er grenser forstått som sosiale eller symbolske markeringer mellom sosiale kollektiv, som klasse, rase, kjønn eller seksuell orientering (Paasi 1996). Mens de fysiske grensene tidligere var

sentrale for å markere skillet mellom ulike kulturelle grupper, eller kollektiv, spiller *geografiske forestillinger* nå en stadig viktigere rolle i å skille mellom *oss* og *de andre*. Begrepet geografiske "forestillinger" antyder at det ikke er snakk om sannheter, men heller om oppfattelser, ideer og stereotyper som blir brukt for å beskrive noe, måter "å se verden på" (Gregory 1994). Paasi (1996) hevder at ideer om kulturelle og etnisk bestemte, eller avgrensede steder, blir viktigere og viktigere, mens de faktiske stedene blir mer og mer uklare. Ikke minst har økt innvandring ført til at de fysiske grensene mellom ulike etniske grupper har endret karakter og blitt svekket, mens de symbolske grensene fortsatt spiller en viktig rolle. Tiltross for at grenser alltid er mer eller mindre tilfeldige linjer mellom territorielle enheter, kan de ha dype symbolske og historiske betydninger for sosiale samfunn, og de kan også lede mot handling.

Grenser og relasjonell identitet

Grenser er grunnleggende for identitet og gruppedlemskap. Siden identitet dannes relasjonelt er det i møtet med andre grupper at ens egen identitet blir tydelig, og det er her grensene kommer til uttrykk (Oommen 1995). Å se identitet som en sosial konstruksjon innebærer å utfordre ideen om at identitet er naturlig gitt og basert på en slags essens, eller sett av kjennetegn som deles av alle medlemmene av kollektivet, og av ingen andre (Calhoun 1994). Denne tankegangen utfordrer også "essensialistiske" ideer om at et individ kan ha flere identiteter som er enhetlige, integrerte, harmoniske og uproblematiske i forhold til hverandre. Nye tilnærminger til identitet har vist hvor ufullstendig, fragmentert og motsetningsfylt både kollektiv og personlig eksistens er, og hvor sammensatt forholdet mellom identitetsprosjekter, sosiale krav og personlige muligheter er (Hall 1996). Ofte har dette blitt vist ved å dekonstruere de essensialistiske kategoriene og retorikken. Calhoun (1994) understreker at anerkjennelse er grunnleggende for alle mennesker, og at vi gjennom vår identitet kobler sammen anerkjennelse av oss selv, med anerkjennelse fra andre. I dagens samfunn mener han den sosiale basisen for å få denne anerkjennelsen er utfordret gjennom at mangfoldet av diskurser knyttet til identitet, blant annet gjennom massemedia, har ført til at det ikke lenger er lett å få anerkjennelse. Samtidig er det et problem at de sosialt etablerte diskursene om hvem det er mulig, passende eller verdifullt å være, er for snevre for alle grupper av mennesker. Fordi vi former måten vi ser på, og danner oss selv på, gjennom disse etablerte diskursene, er det en rekke identiteter det ikke er rom for. Dette har, i følge Calhoun, gitt opphav til identitetspolitikk, der målet har vært å skape rom og anerkjennelse for ulikhet.

Barth (1969) legger mye vekt på konstruksjon av grenser, fordi dette nettopp er det som gjør at det blir et grunnlag for identifisering. Å konstruere eller vedlikeholde identitet innebærer derfor automatisk å skape eller opprettholde grenser, og målet er en form for homogenitet i den sosiale

gruppa (Paasi 1996). For alle sosiale systemer og grupper inngår det å opprettholde grenser gjennom konstruksjon av praksis og fortellinger. Konstruksjonen av grenser mellom oss og de andre kan forstås som en prosess der det trekkes grenser mellom mennesker som er rene og urene, normale og avvikere, og mellom de som er like og de som er forskjellig. Det brukes en ”renhetsstrategi” (Sibley 1992). Disse grensene etableres ikke bare på bakgrunn av *faktiske* likheter eller forskjeller med andre, men også med utgangspunkt i *forestillinger* om slike likheter eller forskjeller.

I dannelsen og vedlikeholdelsen av identitet ligger det et grunnleggende prinsipp om inkludering og ekskludering mellom sosiale grupper eller kollektiv. Slike konstruksjoner er både politiske og sosiale. Det er ofte det som oppleves som kulturell ulikhet, det vil si det som ses som annerledes eller avvikende, som danner grunnlaget for ekskluderingsprosesser. Hva som defineres som kulturell likhet varierer, og ofte endres grensene mellom de som er like og de som er ulike. Disse grensene endres blant annet i forhold til hva som er gunstig for de som er i posisjon til å definere grensene. Oommen (1995) hevder at det blant annet er økonomisk egeninteresse som avgjør hvorvidt grensene oppleves som viktige eller ikke. Som eksempel nevner han asiater i Australia. Asiatiske studenter ønskes velkommen, mens arbeidssøkere avvises.

Forestillinger om muslimer som Europas ”andre”

Ett eksempel på hvordan relasjonen mellom gruppen ”oss” og ”de andre” er etablert, viser Karim (1997) gjennom en studie av hvordan den europeiske identiteten har blitt konstruert i forhold til ”den muslimske andre”. Karim hevder at eurosentrisk konstruksjon av ”den muslimske andre” kan spores langt tilbake i historien, og overlever i en kollektiv kulturell hukommelse. Disse stereotypene har vært viktige for ideologier knyttet til militær og koloniell ekspansjon inn i muslimske samfunn, hevder han. Den ”ville muslimen” måtte temmes. Karim mener at barn, gjennom tegneserier, leker og spill, læres opp til å identifisere den muslimske fienden, og dermed sosialiseres de inn i en bestemt tankegang. Samtidig vedlikeholder media stereotypene gjennom sin måte å komme med episodiske ”fakta” fra den muslimske verden. Mediedekningen av Midtøsten inneholder ofte terrorisme, islamske fundamentalister som representerer islams tilbakekomst, vold som har røtter tilbake til klansamfunnet og religiøst eller etnisk hat, hevder Karim. USA/ Israel fremstilles som representanter for ”vår side” i konflikten og muslimer som dyrkere av antisemittisme (Karim 1997). Det florerer dessuten en rekke myter om arabere som rike, barbariske og ukultiverte, som sexgale og som terrorister, hevder han. Vold, grådighet, lyst og barbari settes sammen for å skape bilder av ”den muslimske andre” som en som bruker vold og ulovlige midler til å oppnå rikdom, har grådighet, både etter materielle goder og knyttet til seksualitet og politikk, og samtidig er en som på grunn av religiøs fundamentalisme motsetter seg modernitet og teknologi. Karim hevder at islam har overtatt

som Vestens trussel etter kommunismens fall. Karim er også opptatt av at disse stereotypiene og diskursene om ”de andre” må dekonstrueres for å vise hvordan makt og ulikhet har blitt holdt i system. Ikke minst er dette viktig nå, fordi økt mobilitet i verden har gjort at muslimer ikke lenger er en ”der ute”, men en som stadig oftere er blant oss.

Konstruksjon av grenser og makt

I boka *Rent og urent* beskriver Douglas (1997) hvordan kulturell orden skapes og vedlikeholdes. Hennes utgangspunkt er at sosiale systemer er mønstre av kollektive meningskategorier. Det er gjennom språket, og den sosiale mening vi tillegger ting omkring oss, vi skaper og vedlikeholder vår sosiale virkelighet. Kampen om å tillegge ulike fenomen mening kan forstås som en slik prosess av å skape eller vedlikeholde den sosiale virkeligheten. Fremmede elementer, det vi ikke helt vet hva er, eller hvordan vi skal forstå, må plasseres inn i, eller relateres til, allerede kjente meningskontekster. Douglas sin beskrivelse av etableringen av kulturell og symbolsk orden kan omtales som en ”kontinuerlig ryddeoperasjon” (Solheim 1997). For å skape denne kulturelle og symbolske ordenen er det tre prosesser som er særlig viktige: Ulike former for grensemarkering, eksklusjon og renselse. Det skilles mellom det som passer inn, det som har en indre likhet eller sammenheng, og det som ikke passer inn, det fremmede, det som hører hjemme andre steder. Grenser er det som skiller en ting fra noe annet, og på den måten skaper orden og gjør det kulturelle meningsuniverset meningsfylt. Douglas trekker fram grensene mellom det rene og det urene som en viktig distinksjon i denne meningsdannelsesprosessen. Det som passer inn er det *rene*. Det har en klar mening og klare avgrensninger. Det *urene* er det som ikke passer inn i mønsteret, som ikke har en klar avgrensning, eller som ikke er tydelig definert, det som ikke har fått sin faste og entydige mening. Det urene er truende, det medfører kaos og kan ødelegge den ordenen som er etablert. Det rene må renses gjennom at det marginale eller det urene bekjempes og ekskluderes.

Grenser er ikke nøytrale, men både symbol på maktrelasjoner og sosiale institusjoner i sosialt og fysisk rom. De blir også en del av dagliglivet gjennom forskjellige institusjonelle praksiser. Grensene inneholder, akkurat som institusjoner, implisitt eller eksplisitt normer og verdier, og kan derfor være konstituerende for sosiale handlinger. Tester uttrykker dette slik: ”without boundaries, without direction and location, social and cultural activity would itself be a simply pointless thrashing about in the world” (Tester 1993 i Paasi 1996:9). Grenser danner sosiale og kulturelle praksiser som er viktige kilder til mening og fortolkning. Identitet og grenser er dermed ulike deler av den samme prosessen.

Å gjøre krav på tilgang til steder kan forstås som et motstands- eller identitetsprosjekt, der makt og mening forhandles. Markeringer av annerledeshet gjennom romlige praksiser er dermed

knyttet til "the politics of difference" (Smith 1999). Som allerede nevnt konstrueres identitet ofte gjennom en prosess der vi etablerer fellesskap gjennom å inkludere de som er lik oss, og ekskludere de som er forskjellig. Dette er knyttet sammen med makt til å trekke grenser mellom oss, og de andre. Smith beskriver dette som: "categorizing others and positioning ourselves is what the struggle for power and resources is all about" (Smith 1999:130). Med eksempel fra studier om hvordan sigøynere som gruppe som har blitt definert som "outsidere" i samfunnet, argumenterer Sibley (1992) for at det ikke bare er kjennetegn ved grupper av mennesker som er avgjørende for om de defineres inn eller ut, det er også kjennetegn ved steder, og ved hvordan steder forstås. I følge Sibley spiller rom to roller i den kulturelle konstruksjonen av "utgrupper". For det første kobles forestillingen om marginale steder sammen med forestillinger om den marginale gruppen, og bidrar til å opprettholde gruppens annerledeshet. For det andre har rommet en form som gjør at det kan brukes til å utøve makt. Makt til å ekskludere. Med utgangspunkt i hvilke forestillinger som eksisterer om steder, og grupper som tilhører disse stedene, etableres det ideer om fellesskap, vi, som skiller seg fra noen som faller utenfor fellesskapet, de andre.

Sosial ulikhet resulterer i kategorisering og identifisering basert på kjennetegn ved gruppen. Denne kategoriseringen og identifiseringen skjer ofte for å nå et mål som innebærer tilgang til og kontroll over materielle, symbolsk og territoriale ressurser (Smith 1999). Ulikhet er derfor nært knyttet sammen med politikk og politisering. Politikk er forankret i, og artikuleres gjennom, forhandlinger, artikulering og mobilisering av likhet og ulikhet. Smith (1999) hevder at det å konstruere ulikhet, eller "de andre", har vært en innvevd og grunnleggende del av det moderne prosjekt. Dette har resultert i en konstruksjon som har vært så vellykket at den svært ofte tas for gitt. Når følelsen av fellesskap føles truet blir behovet for å trekke grenser mellom oss og de andre sterkest. Sibley (1999) uttrykker dette som:

...the power to controll space, to produce a homogeneous community and a general sense of sameness, seems to combine with a feeling of powerlessness, so that some outsider group constitutes a real threat to the integrity of the rejecting community. This threat, in turn, requires the negative representation of the other, drawing on some deep-seated feelings about the boundaries of the self. (Sibley 1999:120)

Når det kulturelle mangfoldet og ulikheten oppleves som truende blir altså behovet for en følelse av tilhørighet og fellesskap sterkere. Behovet for å oppleve et mer homogent samfunn føles sterkere. Dette behovet synliggjøres gjennom at grupper av mennesker trekker grenser mellom de som er like dem selv, og de som er annerledes. I lys av dette kan framveksten av religiøs nasjonalisme forstås.

Religiøs nasjonalisme

I hele verden skjer det en oppblomstring av religiøs nasjonalisme hevder Brekke (2002), også i Norge. I møtet med islam synes det som om mange begynner å bli mer bevisst på sitt forhold til kristendommen, og at de ser sin religion som en viktig del av sin kultur. Denne tanken går til tider så langt at islam ses som en trussel mot den kristne kulturen. Stikkordene for at dette skjer mener Brekke er globalisering, relativisering og identitet. Brekke (2002) tar i sin bok *Gud i norsk politikk* utgangspunkt i forholdet mellom religion og politikk i Norge. Han har et ønske om å sette norske forhold inn i en større kontekst, både historisk og ut fra dagens globale trender. I boka tar han blant annet for seg hvordan kristne verdier og den kristne kultur utfordres i møter med islam. Religiøs nasjonalisme kan defineres som ”en ideologi som sier at religionen er nasjonens kjerne, religionen er den størrelse som binder individene sammen til et folk” (Brekke 2002:89). I Norge kan religiøs nasjonalisme spores tilbake til 1800-tallet, og religion var en av ressursene som ble brukt til å skape en norsk identitet. En måte å avgrense et folk på ble dermed religion, tradisjon og historie. Brekke tror at organisasjoner eller grupper med religiøse nasjonale målsettinger er marginale, men at de gradvis kan få mer innflytelse over den politiske sfæren. Det er to typer av religiøs nasjonalisme i Norge, hevder Brekke, den ideologisk-religiøse og den etnisk-religiøse nasjonalismen. I den ideologisk-religiøse nasjonalismen er målet en kristen stat. I den etnisk-religiøse er ideen om religionen som kjernen i den nasjonale identiteten fremtredende.

Brekke viser hvordan deler av den politiske høyresiden, og konservative kristne, forenes i sin kamp mot den fremmede kulturen og religionen som islam representerer. Han viser hvordan lokale krefter innad i KrF etterlyser et oppgjør med islam, og at enkelte går så langt som til å hevde at muslimer i Norge snart vil kreve å få fjernet korset i det norske flagget (Brekke 2002). Mye av motstanden mot islam som finnes innenfor kretser av høyrekonservative og kristenfundamentalister bygger på en frustrasjon over at det ikke lenger finnes absolutte religiøse sannheter, hevder Brekke. Globaliseringen har ført til at ”ingenting er absolutt lenger”. Dette gjelder også for den norske kristne identiteten, den utfordres av andre sannheter. Å være norsk kristen blir da bare én mulig identitet i et hav av andre muligheter. Kristenfundamentalisme kan derfor forstås som en ”kompenserende krisebehandling” (Krogseth 2001 i Brekke 2002 82). Denne ”kompenserende krisebehandlingen” trer i kraft når samfunnet moderniseres. Fordi det skjer en pluralisering, samtidig med en differensiering og individualisering, oppleves dette av mange som en trussel mot deres identitet. Når samfunnet sekulariseres oppstår et vakuum der behovet for å finne måter å skape et fotfeste og gi livet mening vokser. I dette perspektivet kan framveksten av høyrekonservative og kristenfundamentalisters motstand mot islam forstås som et forsøk på å redde en egen identitet.

”Rase” og ”nasjon” som sosiale konstruksjoner

Jackson & Penrose (1994) er opptatt av å demonstrere hvordan både ”rase” og nasjon er sosiale konstruksjoner. Ideologier som rasisme og nasjonalisme presenterer disse begrepene som ”naturlige” inndelinger av menneskeheten, og derfor legitime. På den måten skjuler de at de har et ideologisk innhold, hevder Jackson & Penrose. Gjennom å presentere for eksempel nasjoner som stabile, naturlige enheter, der visse typer mennesker passer inn, og visse ikke gjør det, tjener ideologiene bestemte formål. Det ligger alltid en mulighet for makt i det å definere noe som mer ”naturlig” enn noe annet. Gjennom å vise at begrepene ”rase” og nasjon har betydd ulike ting forskjellige steder, og til forskjellige tider, viser Jackson & Penrose at begrepene faktisk er sosiale konstruksjoner. Det vil si at de er et produkt av spesifikke historiske og geografiske krefter, ikke biologisk gitte kategorier, som ikke kan endre innhold. Dermed kan også den makten som har vært knyttet til å definere disse kategoriene på bestemte måter endres. Dekonstruksjonen av begrepene er ikke i selv nok. Begrepene må også omdefineres og rekonstrueres på mer inkluderende måter, hevder Jackson & Penrose. Forskere må være opptatt av i hvilke situasjoner bestemte ideologier om ”rase” eller nasjoner mobiliseres, sier Jackson & Penrose, og se på hvilke konsekvenser disse mobiliseringene har. Hvordan er for eksempel begrepet nasjon konstruert for å inkludere eller ekskludere grupper av mennesker? I denne prosessen spiller symbolske grensemarkører en viktig rolle til å identifisere de som skal inkluderes og de som skal ekskluderes. Dermed oppstår også konflikter om symboler og meninger knyttet til sosiale og territorielle grenser (Stokke 1999). Mitchell (2000) beskriver kampen om nasjonen på denne måten:

Nation, nationalism, and cultural identity are never anything fixed, only always contested – and always intimately linked to the structures of power that govern our lives. And when national identity is brought into contact with the politics of race, gender, sexuality, and class, it can be understood as nothing more than an on-going struggle – a culture war – over the determinants of social identity. (Mitchell 2000:262)

Hvem har retten til et sted, og hvem kan kalle dette stedet ”hjemme”? Denne kampen pågår hele tiden, mener Mitchell (2000), det er en kulturkamp som er knyttet både til ideologi, sted og identitet. Dersom folk føler at deres nasjonale identitet er truet, kan resultatet bli svært voldelig, ”(...) people often and violently hunt down those they consider a threat to the authenticity – the purity – of the nation” (Mitchell 2000:262).

Ideen om nasjoner som et fellesskap mennesker tilhører er utbredt, men det er mange problem knyttet til denne tanken. Ett problem oppstår når nasjonen skal avgrensens, hvem tilhører nasjonen

og hvilke kriterier er avgjørende for hvem som faller utenfor? Begrepet nasjon er en ideologisk manifestasjon, hevder Jackson & Penrose (1994), og det kommer til uttrykk gjennom alle de måtene begrepet har blitt forstått på over tid, og blitt presentert forskjellig av ulike teoretikere. Begrepet nasjon får dermed makt nettopp gjennom sin flertydighet, hevder de.

Det finnes mange forskjellige forståelser av hva en nasjon er, og hvordan koblingen er mellom nasjonen og det romlige. Østerud (1997) presenterer tre definisjoner av nasjoner som ofte blir brukt. Den første er når nasjon brukes synonymt med stat. Den andre er forståelsen av nasjonen som en "kulturell enhet" der språk, religion, skikker og tradisjoner, og noen ganger også rase, er sammenfallende. Østerud omtaler denne nasjonen som *ethnos*. Tanken er at nasjonen er den utvalgte stammen, det er kulturfellesskapet som binder folket sammen, og markerer grensene mot de utenfor nasjonen. Den tredje forståelsen er nasjonen som en "politisk enhet", der det er medborgerskap og folkestyret som står sentralt. Denne forståelsen av nasjonen omtaler Østerud som *demos*. Her er det borgerlighet, rettigheter og folkesuvereniteten som er sentrale begrep. Et viktig skille mellom disse forståelsene av nasjonen er skillet mellom nasjonen som en naturlig gitt enhet, en essensialistisk forståelse, og forståelser av nasjonen som en sosial konstruksjon. De to første presentasjonene bygger på en forståelse av nasjonen som en essens av noe, enten av staten eller av kulturelle kjennetrekke, mens den siste ser nasjonen som definert gjennom kollektive og individuelle handlinger (Stokke 1999). Disse ulike forståelsene av hva en nasjon er, gir seg også ulike utslag i forståelser av hva som eventuelt er nasjonalistens rolle. Dersom nasjonen forstås som en gitt enhet, bestemt av et allerede historisk-kulturelt fellesskap, er nasjonalistens rolle å jobbe for å vedlikeholde og gjenopplive denne nasjonen. Innenfor dette perspektivet, der nasjoner ses som *naturlige og stabile*, er målet er at det skal være samsvar mellom de romlige grensene til staten og nasjonen. Å se nasjonen som en sosial konstruksjon bryter med denne ideen om at nasjonen er en naturlig gitt enhet, med røtter langt tilbake i tid. Noen av de teoretikerne som har forstått nasjonen som en sosial konstruksjon er blant andre Anderson (1983) som omtaler nasjonen som et "foretatt fellesskap". I tillegg har blant andre Hobsbawm & Ranger (1992) sett nasjonen som "the invention of tradition". Hobsbawm & Ranger hevder at nasjonene ble konstruert av eliter på 1800-tallet, som brukte mye tid å konstruere tradisjoner og etablere en nasjonal identitet i folket. Bhabha (1990) har også hatt et kritisk blikk på hvordan nasjonen er en konstruksjon, der etablering av mening og symbol har stått sentralt. Det er to hovedmåter å forstå nasjonen som en sosial konstruksjon på. Den kan enten ses som et resultat av moderne oppfinnelse knyttet til utviklingen av industrikapitalismen på 1800-tallet, eller som konstruerte kollektive identiteter, knyttet til det å fremme politiske interesser (Stokke 1999).

Gullestad (2001) hevder at det som kjennetegner nasjonsbyggingen er defineringen av hvem som hører til og hvem som ikke gjør det. Hun er opptatt av at politikken i mange land har en dreining mot etnisitet, også i Norge. Mange vender seg mot religiøse, etniske og nasjonale identiteter for å forstå seg selv og forsvare sine interesser, hevder hun. Gullestad ser dette som et resultat av de globaliseringsprosessene som finner sted, og hun er opptatt av hvordan diskursene om immigrasjon kan synliggjøre nasjonsideen. "Vi", "folket", er et sentralt begrep blant de som hevder å forsvare Norge mot trusselen muslimer spesielt, og innvandrere mer generelt, representerer. Forestillingen om at "vi" tilhører et fellesskap som gir "oss" bestemte politiske rettigheter er dominerende innenfor denne tankegangen. Gullestad (2001) hevder at det er nødvendig å avdekke ulikhet med andre, for å oppnå eller vedlikeholde en følelse av likhet og tilhørighet innad i en gruppe. Motstanden mot muslimsk innvandring til Vesten kan dermed ta utgangspunkt i en forestilling om at innvandreren representerer "de andre", og er en person som "ikke hører til" innenfor grensene som markerer skillet mellom oss og de andre. Gjennom etableringen av forskjeller mellom "vi'et" og "de andre" understrekes behovet for avstand mellom gruppene. "De andre" representerer en minoritet i nasjonal sammenheng. Mens majoriteten er de som representerer det normale, blir minoriteten nettopp synliggjort gjennom sin forskjellighet. Den muslimske minoriteten utgjør en trussel mot den nasjonale identiteten blant annet fordi den ikke deler de samme kulturelle referansene som majoritetsbefolkningen, og gjør attpåtil krav på å få uttrykke sin ulikhet.

Gjennom nasjonalstaten kobles begrepene "rase" og nasjon på en bestemt måte, og resultatet er et godt grunnlag for å artikulere rasistiske ideologier, mener Jackson & Penrose. Dette begrunner de med hvordan nasjonalstaten har i seg ideen om "rase", som legitimeres blant annet gjennom kontroll av hvem som kan få medborgerskap og komme inn i nasjonalstaten gjennom passkontrollen. Debatter om innvandring blir dermed også ofte synonymt med debatter om rase og rasisme. Denne rasismen som kommer til syne, er ofte skjult gjennom begrepet "kultur", hevder Jackson & Penrose. "(...) racism is increasingly being disguised in cultural clothing such that it is becoming ever harder to identify particular individuals or incidents as unambiguously "racist"" (Jackson & Penrose 1994:10).

"Kultur" som en erstatning for begrepet "rase"?

Den leksikalske definisjonen av begrepet rasisme er at rasisme er "en betegnelse på forestillinger om at det finnes overlegne og underlegne menneskeraser" (Pax-leksikon, sitert i Brox 1997), altså et hierarkisk system av raser. Denne klassiske definisjonen tar utgangspunkt i at rasisme bygger på ideen om at det finnes mindreverdige raser. Med utgangspunkt i et slikt snevert rasismebegrep vil trolig fenomenet rasisme være svært lite utbredt i Norge. Dette var også konklusjonen da Hernes &

Knudsen presenterte resultatene sine fra en holdningsundersøkelse blant nordmenn om rasisme (Hernes & Knudsen 1990, 1994 i Lien 1997). Kritikken mot denne undersøkelsen var blant annet at rasismebegrepet Hernes & Knudsen opererte med var for snevert (Jensen 1994 i Lien 1997). Diskusjonen om bruken av rasismebegrepet har omhandlet nettopp hvor vidt eller snevert begrepet skal defineres.

”Rasist” er et skjellsord som få vil identifiseres med. Derfor har det også en egen politisk kraft å kunne kalle andre for rasister, hevder Gullestad (2002). På 1980- og 1990-tallet har trenden vært at forskere har identifisert nye måter å argumentere på som har erstattet de gamle klassiske rasistiske ideologiene. Det er særlig begrepet ”kultur” som har erstattet ”rase” i retorikken, og dermed blir det hierarkiske elementet i rasismen mindre synlig (Gullestad 2002). I denne logikken kan rasismen både omfatte mennesker som ser annerledes ut enn andre, og de som ikke gjør det, hevder Gullestad. Ett fellestrekk er allikevel at deres kultur og religion anses for å være fremmed. Denne typen fenomen har fått flere typer begrep, som ”kulturfundamentalisme” eller symbolsk rasisme. Andre forsøk på å finne gode begreper, for å omtale og endre adferd rettet mot bestemte grupper av mennesker, har blant annet bestått i å finne andre ord for fenomenene. Etnisk diskriminering eller fremmedfrykt er to slike begrep. Disse har blitt introdusert som begrep som er mindre negativt ladet, og som kanskje gjennom det kan være med på å endre situasjonen til noe mer positivt. Lunde (1997) mener begrepet rasisme allikevel har vist seg å være overlevelsedyktig, og han viser til FN sin definisjon som en brukbar begrepsdefinisjon:

(...) enhver forskjellsbehandling, utelukkelse, innskrenking eller begunstiging på grunn av rase, hudfarge, avstamning eller nasjonal eller etnisk opprinnelse, hvis formål eller virkning er å oppheve eller begrense anerkjennelsen av, nytelsen eller utøvelsen på like fot av menneskerettighetene og de grunnleggende friheter på det politiske, økonomiske, sosiale, kulturelle eller hvilket som helst annet område av offentlig liv.(Convention of All Forms of Racial Discrimination, ratifisert av Norge 06.08.1979, art 1, gjengitt i Lunde 1997:82)

I FN sin definisjon av rasisme er *forskjellsbehandling* et sentralt mål på hvorvidt det er snakk om rasisme eller ikke. Kampen mot rasisme overfor muslimer kan dermed sies å være en kamp *mot* at muslimer skal forskjellsbehandles fordi de har en annen religion, nasjonal eller etnisk opprinnelse, en annen avstamning, hudfarge eller ”rase” enn majoritetsbefolkningen i Norge har. Rasisme er med andre ord snakk om at det foregår et brudd på verdiene likeverd og rettferdighet (Lunde 1997). Lunde hevder at fordi rasisme er et begrep mange ikke ønsker å knyttes til, argumenter de i stedet ut fra ulikheter i religion eller kultur, men med ulik hudfarge som den utløsende identifiserende faktor. Dermed spiller minoritetsgruppens synlige forskjeller fra majoriteten allikevel inn. Dersom en

persons etniske opprinnelse, i en samhandlingssituasjon, fører til at den andre personen gjør bestemte valg kan dette omtales som en rasistisk diskriminerende handling, mener Lunde.

Lien (1997) tar til orde for at rasismebegrepet trenger enn innsnevring og mer nyansert definisjon enn det har hatt. Hun mener at et for vidt begrep har den negative effekten at det legges lokk på mange fruktbare samfunnsdebatter. I følge Lien er det ikke nok å identifisere at folk tilhører ulike raser for å bli kalt rasist. Med utgangspunkt en kritikk av begrepet "den nye rasismen", hevder hun at "rasialisering" er en naturlig kognitiv prosess som ikke kan kalles rasisme. For å kunne kalle noe rasisme må det finnes en negativ intensjon bak ekskluderingen, mener hun, det må være negative bilder av innvandreren som fører til ekskludering. Gullestad (2002) kritiserer dette synet om at rasialisering er en naturlig prosess. Hun mener det er historisk spesifikke fortolkningsrammer som gjør at det å skille for eksempel mellom hudfargen "sort" og "hvit" oppleves som naturlig. Gullestad er i tillegg opptatt av hvordan rasismen er mange fenomen, og koblet sammen med andre former for utbytting, eksklusjon og underordning. Dette kan for eksempel skje gjennom at "vi", "norskhet" og "hvithet" konstrueres som det normative, homogene og selvsagte, i kontrast til "de", "innvandrerne", "de fremmede" (Gullestad 2002: 164). Gullestad etterlyser undersøkelser av hvordan rasisme er koblet sammen med forskjellige former for sosiale kategoriseringer som nasjonal identitet, faglig identitet, religiøs tro, sosial klasse eller kjønn på et mangfold av måter. Målet må være å bryte ned den måten vi setter "oss" over "dem" på. I stedet for å stille spørsmålet om hvem som er rasist, mener hun spørsmålet må være:

(...) i hvilken grad og på hvilke måter talende og handlende mennesker begrunner sine handlinger ut fra ideologier eller biter av ideologier som direkte eller indirekte impliserer et begrep om rangerte "raser" eller uforenelige "kulturer" og religioner. (Gullestad 2002:172)

Oppsummering

I dette kapittelet har jeg bygget opp et analytisk verktøy for å nærme meg bønneropdebatten. Min innfallsvinkel er at bønneropdebatten kan analyseres som en kamp om sted. Å se en debatt som en kamp om sted har to viktige implikasjoner. For det første mener jeg at det å tillegge noe *mening* alltid innebærer *makt* til å definere. Debatten er i seg selv politisk. Bak argumentene ligger bestemte oppfattelser av hvem som rett til stedet. For det andre innebærer det å se debatten som en kamp om sted, at jeg mener stedet ikke er gitt i utgangspunktet. Jeg har tatt utgangspunkt i en forståelse av kategoriene sted, nasjon og "rase" som *sosiale konstruksjoner*. Det betyr at kampen om å tillegge sted mening er knyttet til *ideologi*, og til *normative forestillinger* om hva eller hvem som passer

hvor. I kampen om å bestemme hvorvidt bønneropet skal få lyde er det grunnleggende både å definere hva bønneropet er, og hvor det passer inn. I en slik debatt er det å trekke *grenser* mellom hva som skal få være innenfor, og hva som passer utenfor, grunnleggende. Dette er igjen knyttet til *identitet* og forestillinger om hvem som hører til, gjennom å være like ”oss”, og hvem som ikke gjør det, ”som er de fremmede” eller ”de andre”.

Begrepene fra dette teorikapittelet vil danne bakteppet for gjennomgangen av argumentene i debatten. I kapittel 6 henter jeg en rekke av begrepene opp igjen, og knytter dem mer direkte til aktørenes argumenter.

Kapittel 3: Metode

Innledning

I dette kapitlet tar jeg først for meg det vitenskapsteoretiske ståstedet denne oppgaven bygger på. Deretter går jeg videre til å presentere de metodiske valgene som fulgte av problemstillingene jeg hadde valgt for oppgaven. Jeg gjør rede for hvordan jeg produserte data til oppgaven og de tidligere ideene jeg hadde til tolkning og analyse. Underveis har jeg noen kritiske kommentarer til de valgene jeg tok.

Vitenskapsteoretisk ståsted:

Sosialkonstruksjonisme

I arbeidet med denne oppgaven har jeg latt meg inspirere av den vitenskapsteoretiske retningen sosialkonstruksjonisme. Sosialkonstruksjonismen har blant annet hentet sitt syn på kunnskap fra den franske poststrukturalismen. Poststrukturalismen markerte et oppgjør med det som ble sett som totaliserende og universaliserende teorier, blant annet marxisme (Jørgensen & Phillips 1999). Med poststrukturalismen vokste det fram en kritikk ikke minst mot ideen om at det finnes én sannhet, uavhengig av det kontekstuelle og det subjektive, som vitenskapen kan avdekke. Poststrukturalismens språksyn bryter med tidligere strukturalistiske tilnærminger til, og forståelser av språket. Innenfor poststrukturalismen er språket det representasjonssystemet som ligger mellom ”virkeligheten” og vår forståelse av den. Språket spiller derfor en viktig rolle i vår konstruksjon av kunnskap, gjennom de diskursive kampene som pågår for å gi verden mening (Jørgensen & Phillips 1999). Gjennom språklige og symbolske virkemidler skapes både sosiale grupper (vi og de andre) og steder (her og der).

Sosialkonstruksjonisme kan defineres ut fra fire premisser (Burr 1995, i Jørgensen & Phillips 1999). Det første premisset går ut på å ha en grunnleggende kritisk innstilling til all kunnskap som tas for gitt. En sosialkonstruksjonistisk tilnærming til kunnskap innebærer derfor at kunnskap om verden ikke forstås som en direkte sansning av verden slik den ”er”. Verden er alltid kun tilgjengelig gjennom våre kategorier om den. Derfor kan våre kunnskaper om verden aldri forstås som objektive sannheter. Det andre premisset innebærer at vi alltid forstår og representerer verden historisk og kulturelt spesifikt og kontingent. Det vil si at måten vi forstår verden på kunne vært annerledes, og kan forandres over tid. Den sosiale verden er konstruert gjennom diskursive handlinger, som igjen opprettholder visse sosiale mønstre. Det finnes ingen ekte, stabile eller autentiske indre essenser,

som vi kan avdekke og bruke som grunnlag for kunnskap, identitet eller våre sosiale relasjoner. Det tredje premisset er knyttet til sammenhengen mellom kunnskap og sosiale prosesser. Kunnskap om verden, og måter å se verden på, skapes gjennom sosiale prosesser, og er et resultat av sosial interaksjon. Det bygges opp felles sannheter, og det kjempes om hva som er sant og falsk. Det fjerde og siste premisset bygger på sammenhengen mellom kunnskap og sosial handling. Sosialkonstruksjonismens idé er at den sosiale konstruksjon av kunnskap og sannhet får synlige sosiale konsekvenser. Dette innebærer at noen former for handling blir naturlige, mens andre er utenkelige. Det er de rådende verdensbildene som bestemmer hvilke handlinger som kan utføres eller ikke.

Metodevalg:

Spørsmålet jeg stilte meg da jeg nærmet meg bønneropdebatten som tema var: Hva handler dette om? Hvorfor skapte søknaden om bønnerop debatt? Jeg var ikke opptatt av å undersøke utbredelsen av fenomenet, men innholdet i det. Jeg ønsket å bruke metoder som kunne synliggjøre aktørene i debatten, og deres argumentasjon, og dermed ble kvalitative metoder et naturlig valg. Jeg var opptatt av hva ulike aktører *sa* om bønneropet, og dermed *hvilken mening* de tilla det. Å studere en situasjon hvor det er bråk og uenighet om meningsinnholdet i et fenomen er et godt utgangspunkt for å se hvordan ulike aktører kjemper for å fastlegge fenomenets mening. Som presentasjonen av mitt vitenskapsteoretiske ståsted viste, var jeg ikke opptatt av å finne fram til en ”riktig” forståelse av bønneropet. Jeg var heller opptatt av å få inntrykk av ulike forsøk på å etablere forskjellige, midlertidige eller mer varige varianter av ”sannhet”, slik ulike aktører i debatten forstod det. Gjennom å vise mangfoldet i debatten synliggjør jeg også at andre måter å forstå bønneropet på er mulig. Dermed setter jeg også spørsmålsteget ved de ”sannhetene” som blir forsøkt etablert gjennom debatten.

Jeg hadde observert at media, særlig aviser, var en viktig kanal for debatten, og jeg ønsket derfor å skaffe en oversikt over dette materialet. Jeg samlet også inn dokumenter som omhandlet saken. I tillegg ønsket jeg å få nærmere kjennskap til noen aktører og argumenter gjennom kvalitative intervjuer.

Kvalitetsbegrep og kvalitative metoder:

Tidligere i dette kapittelet har jeg vist hvordan begrepene sannhet og kunnskap problematiseres innenfor et sosialkonstruksjonistisk vitenskapssyn. Dette har sammenheng med synet på forskeren som en som selv er aktiv i prosessen og på den måten aldri en nøytral tilskuer. Forskeren er ikke en

som kan gå rundt og ”sanke” kunnskap. Innenfor sosialkonstruksjonismen vektlegges også kunnskap som noe som aldri er objektivt gitt, men alltid delvis og situasjonsavhengig. Lincoln og Guba (1985, i Kvale 1997) mener begrepene troverdighet, tilforlateralighet, sikkerhet og bekreftbarhet er gode erstatninger for den kvantitative metodens vekt på begrepene generaliserbarhet, reliabilitet og validitet. Men hvordan sørge for at kvalitative metoder oppfyller disse kravene til kvalitet? Widerberg (2005) mener forskeren viser sin pålitelighet gjennom å dokumentere og diskutere sine valg og tolkninger fortløpende i forskningsprosessen. Hun hevder også at forskeren må være bevisst at en stor del av analysen er bestemt på forhånd, ikke bare gjennom hva man spør om, men også gjennom hvordan man gjør det. Derfor er det nødvendig å klargjøre for meg selv og leseren hvordan analysen har foregått, og hvorfor jeg har gjort de valgene jeg har gjort. Først da har jeg grunnlag for å si noe om hva jeg kan uttale meg om.

Jeg gjør ikke krav på å ha funnet ”sannheten” om bønneropdebatten i denne oppgaven. Tvert om ser jeg denne oppgaven som ett av flere mulige forsøk på å skape orden i et kaos av stemmer, og gjennom det synliggjøre logikken i visse argumenter i debatten. Den måten jeg nærmer meg bønneropdebatten på viser også at jeg har et *ståsted* i forhold til debatten. Jeg hadde forståelser for WIM sitt ønske om å kalle til bønn, og lurte på hvorfor dette ønsket skapte så store reaksjoner. Dette innebar at jeg nærmet meg debatten med visse forventninger og fordommer.

Mitt materiale består både av skriftlige tekster fra aviser og saksdokumenter, og intervjuer jeg selv har deltatt i. I teorikapittelet gjorde jeg rede for de teoretiske perspektivene som har preget min ”forforståelse” og dermed også lagt et grunnlag for analysen og mine tolkninger av data. Dette utgangspunktet har påvirket mine valg, og dermed også min innsamling og produksjon av kunnskap. For å øke graden av troverdighet i mitt arbeid, vil jeg i dette metodekapittelet gjøre rede for hvordan data til denne oppgaven er produsert, og hvilke metodiske valg jeg har tatt.

Produksjon av datamaterialet:

Aase (1997) argumenterer for uttrykket ”at forskeren *produserer data*” gir en bedre forståelse av hva som faktisk foregår i forskningsarbeidet, enn begrepet *innsamling av data*. Å si at forskeren produserer data har som utgangspunkt at all data skapes gjennom en fortolkende prosess. Data skapes gjennom at en observasjon begrepsfestes. Dersom forskeren ikke setter begrep på sine observasjoner blir den ikke til data (Wadel 1991).

Da jeg startet arbeidet med å produsere data til denne oppgaven var målet for utvalget ikke at dette skulle være representativt. Målet var at datamaterialet skulle bidra til å gi informasjon om det som var relevant for problemstillingen i denne oppgaven, jeg gjorde et strategisk utvalg.

Datamaterialet som jeg har basert meg på i denne oppgaven er todelt. Jeg har både et skriftlig materiale og kvalitative dybdeintervjuer. Det skriftlige materialet består av avistekster og saksdokumenter. Jeg har både foretatt en analyse av et utvalg tekster fra norske aviser der temaet har vært bønnerop, og jeg har analysert saksdokumenter som har blitt produsert eller lagt fram i forbindelse med bønneropsaken. De kvalitative dybdeintervjuene har både vært med aktører som har vært sentrale i den offentlige debatten rundt bønnerop, og med noen av naboene til moskeen.

Det skriftlige materialet

Utgangspunktet mitt da jeg gikk i gang med å samle tekster fra nasjonale og lokale aviser i Norge, var at jeg ville vite hva som ble skrevet om bønnerop. Da jeg søkte etter tekster ble dermed utvalget mitt begrenset til at jeg samlet alt jeg kom over der *bønnerop* ble nevnt. Jeg benyttet meg i stor grad av internett i denne leteprosessen, men tok samtidig vare på utklipp fra Aftenpostens morgen- og aftenutgave, Avis1, Dagbladet og Dagsavisen. Tidvis utvidet jeg også søket etter tekster til å gjelde tekster der ord som; islam, muslim, moske og Gamle Oslo ble nevnt, for å få et inntrykk av i hvilken type tekster disse ble brukt. Disse tekstene utgjør ikke en del av materialet i analysen.

Søkeperioden for tekster der bønnerop ble nevnt avgrenset jeg til perioden fra november 1999 til april 2001. I denne perioden var det flere ”hendelser” som påvirket innholdet i tekstene. Dette omfattet blant annet innspill fra politikere, organisasjoner eller enkeltpersoner som engasjerte seg i debatten. Avistekstene bestod av flere typer tekster, blant annet kronikker, lederartikler, debattinnlegg og nyhetssaker. En innledende kategorisering av tekstene ble gjort ut fra positivt/negativt syn på bønnerop, hvem som uttalte seg og hvilken ”hendelse” som ble omtalt.

Den første inndelingen av avistekstene gjorde jeg ut fra syn på bønneropet: Ja eller nei til bønnerop. I utgangspunktet virket dette svært enkelt, men etter hvert oppdaget jeg at det var flere nyanser her, ikke bare fordi det fantes ett og annet ”vet ikke”, men fordi det særlig i gruppen ”Ja til bønnerop” fantes flere ”Ja, men...”. Det *men*’et, som kom fram i flere tekster, mente jeg etter hvert måtte få større plass. Det var et viktig *men*, fordi det fortalte noe om behovet for å ha grenser for bønneropet, det måtte kontrolleres. Som jeg viser i analysen var denne avgrensningen ikke likegyldig. Spørsmålet om i hvilke omgivelser et bønnerop ville passe inn var svært viktig. Et annet tidlig forsøk på kategorisering av avistekstene innebar at jeg delte inn tekstene etter hvor jeg fant dem, om de stod i nasjonale (landsdekkende) aviser, i lokale (Oslo) aviser eller lokale (ikke-Oslo) aviser, som aviser fra Bergen og Stavanger. Deretter skilte jeg mellom ulike typer av tekster. Jeg skilte mellom omtale av saken (i utgangspunktet fremstilt som ”nøytrale” nyhetstekster), tekster der henholdsvis enkeltpersoner eller medlemmer av foreninger o l uttalte seg (både gjennom intervjuer og gjennom

debattinnlegg i avisen), tekster der henholdsvis nasjonale/ lokale politikere uttalte seg, lederartikler og kommentarer fra redaksjon/avisa. Denne tidlige inndelingen ga meg et inntrykk av hvor debatten ble ført, og av hvem. Jeg foretok en gjennomgang av de argumentene som ble knyttet til bønnerop både generelt og til den spesifikke bønneropdebatten jeg tok utgangspunkt i. Jeg videreutviklet denne inndelingen til aktørgrupper.

Følgende aktørgrupper ble opprettet: *Menigheten World Islamic Mission, Politikere*: Her skilte jeg mellom nasjonale og ikke-lokale politikere samt nasjonale politiske instanser (som Storting og Regjering), lokale politikere og lokalpolitiske instanser (Bydelsutvalget), *Andre moskeer/trossamfunn* (muslimske menigheter i Drammen, Stavanger og Bergen, Hedningesamfunnet, kristelige trossamfunn: Kulturkirken Jacob, Mellomkirkelig råd osv), *Privatpersoner og Media* (avisoppslag, TV, journalister osv). Jeg skriver mer om hvordan jeg kategoriserte tekstene etter innhold senere i kapittelet.

Saksdokumentene i bønneropsaken ble samlet inn i tidsrommet fra februar - mars til november 2000. Saksdokumentene kom fra flere kilder; fra Bydelsutvalgets leder, fra Bydelsadministrasjonen, møtoreferat fra BU, stortingsdokumenter og dokumenter fra Fylkesmannen i Oslo og Akershus. Fra en av saksbehandlerne i Bydelsadministrasjonen i Gamle Oslo fikk jeg en rekke dokumenter som blant annet gjaldt byggeplaner for moskeen i Åkebergveien, Plan og bygningsetatens vurdering om hvorvidt reguleringsplanen for området kunne regulere eventuelle bønnerop, og en forespørsel fra Bydel Gamle Oslo til Byrådsavdelingen for eldre og bydelene om deres rett til å behandle søknaden. Dokumentene bestod også av støymålinger fra Grønland kirke, og en støysak mellom Hana Kirke i Sandnes kommune og en nabo av kirken. I tillegg bestod dokumentene av brev mellom Bydelsadministrasjonen og WIM og brev fra flere ambassader som orienterte om bønnerop i deres land (Nederland, Danmark, Frankrike og Tyskland). Bydelsadministrasjonen mottok også skriftlige henvendelser og underskriftslistor fra enkeltpersoner og organisasjoner som var for eller mot bønnerop, disse fikk jeg også kopi av.

Leder for Bydelsutvalget i Bydel Gamle Oslo, Geir Werner, laget en egen mappe til forberedelsene av bønneropsaken. Denne mappen inneholdt hele 15 dokumenter, og disse er tatt med som saksdokumenter i denne oppgaven. Blant annet omfattet dette brev fra Aasnes arkitekter til byplankontoret og bygningsrådet i 1989, notater som angikk en reguleringssak for tomten WIM hadde bygget moske på, naboprotester mot bønnerop, søknaden fra WIM, medieomtale, en moskebyggesak i Drammen, det private lovforslaget fra Carl I. Hagen osv.

Carl I. Hagen (FrP) fremmet et privat lovforslag (Dok.nr.8:34 (1999-2000)), hvor han foreslo å forby bruk av høyttalere i forbindelse med bønnerop i Norge. Kommunalkomiteen utarbeidet en

innstilling som behandlet dette forslaget (Innst.S.nr.9 (2000-2001)). Den 23. november 2000 var saken oppe til behandling i Stortinget. Referatet fra dette møtet er hentet fra web⁵. Alle disse dokumentene knyttet til lovforslaget er med som saksdokumenter i oppgaven. Saksdokumentene består også av innstillingene til Bydelsutvalget i Gamle Oslo da søknaden om bønnerop fra minareten i Åkebergveien 28 og Det Norske Hedningesamfunns søknad om å bruke forsterkeranlegg for å kalle inn til møter skulle opp til behandling der i mars 2000. Protokollen fra møtet er også tatt med. World Islamic Mission klaget over støybegrensningene fra Bydelsutvalget til Fylkesmannen i Oslo og Akershus. Svaret fra Fylkesmannen er tatt med som saksdokument. Det samme er Fylkesmannens lovlighetskontroll av Bydelsutvalgets sak 45/00 vedrørende bønnerop fra moskeen i Åkebergveien. Det var Fremskrittspartiets bystyrerepresentanter Dagslet, Egge og Lonstad som i brev av 13.04.00 ba Fylkesmannen om å foreta en lovlighetskontroll. Alle disse dokumentene ble kategorisert på samme måte som avismaterialet. Mer om selve kategoriseringen følger senere i kapittelet.

Jeg brukte avistekster og saksdokumenter for å få en bredde i materialet mitt. Disse skriftlige kildene ble både brukt for å gi meg en oversikt over hendelsesforløpet i bønneropsaken, bakgrunnsinformasjon og innsikt i argumenter i debatten. Gjennom å hente informasjon fra flere kilder fikk jeg bekreftet enkelte hendelser, fremhevet visse episoder og innsikt i de ulike forståelsene av disse. Dette ga meg verdifull informasjon i forhold til det temaet jeg ville undersøke. Gjennom å hente informasjon fra flere kilder kunne de ulike tekstene settes kritisk opp mot hverandre, og gi meg ideer til analysen. Bredden i det skriftlige materialet sikrer til en viss grad materialets troverdighet. Samtidig har jeg ingen garanti for at andre forskere ville ha foretatt det samme utvalget, eller kategorisert tekstene på samme måte.

Intervjuer og samtaler

Formålet mitt med å bruke kvalitative forskningsintervju var å få intervjupersonenes egne presentasjoner av bønneropsaken. Gjennom kvalitative intervjuer håpet jeg å få innsikt i aktørenes perspektiv på bønnerop og i hvilke omgivelser de mente eventuelle bønnerop kunne tillates. Jeg var interessert i hvilke meningskontekster bønneropet ville plasseres i, hva intervjupersonene la vekt på i spørsmålet om bønnerop, hvilke andre tema som ville trekkes inn i samtalen, og hvordan de ut fra disse ville argumentere for eller mot bønnerop. Jeg håpte at informantenes egne beskrivelser ville

⁵ <http://www.stortinget.no/stid/2000/s00123-03.html>

gjøre meg i stand til å avdekke og forstå strukturen eller logikken i utsagnene, og gi meg dokumenterbar innsikt i det saksforholdet jeg var interessert i (Fog 1994).

Ved bruk av kvalitativ metode kommer ikke representativitetsproblemer opp på samme måte som ved bruk av kvantitativ metode, men allikevel må forskeren ofre en del omtanke på hvilke begrunnelser hun har for å behøve flere intervjuer, og en del omtanke på begrunnelsen for de konkrete valg av personer (Fog 1994). Da jeg skulle velge ut informanter som ville egne seg for å gi meg et bedre inntrykk av debatten, tok jeg først utgangspunkt i et utvalg av ”ekstreme typer”, det vil si jeg ønsket intervjuer med personer eller aktørgrupper som på en eller annen måte hadde vært knyttet til og stått sentralt i debatten. Kvale (1997) anbefaler å bruke informanter innen ulike kategorier av aktører, en *informanttrianglering*, for å få undersøkt fenomenet fra ulike vinkler. Få å få en slik bredde i aktørkategorien ønsket jeg å snakke med noen som ikke allerede hadde formidlet sitt budskap gjennom media. Jeg ønsket allikevel intervjupersoner som kunne tenkes å ha en formening om bønneropet. Disse antok jeg kunne fungere som mer ”typiske” representanter. Hva som er ”typiske representanter” bestemmes av sammenhengen og den forskningsinteresse jeg har i den (Fog 1994). Jeg tok derfor kontakt med noen av naboene til moskeen. Hva mente de som befant seg helt inntil der bønneropet ble kalt ut? Hadde geografisk lokalisering nær moskeen noe å si for argumentasjonen? Gjennom avistekstene mente jeg at jeg hadde fått et godt inntrykk av at debatten overhode ikke hadde et lokalt avgrenset nedslagsfelt. Tvert imot kunne det synes som om de som bodde langt unna var de mest engasjerte.

Å finne personer som var villige til å la seg intervju om bønneropsaken var i teorien svært enkelt. Avisene var fulle av potensielle intervjupersoner, det var mange som engasjerte seg i saken, og mitt arbeid var å velge ut noen av disse og ta kontakt. Alle jeg tok kontakt med på bakgrunn av deres engasjement i saken sa ja til å møte meg for et intervju. Fullt så enkelt var det ikke da jeg skulle finne de ”typiske representantene”, blant moskeens naboer. Velforeningen gikk det lett å få tak i en informant fra, men naboer ellers brukte jeg tid på å komme i kontakt med. I etterkant ser jeg at jeg kunne kontaktet denne gruppen på flere andre måter, for eksempel gjennom brev til alle husstander i umiddelbar nærhet av moskeen, eller gjennom en forespørsel i lokalavisen. Jeg valgte å ta kontakt med naboer av moskeen på to måter. Jeg hang opp en lapp med informasjon om meg selv, oppgaven, og at jeg ønsket informanter i en oppgang i nærheten av moskeen. Denne lappen fulgte jeg opp gjennom å kontakte personer i oppgangen direkte ved hjelp av ringeklokkene. Denne metoden fungerte dårlig. Ingen personer kontaktet meg på bakgrunn av lappen, og kun en person sa seg villig til å være informant da jeg ringte på. I tillegg brukte jeg telefonkatalogen på web og søkte opp personer som hadde adresse i nærheten av moskeen. På denne måten skaffet jeg én annen

informant blant naboene. En siste informant kom jeg i kontakt med i en kiosk i nærheten av moskeen, der han arbeidet.

Spørsmålet om hvor mange informanter jeg burde ha, fulgte meg hele tiden. Jeg var bevisst på at jeg ville ha et bredt fokus, med representanter for mange aktørgrupper, og på den måten få fram mange typer av argumenter. Underveis i intervjuprosessen svingte jeg mellom å føle at jeg druknet i informasjon, og at jeg ikke fikk kontakt med nok informanter. Da jeg valgte å sette sluttstrek for intervjufasen var det mer fordi jeg begynte å innse at materialet jeg hadde ville kreve mye tid å bearbeide, heller enn at jeg følte at jeg hadde nådd et metningspunkt når det gjaldt typer av aktører og argumenter. Delvis skyldes dette den nærheten jeg følte til feltet jeg var i. Å gjøre feltarbeid i egen by, på et tema som engasjerer mange, meg selv inkludert, gjorde at jeg hadde problemer med å holde fokus på hva jeg ville ha tak i. Dette er også en av ulempene ved å gjøre feltarbeid i egen kultur (Wadel 1991). En annen viktig årsak var at jeg ikke hadde forberedt meg godt nok før jeg startet intervjuene. Fordi saken var så dagsaktuell følte jeg et stort behov for å komme i gang så fort som mulig, å smi mens jernet var varmt. Jeg ville ha tak i folk mens arbeidet med saken pågikk og behandlingen av saken ikke var over. Intervjuperioden strakk seg allikevel mye ut i tid, og det hadde vært en fordel om jeg hadde tatt meg bedre tid før jeg startet intervjufasen. Jeg var også inspirert av den kvalitative forskningens åpenhet. Jeg var redd for at jeg, gjennom å avgrense søket mitt for mye, ville miste informasjon. I ettertid ser jeg at dette trolig ikke hadde vært tilfelle. En bedre oppfølging av Kvaales (1997) varme anbefalinger om at forskeren må være seg bevisst hvilke valg som foretas, og bør holde studiens sluttmaal i sikte helt fra begynnelsen, ville ha lettet dette arbeidet.

Jeg hadde til sammen 15 kvalitative intervjuer med 16 informanter. Under ett intervju var to informanter tilstede samtidig, ellers ble intervjuene i utgangspunktet foretatt på tomannshånd. Unntakene fra dette var intervjuene som foregikk hjemme hos informantene, hvor andre familiemedlemmer ofte var til stede og kom med kommentarer fra sidelinjen. I presentasjonen av informantene (se vedlegg 1) har jeg kombinert anonymitet med offentliggjøring av navn. Spørsmålet om konfidensialitet bør vurderes ut fra hensynet til mulig skade som kan påføres intervjupersonene, skriver Kvale (1997). Forskeren bør derfor ha ansvarsfølelse og en følelse for etikk i spørsmålet om offentliggjøring av intervjupersonens identitet. Offentliggjøring av slik informasjon krever dessuten intervjupersonens samtykke. En rekke av mine informanter ga sitt samtykke til at deres navn og syn i bønneropsaken kunne offentliggjøres, men enkelte ønsket å være anonyme. Jeg har derfor valgt som hovedregel å skille mellom de informantene som allerede hadde vært offentlige med sitt syn da jeg kom i kontakt med dem, og informanter som ikke hadde vært det. Informanter som har gitt sitt samtykke til offentliggjøring, og som selv har vært offentlige om sine synspunkt, har jeg derfor valgt

å presentere med navn og tilknytning til saken. Anonymitet er valgt for informanter som ikke offentlig har presentert sitt syn på bønneropsaken, og to informanter som selv ønsket anonymitet. I disse tilfellene presenteres kun eventuell tilknytningen informanten har til moskeen eller til saken.

Intervjuperioden varte fra juli 2000 til mars 2001. Dette var en lenger periode enn jeg hadde ønsket, og perioden kunne med fordel vært kortet ned til ca tre - fire måneder. Jeg brukte lang tid på intervjuperioden av flere årsaker. En grunn var at jeg var usikker på hvem jeg skulle kontakte, og jeg syntes det var skummelt å begynne denne fasen av arbeidet. Da avtalene var i boks gikk usikkerheten over, og jeg gledet meg til å møte informantene. Før intervjuene hadde jeg utarbeidet en generell intervjuguide (se vedlegg 2) med noen forslag til tema jeg ønsket vi skulle snakke om. Før hvert intervju vurderte jeg om intervjuguiden måtte tilpasses informanten, ut fra hvilken tilknytning vedkommende hadde til saken. Intervjuene var ikke-strukturerte, og fulgte intervjuguiden delvis. Som regel brukte jeg intervjuguiden som et utgangspunkt for å komme i gang med samtalen, og til slutt for å se om vi hadde vært innom temaene jeg ønsket vi skulle innom. Jeg var opptatt av å la informantene styre en god del av temaene vi kom inn på. Dette gjorde jeg fordi jeg ville se hvilke assosiasjoner og koblinger de hadde når det gjaldt bønnerop, og hvilke kontekster de plasserte bønneropet i. Alle intervjuene startet med at jeg fortalte litt om meg selv, om oppgaven, og om behandling av informasjonen, om informanten ønsket å være anonym o.l. Informantene ble opplyst om at det var frivillig å delta, og at de når som helst kunne velge å trekke seg fra intervjuet eller velge å ikke svare på spørsmål. Ingen valgte å benytte seg av dette.

Jeg ønsket å bruke båndopptaker under intervjuene for å kunne være mer fri til å følge med i samtalen under intervjuene, og fordi jeg ønsket å kunne bruke sitater i oppgaven. Under de fleste intervjuene ga informantene klarsignal for bruk av båndopptaker, mens enkelte, særlig muslimske informanter, ikke ønsket dette. Begrunnelsene var stort sett at de ikke følte seg fortrolige nok med det norske språket, og derfor ikke likte å bli tatt opp på bånd. Under intervjuene der jeg brukte båndopptaker, noterte jeg stikkord underveis. Dette gjorde jeg både for å kunne skrive ned eventuelle sammendrag etter intervjuene dersom opptaket skulle vise seg å være dårlig, men også for å gi meg selv noen knagger for bedre å huske hva jeg bet meg merke i under intervjuene. Under intervjuene der jeg ikke brukte, båndopptaker skrev jeg mer utfyllende kommentarer og sitater underveis. Etter alle intervjuene skrev jeg korte sammendrag så fort som mulig etter at intervjuet var gjennomført. I tillegg skrev jeg ned hvilke følelser jeg satt igjen med, hva jeg tenkte om det informantene hadde sagt, og foreløpige refleksjoner til analysen.

En av informantene var særlig opptatt av faren for å kunne bli gjenkjent etter intervjuene. Han tilhørte menigheten WIM og var redd for å komme i opposisjon til enten menigheten eller det

norske samfunnet med sine uttalelser. Han møtte til intervju med en bekjent som var forsker, og som ønsket å kontrollere meg og mine grunner for å ville foreta et intervju før intervjuet startet. Da jeg hadde presentert meg og oppgaven min, og understreket at informanten både kunne trekke seg underveis hvis han opplevde situasjonen som truende og kunne beholde sin konfidensialitet i etterkant, ble stemningen bedre. Informantens bekjent var tilstede under første del av intervjuet, men trakk seg så tilbake. Denne informanten ville ikke at jeg skulle bruke båndopptaker, noe jeg respekterte. Som for flere av mine muslimske informanter var denne informanten opptatt av å formidle at han ikke snakket som talsperson for gruppen muslimer i Norge. Han vektla at mange kunne ha andre meninger enn han. Kristiansen (2003) forteller at hennes muslimske informanter hadde det samme behovet for å bli fratatt tittelen som talspersoner for en gruppe, da hun foretok kvalitative intervjuer til sin hovedoppgave: ... *slik vil vi ha det, når vi blir gamle*.

Intervjuene foregikk en rekke steder. Jeg lot det i stor grad være opp til informanten å bestemme sted, men hadde alternativer dersom de ikke hadde noen preferanser. Flere av intervjuene ble foretatt på informantens arbeidsplass. Det var flere typer arbeidsplasser, både en skole, en kiosk og flere kontorer var representert, men dette var særlig aktuelt for intervjuene hvor informanten gjennom sitt arbeid var involvert i bønneropsaken. Dette gjaldt blant annet Bydelsutvalgets leder, saksbehandleren i Bydelsadministrasjonen, Byrådet for eldre og bydelene og styrelederen i moskeen som tok meg imot på et kontor i moskeen. Disse intervjuene bar i stor grad preg av at informantene gjennom sin jobb var involvert i saken. Jeg noterte meg særlig etter to av disse intervjuene at jeg følte at det ble en formell tone, og at informantene var opptatt av å gi meg informasjon om saken, fremfor å si noe om sitt personlige engasjement. Jeg tror valg av intervjusted bidro til denne følelsen. Her var jeg på informantens kontor og han behandlet meg med profesjonell, heller enn med privat, åpenhet. Et par av intervjuene var unntak fra dette, der opplevde jeg informantene som rausere med sine betraktninger og som mer åpne enn ved de andre to intervjuene.

Ett av intervjuene fant sted på kafé. Informanten min bestilte seg en øl og tonen var avslappet og lett. Informanten var svært engasjert i saken, og det bar intervjuet også preg av. Han ga lange, rike svar og ville gjerne stille opp igjen dersom det skulle være behov for det. Dessverre var det ikke lett å transkribere intervjuet i ettertid. Kafeens støy overdøvet i perioder informantens refleksjoner. Fordelen med å møtes i denne settingen var at stemningen ble uformell og hyggelig, men det kunne den trolig også blitt i andre omgivelser. Ulempen var at klirring av glass, stemmer, latter og kaféatmosfæren også fulgte med på lydbåndet.

Fem intervjuer ble foretatt privat hos informantene. Disse intervjuene ble ofte foretatt med flere familiemedlemmer til stede. Ved særlig en anledning utartet det seg nærmest til et gruppeintervju da flere familiemedlemmer kastet seg inn i samtalen og kom med sine argumenter og

ufyllende kommentarer. Alle informantene jeg var hjemme hos var veldig imøtekommende. Jeg ble servert brus og snacks og behandlet som en velkommen gjest. Ulempen med denne situasjonen var at det lett ble mange forstyrrelser, ikke minst telefoner som ringte. Fordelen var at informantene følte seg trygge i sine hjemlige omgivelser, og var meddelsomme.

Tre av intervjuene ble foretatt i ulike møtelokal. Ett i et møtelokale i forbindelse med en kafé, ett på et grupperom på universitetet og ett i foreningens egne lokaler. Intervjuene der vi var på ”nøytral grunn” var ofte de mest effektive intervjuene. Vi kom raskt i gang, det var få forstyrrelser underveis, og jeg følte at informantene snakket uhemmet om sine syn. I etterkant var det lettest å skrive ut disse intervjuene fordi opptakene var gode og det var lett å høre hva informantene sa.

Det var en sterk overvekt av menn blant mine informanter. Kun tre av seksten informanter var kvinner. I tillegg var enkelte kvinner tilstede ved enkelte av intervjuene som ble foretatt hjemme hos informantene, og i disse tilfellene deltok de ofte i samtalene. Jeg har reflektert over hvorfor jeg har så få kvinnelige informanter. Blant personene som engasjerte seg sterkt i bønneropsaken via media var det mange menn. Jeg kunne ha funnet noen få kvinnelige informanter til herfra, men det ville ikke gitt en jevnere kjønnsfordeling. Blant naboer og andre som ikke hadde engasjert seg gjennom media, ville det vært mer naturlig å rekruttere flere kvinner. Om det ville ha preget argumentene, vet jeg ikke. Ut fra aviskommentarene jeg har samlet, har jeg ikke fått inntrykk av at innsenderens kjønn har preget argumentene på bestemte måter. Kjønnsrelasjonene mellom meg, som ung kvinnelig forsker, og informantene, som stort sett er voksne menn i alderen 40 – 50 år, har trolig spilt inn i intervjusituasjonene, men jeg opplever ikke at det har hatt noen stor betydning for intervjumaterialet. Dette kan blant annet skyldes at temaet bønnerop i utgangspunktet ikke åpnet for dypt fortrolige og personlige relasjoner, eller for en flørtete, seksuell tilnærming.

Under ett intervju ble jeg møtt med stor skepsis mot forskere generelt. Informanten fortalte om et tidligere intervju, hvor vedkommende i etterkant hadde opplevd å bli tillagt meninger vedkommende ikke hadde. Saken hadde endt i en rettssak, der informanten fikk medhold. Denne personen var generelt skeptisk til akademikere. Til tross for denne innstillingen, opplevde jeg at vi hadde en god tone under intervjuet, og at vedkommende hadde en følelse av å ha fått presentere sitt syn, uten stadige kritiske kommentarer fra min side. Dette til tross for at jeg flere ganger under intervjuet ba informanten utdype, og kom med kritiske innsigelser.

Jeg håpet på en åpen og fortrolig stemning under intervjuene. Jeg ønsket meg rike og fyldige intervjuer, spekkfulle av gode sitater. Jeg ønsket å framstå som sympatisk og som tolerant overfor alle de synspunktene som kom fram. Problemet med å ta utgangspunkt i en dagsaktuell debatt er at alle forventer at du også skal ha en mening. I intervjusituasjonene førte det, av og til, til at informantene ønsket å snu situasjonen, de ønsket å spørre ut meg om mine holdninger og

argumenter. Jeg svarte at jeg personlig ikke hadde noe i mot bønnerop, og at mitt utgangspunkt for å ville skrive om bønneropdebatten var en nysgjerrighet for hvorfor søknaden om bønnerop skapte så mye debatt. Jeg la vekt på at jeg var interessert i å få fram *både* argumentene *for* og *mot* bønnerop, og at jeg ville høre begrunnelsene for de ulike valgene av standpunkt. Jeg understreket at jeg på denne måten ønsket meg innsikt i bredden av tilnærminger til temaet.

Intervjuene ble transkribert da hele intervjufasen var over. Informasjonen om informantene og opptakskassetene ble oppbevart i et låst skap til etter at intervjuene var transkribert. Jeg la opp til å få transkripsjonene så ordrette som mulig. Når intervjupersonene blir gjengitt i oppgaven har jeg redigert språket så informantene fremstår som mer veltalende enn det som er vanlig i muntlig språk. Jeg har gjort dette for å gi uttalelsene mer tyngde. Muntlig tale som skrives ned får ofte preg av å være dårlig språk, og personen som snakker kan fremstå som en person som ikke evner å resonere eller presentere argumenter.

I forhold til intervjuene har jeg vært opptatt av min egen rolle/ posisjon i forhold til analysen og datainnsamlingen. Jeg står ikke utenfor, men er selv en del av de diskursene jeg studerer. I intervjusituasjonen og i tolkningen har jeg dessuten vært i en overlegen posisjon i forhold til informantene mine. Jeg har hatt mulighet til å styre samtalen, og i ettertid å gjøre utvalg av intervjuene til bruk i analysen. Tekstene som er basert på intervjuer blir dermed ikke nøytrale.

Bearbeiding av datamaterialet og analyse

Bruk av kategorier

Aase (1997) argumenterer for at det i metodisk sammenheng er et poeng å avdekke ulike syn på det samme fenomenet eller observasjonen og se hvordan de kategoriserte observasjonene inngår i diskurser eller konflikter over ett eller annet tema. For å skape orden i tilværelsen tillegger vi fenomener rundt oss mening, en måte å skape slik orden på er gjennom kategorier. Disse kategoriene varierer både mellom kulturer, regioner, yrker, kjønn eller generasjoner. Det er derfor ikke gitt at en kategori oppfattes likt av alle som besitter den. Tolkningen av data kan operasjonaliseres gjennom metodiske spørsmål om kategorier og kategorisering. Tolkningen går altså ut på å tilegne seg informantens kategorier og finne ut hvilke kategorier de lokaliserer sine observasjoner i (Aase 1997). For meg som studerer en debatt der det nettopp er uenighet om hvordan fenomenet bønnerop skal forstås, som preger debatten, var det naturlig å starte tolkningsarbeidet med å kategorisere materialet mitt.

Aase presenterer fire spørsmål som kan hjelpe til med å foreta en tolkning basert på de kategoriene informantene bruker. Det første går på å kartlegge hvilke kategorier informantene har i tilknytning til et gitt tema. Poenget her er ikke å avdekke riktige eller gale kategorier, eller ”hva som egentlig skjedde”, men å avdekke at personer eller grupper kan forstå den samme hendelsen på flere måter. Den andre handler om å dekonstruere de kategoriene som finnes. Her gjelder det å finne ut hvordan kategoriene er konstituert og hvilket meningsinnhold de har. En og samme kategori kan ha ulikt meningsinnhold for ulike personer. Den tredje handler om at den måten informantene relaterer kategoriene til hverandre på må klarlegges. Kategoriene må settes i sammenheng med hverandre for å kunne tolke andre livsverdener. Det fjerde poenget er å identifisere informantenes lokalisering av observasjoner i de respektive kategoriene og se hvilken kontekst observasjonene settes inn i. En slik analytisk beskrivelse ved bruk av kategorier kan få oss til å se problemer i et nytt lys, hevder Aase (1997), og dermed kan det gi åpninger for nye måter å løse dem på.

Kategorisering av eget datamateriale

Jeg startet min bearbeiding av datamaterialet ved hjelp av inndelingen i kategorier som Aase opererer med. Under arbeidet med datamaterialet begynte jeg å se etter hva de ulike aktørene sa at bønneropet var, og hvilke tema de trakk inn. Det var tydelig at ulike aktører i debatten forstod bønneropet på vidt forskjellige måter. Bønneropet ble kategorisert som alt fra støy til religionsfrihet. Samtidig ble bønneropet knyttet til flere geografiske nivåer. Tematisk delte jeg materialet ut fra tre hovedkategorier, og flere underkategorier. De tre hovedkategoriene var *tekniske argumenter*, *verdiargumenter* og *stedsargumenter*. I kategorien ”tekniske argumenter” plasserte jeg argumenter som tok utgangspunkt i bønnerop som støy. Dette inkluderte argumenter om desibelgrense, fysisk sperre på anlegget, volumkontroll osv. I kategorien ”verdiargumenter” plasserte jeg argumenter som bar preg av etiske, moralske eller ideologiske vurderinger i forhold til bønnerop. Denne kategorien ble veldig stor, og måtte deles opp i flere underkategorier. I prosessen med å identifisere kategoriene brukte jeg også tid på å dekonstruere dem, og se hvilket meningsinnhold de hadde for ulike informanter og aktører.

Den første underkategorien jeg valgte var *religion*. Her plasserte jeg argumenter som tok utgangspunkt i islam, forholdet mellom islam og kristendom i Norge, om religion som privatsak eller offentlig sak, argumenter om sekularisering, osv. Den andre var *rettigheter*. Her plasserte jeg argumenter som tok utgangspunkt i definisjoner av menneskerettighetene, ytringsfriheten eller religionsfriheten. Spørsmål om religionsfrihet innebærer frihet til å utøve sin religion, eller ha frihet fra religion, kom inn her. I tillegg plasserte jeg argumenter der toleranse eller grenser for toleranse var tema, inn her. Det samme gjorde jeg med argumenter om at rettigheter kan skape følelse av

tilhørighet og fellesskap. Argumenter som tok utgangspunkt i refleksjoner rundt undertrykking, fremmedfrykt og rasisme ble også plassert her, og forholdet mellom majoritet og minoritet. Den siste underkategorien var *samfunnsendringer* mot det flerreligiøse/ flerkulturelle samfunnet. Her plasserte jeg argumenter som omhandlet globalisering, innvandring eller endring av samfunnet. I tillegg tok jeg inn argumenter med utgangspunkt i etnisitet, norsk nasjonal identitet, kultur eller kulturkonflikter. Det siste temaet jeg la inn i denne kategorien var knyttet til byutvikling, utviklingen av Oslo eller det flerkulturelle bysamfunnet.

I kategorien ”stedsargumenter” plasserte jeg flere typer argumenter. Her plasserte jeg ulike forsøk på å avgrense bønneropets romlige kontekst. Skulle bønneropet ses som en lokal, nasjonal eller internasjonal sak? Argumenter som var knyttet til *hvor* det ville passe med bønnerop tok jeg også med i denne kategorien.

Underveis i kategoriseringen av materialet reflekterte jeg over hvordan ulike aktører plasserte bønneropsaken i ulike kategorier, og hvilke koblinger de gjorde mellom disse kategoriene. Jeg spurte meg også hvilke ressurser de ulike aktørene hadde for å bli hørt, og hvem som vant fram med sine forståelser. Var det spesielle trekk ved de ulike kategoriene som gjorde at noen framstod som ”bedre” enn andre? De ulike kategoriene som ble aktivisert i bønneropdebatten var relatert til hverandre på mange måter, og ulike aktører brukte argumenter fra alle hovedkategoriene både til å argumentere for og mot bønnerop. Flere av informantene brukte kategoriene overlappende, og vevde dermed kategoriene til dels svært godt i hverandre. Blant annet var de romlige argumentene ofte knyttet sammen med andre kategorier av argumenter. De samme argumentene kunne dessuten ofte plasseres i flere kategorier samtidig. Dette gjordet arbeidet med å tolke materialet basert på kategoriene vanskelig, men samtidig synliggjorde dette arbeidet nettopp hvor viktig sammenkoblingen av kategorier var i debatten. For å synliggjøre dette på best mulig måte har jeg i analysen valgt å følge kronologien i debatten og bygge opp analysekapitlene med utgangspunkt i aktørenes argumenter.

I tolkningen av datamaterialet spurte jeg meg hvordan jeg skulle forholde meg til at jeg både hadde skriftlige kilder og kvalitative intervjuer. Jeg var bevisst på at det er forskjell på en analyse av tekster, og det å selv delta i prosessen der ”teksten” oppstår. Jeg bestemte meg for å ikke vekte de ulike kildene i forhold til hverandre i analysen, men å benytte det ulike datamaterialet på likeverdig måte. Allikevel har datamaterialet blitt brukt forskjellig i de tre analysekapitlene. I det første analysekapitlet er det i hovedgrad det skriftlige materialet som ligger til grunn. I de to neste kapitlene er det en kombinasjon av skriftlig data og intervjuer.

Mens kategorier har klare grenser rundt seg, kan begrepet *prototyper* åpne for at det ikke alltid er like enkelt å kategorisere observasjoner som enten eller. Noen fenomen faller utenfor, eller kan plasseres i flere kategorier samtidig. En prototyp kan forstås som en rendyrket form av kategorien, den idealiserte formen av en kategori (Aase 1997). Et bilde på hvordan vi tenker prototyper er at det kan forstås som et landskap med topper, markører, som er de meningsbærende prototypene. Observasjoner eller fenomen kan ligge nært opptil disse markørene, eller de kan ligge lenger unna. Visse ting er vi ikke i tvil om er typiske, for eksempel er vi ikke i tvil om at fotball er idrett, men hva med sjakk? Prototypene åpner for flere fortolkninger, flere nyanser, enn kategoriene gjør. Det kan være grader av norskhet, mens kategorien norsk statsborger er fastlagt. Aase hevder at det er en stadig sterkere trang til å kategorisere tidligere diffuse prototyper, i samfunnet. Norskhet kan forstås som slik diffus prototyp, der visse kjennetegn er viktige markører, mens andre er mindre viktige.

Selv om jeg i gjennomgangen av datamaterialet har vært opptatt av å kategorisere uttalelser i forhold til et sett av tema, betyr ikke det at jeg ser alle kategoriene som fastlåste og endelige. Tanken om prototyper ga meg også en forståelse av hvordan bønneropet ikke bare passet inn i en kategori, men var knyttet til en rekke kategorier. Et framtrekkende trekk i datamaterialet var nettopp hvordan enkelte aktører var opptatt av å bestemme bønneropet i forhold til klare kategorier, mens andre argumenterte for andre kategorier. Dette mangfoldet av måter å "plassere" bønneropet på kunne ses i sammenheng med at bønneropet både relaterte seg til ulike prototyper, og til ulike kategorier.

Emiske og etiske analysenivå

For å tolke et kvalitativt materiale er det mulig å benytte seg av to nivåer av analyse. Det første er et emisk nivå. Dette representerer et "innenfra" perspektiv, der forskeren har en nærhet til empirien og i stor grad bruker informantenes egne ord. Den emiske analysen har ofte preg av å være en gjenfortelling. Selv om det emiske nivået er empirinært vil forskeren allikevel gjennom sitt utvalg foreta en viss tolkning på dette nivået.

Det etiske nivået representerer et "utenfra" perspektiv. Her trekker forskeren i større grad inn teori og tolkning for å oppnå en dypere forståelse av fenomenet som studeres. Den etiske analysen er i større grad enn den emiske preget av systematisk forståelse (Rudie 1997).

I de følgende analysekapitlene har jeg variert bruken av emiske og etiske analysenivå. De to første analysekapitlene er preget av et emisk nivå, mens det siste analysekapittelet er preget av et mer etisk analysenivå.

Kapittel 4: Bønneropdebatten i Oslo, og liknende debatter andre steder

Innledning

I dette kapittelet presenterer jeg bønneropdebatten i Oslo kronologisk. Jeg introduserer viktige hendelser og aktører i debatten, og gjennomgår den politiske behandlingen av saken. Sist i kapittelet har jeg en kort presentasjon av liknende debatter i henholdsvis Stavanger, USA og Danmark. Bønneropsaken i Oslo startet med en søknad fra menigheten WIM i Åkebergveien 28B, til Helseavdelingen i Bydel Gamle Oslo. Helseavdelingen mottok søknaden den 22. november 1999. Menigheten ønsket å få kalle til bønn fra minaretene på moskeen i forbindelse med fredagsbønnen. Bønneropet skulle vare i to til tre minutter. På nyåret i 2000 hadde nyheten om søknaden spredt seg og debatten om bønnerop var i gang.

Saksbehandlingen – 1. runde: Hvordan skulle bønneropsaken behandles?

Helseavdelingen i Bydel Gamle Oslo var usikre på hvordan søknaden om bønnerop skulle behandles, og om Bydelsutvalget i det hele tatt var rett instans for å behandle denne saken. Derfor tok Helseavdelingen kontakt med flere andre instanser for å få uttalelser fra dem. De kontaktet både Plan- og Bygningsetaten (PBE), Byrådet i Oslo og Byrådslederen for eldre og bydelene, Erling Lae. Plan- og Bygningsetaten ble kontaktet fordi det i dokumentene for reguleringsplanen for mosketomten var skrevet at ”Virksomheten er innadrettet, dvs. all virksomhet foregår innendørs. Minareten har kun symbolsk verdi og vil ikke bli brukt til bønneinnkalling”. Da menigheten allikevel søkte om bønnerop ble det usikkert hvorvidt dette skulle være hindret via reguleringsplanen. I selve reguleringsbestemmelsene var eventuelle bønnerop ikke nevnt. PBE uttalte til Helseavdelingen i Bydel Gamle Oslo at en bestemmelse som hindret bønneutrop ikke hørte hjemme i en reguleringsplan, derfor var det heller ikke tatt med. Politikere i Oslo Bystyre hadde bønneropsaken oppe til debatt i midten av januar 2000. Det ble diskutert hvorvidt bystyret skulle gå inn for å hindre bønnerop i Oslo. Det ble klart, med et tverrpolitisk flertall, at Oslo kommune ikke ville hindre bønnerop i byen. Flertallet i Oslo Bystyre mente dessuten at eventuelle søknader om bønnerop kunne behandles lokalt i den enkelte bydel.

Det ble tidlig klart at saksbehandlingen ville ta en del tid, og WIM bestemte seg for å sende en enkeltsøknad om å få avholde bønnerop som et arrangement i forbindelse med slutten av Ramadan og begynnelsen av Eid, første fredag etter nyttår. Tillatelse til dette ble gitt av Helseavdelingen. Dermed lød det første bønneropet fra moskeen fredag 14. januar 2000 (Bydelsavisa

Gamle Oslo, nr 1, 2000). Etter det første bønneropet økte oppmerksomheten rundt moskeen, og menigheten fikk hyppig besøk, blant annet av journalister.

Debatten var i gang!

Desember 1999 var en stille måned i bønneropdebatten, mens debatten raskt spredte seg på nyåret i 2000. Bønnerop ble et tema som i første runde særlig politikere, både enkeltpolitikere, politiske partier og bystyret i Oslo, var opptatt av. I tillegg ble saken tatt opp under spørretimen i regjeringen 26. januar 2000, og flere nasjonale politikere uttalte seg.

Moskeene i Oslo ligger ikke bare i Bydel Gamle Oslo. Spørsmålet om moskeer skulle få kalle til bønn andre steder i byen, spredte seg derfor også til andre bydeler, og ble et tema for bydelspolitikere også utenfor Gamle Oslo. Media begynte også å vise interesse for moskeer i andre deler av Oslo, og kontaktet blant annet Nor Moske, Islams Ahmadiyya Menighet, som holdt til i en murvilla i et boligområde på Frogner. Menigheten uttalte at de bare ville benytte innkalling til bønn innendørs, av hensyn til naboene. De ønsket ikke å komme i klammeri med dem (Aftenposten Interaktiv 24.01.00). Allikevel utelukket de ikke at det kunne bli aktuelt å kalle til bønn fra den nye moskeen, som menigheten var i ferd med å bygge på Furuset i Oslo. Debatten om bønnerop fra moskeer spredte seg også til andre byer enn Oslo. I Bergen holdt ”Den muslimske forening” til i et forsamlingshus på Nøstet. De hevdet at de hadde diskutert sin rolle i bønneropdebatten, men aldri diskutert om de ville kringkaste bønnerop. ”Det har ingen prioritet hos oss”, uttalte Bandeh til Bergens Tidene, det er ”en debatt vi aldri har vært en del av” (Bergens Tidene 31.01.00). Forstander Ibrahim ble også intervjuet i avisen. Han var opptatt av at ingen i det muslimske miljøet i Bergen tok initiativ for å få tillatelse til å kalle til bønn. Menigheten var fortvilet over de dimensjonene saken hadde fått og var opptatt av reaksjonene som hadde kommet mot det muslimske miljøet i kjølevannet av bønneropdebatten. Først og fremst ønsket menigheten et sted hvor de kunne be. De ønsket nye lokaler med ventilasjon og vinduer. Foreningen håpte at debatten om bønnerop i Bergen skulle dø hen. ”Dette er ingen sak for oss, vi ønsker jo bare å være i fred”, uttalte de.

Flere aviser benyttet seg av bønneropsakens popularitet og arrangerte uformelle ”meningsmålinger” blant sine lesere. En av avisene som gjorde dette var Aftenposten Aften (26.01.00). Aftenposten Aften mottok i løpet av to timer kvelden 25. januar 2000 100 e-post og 170 telefoner fra sine lesere. Det var ikke noe å si på engasjementet, og flere som hadde forsøkt å ringe kom ikke engang gjennom til køsystemet avisen hadde. Dagen etter meningsmålingen kunne avisen fortelle at det var de eldre som hadde engasjert seg sterkest, og hele ni av ti innringere var motstandere av bønnerop. Avisen gjorde oppmerksom på at dette ikke var et representativt uttrykk

for Oslofolks mening, og at det som regel var de som hadde det sterkeste engasjementet som var raskest på telefonen. Dagbladet åpnet et eget debattforum på sine internettsider, der bønnerop var tema. 31. januar 2000 var det 86 innlegg i dette forumet.

Saksbehandlingen – 2. runde: Ting tok tid

Behandlingen av bønneropsaken tok tid. I februar 2000 ble saken utsatt flere ganger, og enkelte regnet saken som fastkjørt i byråkratiet. Bydelsdirektøren, Lønnå, uttalte til Avis1 (18.02.00) at Bydelsadministrasjonen måtte vente på en juridisk avklaring før de kunne legge fram saken for Bydelsutvalget. Bydelen hadde bedt Byrådsavdelingen for eldre og bydelene om å avklare hvorvidt Bydelsutvalget hadde rett til å behandle saken etter støyforskriftene. Lønnå mente at den eneste årsaken til utsettelsen var at rådhuset, og de andre høringsinstansene, ikke overholdt høringsfristen.

Debatten fortsatte

I januar/ februar 2000 fremmet FrP leder Carl I. Hagen et privat lovforslag, Dok.nr 8:34 (1999-2000), som skulle sørge for et nytt prinsipp for integrering av innvandrere og forby bønnerop via høyttalere. Saken ble senere tatt opp til behandling i Kommunalkomiteen og i Stortinget, og avvist, blant annet etter at Justisdepartementets lovavdeling uttalte at et generelt lovforbud mot bønnerop fra moskeer antakelig ville være i strid med religionsfriheten. Debatten om bønnerop nådde også lokalpolitiske møter utenfor Oslo. I Hordaland uttalte Benjaminsen (medlem av styret i Hordaland FrP) at "Hvis KrF nå slipper muslimene til med bønnerop, er det ikke lenge før det er hyl og skrik fra hvert eneste tårn som er høyere enn to meter i Bergen" (Bergens Tidene 14.02.00). Bergens Tidene fortalte at han høstet stor applaus fra de heller tause benkeslitere i FrP. Lokalpolitikere i KrF var også aktive i debatten, som motstandere av bønnerop.

Det norske Hedningesamfunnet fikk også mye oppmerksomhet i løpet av mars og april 2000 etter at de sendte ut en pressemelding 10.mars 2000 og annonserte at "Nå bråker vi også". Hedningesamfunnet søkte Bydelsutvalget i Gamle Oslo om å få rope sitt "møterop" fra et hustak på Tøyen. Deres møterop skulle blant annet lyde "Det finnes ingen Gud. Kom til vårt møte". Hedningene ville bruke en høyttaler til å fremføre sitt rop. Hedningesamfunnet begrunnet sitt utspill med at "Kirken har i tusen år innkalt til møtene sine ved hjelp av sterk lyd på et tidspunkt da folk flest har behov for hvile. Muslimske menigheter har søkt om å få innkalle til fredagsbønn ved hjelp av forsterkeranlegg. Nå bråker vi også" (fra pressemeldingen 10.03.00). Hedningesamfunnet ville rope til noe uregelmessige tider, helst mandager og tirsdager en gang mellom 18.30 og 19.00. De

ville rope sitater fra menneskerettighetene og de ville ha opplesning av ”gode, gamle hedenske klassikere” (Dagbladet 09.03.00). Hedningesamfunnet oppga å ha ca. 300 medlemmer i Norge. Hedningesamfunnets søknad fikk oppmerksomhet langt utenfor Norges grenser. I BBC News/Europe stod blant artiklene ”Oslo's rooftop religious rivalry” og ”Pagan calls for prayers in Oslo” på trykk 28. mars 2000. I tillegg ble Hedningesamfunnet omtalt på tysk TV, og saken ble nevnt som en kuriositet i en rekke andre utenlandske medier.

Innad i Gamle Oslo Arbeiderparti ble det ført en egen kamp i forbindelse med bønneropsaken. Kampen sto særlig mellom medlemmet Helge Winsvold og lederen av lokallaget Inger Lise Husøy. I Aftenposten Aften ble debatten omtalt under overskriften ”Partipisk eller demokrati?” (Aftenposten Aften 23.03.00, Aftenposten 27.03.00). Winsvold meldte seg ut av Gamle Oslo Arbeiderparti i protest mot at han ble nektet å stemme mot bønnerop fra moskeen i Åkebergveien. Han meldte seg ut etter et styremøte i lokallaget, der han hevdet å ha blitt beskyldt for rasisme og følte seg presset ut av partiet (forside Aftenposten Aften 23.03.00). Helge Winsvold hevdet etter møtet at han ikke fikk ha sin egen mening om bønnerop. Han ønsket personlig ikke å tillate bønnerop. Han protesterte mot det han opplevde som en uønsket binding av lokalgruppen i denne saken.

Lørdag 25. mars 2000 arrangerte ”Aksjonskomiteen mot muslimske bønnerop” en markering/demonstrasjon på Youngstorvet. Foreningen bestod i stor grad av personer fra Kristent samlingsparti, fra FrP og KrF. Demonstrasjonen samlet (i følge tall fra Aftenposten Interaktiv 25.03.00) ca 160 personer som med taktfast sang demonstrerte mot å tillate muslimske bønnerop i Oslo. I følge NTB 25.03.00 møtte mange eldre til demonstrasjonen. Parolene lød blant annet ”En gang i uken er en gang for mye”, ”Skal Oslo bli en muslimsk by? –Nei” og ”Vi vil ikke pådyttes islam i det offentlige rom”. Store politistyrker rykket ut med hester, skjold og politihunder på grunn av en ulovlig motdemonstrasjon. Motdemonstrantene kom blant annet fra AKP, RV, Rød Ungdom, Blitzmiljøet, Antifascistisk Aksjon og Foreldreaksjonen mot KRL-faget. Det endte som en rolig demonstrasjon, og det kom ikke til sammenstøt mellom de to gruppene. Bønneropmotstandere blåste i gjallarhorn/antilopehorn og bønneroptilhengerne mante til ”kamp mot all rasisme” og framførte et bønnerop på Youngstorget.

27. mars 2000 ble det arrangert et åpent møte i Gamle Oslo Aktivitetshus under parolen ”Nei til rasisme. Forsvar religionsfriheten og retten til bønnerop”. Tøyen Internasjonale Sosialister stod som arrangør, og et medlem derfra satt i panelet sammen med en representant for Muslimsk Studentforbund og et medlem fra Gamle Oslo Arbeiderparti.

Saksbehandlingen – 3. runde: Søknaden var oppe til behandling

28. mars 2000 ble bønneropsaken behandlet i Gamle Oslo Bydelsutvalg. I forkant av møtet var det stor aktivitet blant enkeltpersoner og grupper som jobbet for eller mot bønnerop. Det ble klart før møtet i Bydelsutvalget (BU) at både søknaden fra Hedningesamfunnet og WIM ville bli behandlet i forhold til helse- og støyforskriftene. I tillegg skulle Bydelsutvalget behandle en søknad fra Oslo Racingfestival om tillatelse til å arrangere et båttrace i Indre Oslofjord. Denne søknaden ble behandlet på samme måte som de to andre. Bydelsdirektør Lønnå hevdet i forkant av møtet, at det ikke var noen grunn til å anta at det var mer skadelig for helsen å høre utrop fra Hedningesamfunnet enn fra WIM. I sin innstilling (fremlagt 13.03.00) til BU anbefalte han at begge søknadene ble innfridd (Aftenposten 16.03.00). Da det nærmet seg behandling av saken i BU begynte noen av motstanderne mot bønnerop, blant annet leder av Bydelsutvalget Geir Werner FrP, å regne saken som tapt. Werner uttalte til VG: ”Jeg er sterkt imot at moskeen skal kunne benytte seg av bønnerop. Men det begynner dessverre å bli klart at de vil få det som de vil.” (VG 28.03.00). Bydelsutvalget forventet stor pågang til møtet 28. mars 2000, og møtet ble derfor avholdt i festsalen på Gamlebyen skole.

I Bydelsutvalget i Gamle Oslos behandling av bønneropsaken 28.mars 2000 ble det maksimalt tillatte desibelnivået for bønnerop satt til 60 desibel (se vedlegg 3 for en forklaring av desibelnivå). De lokale politikerne mente det var behov for sterkere begrensninger på bønneropet enn det støyforskriften påla på dagstid. I denne lokale reguleringen av bønneropet ble det vist til hensynet til naboer av moskeen. Deres krav på beskyttelse, og behovet for opprettholdelse av ro og orden ble vektlagt. Etter møtet i BU uttalte de to representantene i Bydelsutvalget som stemte nei at de fryktet konsekvensene av vedtaket. De så nå muligheten for at BU hadde åpnet opp for bønnerop fra en rekke menigheter hver eneste dag (Aftenposten 29.03.00). De mente også at Bydelsutvalget burde latt være å behandle saken fordi de mente bønnerop fra muslimske menigheter kunne være i strid med straffelovens blasfemiparagraf. Geir Werner var raskt ute med å informere om at han ville jobbe for å oppheve vedtaket, i første omgang gjennom å anke saken videre. ”Vi vil ha en lovlighetskontroll av bønnerop, og jeg regner med å finne tre bystyreprerentanter som kan fremme saken for fylkesmannen”, uttalte Werner (Avis1 29.03.00).

Medlemmer av WIM uttrykte stor glede etter vedtaket i BU, til tross for at det var et ja med modifikasjoner (Aftenposten Aften 14.03.00 Oslopuls). Abid Raja fra WIM uttalte at han anså vedtaket som en kjempestor seier. Han håpte også nordmenn ville komme på besøk i moskeen (Dagsavisen 29.03.00), og fortalte at nå hadde WIM fått til noe de hadde jobbet for lenge.

Etter vedtaket i Bydelsutvalget var én av avisoverskriftene at WIM var blitt ”Bønnehørt” (Avis1 29.03.00), mens Aftenposten Interaktiv (30.03.00) skrev at ”Bønnerop drukner i gatestøy”.

Aftenposten hadde intervjuet Abid Raja fra WIM som uttalte at ”Hvis det viser seg at bønneropene knapt kan høres er vi svært skeptiske til vedtaket” (Aftenposten Interaktiv 30.03.00). Den øvre støygrensen på 60 desibel som ble vedtatt av Bydelsutvalget ville trolig bli kvelt av gatestøy på 85 desibel. I Aftenposten ble det også understreket at det i prinsippet ikke ville være mulig å høre bønneropene dersom ikke ropene ble forsterket. I moskeen foregikk allikevel forberedelsene til det første ”ordinære” bønneropet. Osloposten besøkte moskeen og fortalte at det var konkurranse om hvem som skulle få æren av å stemme i til sesongens første fredagsbønn (Osloposten 31.03.00). I følge president og forstander, Hussain, stod konkurransen mellom 6 - 7 kandidater, der det avgjørende ville være å ha en bærende og stødig stemme, med et fint og sjelfullt uttrykk.

WIM klaget over desibelgrensen for bønnerop

World Islamic Mission påklaget vedtaket (45/00) 15. mai 2000. Menigheten anførte i hovedsak at den fastsatte grensen på 60 desibel var for streng. De viste til at en vanlig samtale mellom to personer var høyere, og at forbipasserende biler avga støy tilsvarende 80 dB. De ba om at grensen ble hevet til 80 dB. I møte 20. juni 2000 vedtok Bydelsutvalget å heve støygrensen for bønneropet med 5 dB, til 65 dB. Dette nye vedtaket ble påklaget av WIM 14. juli 2000. WIM ønsket å få øke grensen til 80 dB. Søknaden deres om å ha flere desibel på bønneropet ble avvist i Bydelsutvalgets møte 26. september 2000 (Aftenposten Aften 27.09.00). Både bydelspolitikere og Bydelsadministrasjonen ønsket seg felles regler for bønnerop i hele Oslo, som kunne omhandle de øvre grensene for et bønnerop. Dermed ble saken oversendt fylkesmannen til avgjørelse. Klagesaken gjaldt bydelens vedtak av 20. juni 2000, og Fylkesmannen skulle avgjøre klagesaken etter å ha innhentet Fylkeslegens uttalelser.

Lovlighetskontroll av bønnerop

FrPs bystyregruppe holdt sitt ord om å fortsette kampen mot bønnerop. I brev av 13. april 2000 fremsatte de et ønske om en lovlighetskontroll av bønnerop til Fylkesmannen i Oslo og Akershus. Egge, Dagslet, Lonstad (alle fra FrP), ønsket at vedtaket (45/00) som ble fattet i Bydelsutvalget 23.mars 2000 skulle vurderes opp mot Grunnlovens § 2, Straffelovens § 142, artikkel 27 i internasjonal konvensjon om sivile og politiske rettigheter og lov om språk til offentlig bruk i Norge. Saken var oppe til behandling hos Fylkesmannen i Oslo og Akershus. I tråd med kommunelovens § 59 vurderte Fylkesmannen om bydelens vedtak var innholdsmessig lovlig. Vurderingen Fylkesmannen gjorde, slo fast at det ikke var hjemmel for kommunen til å kreve at noen søker om

tillatelse i forkant, for å gjennomføre denne type lyd/utrop. Det kom også frem at det ikke gjaldt noen spesielle regler for bønnerop. For WIM betydde dette at bønnerop ikke trengte noen forhåndsgodkjenning, tillatelse eller dispensasjon fra kommunen for å kunne gjennomføres på lovlig måte. Fylkesmannen uttalte derfor at ”Fylkesmannen finner etter dette at bydelen ikke har hjemmel til å fastsette støygrensene med bindende virkning i forkant av bønneropet, slik det er gjort i saken. Vedtaket av 28.03.2000 er derfor ugyldig.” (fra Fylkesmannes i Oslo og Akershus sin lovlighetskontroll av Bydelsutvalgets sak 45/00 vedr. bønnerop fra moske i Åkebergveien 28 B). Bydelen kunne allikevel komme med uttrykk for hva den anså som et helseskadelig lydnivå, og disse støygrensene kunne tjene som en veiledning til World Islamic Mission om hvilke støygrenser de ville legge til grunn ved eventuelle senere vedtak om retting eller stansing etter kommunehelsetjenestelovens kapittel 4a.

I november 2000 behandlet fylkesmannen klagen fra WIM. Fylkesmannen viste til vedtaket som var fattet i forbindelse med lovlighetskontrollen som var utført, og gjentok at det ikke var krav om noen forhåndsgodkjenning for å få kalle til bønn fra moskeen. Resultatet var at Bydelsutvalgets ønske om å ha desibelgrense på bønneropet ble erklært ugyldig og vedtaket opphevet. Etter Fylkesmannes behandling av saken uttalte saksordfører i kommunalkomiteen, Erna Solberg (H), at komiteen ikke ønsket at det skulle være fritt fram for bønnerop hvor som helst, når som helst. Disse restriksjonene skulle blant annet innebære at det måtte settes grenser for hvor ofte et bønnerop skulle kunne framføres, og begrensninger på hvor det skulle være tillatt.

Flere rop

Evangeliesenteret ville rope at ”Jesus lever”

Tidlig i april 2000 kom det en søknad til både Bystyret i Oslo og til Stortinget fra Ludvig Karlsen og Evangeliesenteret (pinsebevegelsens senter for rusmisbrukere) om å få arrangere et kristent bønnerop på Løvebakken utenfor Stortinget (Avis1 05.04.00). Karlsen forklarte søknaden som en reaksjon på tillatelsen som Bydelsutvalget i Gamle Oslo ga muslimene og Hedningesamfunnet. ”Vi syntes vi måtte heve røsten litt vi også. For vi er glad i Jesus vi, da vet du. Det er guttene og jentene på senteret som (...) har mast på meg om dette” (Avis1 05.04.00). I følge Karlsen følte de seg tråkket på da de hørte at Hedningesamfunnet skulle rope at ”Jesus er død”. Karlsen ville rope ”Jesus lever” tre ganger, at ”Jesus er sannheten og livet” og at ”ingen kommer til Gud uten ham”. Det var et poeng at politikerne på Stortinget skulle få høre ropene også. Karlsen ville gjerne rope på fredager, i samme

tid som de andre, ”Men de må bare rope for det de tror på. Vi har ikke noe imot det. Likevel kan vi ikke la det gå upåaktet hen når muslimene kommer hit med en ny religion (...) Men det har ikke noe med rasediskriminering å gjøre” (Avis1 05.04.00), uttalte Karlsen. I følge Aftenposten Aften (26.05.00) fikk Ludvig Karlsen tillatelse både av Bydelsutvalget i Bydel Grünerløkka-Sofienberg og av politiet til å rope sitt hallelujarop over Oslos hustak. Ropet kunne vare i tre minutter, med en lydstyrke på 60dB. Det endte med bare ett rop fra Evangeliesenteret sin side. Det ble ropt ”Jesus lever- Halleluja”. Karlsen ropte fra et vindu i Nordre Gate på Grünerløkka. I etterkant hevdet Gunnar Fritjofsen, fra BU, at de aldri hadde mottatt noen søknad om dette, men han ønsket heller ikke å gjøre noen politisk sak ut av det (Aftenposten Aften 30.05.00).

Hedningsamfunnets møterop

Hedningsamfunnet hadde sin første og siste møteinnkalling på Kampen 6. april 2000, med et stort pressekorps tilstede. ”Vi har lenge irritert oss over kirkeklokkene. Og nå skal muslimene få skrike ut sitt budskap. Hvorfor skal ikke vi få gjøre det samme?” uttalte leder, Alastair Grant Mackenzie (Avis1 07.04.00). Borettslaget der de opprinnelig ønsket å kalle til møte sa nei, så møteropet ble arrangert på toppen av trappene i parken på Kampen i stedet.

Kulturkirken Jacob med salmesang

Ønsket om å bruke lyd til å markere seg gjaldt ikke bare WIM, Hedningsamfunnet og Evangeliesenteret. Kulturkirken Jacob valgte å kalle til gudstjeneste med salmesang. De startet salmebruken allerede 20. februar 2000 fordi kirkeklokkene ikke virket. I stedet for klokkene spilte de Brorsons salme fra 1700-tallet ”Akk Fader, la ditt ord, din ånd nu rett få overhånd”, fra cd med Sondre Bratland som sanger. ”Det er klart det kan virke latterlig hvis alle skal opp på hvert sitt tak og rope. Det kan bli en mani. Men samtidig er det viktig å slippe frodigheten løs”, uttalte Erik Hillestad til Aftenposten Aften 6. juni 2000. Et vedtak fra bydelen Grünerløkka - Sofienberg ga Kulturkirken tillatelse innenfor støyforskriftene.

Kort presentasjon av liknende debatter andre steder

Bønneropdebatt i Stavanger

På Storhaug i Stavanger søkte menigheten Rogaland Muslim Society (RMS) 4. april 2000 om å få kalle til bønn fra moskeen sin fem ganger i døgnet (Stavanger Aftenblad 05.04.00, 12.04.00). Ti dager etter søknaden fra RMS mottok Stavanger kommune også en søknad fra Karisma Senter, et

evangeliesenter, om å få rope ut budskapet: ”Jesus lever. Gud er god. Hans miskunnhet varer til evig tid. Velkommen til Karisma Senter.” (Stavanger Aftenblad 26.04.00). For Karisma Senter var likhetsprinsippet viktig i forhold til behandlingen av deres søknad. Når myndighetene hadde innvilget bønnerop i Oslo burde det samme gjelde for dem, uttalte de. Stavanger kommune var, akkurat som politikerne i Bydel Gamle Oslo, usikker på hvordan søknaden om bønnerop skulle behandles. Storhaug Bydelsutvalg valgte å avslå RMS sin søknad i juni 2000. Saken ble anket videre til formannskapet i Stavanger, og i oktober 2000 fikk RMS innvilget sin søknad. Under debatten hadde flertallet sagt ja ut fra hensynet til ytringsfrihet og religionsfrihet (Aftenposten Interaktiv 27.10.00). Motstanderne, fra KrF og FrP, hadde fokusert på at bønneropet dreide seg om støy, i et område med privatboliger og næringsvirksomhet. 26. januar 2001 lød det muslimske bønneropet for første gang i Stavanger.

Bønneropdebatt i Hamtramck Michigan, USA

I april 2004 søkte den muslimske menigheten, Bangladeshi al-Islah, i Hamtramck, Michigan, om å få kalle til bønn fra moskeen ved hjelp av høytalere (Detroit Free Press, onsdag 14. april 2004). De ønsket å kalle til bønn fem ganger om dagen i perioden fra klokken seks om morgenen til klokken ti om kvelden. 20. april ga Byrådet et foreløpig ja til bønnerop i byen Hamtramck (Detroit Free Press, onsdag 21. april 2004). Debatten hadde nådd nasjonalt nivå, og dreide seg ikke lenger bare om desibel, men også om religionsfrihet, toleranse og for noen – hva det ville si å være amerikaner.

Under debatten i Byrådet mente mange av innbyggerne i byen at bønneropet ville øke mengden støyforurensning i byen. Andre ville ikke pådyttes islam i det offentlige rom, og mente at et ja til bønnerop ville gi islam mer plass enn andre religioner i det offentlige rom. En kristen kvinne mente at hennes grunnlovsfestede rettigheter ble krenket hvis moskeen fikk kalle til bønn, og fikk rope ut hvem som var deres gud (ChristiansUnite.com, torsdag 22. april 2004). Motstanderne mot bønnerop mente dessuten at bønnerop og kirkeklokker ikke kunne sammenliknes, og de var forberedt på å kjempe imot vedtaket. I et møte 27. april 2004 ga Byrådet i Hamtramck sitt endelige ja til bønnerop fra byens moskeer. Moskeene kunne begynne med sine bønnerop fra og med midten av mai 2004. Byrådet satte ikke noen desibelgrense for bønneropet. Dersom folk mente bønneropet var for høyt måtte de kontakte politiet, og politiet ville behandle saken på samme måte som med klager på bilstøy eller høy musikk (The Detroit News, mandag 26. april 2004). Ibrahim Hooper, talsmann for en menneskerettighetsorganisasjon i Washington, mente vedtaket i Hamtramck sendte et svært positivt budskap til resten av verden, at USA støttet religiøs mangfold og ga støtte til sine muslimske borgere. Bønneropsaken i Hamtramck var ikke over selv om Byrådet ga sitt enstemmige ja i april 2004. Etter at uttallige underskriftslistor, der det ble krevd folkeavstemning, ble levert inn, ble det

tirsdag 20. juli arrangert folkeavstemning om bønneropsaken (Taipei Times, torsdag 22. juli 2004). 1462 personer (55%) stemte for bønnerop, mens 1200 personer (45%) stemte mot bønnerop.

Moske- og bønneropdebatt i Danmark

I Danmark har det hittil ikke blitt bygget en tradisjonell moske med minareter, men bygging av et moske- og kultursenter i Århus er under planlegging. I tillegg har debatten om eventuelle bønnerop skal tillates pågått i flere år. I mars 2000 offentliggjorde Jyllandsposten en undersøkelse som var utført på oppdrag av Biskoppenes Islam-utvalg. Resultatet fra undersøkelsen var at menighetsmedlemmer og prester i den danske folkekirke ikke ønsket bønn fra de islamske muezziner fra minaretene, de ville at kirkeklokkene skulle ha enerett på å kalle til religiøs samling i Danmark (Jyllandsposten 17. mars 2000). Undersøkelsen var foretatt blant et utvalg på 2100 informanter, og ca halvparten av dem svarte på spørsmålene. Av de som svarte på undersøkelsen mente alle at muslimene skulle ha rett til å praktisere sin religion, men det skulle foregå i det stille. Folkekirken og ”danskheten” skulle ha fortrinnsrett i det offentlige rom. Nesten ingen i undersøkelsen støttet byggingen av minareter som skulle brukes til å kalle til bønn i det offentlige rom. Derimot støttet et flertall bygging av moskeer, der minaretene kun skulle ha symbolsk betydning.

Forslaget om bygging av et moske- og kultursenter med minareter i Århus er omstridt. De politiske partiene er uenige om moskebygging er en god ide. På websidene til Forening for Moské og Islamisk Kulturcenter⁶ i Århus har det blitt lagt ut debattinnlegg som har blitt sendt inn i perioden 3. november 2003 til 28. august 2004. Her blir både religionsfrihet, og ulike tolkninger av hvordan religionsfrihet skal praktiseres, trukket inn. I tillegg diskuteres det hva islam ”egentlig er”, hvorvidt moskeer og bønnerop er forenelig med ”det danske”. Det er flere som føler seg provosert av tanken på moskeer. Debatten viser at det er sterke forestillinger om at det er visse ting som passer inn i Danmark og visse som ikke gjør det. Ett eksempel er uttalelser som at islam passer *et annet sted*, i Teheran, ikke i Danmark. Ikke alle er like negative til moskebygging, og eventuelle bønnerop. Argumentene *for* moskebygging er at det kan gi innvandrere et sosialt og identitetsskapende sted å være og at det kan fremme en større åndelig dimensjon i tilværelsen. Det blir også understreket at fremstillingen av Danmark som et kristent land er noe unyansert, og at Danmark ikke er en statisk størrelse, men dynamisk og foranderlig.

⁶ <http://moskeen.dk>

Kapittel 5: Hva er et bønnerop? Avgrensninger av bønneropets mening

Innledning

Handler spørsmålet om bønneropet om å regulere støy, eller å innfri religionsfriheten? I dette kapitlet ser jeg nærmere på hvordan ulike aktører tillegger bønneropet ulik mening. Gjennom å si noe om *hva bønneropet er* forsøker ulike aktører å styre hva bønneropdebatten skal handle om. De forsøker å avgrense hvilke andre tema som naturlig skal trekkes inn, og videre hva utfallet av søknaden bør være. I dette kapitlet går jeg både i dybden, gjennom å bruke plass på argumentasjonene i forbindelse med bønneropsøknaden, samtidig som jeg ønsker å få fram det mangfoldet som framkommer i debatten. Kapitlet følger i hovedsak kronologien fra presentasjonen av debatten i forrige kapittel, med enkelte unntak.

World Islamic Mission: Bønnerop er viktig for identitet og tilhørighet

WIM presenterte, i sin søknad om bønnerop, moskeen som en religiøs og sosial organisasjon, med en rekke arbeidsoppgaver: Moskeen skulle bidra til å høyne utdanningsnivået blant de yngre, spre og formidle Islamsk filosofi, lære opp i Koranen og feire religiøse og historiske begivenheter innen Islam. Det ble lagt vekt på at moskeen var åpen for alle, og at moskeens medlemmer gledet seg over alle som hadde interesse av å bli kjent med moskeen og Islam. Moskeens søknad bar preg av at WIM ønsket å knyttes opp mot begrepet åpenhet og samtidig vise at de hadde en sosial samvittighet. I søknaden om bønnerop begrunnet menigheten sitt ønske om å få kalle til bønn på denne måten:

Meningen er først og fremst at det kan høres slik at noe symbolsk ved moskeen kan etableres. En kirke som på søndager ringer med bjeller er fint og verdt å respektere. WIM håper på å kunne få den samme anerkjennelsen. (Hentet fra søknaden om bønnerop)

WIM var opptatt av å etablere noe ”symbolsk” ved moskeen. WIM ønsket at islam som religion skulle få en plass i samfunnet, og at deres religiøse uttrykk og lyder skulle sidestilles med de kristnes. De ønsket å posisjonere seg i samfunnet. Gjennom å trekke en parallell mellom kirkeklokker og bønnerop forsøkte WIM å etablere bønneropet i en kjent religiøs kontekst. Budskapet deres var at bønnerop var det samme som kirkeklokker. WIM la i tillegg vekt på at det var fint å høre kirkeklokkene, og at de fortjente respekt. De antydte også at de håpte den (velfortjente) *anerkjennelsen* kirkeklokkene hadde kunne utvides til å gjelde for bønnerop. Hvem ville WIM skulle høre bønneropet, hvem var det ment for? I søknaden skrev WIM at:

(...) det skal høres av muslimer. Alle muslimer vet når det er bønn, alle har en kalender de følger med på, men de skal allikevel høre det og vite at det er tid for bønn. Mange av barna har dessuten aldri vært i Pakistan og skal få høre hvordan et bønnerop høres ut, hvordan det er å ha innkalling til bønn fra minaretene. De skal vite hvordan en moske er, og hva et bønnerop er. Foreldrene vil gjerne overføre til barn og unge, de skal ikke glemme den tradisjon og kultur de er bærere av. Ikke glemme hva de kommer fra! (Hentet fra søknaden om bønnerop)

Det ble lagt vekt på at bønneropet skulle ha en identitetsskapende funksjon. Barna skulle ”ikke glemme den tradisjon og kultur de er bærere av”, barna skal altså ikke glemme at de er muslimer. Det er tydeligvis viktig for WIM at barna ikke bare er nordmenn, de har også en tilknytning til Pakistan. WIMs medlemmer kommer i stor grad fra Pakistan, og ut fra begrunnelsen i søknaden skal bønneropet altså knytte et bånd mellom foreldregenerasjonen som føler de har sin tilhørighet i Pakistan, og barna som kanskje aldri har besøkt dette landet. I denne begrunnelsen lager WIM en forbindelse mellom bønneropet *her*, og Pakistan, et sted *der ute*. Bønneropet er et identitetsskapende symbol med en viktig kobling til stedet, Pakistan. På den måten kan bønneropet sies å bli et bilde på en ytre verden, den muslimske, pakistanske, i den norske eller lokale konteksten.

WIM mente også at bønneropet hadde interesse for muslimer ellers i landet, i form av at det var en positiv bekreftelse i det offentlige rom. Men hva med ikke-muslimer som hørte bønneropet? WIM fortalte i sin søknad om bønnerop, at det oftest var en person med vakker stemme som foretok bønneropet og at det derfor ville være *en opplevelse* å høre på for de som ikke forstod hva som ble sagt. WIM hevdet at et bønnerop også kunne være med på å øke forståelsen mellom mennesker. Både Grunnloven og internasjonale forpliktelser ble nevnt i søknaden for å bygge opp under bønneropet som et positivt fenomen. Det ble også nevnt at det var tillatt med bønnerop over høyttalere flere ganger daglig i andre land i Europa.

Av flere informanter fra menigheten ble det understreket at det var naturlig å søke om bønnerop fra moskeen da den stod ferdig. En av dem som mente det var ”Ali”. Han kom til Norge i 1989, og jobbet på en restaurant i Oslo. Vi møttes i leiligheten hans i nærheten av moskeen i mars 2001, der han bodde sammen med kone og barn. Ali fortalte at han kjente de fleste som gikk i moskeen og han traff mange kjente når han gikk dit, blant annet hele svigerfamilien. Han mente det var et veldig godt fellesskap i moskeen. Selv hjalp han til med å male, feie eller vaske, ettersom hva det var behov for. Ali var glad for at moskeen var bygget som en tradisjonell moske, og ikke bare hadde lokaler i et annet bygg i byen. Han mente at selv om han visste at de andre lokalene også var moskeer fikk han ikke den spesielle følelsen av å være i en ”ekte” moske når han var der. Bare det å gå forbi moskeen i

Åkebergveien ga en følelse av at her ligger det en moske, i tillegg til at det var blitt et landemerke.

Menighetens ønske om å søke om bønnerop begrunnet Ali slik:

Vi ønsket bønnerop fordi det er en moske. Egentlig skal det ropes ut, på samme måte som kirka som plinger hver søndag. Det er ikke helt det sammen, men nesten. Egentlig skal vi ha fem ganger om dagen, men vi tenkte mye på det at hvis vi hadde ropt alle fem bønneropene om dagen ville det første om sommeren komme altfor tidlig, sånn i to-tre tida eller noe sånt. Vi har ikke lyst til å forstyrre naboene våre. (...) Så da tok vi bare fredager, da er det mest besøk også. (Ali)

Etter at moskeen hadde begynt med bønnerop på fredager var det mange i moskeen som var skuffet. Ali og kona var noen av dem. De var skuffet fordi de ikke kunne høre det.” Første gangen da de skulle rope stod kona mi ute på balkongen med den trådløse telefonen, jeg var på jobb, og jeg hørte ingenting. Hun hørte ingenting selv heller” (Ali). De hadde gledet seg til å høre det, og vært spent på hvordan det ville være. I tillegg kom det folk fra bydelen for å kontrollere at det ikke var for høyt. De hadde stått nede i gata for å høre det, men de hørte heller ingenting.

I mars 2001 var jeg på besøk hjemme hos ”Zahid” og familien hans, like ved moskeen i Åkebergveien. Zahid kom til Norge i 1970, fra Pakistan. Han omtalte seg selv som en ”realistisk” muslim. Han ba ikke fem ganger om dagen, men han var født inn i en muslimsk familie og derfor følte han seg som en muslim. Hvis han hadde vært født inn i en kristen familie trodde han at han kanskje ville kalt seg kristen. Zahid gikk i moskeen, men ikke ofte. Han prøvde å gå på fredagene, eller hvis det var Id eller noe annet som ble feiret. Han mente at noen av de andre som gikk i moskeen var opptatt av å bli sett der, å vise andre at de gikk i moskeen. Det var ikke Zahid opptatt av. Når han gikk dit var det for sin egen sjels skyld, og han blåste i hva andre sa. Zahid hadde mange sterke meninger om samfunnet, politikk og religion. Selv om han er nær nabo av moskeen så har han ikke hørt stort til bønneropet, og han trodde heller ikke det var lyden som plaget motstanderne av bønnerop.

(...) folka som er i mot, det er ikke lyden som plager dem. De er redde for muslimer, de er redde for nye ting. Har du en sterk tro sjøl, er du kristen, tror du virkelig at andre kan forandre din tro hvis du er 100 % kristen? Ingen i verden! Du kan leve sammen med kristne, med jøder, med kommunister... Demokrati betyr jo det, ikke sant, at vi kan ha forskjellig tro og vi kan ha forskjellig plattform der vi kan leve. (Zahid)

Zahid mente menigheten hadde en religiøs plikt til å søke om bønnerop da moskeen stod ferdig. Poenget var at naboene eller folk rundt mosken skulle høre at det var tid for å be. Bønneropet minnet muslimer om at det var bønn, samtidig som han syntes det var deilig å høre det. I moskeen kunne

folk treffes og snakke sammen. Zahid mente at motstanden mot bønnerop var noe tull, etter seks måneder ville folk ha vendt seg til bønneropet. Det var en vanesak. Han sammenliknet det med da han kom til Norge. Han var ikke vant til norsk mat, og nå spiste han alt mulig. Han trodde det kanskje kunne være folks redsel som hadde gjort at søknaden skapte reaksjoner.

Kanskje det er redsel for at det skal bli flere av oss? At pakistanerne skal ta over? Først bygger de moske og så får de bønnerop. Er de ute etter å ta over? (...) Det er ikke det at bønnerop faktisk plager noen. Det er dessuten ingen grunn til å engste seg, fordi de som kommer til Norge blir norske, mer eller mindre. Men det skjønner ikke de som er redde (...) Dessuten handler bønneropsaken om ytringsfrihet og religionsfrihet. (Zahid)

Zahid kunne heller ikke forstå at bønneropet verken kunne være et lokalt problem eller noe samfunnsproblem, det var mange andre problemer som var langt viktigere. Mest av alt mente han det handlet om toleranse og åpenhet.

Når du diskuterer bønnerop og sier at vi hører jo kirkeklokker kan svaret være ”ja, men det er ingen som har tvunget dere til å komme hit”. Det er et simpelt svar. Det er ikke et fornuftlig svar. For du kan ikke tvinge andre mennesker til å leve sånn som du gjør. Det er ikke mulig. (Zahid)

Ikke minst var det viktig å kunne snakke åpent om hva man mente, og ikke dyrke det i det skjulte. Det farligste, i følge Zahid, var at det i Norge fantes en stor del skjult rasisme. Det beste ville være å få dette fram i lyset, og ha aksept for at det fantes forskjellige syn på andre mennesker.

Om det var en religiøs plikt for menigheten å søke om å få kalle til bønn da moskeen var ferdig, var det uenighet om. ”Ahmed” mente det var flere forskjellige svar på hvorfor noen ønsket å søke om å få kalle til bønn fra minaretene på moskeen, avhengig av hvilket ståsted man hadde. Jeg møtte Ahmed i moskeen i september 2001. Ahmed hadde da vært i Norge i 6 år, og arbeidet hele den tiden. Han bodde sammen med familien sin, kone og barn. Han hadde tatt språkkurs i Norge og studerte ved siden av. For Ahmed handlet bønneropsøknaden ikke først og fremst om religion. Han mente bønneropsaken først og fremst var en politisk og kulturell sak, og at det ikke var strengt tatt religiøst nødvendig med bønnerop i Norge.

Adhan er koblet til bønnen, men det er bønnen i seg selv som er det viktige. Det får flere til å komme til bønnen, og gjør det mer innbydende. I et muslimsk land er bønnerop noe annet. Der må det ut, det skal varsle folket. Her i Norge er situasjonen annerledes. Geografien er annerledes. Det er få muslimer som bor rundt moskeen. Hus og vinduer er dessuten lydette. Det er ingen fornuft i å kalle til bønn ut. Løsningen er å kalle til bønn inne i moskeen. (Ahmed)

Ahmed mente at offentlige bønnerop i Norge først og fremst var et symbol, uten den direkte funksjonen det hadde i muslimske land. Menigheten ville *visé* at de var muslimer. Selv om nordmenn syntes det var rart ville de venne seg til det, mente Ahmed, slik som folk hadde vent seg til det i England. Det burde heller ikke bli noen konflikt av det, mente han. Samtidig kunne bønneropet i Norge kunne fylle en viktig funksjon, det kunne fortelle noe om hvor fri muslimer var i Norge, og hvor vidsynt det norske samfunnet var. At det ble tillatt å kalle til bønn var dermed et tegn på at Norge var et åpent samfunn som godtok muslimer. Ikke alle saker viste like stor åpenhet, mente Ahmed. Særlig mente han kristendom -, religion - og livssynsfaget hadde vært et forsøk på tvangssosialisering. Han mente dette faget ble oppfattet annerledes for innvandrere, som muslimer, enn for lokale folk. Innvandrere var mer sensitive for denne typen opplevelser, og resultatet mente han ville være at de ble mer sneversynte enn andre. Medias framstilling av islam som terroristisk og trangsynt endret heller ikke følelsen av å være dårlig behandlet, mente han.

Byggingen av moskeen hadde stor symbolsk betydning, hevdet Ahmed. Den hadde flere bruksområder og fungerte på mange arenaer samtidig. Av de som kom i moskeen var det noen som bodde i området rundt moskeen, men også folk fra andre steder i Oslo. Å komme til bønn i moskeen trodde Ahmed var viktig for mange muslimer, ikke minst fordi det holdt liv i deres identitet. I moskeen fungerte bønneropet som et samlested, som noe som føltes som hjemme.

Jeg møtte "Rashid" i september i 2000. Han kom til Norge for 25 år siden. Rashid fortalte at han gikk i moskeen hver fredag og hver søndag. Gjennom det sosiale livet i moskeen fikk han en følelse av tilhørighet, at han tilhørte en sosial gruppe. Rashid fortalte at selv om forslaget om at menigheten skulle søke om å få kalle til bønn hadde blitt positivt mottatt av medlemmene i menigheten, var det ikke alle som hadde vært helt sikker på om de ville sende en søknad. Rashid var sikker på at han ville, dette hadde med hans stolthet å gjøre.

Noen lurte på hva som var vitsen med å søke om bønnerop, hva som var vitsen med å komme på kant med resten av samfunnet. Men jeg mener at du ikke kan gjemme deg. Har du en tro så ønsker du å få praktisere den. Det gir deg en identitet. Da er det ikke noe å være redd for. Er du redd er du niks. Jeg vet også at jeg aldri kunne bli nordmann. Jeg kan aldri bli hvit. Men hvorfor gjemme meg av den grunn? Hvis jeg ikke aksepterer meg selv, og får aksept, kan jeg aldri utvikle meg. Jeg føler meg stort sett godtatt. Dette er landet jeg bor i og som jeg ønsker at min tro og religion også skal godtas i. Jeg vet at jeg kommer til å bli i Norge. Det er få som tenker at de skal reise tilbake. (Rashid)

Det viktigste for Rashid i spørsmålet om bønnerop var at religionene burde bli behandlet likt, og på den måten rettferdig. Han kom til å bli i Norge resten av livet, og det var viktig for han å få

bekreftelse på at det var greit å være muslim i Norge. Gjennom bønneropsaken mente han at muslimer kunne bli vist aksept og få anerkjennelse for sin tro.

Rashid var ikke helt sikker på hva debatten om bønnerop handlet om, men han trodde ikke det var lyden som var det egentlige temaet. Han trodde det var mer en skepsis mot islam som hadde kommet til syne, og i prosessen mente han media hadde spilt en viktig rolle.

Jeg tror ikke det er lyden debatten dreier seg om, men det er vanskelig å si hva den egentlig handler om. Jeg tror det dreier seg om en skepsis mot andre trosretninger, og spesielt mot islam. Det tror jeg henger sammen med historien og også påvirkningen fra media. Media er med på å hisse opp situasjonen. Deres mål er å tjene penger, de skal selge aviser... For et vanlig menneske på gata så har media mye å si, de har en indre skepsis som blir underbygget. (Rashid)

Media sin rolle i å bygge opp under folks forestillinger var undervurdert, mente Rashid. Samtidig mente han at mange politikere, i kampen om makten, ble presset til å ta kortsiktige valg, uten å ha en ansvarlig politikk. Rashid var også opptatt av at bønneropsaken var en sak av stor symbolsk verdi for medlemmene av moskeen. At de møtte motstand gjorde han frustrert. Det var ikke meningen at bønneropet skulle være til plage for noen, og han kunne ikke helt forstå hvordan noen få desibel kunne skape så mye debatt, ikke minst fordi det var helt andre støykilder som da heller burde tas tak i, i hans øyne.

Det er helt andre støykilder som bråker mye mer, og det gjør at jeg blir oppgitt. Tenk bare på flystøy. I forhold til det er jo bønnerop nesten ingen ting. Lyden fra bønneropene bør jo bli sett i sammenheng med andre ting, for eksempel støyen fra Trondheimsveien, flystøy, diskotek og så videre. Denne typen lyd er kanskje 50 ganger verre. Med bønneropet er det snakk om noen få minutter en gang i uka. Enda kommer det noen for å måle at det ikke er for høyt. Resultatet er at vi føler oss som annerledes mennesker. Denne saken har ført til at jeg tviler på religionsfriheten i Norge. Det virker som om det er bare på papiret. Det er ikke snakk om at vi skal begynne å plage noen, det har aldri vært vår intensjon. (Rashid)

Både det offisielle synet WIM presenterte i sin søknad om bønnerop, og intervjuene med medlemmer av menigheten viste at det var bønneropet som symbol, identitetsskaper og grunnlag for tilhørighet som ble trukket fram. Ønsket om å få kalle til bønn hang sammen med en følelse av å bli behandlet likt som andre troende, og få anerkjennelse for sin religion. WIM sin søknad om bønnerop ble også gjenstand for stor diskusjon blant lokale og nasjonale politikere.

Diskusjon blant lokale og nasjonale politikere

Bønnerop er unaturlig og provoserende

Medlemmer fra Kristelig folkeparti var tidlig med i debatten om bønnerop. Anne Kathrine Tornås, leder av bystyregruppen til KrF, uttalte til den kristelige ukeavisen Magazinet 14. januar 2000 at ”Mange vil oppleve muslimske bønnerop i Oslo som unaturlig og provoserende”. Hun fortalte også at hun var blitt kontaktet av mennesker som ga uttrykk for en uro over en utvikling som kunne resultere i at muslimske bønnerop ble tillatt fra minareten i Oslo. Hun uttalte derfor:

Norge er et samfunn som har kristendommen som sin statsreligion. Derfor synes jeg ikke det er naturlig å gi en slik tillatelse. Og hvis man gir tillatelse til en moske vil mange flere komme etter med samme krav. (Fra intervju med Tornås i Magazinet 14.01.00)

Senere samme måned uttalte Tornås, til Vårt Land (28.01.00) at bønneropdebatten først og fremst var en *kulturdebat* og ikke et spørsmål om religionsfrihet. For Tornås ble spørsmålet om å tillate bønnerop derfor et spørsmål om hva slags uttrykk man kan tillate i et samfunn preget av et annet kulturgrunnlag. Hun hevdet det ville krenke en annen part om det ble gitt tillatelse til bønnerop. Tornås var ikke den eneste KrF politikeren som var i media med sine synspunkt i januar 2000. Gunnar Prestegård, lokal KrF politiker, kastet seg også tidlig inn i debatten. I Aftenposten uttalte han:

Det er ikke ønskelig at muslimer kaller til bønn over hele byen. Jeg er for religionsfrihet, men vi må bevare de kristne verdier som det norske samfunn er bygget på. Ethvert samfunn har sitt særpreg, det norske er preget av kristendommen. Bønnerop vil virke forstyrrende på kristne tradisjoner... Statskirkens status må ha fortrinn framfor en fremmed religion(...) Gud har kun en ambassadør, det er Jesus. Han har en unik posisjon og Muhammed rekker ikke opp til ankene på ham. Derfor bryter det med vårt kristne grunnlag når man kaller til bønn... det er usant. (Aftenposten 24.01.00)

Prestegård omtalte seg selv som en tilhenger av religionsfrihet ”innenfor rimelighetens grenser”. Han begrunnet sin skepsis til islamsk religionsutøvelse på Grønland i Oslo ut fra en bekymring for statskirkens status i Norge. Prestegård la også vekt på hvor fremmed og unaturlig bønnerop ville være ”under våre forhold”. Etter hans mening hadde ikke bønnerop noe med religionsfrihet å gjøre. Kirkeklokker derimot så han på som ”en del av vår kristne kulturarv, og bærer av våre kristne grunnverdier som er enestående og uerstattelige” (Dagbladet 22.01.00). Derfor mente han sammenlikningen mellom bønnerop og ordløse kirkeklokker var uholdbar. I tillegg mente han at kultur, religion og politikk fløt sammen i islam, og derfor var det umulig å diskutere dem fraskilt fra hverandre.

Både Tornås og Prestegård var opptatt av å tilbakevise at bønnerop handlet om religionsfrihet, men på litt forskjellige måter. Tornås hevdet at bønneropet ikke var et religiøst spørsmål i det hele tatt. Hun mente debatten måtte forstås som en kulturdebatt, derfor var det ikke naturlig å trekke inn spørsmålet om religionsfriheten. Prestegård så derimot bønneropet som et religiøst uttrykk, og han hevdet endog at han var tilhenger av religionsfrihet, men i moderate former. Da Prestegård vurderte hva som kunne forsvares innenfor religionsfrihetens grenser, falt retten til å ha bønnerop utenfor. Prestegård var også opptatt av spørsmålet om sannhetsgehalten i bønneropet, som sitatet over viser. Han hevdet det ville være *usant* om muslimene skulle få rope ut at ”Allah er større”. Islam er dermed, i Prestegårds øyne, en religion som bygger på et uriktig teologisk grunnlag. At vi har et samfunn der stat og kirke er knyttet sammen ble også benyttet som argument for at et eventuelt bønnerop ikke ville passe inn, bønneropet ville være forstyrrende, fremmed og unaturlig.

Det var flere KrF politikere som engasjerte seg i bønneropdebatten. Fra stortingsrepresentant Anita Apeltun Sæle kom det en oppfordring til å ha bønnerop fra bedehustakene. Sæle mente at dette var et godt forslag til de som reagerte sterkt på muslimske bønnerop. Hun begrunnet sitt innspill i debatten med at:

Det er veldig mange som reagerer på muslimske innslag i det offentlige rom. Nå som landets moskeer får rope inn til sin fredagsbønn, synes jeg at vi kristne skal svare med en offensiv. Vi har en kristen tro, og den skal vi proklamere. Det er den som er sannheten. (Dagbladet 19.02.00)

Sæle mente det kunne være på sin plass å rope godt egnede bibelsitater. Journalisten kommenterte at dette var noe nytt for oss nordmenn og spurte om Sæle ønsket å innføre en ny tradisjon. Sæle mente at dette egentlig ikke var så forskjellig fra å bruke mediene, annonser og løpesedler. Hun mente også at nå som muslimene innførte bønnerop, måtte også ”vi” (kristne) tørre å rope i det offentlige rom. Begrunnelsen var at det tross alt er mange flere bedehus enn det er moskeer.

Bønnerop hindrer integrering

Prestegård måtte beklage sine uttalelser i diskusjonen om bønnerop fra byens moskeer på et møte i Kristelig Folkepartis bystyregruppe 31. januar (Aftenposten Interaktiv 01.02.00). I følge media ble han nærmest hudflettet innen eget parti og Kirken etter sine uttalelser. Oslo KrF vedtok allikevel på dette møtet å gå mot bønnerop fra Oslos 18 moskeer, etter det som ble omtalt i Aftenposten (01.02.00) som knallhard debatt innad i KrF. Vedtaket kom tross i signalene fra høyere hold i partiet.

Bystyregruppen mente imidlertid at det måtte være opp til hver enkelt bydel å avgjøre om den vil si ja til bønnerop. De var opptatt av at spørsmålet var viktig av kulturell og ikke religiøs art, og at det måtte bli tatt hensyn til at det kunne være til sjenanse for nabolaget. Oslo håpte partiets representanter i bydelsutvalgene ville stille seg bak standpunktet, men uttalte at de ikke hadde en partipisk.

Daniel Siraj, fra KrFs bystyregruppe, utdypet KrFs håndtering av bønneropsaken i Aftenposten Aften i etterkant av møtet (04.02.00). Han var opptatt av å oppklare KrFs syn på bønneropsaken. I følge Siraj var KrF særlig opptatt av hvordan Oslos befolkning skulle bli bedre integrert, og uttalte at:

Bønnerop i Oslo indre øst vil etter vår mening motvirke denne målsettingen (integrering) og bidra til ytterligere gettofisering. Det er et alvorlig faresignal når flere etniske nordmenn føler seg fremmedgjort i sitt eget bomiljø... det kan ikke herske tvil om at bønneropene er av direkte forkynnende karakter, men det samme kan ikke sies om kirkeklokker. Dessuten ønsker vi å understreke viktigheten av at den kristne kulturarven fremdeles skal ha en sentral rolle i utformingen av vårt samfunn slik den har hatt det de siste tusen år (Aftenposten Aften 04.02.00)

Bystyrerepresentantene til KrF var opptatt både av at bønneropet kunne være til sjenanse, og at det ville kunne hindre integrasjon.

Det var flere politikere som mente bønnerop kunne bidra til å hindre integrering. En av dem var Helge Winsvold, som mente bønnerop kunne øke avstanden mellom muslimer og ikke-muslimer, forsterke motsetninger og dermed bidra til rasisme. Jeg møtte Winsvold, i hans leilighet på Kampen, i oktober 2000. Han fortalte om utmeldingssaken fra Gamle Oslo Arbeiderparti, og at han hadde opplevd debatten som førte til utmeldelsen som ganske ubehagelig. Det verste var det han opplevde som å bli beskyldt for å ha rasistiske holdninger. Selv så Winsvold seg som en aktiv politiker på venstresida, og som antirasist. I sin argumentasjon fremhevet Winsvold to grunner til å tillate bønnerop. For det første var han opptatt av at muslimer må ha samme rett til å kalle til gudstjeneste/fredagsbønn som de kristne. For det andre ønsket han å ta avstand fra de rasistiske og kristensjåvinistiske kreftene som hadde markert sin motstand mot bønnerop. Konklusjonen hans var allikevel at:

Muslimene skal selvfølgelig også vises respekt, og få utøve sin religion i fred og ro. Men et bønneutrop er ikke å la oss ikke-muslimer eller ateister få være i fred og ro. (...) Kirken har en 1000 år gammel hevd på å bruke kirkeklokker. Kirken har en historisk tyngde som vi ikke bare kan sette en strek over. Jeg synes mange i toleransens og antirasismens navn setter en strek over egen identitet. (Winsvold)

Winsvold var opptatt av at det religiøse budskapet i kirkeklokkene måtte forstås som indirekte, i motsetning til bønnerop. Han var derfor skeptisk til å la en ny religion i Norge utbasunere sitt religiøse budskap. Fordi Winsvold var opptatt av minst mulig religiøs støy i det offentlige rom ville han heller forsøke å begrense bruken av kirkeklokker enn å tillate bønnerop. Winsvold mente også at bønneropet kunne fungere som et tiltak som hindret integrering, og økte segregeringen av muslimer og ikke-muslimer.

De praktiserer religionen sin inne i moskeen. Så vidt jeg skjønner så er bønneropet en del av bønnen, alle, hele menigheten er samlet inne i moskeen og bønneropet blir ropt ut inne i moskeen, og ute. Hvorfor den skal ropes ute det skjønner jeg ikke, annet enn at det handler om revir. Fugler driver og markerer sitt revir med sang, og dette er noe av det samme. De markerer at her er vårt område, her er vårt territorium. Det synes jeg har vært temmelig provoserende. Det ekskluderer jo oss andre. Det skaper et de - oss, det er et segregerende tiltak. Bønneropet og moskeer kan i alle fall virke som et segregerende tiltak. (Winsvold)

Winsvold var bekymret for at vi er i ferd med å bygge opp et samfunn med større og større kulturkonflikter og større sannsynlighet for rasistiske sammenstøt. Han mente at det at muslimer i stor grad utvikler en kultur på siden av samfunnet styrker sannsynligheten for hyppige og store kollisjoner. Han var allikevel opptatt av at den muslimske kulturen var like lite homogen som den norske kulturen, med alt fra ”bedehuskulturer” til ”harrykulturer”. Løsningen mente han var ærlig og åpen kommunikasjon for å hindre denne typen konflikter. Å kunne snakke om tabu- og skambelagte tema som kropp og seksualitet, ikke bare blant innvandrere men også blant etniske nordmenn, mente han var enormt viktig. Her mente han at venstresiden generelt, og norske kvinner på venstresiden spesielt, hadde sviktet i forhold til å ta opp, og få en slutt på, mishandling og undertrykking av kvinner i innvandremiljøene. Venstresiden hadde reagert med taushet og tafatthet, og latt Fremskrittspartiet bli det eneste partiet som *torde* å innta en kritisk holdning og sette spørsmålstegn ved religiøse (muslimske) miljøer.

Bønnerop passer ikke inn og må forbys

I februar 2000 engasjerte Carl I. Hagen seg i bønneropsaken og han uttalte at:

Det er ikke ønskelig at muslimer kaller til bønn over hele Oslo gjennom høyttalere. Alle samfunn har sitt særpreg, og det norske samfunnet bygger på kristendommen og de kristne grunnverdier. Det kan ikke være en fornuftig utvikling at moskeer skal gis anledning til å presentere bønnerop over høyttalere, attpåtil på et utenlandsk språk. (VG nett 24.01.00, Stavanger Aftenblad 24.01.00, Nettavisen 03.02.00 og 09.02.00).

Hagen mente at FrP burde drøfte om de skulle fremme "et lovforslag som hindrer en utvikling i islamsk retning i vårt land". Lovforslaget lot ikke vente på seg. I Carl I. Hagens private lovforslag, Dok 8:34 (1999-2000), ble det fremmet to forslag. Det første omhandlet integrering av innvandrere i det norske samfunnet "basert på prinsippet om at innvandrere må tilpasse seg de norske lover og regler, samt norsk kultur og tradisjon, samt vise respekt for at Norge er et samfunn bygget på de kristne grunnverdier." I dokumentet hevdet Hagen at det faktiske forhold var, at de norske kristne grunnverdier og kultur ble utsatt for en voksende utfordring fra en sterkt voksende muslimsk innvandrerbefolkning. Det var situasjonen med store geografiske konsentrasjoner av muslimske innvandrere som hadde ført til dette. Det ble hevdet at det var nødvendig for det norske samfunn å kjempe for en bevarelse av de norske kristne grunnverdier og den norske kultur ved å legge om integrerings- og innvandringspolitikken, slik at det måtte bli innvandrerne som tilpasset seg det norske samfunn, de norske grunnverdier og den norske kultur, ikke omvendt. I denne tankegangen presenteres bønneropet som en trussel mot "det norske". Bønneropet kan forstås som en erobring, der muslimene vil fortrenge det norske, og innføre islam. Hagen mente søknaden om bønnerop over høyttalere måtte ses i sammenheng med dette. Spørsmålet om bønnerop var, i følge Hagen, derfor et nasjonalt anliggende, og ikke en sak for et bydelsutvalg i Oslo. I tråd med dette fulgte det andre forslaget i Dok 8:34, at regjeringen fremmet de nødvendige lovforslag slik at det ikke ble gitt adgang til å fremføre bønnerop over høyttalere fra moskeer. Forslag to gikk altså spesifikt på et forbud mot bønnerop.

Da Oslo Bystyre hadde spørsmålet om bønnerop oppe til behandling var FrP og KrF var de eneste partiene som stemte imot. De begrunnet sin motstand mot bønnerop med bønneropets forkynnende karakter, og at søknaden bare var begynnelse, et første skritt på veien mot mer islam i Norge. De la også vekt på at de ønsket bedre integrering i Oslo indre øst, og de mente at bønnerop ikke ville styrke det. Bønnerop passet rett og slett ikke inn.

Lederen av Bydelsutvalget i Gamle Oslo, Geir Werner, var også offentlig imot muslimske bønnerop. Han uttalte at: "Det er flere moskeer i strøket her, og bydelen ville bli oppfattet på en helt annen måte hvis vi skulle ha bønnerop fra flere moskeer flere ganger om dagen" (Aftenposten Interaktiv 25.01.00). På spørsmål om hvordan han trodde bydelen kunne bli oppfattet med bønnerop svarte han: "Nei, det er vanskelig å svare konkret på. Men jeg ønsker ikke at den skal bli oppfattet som en muslimsk by" (Aftenposten Interaktiv 25.01.00). Bønnerop var også et diskusjonstema i politiske lokallag utenfor Oslo. Temaet var blant oppe til diskusjon i Hordaland KrF. Der uttalte lederen, Vilgerd Storset Husa, at hun heller ikke likte muslimske bønnerop. Hun understreket at bønnerop ikke måtte sammenliknes med kirkeklokker, fordi bønneropet etter hennes mening

inneholdt et forkynnende element. Hun hevdet også at det var en allmenn oppfatning i partiet at KrF ikke var tjent med å være for ettergivende i forhold til bønnerop (Bergens Tidene 20.02.00).

Argumentasjonen fra KrF og FrP i bystyret liknet argumentasjonen representanter fra disse partiene framførte i andre sammenhenger: Bønneropet måtte forbys fordi det var forkynnende, dette var bare første steg mot mer islam i Norge og det hindret integrering.

Etter de uttalelsene som kom i bønneropdebatten mente Jens Stoltenberg (nestleder i Arbeiderpartiet) at debatten om bønnerop fra en moske i Oslo var et uttrykk for hvor kort toleransen for "våre nye landsmenn" strakk seg. "Det har vært sterke reaksjoner på at en moske i Åkebergveien skal få rope til bønn tre minutter hver fredag. Samtidig har vi 1320 kirkeklokker som ringer hver søndag morgen. (...)vi synes det er greit med utlendinger og muslimer og sånn bare det ikke blir for mye støy!", uttalte han i Dagbladet (30.01.00). Han fortsatte: "Det er en del skremmende holdninger der ute, som sikkert forklarer hvorfor vi sliter med å integrere innvandrere i Norge. Selv om bønneropdebatten er en liten sak, er den en test på hvor modne vi er for et flerkulturelt, tolerant samfunn" (Dagbladet 30.01.00). I følge Stoltenberg var det på tide å få flere innvandrere inn på Stortinget og i regjeringen, og han mente den største utfordringen demokratiet nå stod overfor, "det tredje store demokratiseringsprosjektet til arbeiderbevegelsen", var å gi innvandrere makt i Norge.

Stoltenbergs argumentasjon knyttet spørsmålet om bønneropet opp mot helt andre tema enn Hagens argumentasjon gjorde. Stoltenberg var opptatt av toleranse, integrering og demokratisering i det flerkulturelle samfunnet. Gjennom å la spørsmålet om bønnerop knyttes til en test på hvor modne vi er for et flerkulturelt samfunn gjorde Stoltenberg det nærmest politisk ukorrekt å være motstander av bønneropet. Han mente problemet med integrering av innvandrere lå i majoritetsbefolkningens manglende toleranse, ikke i minoritetens annerledeshet.

Religionsfrihet eller hensynet til privatlivets fred?

De som stemte *for* bønnerop da saken var oppe til behandling i Oslo Bystyre la blant annet vekt på ytringsfrihet, Grunnloven, og likebehandling i forhold til kirkeklokker. Også på Arbeiderpartiets hjemmeside⁷ kom det uttalelser om bønnerop: "Arbeiderpartiet mener det bør være tillatt med bønnerop fra moskeer i Oslo." Leder i Aps bystyregruppe, Ann-Marit Sæbønes uttalte på hjemmesiden at: "Jeg kan ikke forstå hvordan vi på noen som helst måte kan hindre bønnerop. Det ville i tilfellet bryte med ytringsfriheten og Grunnloven, etter mitt syn". Byutviklingsråd Grete Horntvedt (H) uttalte i bystyret (Aftenposten Interaktiv 24.01.00, Dagsavisen 27.01.00) at utropet fra

⁷ <http://www.dna.no/> (27.01.00)

minareten i Åkebergveien ikke avga støy som var i strid med retningslinjer fra den kommunale helsevernetaten. Horntvedt så derfor ingen grunn til at en slik begrenset innkalling til bønn i en moske skulle behandles annerledes enn kirker og gudshus, der kirkeklokker varsler gudstjenester og andre kirkelige handlinger. En begrensning i forhold til kirkenes innkalling ble allikevel innført. Bønnerop skulle ikke overskride grensene omtalt i støyforskriftene, mens kirkeklokker var unntatt fra disse forskriftene.

Under spørretimen i regjeringen 26. januar 2000 stilte Erik Solheim (SV) Kirkeminister Jon Lilletun (KrF) følgende spørsmål: "Kan lokale politikere i kommunestyret eller bydelsutvalg innskrenke religionsfriheten gjennom å nekte ukentlige bønnerop fra moskeer?" (Vårt Land 27.01.00, Nettavisen 09.02.00). Lilletun understreket at han tok avstand fra Prestegårds uttalelser før han fortsatte med at det måtte være en fornuftig avveining mellom religionsfrihet og privatlivets fred, og at det ikke kunne settes grenser som rammet alle andre enn dem som bekjente seg til den norske statsreligionen (Nettavisen 09.02.00). Bønnerop måtte i Lilletuns øyne foregå i kontrollerte former, og ikke gå utover privatlivets fred.

Valgerd Svarstad Haugland ga offentlig sin støtte til bønnerop. Etter henvendelsen fra Islamic Cultural Centre uttalte hun at menigheten ville få et skriftlig svar hvor hun ville fremheve respekten for andres religion (Aftenposten Aften 02.02.00). Hun uttalte samtidig at hun var uenig med Oslo-KrF, som ikke ønsket bønnerop. Til tross for denne positive innstillingen til bønnerop fra ledelsen i Kristelig Folkeparti, var det stor strid om bønnerop innad i partiet. Flere i KrFs stortingsgruppe uttalte i media at de hadde store vanskeligheter med å akseptere innholdet i det muslimske bønneropet. Modulf Aukan fra Møre og Romsdal og Are Næss fra Hordaland fortalte til Bergens Tidene 4. februar at de var lite begeistret for bønnerop (Bergens Tidene 04.02.00). Etter deres mening var bønneropet en form for forkynnelse som ikke kunne sammenliknes med de kristne kirkers ringing med klokker. Dessuten mente de rop fra minareten var forkynnelse, noe nytt og dermed noe det ikke var tradisjon for. Aukan uttalte at han mente saken hørte hjemme i Stortinget. Næss mente at hvorvidt det ble gitt tillatelse til bønnerop ikke kunne ses på som en test på religionsfriheten i det norske samfunnet. Begrunnelsen hans var at han mente bønneropene hadde en forkynnende effekt og derfor var det ikke dekkende å sammenlikne det med kirkeklokker. Etter hans mening burde søknader om bønnerop være lokale saker, og ikke en sak for Stortinget.

Bønnerop er en rettighet

Det kom en rekke reaksjoner mot Prestegårds uttalelser. Som nevnt tidligere var Abid Raja (WIM) en av dem som kom med motreaksjoner. Han uttalte at Prestegård selvfølgelig skulle få kjempe for å

bevare den kristne tro, men han kunne ikke se at bønnerop ville krenke statskirken. I følge Raja var bønneropet viktig for å markere en religiøs dag, det ville kunne skape tilhørighet og fellesskap for muslimer, men kunne også bryte ned barrierer i samfunnet, hevdet han. Ettersom Norge, i Rajas øyne, allerede var et flerkulturelt samfunn, mente han det var på tide å innse at integrasjon har to sider. Bønneropet kunne bidra til å fjerne frykten for det ukjente, mente han. Prestegård ble også motsagt av partifeller i KrF, blant annet KrFUs leder David Hansen og nestleder i KrF Einar Steensnæs. David Hansen mente Prestegård rakk ned på en annen religion. Hansen hevdet at Prestegård ønsket en sensur av trosfriheten, og det syntes han var skremmende. Etter uttalelsen i Aftenposten mente Hansen Prestegård trakk i salaten, brøt med partiets vedtatte politikk, og satte partiet i et dårlig lys med sine soloutspill. Hansen uttalte om bønnerop at "dette bør vi tåle". Han mente også at KrFs bystyregruppe ville gå imot partiets politikk hvis de valgte å nekte bønnerop (Aftenposten Interaktiv, 27.01.00). Einar Steensnæs uttalte til Vårt Land at Prestegårds uttalelser skapte forbitrelse i KrFs stortingsgruppe og i regjeringen (Vårt Land 28..01.00). Han var uenig i Prestegårds argumentasjon, og mente at noen av uttalelsene hans var svært uheldige. Uttalelsene skapte inntrykk av religiøs intoleranse, og brøt, i følge Steensnæs, med partiets prinsipper. Steensnæs mente det var viktig at Oslo KrF uttrykte seg i tråd med sine tradisjoner for romslighet og åpenhet i forhold til retten om fri religionsutøvelse, "på linje med retten vi selv har". Han mente det var brudd på menneskerettighetene å nekte troende denne retten. Samtidig mente han at bønnerop og klokkeklang ikke kunne skilles. Han opplevde heller ikke bønnerop som truende.

Prestegårds uttalelser møtte også reaksjoner utenfor KrF, blant annet fra Aslam Ahsan, leder av Ressursenter for pakistanske barn. Ahsan uttalte i Aftenposten at han følte seg såret, for første gang i Norge etter Prestegårds uttalelse. "Jeg er krenket både personlig og på vegne av min religion. Allah og Gud er to sider av samme sak, og dermed er det ikke forstyrrende på det kristne samfunn med bønnerop. Jeg som muslim bør ha de samme rettigheter som kristne" (Aftenposten I, 25.01.00), hevdet Ahsan. Athar Ali (RV) reagerte også på utspillet. Han hevdet at det var merkelig at det var greit med bønnerop innendørs, men ikke utendørs, når det var det innholdsmessige som var avgjørende. Han hevdet også at politikere burde vise respekt, og ikke komme med uttalelser som de Prestegård kom med. Akhtar Chaudhry (SV) reagerte også, og sendte et åpent brev til biskop i Oslo, Gunnar Stålsett, for å påpeke det skadelige i Prestegårds utsagn (Vårt Land 27.01.00). Chaudhry mente uttalelsen var "svært krenkende og sårende", og han hevdet at Prestegård viste en utrolig lettvinthet med et brennbart tema. Chaudhry mente også det var viktig at det ble vist varsomhet i uttalelser om andres religiøse personligheter siden de settes svært høyt av mange. Chaudhry oppfordret Oslobiskopen til å ta avstand fra Prestegårds uttalelser. Erik Solheim (SV) tok også avstand fra Prestegårds uttalelser. I følge Solheim krysset Prestegård en viktig grense i det han

snakket negativt om andre religioners tro, samtidig som han framholdt sin egen tro som eksklusiv sann og karakteriserte en annen som usann.

I tillegg til politikere som reagerte på Prestegårds uttalelser kom det reaksjoner fra muslimske ledere. Islamic Cultural Centre (v/ lederen Abdul Sittar Tahir) henvendte seg til Valgerd Svarstad Haugland i et brev (Aftenposten I, 01.02.00). De mente hun burde "si unnskyld" på vegne av Prestegård. Menigheten følte seg tråkket på av hans uttalelse, og mente at han var med sin manglende respekt for andres tro var med på å skape fiendtlige holdninger i samfunnet. Menigheten ble overrasket over at han som et religiøst menneske kunne uttale seg så respektløst overfor en annens religion. Det var i deres øyne et alvorlig overtramp.

Oslo-biskop Gunnar Stålsett uttalte seg offentlig om sitt syn på bønnerop i Vårt Land 28. januar 2000. Han mente Prestegårds uttalelser var uakseptable, og sa selv ja til bønnerop. I følge Stålsett hang bønneropdebatten i Norge tett sammen med tanken om religionsfrihet som en grunnleggende menneskerettighet, som Norge også var internasjonalt forpliktet til å følge. Han mente søknaden om bønnerop var:

(...) en test av det norske samfunns evne til å ta på alvor at det er blitt både flerreligiøst og flerkulturelt. (...) Lyd fra moskeen kan øke den generelle bevisstheten om religionens og de religiøse samfunns tilstedeværelse i et samfunn som over årene har blitt sterkt sekularisert. (Vårt Land 28.01.00)

I argumentasjonen til de forsvarerne av bønnerop som her blir nevnt blir det gjort en rekke koblinger mellom bønneropet, religionsfrihet og menneskerettigheter, som Norge gjennom internasjonale avtaler har forpliktet seg til å følge. Utviklingen av det flerreligiøse, flerkulturelle samfunnet blir også benyttet som argumenter for at det ville være "naturlig" å utvide det religiøst, symbolske mangfoldet i Norge. Likhetstanken står sterkt i disse argumentene, både likheten mellom bønneropet og kirkeklokkene som religiøst uttrykk illustrerer dette, og tanken om lik rett til religiøs utøvelse. Får kirken ringe med klokker, bør moskeen få kalle til bønn.

Det var ikke bare Gunnar Prestegårds uttalelser i debatten som skapte reaksjoner. En rekke personer ønsket også å ta avstand fra Carl I. Hagens uttalelser i forbindelse med spørsmålet om bønnerop. En av dem var høyres Inge Lønning. Han kalte Hagens bønneroputspill for "blankt tøy". Han mente at hvis man skulle forby dogmatiske utsagn i det offentlige rom ville Carl I. Hagen fått taleforbud øyeblikkelig (Aftenposten 04.02.00). Lønning mente Hagens forslag kolliderte med menneskerettighetene og Grunnlovens bestemmelser om fri religionsutøvelse og ytringsfrihet. Etter

Lønnings mening var det åpenbart at Hagen ikke tok sikte på å integrere innvandrere, men assimilere dem.

Kommunalkomiteen behandlet Dok 8:34 og kom med sin innstilling 19. oktober 2000: Innst.S.nr.9 (2000-2001). I komiteens merknader het det innledningsvis at ”verden gjennom økonomisk globalisering, teknologisk utvikling og ikke minst gjennom tettere kommunikasjonsmessige bånd knyttes tettere sammen, og bidrar til befolkningsmessige forflytninger. Dette bidrar til nye utfordringer og muligheter for Norge”. Det ble lagt vekt på at Norge endres mot et mer mangfoldig samfunn. Komiteen mente at Dok.nr.8:34 (1999-2000) berørte et område som har særlig vern gjennom Grunnlovens paragrafer om ytringsfrihet og religionsfrihet. På bakgrunn av det ba komiteen Justisdepartementets lovavdeling om en betenkning vedrørende forslagenes forhold til Grunnlovens § 2 og § 100, samt de internasjonale menneskerettigheter som følger av Grunnlovens § 110. Lovavdelingen kom til at et generelt lovforbud mot bønnerop fra moskeer antakelig vil være i strid med religionsfriheten slik den er beskrevet i Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen artikkel 9 og FN-konvensjonen om sivile og politiske rettigheter artikkel 18. Lovavdelingen mente allikevel at bønneropet kunne underlegges visse begrensninger uten at det ville stride imot grunnloven og internasjonale forpliktelser Norge var bundet av, men understreket at disse begrensningene måtte være saklig begrunnet og proporsjonale i forhold til begrunnelsen, i tillegg til at de måtte være ikke-diskriminerende. Det ble også uttalt at eventuelle begrensninger burde følge av et generelt og innholdsneuttralt regelverk som eksempelvis støyforskriftene. Stortingskomiteen som behandlet saken uttrykte at det generelt måtte ansees å være tillatt med bønnerop, men at spørsmålet i det enkelte tilfelle måtte vurderes av lokale myndigheter i forhold til støyforskrifter og hensynet til nærmiljøet.

Bønnerop markerer religionens inntog i samfunnet

Etter en politisk debatt i Bydel 5, Grünerløkka - Sofienberg, støttet et politisk flertall et forslag fra BU-leder Pål Halvorsen, som gikk mot fri rett til bønnerop. Halvorsen mente forkynningen i bønneropet kunne ha en for sterk dominans, og han var bekymret for at religionen skulle overta samfunnet. Klokkeklang var derimot helt ok. Halvorsen uttalte at:

Bønnerop kan forrykke den religionsnøytrale atmosfære i det offentlige rom. (...) De må holde seg innendørs og ikke forkynne sin tro ut til folket. (...) Jeg ønsker rett og slett ikke å høre støyende bønnerop i bydelen. Det er den religiøse makta jeg er veldig redd for skal influere samfunnet, derfor må den se sin plass i samfunnet vårt, folk får holde seg innendørs når de skal forkynne. (Østkanten nr. 3 2000)

Lange (fra FrP) støttet Halvorsen, ”det neste vil bli at de søker om 5 ganger per dag”, uttalte han. Han var også bekymret for at forkynnelsen hadde et svært høyt lydnivå. I tillegg mente han bønneropet ville være ” å spre falsk propaganda”. Lars Grønningsæter (leder i Paulus Menighetsråd) var uenig og han trakk fram religionsfriheten som den viktigste grunnen til å tillatte bønnerop. Det som skaper støy og irritasjon er ikke de religiøse samfunnene, men alle utestedene, mente Grønningsæter.

En annen som mente bønneropet kunne ses som et religiøst inntog i samfunnet var Helge Winsvold, som jeg har nevnt tidligere i dette kapittelet. Winsvold mente flere fra venstresida i utgangspunktet var tvilende til bønnerop, i tillegg var de irriterte. Hvorfor kom denne søknaden fra WIM? Det var et brudd på de forutsetningene som mange trodde lå til grunn da moskeen ble bygget. Den gang ble det sagt at minaretene på moskeen ikke skulle brukes til bønneutrop, og da moskeen sto ferdig ble det søkt allikevel. Det skapte ikke akkurat begeistring. Winsvold var prinsipielt imot et religiøst bønnerop, og han understrekte at det gjaldt flere enn han. Han mente at folk på venstresida ikke var spesielt glad i religion, og at det ikke var en forkjærlighet for religion generelt, som ga grunnlag for å anbefale bønnerop. Hva var det da som allikevel fikk de fleste andre på venstresida til å gå inn for bønnerop?

Debatten burde tatt tak i generelle, overordna spørsmål i følge Winsvold, om hvorvidt vi ønsket mer eller mindre religion i samfunnet, og om kvinners stilling særlig innenfor de muslimske delene av innvandremiljøene. Men disse viktige spørsmålene ble kneblet i debatten, hevdet han, av et annet spørsmål: Er du for eller mot rasisme? Da spørsmålet om rasisme kom på banen ble det klart hvor alle de etablerte politiske grupperingene ville plassere seg, og det var ikke lenger plass til kritiske spørsmål. Venstresida var feige mente Winsvold, de sviktet sine idealer fordi de ikke torde være kritiske, frykten for å bli kalt rasister var for stor. I en rekke artikler gikk han hardt ut mot det han kalte antirasistenes sensur og knebling av en viktig og nødvendig debatt. Han forstod ikke hvorfor sosialistene, som hadde lært av Marx at religion er opium for folket, ikke kjempet mot religion. Han lurte på om kampen mot rasisme var en kamp som overskygget alle andre hensyn, og om antirasismen var blitt en religion i seg selv. Fraværet av kritikk av bestemte forhold i muslimske miljøer, mente han tjente de undertrykkende kreftene. Dermed førte fraværet av debatt til at alle de som var demokratiske, ærlige og som ikke ønsket å ligge samfunnet til byrde ble rammet. Winsvold forstod engasjementet for bønnerop, som var begrunnet med antirasisme, men håpet at sosialistene så det paradoksale i sitt engasjement.

(...) håper dere også ser paradokset i at det denne gang ble slik at sosialister og ateister ble de fremste forkjemperne for mer religion i det offentlige rom. Kan hende også som forsvarere av de mest kvinneundertrykkende menighetene vi har i Oslo. (Winsvold i Aftenposten Aften 29. juni 2000)

Winsvold mente debatten om bønnerop hadde fulgt et velkjent mønster. Først kom standpunkt fra ytterste høyre med en argumentasjon med rasistiske undertoner. Dermed måtte sosialister og antirasister trå til, og innta motsatt standpunkt. På den måten fritok de innvandrersiden for enhver kritikk, mente han. En åpen og ærlig debatt ble kvalt av velmenende antirasister. Han mente nordmenn var feige som ikke sa rett ut hva de irriterte seg over med innvandrerklulturene. En åpen og ærlig kritikk var mye lettere å forholde seg til, mente han, enn den kritikken og irritasjonen som blomstret i skyggen.

Gamle Oslo Bydelsutvalg: Bønnerop som støy

Da bønneropsaken skulle behandles i Bydelsutvalget i Bydel Gamle Oslo ble det bestemt at saken skulle behandles som en støysak. Dette kom tydelig til uttrykk i sakspapirene fra møtet 28.mars 2000.

Bydelsutvalget skal kun vurdere World Islamic Missions søknad etter bestemmelser i kommunehelsetjenestelovens kapittel 4a (Miljørettet helsevern), samt Forskrifter om begrenning av støy vedtatt av Oslo bystyre og stadfestet av Sosialdepartementet i 1974 (Sakspapirer til møte i Bydelsutvalget 28/3-00, s 45)

Støy ble definert slik:

Støy er uønsket lyd som virker negativt på helsen, skaper mistrivsel, fører til adferdsendringer, forstyrrer tale og som oppleves som en plage. (Vel)lyd er hørselsinntrykk som oppleves som hyggelige og behagelige. (Sakspapirer til møte i Bydelsutvalget 28/3-00, s 47)

Bønneropet skulle altså kun vurderes i henhold til støyforskriftene, og dermed ble spørsmålet om hvilke desibelgrenser bønneropet skulle få, særlig sentralt. "Ole", en av saksbehandlerne i Helseavdelingen i bydelen, fortalte meg at det var eventuell helserisiko som var bakgrunnen for hele støyforskriften. Tanken er at de som utsettes for støy ikke skal bli utsatt for så stor belastning at det er fare for deres trivsel og helse. I støyforskriftene åpnes det for støybelastninger inntil 80 desibel i tidsrommet 06-18, for utendørs underholdning. Permanent støy kan ikke overskride 35 desibel i samme tidsrom. Det fysiske nivået for bønneropet ble etter behandlingen av saken 28.mars 2000 satt til 60 desibel.

Saksbehandleren i Helseavdelingen uttrykte at han var fornøyd med behandlingen av saken som en støysak. ”Jeg tror med den saksbehandlingen som har vært at vi har fått roa ting litt ned, og satt det litt i perspektiv”. Jeg spurte om han trodde at det å behandle saken som en støysak kanskje hadde gjort saken til noe enklere enn det den kunne ha bli gjort til, og jeg fikk til svar; ”ja, den kunne fort ha blitt en veldig betent sak, en religionsdiskusjon.” Han fremhevet at saken også dreide seg om religion, men at *det* var en diskusjon som måtte tas på et annet politisk nivå enn i bydelen, for eksempel i Stortinget. De ulike politiske nivåene bønneropsøknaden kan behandles på, kan med andre ord se bønneropet som forskjellige ting. Dermed kan de også ha ulike måter å forholde seg til denne saken på. På lokalt plan er det kun støyforskriftene som gjelder. Ole fortalte meg også at før det ble avgjort at bydelen kunne behandle saken ble det vurdert om saken skulle inn for bystyret; ”siden dette var en såpass stor sak”. Men det ble vedtatt at de lokale myndighetene hadde rett til å fatte vedtak i saker som angikk bydelen deres. Derfor kom de til at dette var en lokal sak. Da det ble bestemt at saken skulle behandles lokalt var det kun støyforskriftene som kunne regulere bønneropet, og det fantes heller ingen hjemmel for å nekte moskeen å kalle til bønn.

Når støyforskriftene knyttes til behandlingen av bønneropsaken er det i første rekke hensynet til naboer og deres eventuelle støyplager som står sentralt. Saken blir dermed en sak av svært lokal karakter. Behandlingen bar også preg av at bønneropet skulle ses på som en hvilken som helst type av lyd. At det var snakk om et bønnerop fra en moske, skulle ikke trekkes inn. Støykilden og typen av lyd kunne vært noe helt annet. Det ble lagt vekt på at hvordan denne lyden kunne oppleves av de som hørte den, ikke var relevant for saken, og derfor ikke skulle trekkes inn i behandlingen. Det ble uttalt av flere lokalpolitikere under behandlingen av saken at støyforskriftene kanskje ikke var det beste utgangspunktet for å behandle saken, og at det var dimensjoner ved denne saken som ikke kunne fanges opp gjennom den type behandling saken fikk. Flere politikere etterlyste derfor også nye retningslinjer for å behandle liknende typer av saker i framtida.

I støyforskriftene er lyden fra kirkeklokker unntatt fra regulering. På spørsmål om hvorfor ikke kirkeklokker omfattes av støyforskriftene svarte saksbehandleren i Helseavdelingen:

Hvorfor det kan jeg ikke svare på, men de er unntatt fra støyforskriftene, det vil si at det er fritt fram for dem å drive kirkeklokkespill, og det er vel grunnet i tradisjoner og at det er statsreligion og såne ting. Det kan vi jo bare spekulere i, det er i alle fall unntatt fra støyforskriften. (Ole)

At kirkeklokker er unntatt fra støyforskriften innebærer at moskeen kunne kalt til bønn ved hjelp av kirkeklokker, uten å bli regulert av støyforskriftene. Støyforskriftene brukes fordi bønneropet formidles ved hjelp av et høyttaleranlegg, og dermed er det behov for en regulering av lydnivået.

Likheten mellom bønneropet og kirkeklokkers kiming som religiøse uttrykk i det offentlige rom ble også trukket fram av Bydelsadministrasjonen, selv om resultatet allikevel ikke var at de to ble sidestilt. I innstillingen fra Bydelsadministrasjonen het det:

Det er mest nærliggende å sammenlikne bønnerop med støy fra kirkeklokker. Moskeens beliggenhet midt i et boligområde bør imidlertid virke skjerpene på en eventuell støygrense og Bydelsdirektøren anbefaler derfor at det settes en maksimumsgrense for støy fra høytaleranlegg på 60 dBA, jfr. støyforskriftens § 18. (Innstillingen fra Bydelsadministrasjonen til møte i Bydelsutvalget i Gamle Oslo 28/3-00, s 48)

Fordi moskeen la i et boligstrøk, og kom i etterkant av boligbebyggelsen i området, valgte politikerne å legge store begrensninger på lydnivået.

Det var ikke bare søknaden om å kalle til bønn som ble behandlet som en støysak på BU -møtet 28.mars 2000. Hedningesamfunnet hadde som en reaksjon på bønneropsøknaden og som et ønske om oppmerksomhet rundt sin sak søkt om å få kalle til møte fra et hustak ved å rope ”det finnes ingen Gud kom til vårt møte”. Deres søknad ble innvilget på det samme grunnlaget som WIM sin søknad om å få kalle til bønn. Enkelte lokale politikere uttrykte misnøye med at støyforskriftene ikke skilte mellom disse sakene og ønsket seg et lovverk som ville være mer egnet til å avgjøre liknende saker i framtida. Til behandling var også Oslo Racing Festivals søknad om å få arrangere båtrace i indre Oslofjord, nærmere bestemt i Oslos havnebasseng. Denne saken ble også behandlet med bakgrunn i støyforskriftene og ble gitt tillatelse med de samme grensene som WIM og Hedningesamfunnet ble gitt. I etterkant grep Fylkesmannen inn og avgjorde at søknaden fra Oslo Racing Festival ikke skulle vært behandlet på en slik måte.

Den desibelgrensen som ble satt for bønneropet viste seg å være svært lav. 60 desibel tilsvarer nivået i en vanlig samtale, og lyden av bønneropene ble overdøvet av trafikkstøyen utenfor moskeen. Lokalpolitikere jeg snakket med innrømte at de, da bønneropsøknaden var oppe til behandling, egentlig ikke visste hvor mye 60 desibel tilsvarte av lydstyrke. Flere var også enige i mitt inntrykk av at moskeen ble gitt tillatelse til å kalle til bønn, samtidig som de ikke fikk tillatelse til å høres, som jo var moskeens intensjoner.

Under møtet i BU var begge representantene fra FrP opptatt av at Grunnlovens § 2 slo fast at den evangeliske lutheranismen er statsreligion i Norge. ”Dessuten er det forbudt å bruke arabisk i det offentlige rom i Norge”, uttalte Lomnes (FrP). Hun mente dermed at det kunne være i strid med Grunnlovens § 2 dersom muslimer fikk rope i det offentlige rom (Dagbladet 28.03.00). En av Høyres representanter stemte imot bønnerop, sammen med FrP. Talsmannen fra Høyre holdt seg strengt til støyforskriftene da han uttalte seg (Aftenposten 29.03.00). Fra Arbeiderpartiet uttalte Jan-Willi Hegg

at: ”Det er religionsfrihet i kongeriket. Jeg kommer kun til å se på støyforskriftene. Så lenge de holder seg innenfor regelen om ikke å overskride 60 desibel, så er det greit. Vi forlanger selvsagt at dette blir kontrollert” (VG 28.03.00). Representantene fra SV stemte ja til ”tradisjon og en del av det kulturelle uttrykk” (Aftenposten 29.03.00). Nestlederen i Bydelsutvalget Åge Skøelv (SV) uttalte at: ”Jeg kommer til å stemme for, ut fra et likhetsprinsipp. Hvis kirkene får ringe med klokker, så må også moskeene kunne benytte seg av bønnerop” (VG 28.03.00). Randi Rørvik uttalte: ”Jeg er for bønnerop, men kommer til å stemme mot at Hedningesamfunnet skal får rope ut sitt budskap. Søknaden fra Hedningesamfunnet ser jeg kun på som en provokasjon, og de har ingen tradisjon eller kultur for dette”. RVs Olaf Svørstøl uttalte at: ”Hvis det hadde vært snakk om fire ganger om dagen, så ville jeg sagt nei” (VG 28.03.00). Bønnerop én gang i uka stemte han for.

I følge Winsvold, som fortsatte sitt engasjement i BU selv etter at han trakk seg fra lokallaget av Arbeiderpartiet, kunne BU også benyttet støyforskriftene til å vurdere den psykiske belastningen eventuelle bønnerop ville kunne påføre omgivelsene. Fordi bønneropet har et religiøst budskap ville det være en helt annen psykisk belastning å høre på det, enn en motor som står og ruser, mente Winsvold. Han hevdet at det kunne være en belastning å høre bønneropet for alle som ikke ønsket å høre det. Som folkevalgt politiker anså han at det måtte være viktig å vurdere fakta, og diskutere hvorvidt det faktisk ville være belastende å få mer religiøs støy i det offentlige rom.

Engasjement blant privatpersoner og i foreninger

Bønnerop er urbant og spennende, et tegn på det flerkulturelle samfunnet

I mars 2001 var jeg hjemme hos ”Geir”, i en leilighet like ved siden av moskeen. Geir var veldig fornøyd med leilighetens beliggenhet, og han syntes det var morsomt å fortelle folk at han var nærmeste nabo til moskeen. Han jobbet i et konservativt miljø, og likte å fortelle hvor han bodde bare for å provosere folk. Hvis han møtte på kollegaer fra jobben på handletur på Tøyen følte han seg stolt. Befolkningssammensetningen på Tøyen, med et fåtall ”gamle norske” og et flertall ”nye norske”, mente Geir var det som gjorde Oslo urbant. De flerkulturelle byområdene skilte Oslo fra resten av provinsene i Norge, mente han. Det ga byen en annen åpenhet, en annen mentalitet, ulik sneverheten og fordommene han mente han ofte opplevde i andre deler av landet. For Geir var det ikke aktuelt å bo noen andre steder i byen, da ville han heller flyttet på landet i et hus.

I manges øyne er jeg sikkert rar, men jeg føler meg mer hel som menneske enn la oss si en som har bodd på Lillestrøm. Ikke noe galt om Lillestrøm, men der kunne jeg i hvert fall ikke bodd. (...) Jeg har naboer her, venner, som bor i området rundt. Det er noe spesielt med

kombinasjonen av at jeg har disse kjedelige, konforme greiene på jobben, og så kommer jeg hit og har naboer av alle mulige slag. Du kan gå ned på ”Den lille kro” og ta en øl på kvelden og treffe alt mulig. Det gjør du ikke andre plasser. (Geir)

Geir trodde kanskje at valg av bosted kunne henge sammen med at han var homofil. På Grønland følte han seg ikke som en minoritet. Han følte seg hjemme på Østkanten. Han mente at han aldri ville ha passet inn i en liten søt gate med familier med små barn, rekkehus og skole. Der ville han følt seg som et uromoment.

Det er et valg. Jeg hadde for eksempel aldri flyttet inn i et rekkehuskompleks utenfor Oslo for eksempel. Da får du heller skyte meg. Der har vi ikke noe å gjøre. (Geir)

Da Geir flyttet inn ble han fortalt at det på sikt skulle bygges en moske på tomten ved siden av.

På den tida så var det ingen som hadde sett en moske, vi visste jo egentlig ikke hva det var for noe. Vi kunne se det i leksikonet, et svært hus. Jeg tenkte ”ja, det blir nå satt opp et hus med en sånn greie”. Men når vi fikk prospektet så tenkte jeg ”jöss dette så spennende ut!”, og jeg synes fortsatt det er stilig jeg. (Geir)

Geir mente at ikke alle naboene i området var enige med han i at det var stas med en moske i nabolaget. Han hadde blant annet en nabo som hadde engasjert seg veldig i kampen mot moskeen. I følge Geir hadde hun den holdningen at alle som hadde vært lenger enn tre uker i Syden var brunere enn apekatter, så han var ikke så interessert i å diskutere med henne. For Geir sin del spilte det ikke så stor rolle om det var en moske han var nabo til, eller om det hadde vært en kirke. På sikt, 10-20 år fram i tid, trodde han det ene ville være like greit som det andre. Det var bare et spørsmål om å bli kvitt den mest fundamentalistiske tankegangen, mente Geir. Han var heller ikke i tvil om at søknaden om bønnerop måtte innfris, det var et spørsmål om rettigheter, ikke noe annet, mente han.

Geir ble skuffet over at den første runden med bønnerop var blitt utsatt i 14 dager, for han hadde tatt seg fri fra jobben for å høre det. Han var også skuffet over at WIM ikke hadde høyere volum på anlegget, når de først hadde bønnerop. Geir visste ikke helt hvordan reglene med desibel hadde vært, men han syntes det var feigt av moskeen å ikke kjøre på volum så det kunne høres som mer enn stille hvisking. Han lurte på om de kanskje hadde en taktikk på å begynne i det små og så gradvis øke etter hvert.

Gud og Allah er det samme

Et annet forsvar for bønnerop kom fra Biskop Per Lønning. Gjennom en kronikk han skrev i Aftenposten (21.02.00) understreket likhetene mellom kristendom og islam, heller en forskjellene. I følge Lønnings teologiske argumentasjon kunne ordet ”Allah” oversettes til norsk med ordet ”Gud”.

Bønneropets ”Allahu akbar” kunne dermed oversettes til ”Gud er større”, eller ”Større er gud”. Lønning påpekte også at bønneropet ikke inneholdt noen bønn. I formen var det en gudstjenesteinnbydelse, og i ordlyd en bekjennelse. Lønning mente også at en engasjert kristen og en engasjert muslim hadde mer til felles en to uengasjerte ”kristne”.

Bønnerop er en positiv bekreftelse i det offentlige rom

Jeg møtte Anne Hege i mars 2001. Hun var en av informantene som bodde like i nærheten av moskeen. Hennes syn på bønnerop var blant annet kommet til uttrykk gjennom et innlegg i avisen. Debatten om bønnerop gjorde henne engasjert og hun følte hun måtte si noe. Innlegget hennes dreide seg om religionsfrihet generelt, samtidig som hun fortalte noe utenfra om muslimers opplevelse av å være muslim i Norge. Anne Hege jobbet særlig med religionsdialog og kristen spiritualitet som teolog i Emmaus. Hun hadde jobbet blant annet med kristen - muslimsk dialog ut fra et kvinne – og praktisk perspektiv, og skrevet en bok om dette dialogarbeidet, sammen med en muslimsk kvinne. Anne Hege var opptatt av bønneropets betydningen som en positiv bekreftelse i det offentlige rom.

Unger som vokser opp som muslimske unger... opplever i så liten grad at deres identitet, religiøst og kulturelt, blir bekreftet i det ytre offentlige rom på en positiv måte. De opplever de nesten ikke, og det er veldig alvorlig. I den forbindelse så tror jeg moskeen i Åkebergveien, og det at den er vakker og ordentlig, bygget som en moske, er viktig. Og at de får bønneropet da, selv om det nesten har blitt en vits for det høres jo ikke. Det er den typen positiv bekreftelse i det offentlige rom det er behov for. Og hvis man ikke tar det alvorlig, så tror jeg vi ser fram til tiår på tiår med gjengvold og selvdestruktiv adferd. Det er så korttenkt! (Anne Hege)

Hun trodde at alle muslimer i Norge var veldig stolt av den nye moskeen, og at de hadde et forhold til den fordi de visste at den fantes. På samme måte mente hun at bønneropsaken, selv om den i utgangspunktet var en lokal sak, hadde ringvirkninger langt utenfor det lokale.

På en måte er det en lokal sak, men det er også en sak som er mye større enn det. Det betyr noe for muslimer over hele Norge, og kanskje, så vidt jeg vet har de ikke åpnet for bønnerop i andre skandinaviske land heller, så jeg tror faktisk at det betyr noe for muslimer i hele Skandinavia, de som vet om det. Og det betyr noe for oss som ikke er muslimer også, at vi får en opplevelse av å bo i et romslig og mangfoldig samfunn. (Anne Hege)

Anne Hege fryktet de mekanismene som fikk grupper som følte seg usynliggjort og undertrykt og som endte med at gruppen internaliserte dette. Ikke minst var dette farlig fordi gruppen som følte seg undertrykt ikke ville ha den samme respekten for det samfunnet de var en del av. Dette hadde skjedd med en del muslimer i Norge mente hun.

Mange muslimer har ikke særlig respekt for det norske samfunnet, verken for lover eller regler og det er virkelig skremmende. Enten fordi de opplever seg som så truet selv at de på en måte skaper en fiendtlighet i forhold til andre... men også at de rett og slett ikke forstår, eller ikke har noe ønske om å ta dette samfunnet alvorlig. Kanskje de ser på det som et midlertidig sted eller at de er i fremmedhet, i diaspora, sånn som norske kolonier i hele verden som er det mest reaksjonære du kan finne. (Anne Hege)

Grunnen til at mange følte seg undertrykt og usynlige mente Anne Hege kunne være mekanismer på mange nivåer, både internasjonalt, nasjonalt og lokalt. Mange muslimske miljø i Norge er ekstremt internasjonale fortalte hun. De følger med på hva som skjer i Mekka, ser på bønner under ramadan og forholder seg til hva som skjer i Pakistan. Lokalt hadde hun tro på møtesteder, som en åpen kafé hvor moskenaboene kunne fortelle imamen hvor mye han syntes bønneropet støyet, og de kunne le av det sammen. Å skape steder hvor mennesker kunne møte hverandre, og gjøre dialogerfaringer med dialogen som et mål i seg selv, mente hun kunne bidra til en mer positiv samfunnsutvikling. Hun så disse dialogstedene som kraftsteder som kunne være med på å øke forståelsen og forhåpentligvis minske frykt og fordommer mellom mennesker. I dette arbeidet opplevde hun at det var mange som ble glad for at de igjen kunne få håp om at mistroen mellom mennesker kunne minske.

For Anne Hege var det å arbeide for en positiv utfoldelse for religion i Norge en plikt for både muslimer og kristne. I fortsettelsen av dette var det viktig å jobbe for religionsfrihetens vilkår.

Det er helt sentralt for kirken å jobbe for religionsfrihet i Norge, men det er jo en utfordring som jeg ønsker å gi til muslimer i neste omgang, hvis de blir mer etablert... De har jo fått en del muligheter etter hvert som de har kjempet seg frem til, dels med støtte fra en del kristne miljøer, mens de på sin side ikke aksepterer for eksempel buddhisme og hinduisme i noen særlig grad. (Anne Hege)

Hun mente allikevel at endringer i trossamfunn måtte komme innenfra. Eventuelt måtte skrittene gås sammen, og ikke pådyttes fra utsiden.

Bønnerop er blasfemi og vranglære, og en muslimsk erobring

Jeg møtte to av medlemmene fra Forum mot islamisering, "Hilde" og "Irene", i februar 2001. De kom i kontakt med hverandre etter at Hilde hadde skrevet et innlegg mot bønnerop i avisen i januar 2000. De opprettet, sammen med flere andre, Aksjonskomiteen mot muslimske bønnerop, og tok sikte på å arrangere en demonstrasjon mot bønnerop. Demonstrasjonen ble arrangert 25. mars 2000. I toget mot bønnerop stilte blant andre advokat Erik Gjems-Onstad. Han omtalte sin motivasjon slik "Fedrelandskjærligheten og nasjonalfølelse driver meg. Det samme som drev meg til motstandskamp under krigen" (Aftenposten Interaktiv 04.04.00). Med denne uttalelsen plasserte Gjems-Onstad bønneropet i samme kategori som den tyske okkupasjonen under 2. verdenskrig. Hans motstand mot

bønneropet måtte dermed forstås som en heltmodig innsats i kampen mot den muslimske erobringen. Ludvig Nessa var også en av demonstrantene. Han uttrykte seg slik:

Jeg støtter demonstrasjonen fordi jeg er mot at fordømmelse av andre mennesker via høyttalere skal tillates med disse bønneropene (...) islam er avgudsdyrkelse. Dersom vi fortsetter å drepe våre barn i aborter, er muslimene snart i flertall her i landet. (Aftenposten Interaktiv 04.04.00)

For Nessa er også trusselen at Norge overtas av muslimene, og de er snart i flertall, i følge hans retorikk. Nesse er en kjent motstander mot abort, og i spørsmålet om bønnerop og islams inntog i Norge, gjør han en kobling mellom abortsaken, og faren for at Norge skal overtas av islam, en ”avgudsdyrkende” religion. Einar Lonstad (leder for FrP sin bystyregruppe) støttet aksjonen, og Kristent Samlingspartis leder Ivar Kristianslund deltok på demonstrasjonen. Til avisene uttalte han:

Å kalle til bønn med utrop om at ”det finnes ingen gud utenom Allah og Mohammed er hans profet” er vranglære, blasfemi og bespottelse. Gud straffer synder, spesielt annen gudsdyrkelse. Dette kan bringe Guds straffedom over oss, for eksempel i form av krig. (Avis1 24.03.00, Dagsavisen 26.03.00)

Ivar Kristianslunds uttalte mål var at det ikke skulle finnes noen andre religioner i Norge enn kristendommen. Ivar Kristiansen uttalte også at ”bønneropene er blasfemi. Muslimene er vare for blasfemi i sin egen religion. Da bør de vise den samme varhet for oss” (Nettavisen 25.03.00). Flere andre uttalelser stod på trykk i avisene etter demonstrasjonen, blant dem var uttalelser om at religiøse konflikter i andre land kunne ha smitteeffekt, fordi muslimer er fiendtlig innstilt til hvite kristne. Da demonstrasjonen var over byttet Aksjonskomiteen navn til Forum mot islamisering, og fortsatte å engasjere seg i spørsmål blant annet om moskebygging og byutvikling.

Hilde og Irene hadde ikke helt likt utgangspunkt for å engasjere seg i debatten, men de delte allikevel synet på at bønnerop burde forbys i Norge. Hilde kunne arabisk, og under et opphold i Israel hadde hun blitt vekket av bønneropet og hørt nøye etter hva som ble sagt.

(...) den bekjennelsen den provoserer meg, at det er ingen Gud uten Allah og Muhammed er hans profet. For når jeg hører det så sier jeg for meg selv at det er ikke sant. Så tenkte jeg med gru på at jeg skulle bli nødt til å høre på det i Norge, og så skrev jeg det jeg skrev, og følte at jeg ville jobbe mot det.”... ”Det er jo stikk i strid med den kristne bekjennelsen, så jeg synes det er provoserende å høre på det, jeg ønsker ikke å høre på den bekjennelsen. (Hilde)

For Hilde var den religiøse usannheten om at det var Allah som var den eneste Gud og Muhammed som var hans profet en provokasjon. Irene følte hun var på bølgelengde med den som skrev og hun tok kontakt. Hun var ikke i tvil om hva hun følte om bønnerop i Norge.

(...) meg provoserer det fordi vi bor i et kristent land, og vi har en kristen statsreligion, og dette har heller ikke noe med vår grunnlov å gjøre (...) dessuten regner jeg med at vi har vår egen styringsrett i vårt samfunn. Selvfølgelig skal muslimer som andre ha religionsfrihet, og det har de jo også. Det er jo ikke snakk om det, det er snakk om å få kastet etter seg et budskap i det offentlige rom. Det vil jeg ikke ha... Og selvfølgelig så kommer det jo mange andre religioner også, og jeg vil ikke ha "Gale-Matias" i dette landet vårt altså. For det vil det jo bli hvis det skal få utarte sann. Den norske naivismen altså. (Irene)

Sitatet over viste at Irene mente religionsfrihet var noe annet enn å få kalle til bønn fra moskeen. Irene utdypet dette med å definere hva religionsfrihet innebar, i hennes øyne.

Religionsfriheten, altså de får møtes innen sin krets så de får dyrke sin religion, men de behøver ikke gå opp i tårnet og minareten og rope ut for det? De er jo i moskeene sine og i lokalene sine og driver med sitt, og det er det ingen som har nektet dem. Ergo så har de religionsfrihet, men det å rope ut i det offentlige rom, den forandringen der... (Irene)

Irene og Hilde var opptatt av sin rett til å kunne velge *om* de ville høre bønneropet, og at det var en menneskerettighet å slippe å høre det.

Menneskerettighetene tar også hensyn til de som ikke ønsker å ta del i andres religionsutøvelse. Jeg føler at bønneropet tvinger oss kristne til å ta del i muslimenes religionsutøvelse, gjennom at vi må høre på det. (Hilde)

Men hvordan stilte saken seg med kirkeklokker, i forhold til bønnerop?

Å trekke inn kirkeklokkene, det synes jeg er utrolig frekt, for våre kirkeklokker de har ringt her i mange hundre år. De kaller inn til gudstjeneste, begravelse, til den siste farvel med en samfunnsborger (...) de har varslet brann og pest og katastrofer for folk.. Det er en del av vår kultur og nå begynner jeg å føle at hvorfor skal ikke vi få (...) Det er vår rett i vårt land å kunne ha den tradisjonen uten å bli kritisert av en muslim, at "dere har kirkeklokker". Ja, takk, vi har kirkeklokker og vi skal fortsette å ha det så sant jeg lever! (Irene)

For Irene var bønnerop og kirkeklokker to forskjellige ting, som ikke kunne sammenliknes. Dessuten ville hun ha rett til å kime med kirkeklokkene, uten å bli kritisert for det "av en muslim". Et annet poeng Hilde og Irene trakk inn, var hva om en kristen menighet skulle slå seg ned i et muslimsk land, ville de da fått lov til å kalle til gudstjeneste der?

Det ville være helt uhørt i muslimske land om kristne skulle flytte til landet, og så komme med krav. Det ville være uhørt og frekt (...) Krav om å få demonstrere sin religion offentlig, eller prøve å påvirke muslimene i det offentlige rom. Hvis en skal misjonere i muslimske land så må en gjøre det veldig diskret, og slettes ikke rope ting ut. (Hilde)

Da Aksjonskomiteen mot muslimske bønnerop gikk over til å være Forum mot islamisering dreide engasjementet seg blant annet mot moskebygging og spørsmål om byutvikling i Oslo. De ba om moskefrie soner i byen, så folk som kjøpte leilighet eller hus i byens skulle vite hva de gikk til. Ikke minst var de opptatt av at det manglet en overordnet plan og konsekvensanalyse for den utviklingen som nå pågikk. Mangelen på en overordnet plan for utviklingen ga dem noen skremmende scenarier for framtida. I et 15-20 års perspektiv hadde de ikke tro på et positivt miljø i byen. ”Jeg er pessimist. Jeg ser for meg etniske konflikter, jeg ser for meg uhygge” (Irene). Til syvende og sist mente de det handlet om hvilken innvandringspolitikk vi har i Norge. Ikke minst var det viktig å begrense inntaket av muslimer, så ikke muslimene kom i flertall. Hilde og Irene var opptatt av at norske politikere ikke stod ”imot presset” både når det gjaldt endring av det norske samfunnet gjennom globaliseringen, og gjennom muslimsk innflytelse. De mente også at ”vanlige folks” rett til medbestemmelse var viktig. Politikere og akademikere kunne ikke bare innføre det flerkulturelle samfunnet, uten å høre med ”folk” hva de ønsket.

Ved flere anledninger mente de to at de hadde opplevd å representere flere enn de som hadde møtt fram, enten det var til demonstrasjonen mot bønnerop på Youngstorget, foran Stortinget, eller da Carl I. Hagens lovforslag (Dok.8:34) var oppe til behandling i Stortinget. Støtten kom både i form av telefoner, men også i form av en følelse av empati under demonstrasjonene.

Da vi gikk i tog, jeg tror aldri det har vært så stille på Karl Johan noen gang. Det var en veldig spesiell opplevelse. (...) Det kom folk ut av restaurantene og vente tommelen opp og klappet, det var ingen som buet, det var ingen som protesterte, men det var den litt skjulte aksepten. Vi vet hva folk mener. Og med folk da mener jeg sånne vanlige mennesker som meg selv. Jeg regner med at når det er noe jeg reagerer på, i et avisinnlegg for eksempel, så sier jeg at da er jeg jammen ikke alene om det. (Irene)

Under demonstrasjonen følte Aksjonskomiteen også en enorm støtte fra politiet, og Blitzerne måtte gå over på den andre siden av Youngstorget der demonstrasjonen startet. Blant de som demonstrerte for bønnerop var det en person som gikk opp på et podium for å demonstrere et bønnerop. Svaret fra aksjonskomiteen var et kraftig tut i to israelske bukkehorn de bar med seg. Det skulle minne om Jerikos murer som falt for lyden av bukkehorn, så prestene kunne lede folket inn i byen.

Det var flere motstandere mot bønnerop omkring i landet. Ett av innspillene *mot* bønnerop kom fra 100 forkynnere, kristenledere og menighetsledere rundt om i Norge som fryktet at muslimske

bønnerop skulle føre til en islamisering av landet. Et åpent brev ble sendt til Bondevik og politikerne på Stortinget. I brevet ble det bedt om at søknaden måtte avslås. Motstanderne mente at det, til tross for at det er full religionsfrihet i Norge, var en betydelig forskjell på å utøve sin religion og å skulle rope sine læresetninger ut over hovedstaden i en kristen nasjon (Aftenposten Aften 17.02.00, NTB og Avis1 18.02.00).

En annen bønneropmotstander kom på trykk i Avis1 18. februar 2000. Vedkommende omtalte seg som en "eks-muslim" som hevdet muslimer selv ville tape på å få innvilget bønnerop. Han mente bønneropet ble oppfattet som misjonering, og kunne øke faren for fremmedfrykt. Etter hans mening passet ikke bønnerop verken i det norske kristne samfunnet, eller i Europa for øvrig, fordi det ville kunne forsterke konflikter mellom muslimer og kristne.

Bønnerop er religiøs støy

Jeg møtte Alastair Grant Mackenzie fra Hedningesamfunnet på kafé i august 2000. Han var da leder av lokallaget for Fremtiden i våre hender, Landsorganisasjonen for bedre eldreomsorg og for Det norske Hedningesamfunn. I tillegg ledet han borgerlig konfirmantundervisning og var medlem av et religionskritisk forlag som blant annet utga "Guds lille brune", og tegneserien "Jesus Kristus & co". Hedningesamfunnet hadde markert seg i debatten om bønnerop gjennom å søke om å få avholde møteinnkalling hvor de blant annet ville rope "Det finnes ingen Gud, kom til vårt møte". Hedningesamfunnet var opptatt av at religionsfrihet også måtte innebære retten til ikke å ha noen religion. De mente prinsipielt, at alle skulle spares for å bli påtvunget støyende budskap i det offentlige rom. Samtidig måtte det være likhet for loven, fikk kirker og moskeer kalle til bønn ønsket Hedningesamfunnet den samme retten.

Hedningesamfunnet jobbet for å bygge ned religionens makt i samfunnet, fortalte Mackenzie. Særlig hadde de jobbet lenge mot Den norske kirke. Målet var

Å bryte ned makt, overmakt og fjerne de bestemte rettighetene og fordelene religion har i samfunnet. Religion er lik makt. Kirkeklokker kan ringe så høyt de vil. Den makt og respekt vanlige folk har for kirken skal brytes ned. Folk tar alt for god fisk, de tenker at de ikke kan gjøre noe. Det norske Hedningesamfunn vil få folk til å tenke selv. (Mackenzie)

Ikke minst ønsket Hedningesamfunnet å nå de som var passive medlemmer av Den norske kirke. Alle de som aldri gikk i kirken, men som hadde en passiv tillit og respekt for kirken allikevel. Han mente kirken så på Hedningesamfunnet som en trussel.

Da moskeen søkte om å få kalle til bønn, mente Mackenzie de kom med en veldig forsiktig søknad, de kunne ha søkt om fem ganger om dagen. Da søknaden kom mente Hedningesamfunnet at

et prinsipielt spørsmål måtte diskuteres. De ville ha gjennomslag for at hvis én religion eller menighet fikk rope ut sitt syn så måtte det åpnes for alle. Alastair Grant Mackenzie mente det hadde vært mange uheldige vinklinger i bønneropsaken. Han mente selv at Hedningesamfunnet ikke hadde noe imot muslimer, men at det i debatten kom fram at det var mange andre som hadde det, og de var redde. ”De er redd innvandrere, muslimer, fremmede lukter og lyder” (Mackenzie). Ikke minst mente han noen av de kristenkonservative ble redde, og opptrådte rasistisk i debatten. De ville beholde Norge norsk, mente Mackenzie. Andre kristne mente bønnerop var kjempefint fordi de selv hadde et religiøst grunnlag de ville ivareta. Allikevel mente Mackenzie at Hedningesamfunnet ved å sende inn sin søknad hadde tråkket på en nerve i det norske kristne samfunnet. Nordmenn ble redd for å miste sitt kristne kulturgrunnlag. Dette viste at de kristne ikke var tolerante, mente han, men tvert om hadde en religion bygget på frykt, skam og tukt. Mackenzie mente det var på tide at de kristne åpnet opp så vi kunne få bedre integrasjon her i landet, og ikke bare en rekke klikker. For Mackenzie var bønnerop og kirkeklokker det samme. Han ønsket i utgangspunktet ingen av delene. Han irriterte seg over kirkeklokkene, særlig søndag morgen. Hedningesamfunnet ønsket å gjennomføre en spørreundersøkelse utenfor en kirke en søndag og spørre folk om de kom til kirken på grunn av kirkeklokkene. De regnet med at svaret var klart. Kirkeklokkene hadde ingen betydning, de som kom til kirken, kom uansett.

Da bønneropsaken skulle opp til behandling mente Mackenzie det var mange som var fornøyd med at saken skulle behandles som en støysak. ”Det kristne Norge ville ikke at det skulle være mer enn en støysak. Ellers blir det jo veldig komplisert” (Mackenzie). Selv mente Mackenzie at dette var en enkel vei ut av dilemmaet. Politikerne slapp å ta den virkelige diskusjonen som omhandlet mye mer enn lyden, men lyden var ikke der problemet lå. Bønneropsaken kunne forstås som en kamp om området Kampen, mente Mackenzie.

Jeg tror det har å gjøre med selve området. Kampen ligger på en bakketopp. Det er en nydelig grønn park, stille og rolig. Du ser utover Oslofjorden. Det er så norsk! Men så ser du nedover, og ser tårnene på moskeen og mer og mer fargede mennesker som ser ”unorske” ut. Jeg kan forstå at kristne, norske mennesker vil bevare dette norske. Dette området av Kampen er veldig spesielt. Grensene for noen går på Kampen. (Mackenzie)

Intensjonen bak Hedningesamfunnet sin søknad var å skape debatt, fortalte Mackenzie, og det fikk de til de grader. Mackenzie omtale Hedningesamfunnets innspill i debatten som en fantastisk gimmick, aldri tidligere hadde Hedningesamfunnet fått så mye oppmerksomhet. De fikk en rekke bestillinger og postoppkrav de skulle sende ut, og tok det hele med veldig godt humør.

Det sentrale i debatten, i følge Hedningesamfunnet, var ytringsfriheten. De mente at de kristne hadde særfordeler uten noen begrunnelse, og ville stille spørsmålstegn ved disse fordelene.

For å kunne bli et flerkulturelt samfunn mente han vi måtte bli kvitt religion, i alle fall den religionen som styrte staten. Et flerkulturelt samfunn kunne nemlig ødelegges av at alle kjempet som sin Gud, og mente at de hadde sannheten. I tillegg burde staten vært sekulær og religion en privatsak som ikke hadde noe i det offentlige rom å gjøre.

Ja til bønnerop er nei til rasisme

Fuglerud, fra Tøyen Internasjonale Sosialister, reagerte på hvordan Helge Winsvold kritiserte venstresida for å være feige i bønneropdebatten. Hun svarte på Winsvolds avisartikler 22. juni 2000. Fuglerud mente at vedtaket om å godkjenne bønneropet var en seier for de som kjempet for et samfunn uten rasisme. At alle norske innbyggere uansett hudfarge og livssyn hadde de samme rettighetene var viktig for henne. Hun mente også at ja til bønnerop var en seier for demokratiet. Å undertrykke religiøse minoriteter ga et udemokratisk samfunn.

Bønneropsaken dreier seg om minoriteters rettigheter, religionsfrihet og ytringsfrihet, som er grunnleggende menneskerettigheter. Å nekte folk med utenlandsk bakgrunn fritt å kunne utøve sin religion er religionsundertrykkelse og rasisme. (Fuglerud i Aftenposten Aften 22. juni 2000)

Fuglerud viste til den norske grunnloven hvor det sto at alle innbyggere hadde rett til religionsutøvelse. I motsetning til moskeen som ønsket å kalle til bønn ved hjelp av bønnerop var det ikke noe krav at en nybygd kirke måtte søke om å få tillatelse til å ringe med kirkeklokkene hver søndag. For Fuglerud var religionsfrihet frihet til å praktisere livssyn som avviker fra "den såkalte norske kristne kulturarven". Hun mente at Winsvold forvirret debatten ved å trekke inn temaer som kvinneundertrykkelse og gjengkriminalitet. Hun mente at det å være for religionsfrihet ikke var å være for kvinneundertrykkelse.

Den juridiske vurderingen av bønneropet

Da Gamle Oslo Bydelsutvalgs behandling av bønneropsøknaden ble vurdert av Fylkesmannen i Oslo og Akershus trakk Fylkesmannen inn uttalelser fra Justisdepartementets lovavdeling for å få en juridisk vurdering av bønneropet. Justisdepartementet hadde uttalt seg i forbindelse med behandlingen av Carl I. Hagens lovforslag (Dok 8:34). I Justisdepartementets uttalelse kom det frem at et generelt lovforbud mot bønnerop fra moskeer antakelig vil være i strid med menneskerettighetskonvensjonen og FN-konvensjonen om sivile og politiske rettigheter. Det ble hevdet at bønneropet kunne underlegges visse begrensninger, så lenge de var saklig begrunnet, proporsjonale i forhold til begrunnelsen og ikke-diskriminerende.

For å ta stilling til hvordan bønnerop skulle vurderes i forhold til Grunnloven § 2, var det ifølge Justisdepartementets vurdering viktig å vurdere hvilken funksjon og forankring bønneropet har i den muslimske religionen. De kom fram til at bønneropet neppe kunne vurderes som en nødvendig del av den muslimske religionsutøvelsen, men at det kunne forstås som en tradisjon knyttet til religionsutøvelsen, og som en integrert del av den. Det ble vist en usikkerhet i forbindelse med forholdet mellom kirkeklokker og bønnerop, fra Justisdepartementets side. Lovavdelingen uttalte blant annet at de var usikre på om Grunnloven kunne utlede noen skranke mot den form for forskjellsbehandling basert på at kirken har en sterkere forankring i norsk kultur enn islam. De fortsetter med å si at; ”Det vil neppe være adgang til å begrense muslimske bønnerop i sterkere grad enn man gjør med tilsvarende utrop for andre religiøse livssyn når utropene ikke har noen tradisjonell forankring her i landet”.

Fylkesmannen fant ikke grunn til å knytte straffelovens § 142, artikkel 27 i internasjonal konvensjon om sivile og politiske rettigheter, eller lov om språk til offentlig bruk i Norge til anvendelse i forhold til lovlighetskontrollen. Resultatet var at ”Så vidt fylkesmannen kan se finnes det ingen lovhjemmel som forbyr bønnerop i seg selv i Norge”. Dermed ble bydelens vedtak av 29.03.00 erklært ugyldig, og vedtaket ble opphevet. Fylkesmannen antok allikevel at de signaler kommunen ga i saksforberedelsen av vedtaket kunne tjene som veiledning for hvilket støynivå som ville kunne medføre at retting med hjemmel i kommunehelsetjenesteloven kunne bli vurdert.

Oppsummering

I dette kapittelet har jeg vist hvordan ulike aktører i bønneropdebatten forsøkte å avgrense bønneropets meningsinnhold. Gjennom argumentene i debatten kom det fram at dette var en viktig symbolsak, der det var grunnleggende forskjeller i hva bønneropet ble forstått som. Et viktig skille gikk mellom de som var positive til bønnerop, de som ikke var det. Blant de som var positive til bønnerop ble det lagt vekt på at bønneropet måtte forstås i lys av spørsmål om identitet, tilhørighet og rettigheter. Her var WIM selv med på å forsøke å etablere en kobling mellom bønneropet som et viktig identitsskapende symbol, og som et spørsmål om anerkjennelse og rettigheter. Flere aktører i debatten gjorde denne koblingen mellom bønneropet og menneskerettigheter som religionsfrihet og ytringsfrihet synlig. Bønneropet var dessuten noe som måtte tolereres i et flerreligiøst og flerkulturelt samfunn. Blant de som var negative til bønnerop ble det særlig lagt vekt på bønneropet som unaturlig og provoserende i Norge, og som et hinder for integrering. Ulike grupperinger, særlig lokalt i Kristelig Folkeparti, og både lokalt og sentralt i Fremskrittspartiet var opptatt av denne forståelsen av bønneropet. Organisasjoner som Aksjonskomiteen mot bønnerop, og en rekke enkeltpersoner som

skrev innlegg til avisene, delte denne forståelsen. Forståelsene hva et bønnerop er kan oppsummeres i fire hovedforståelser: Bønneropet er identitet og tilhørighet, støy, rettighet eller en erobring. Argumenter ut fra disse forståelsene fikk vidt forskjellige konsekvenser for spørsmålet om hvordan bønnerop burde vurderes. I neste kapittel går jeg mer inn på argumenter om at bønneropet må underlegges visse begrensninger eller forbys. Her trekker jeg både inn argumenter som hviler på forståelser av bønneropet som støy, som rettighet og som en erobring.

Kapittel 6: Det må være visse grenser...

Vi må ta vare på våre nye landsmenn, men et sted går det faktisk an å sette en grense... (Therese, Dagbladet debatt⁸ 06.03.00)

Innledning

I forrige kapittel gikk jeg inn på argumentasjonen til ulike aktører i bønneropdebatten i Oslo, og viste hvilke forståelser av bønneropet som kom til uttrykk. Dette kapittelet åpner med en gjennomgang av hvordan disse forståelsene av bønneropet innebærer forskjellige romlige avgrensninger av spørsmålet om bønnerop. Jeg ser særlig på argumenter om at bønnerop må forstås som støy, som rettighet eller som erobring. Etter denne gjennomgangen ser jeg nærmere på hvordan World Islamic Mission sin søknad om å få kalle til bønn, kan ses i lys av teorier om identitet og behov for anerkjennelse. Jeg ser også på hvordan søknaden om bønnerop kan forstås som en "overskridende" handling.

Hoveddelen av dette kapittelet er viet til argumenter om at bønneropet måtte begrenses eller forbys. Jeg går først inn på argumenter der målet er at bønneropet forbys eller holdes innendørs. Disse argumentene tar i hovedsak utgangspunkt i at bønneropet er en erobring, men også bønneropet som religiøs støy faller inn her. Jeg starter med koblingen mellom kristendom og "det norske" og avslutter med at bønnerop, akkurat som kirkeklokker, bør forbys. Deretter går jeg kort inn på argumenter der behovet for at bønneropet reguleres er i fokus. Både forståelsene av bønneropet som støy, og som rettighet, er plassert her. Jeg viser hvordan denne argumentasjonen blant annet er koblet til behovet for ro og orden, beskyttelse av privatlivets fred og bevaring av lokalpolitisk makt. Til slutt sier jeg noe om hvordan både argumentene for at bønneropet må forbys, og for at det må begrenses, deler visse grunnleggende forestillinger.

Støy eller rettighet? Et lokalt eller nasjonalt spørsmål?

Gjennom å definere bønneropet som støy eller som rettighet plasseres spørsmålet om bønnerop på forskjellige geografiske nivåer. De som mente bønneropet kunne forstås som en støysak var opptatt av at dette var en *lokal* sak, som lokale politikere kunne behandle. Resultatet var at behandlingen kunne gjøres ut fra et "nøytralt" regelverk, og debatten kunne styres utenom de store verdidiskusjonene. Eventuelle begrensninger kunne dermed legges på utførelsen av bønneropet, uten at temaet bønnerop som et religiøst symbol var oppe til behandling. Støyforskriftene ble omtalt som

⁸ Dagbladet debatt åpnet 31. januar 2000 et eget forum for diskusjon av bønnerop på sidene: <http://www.dagbladet.no/diskusjon/nyheter/190735/index.html>
8. mars 2000 var jeg inne på disse sidene. Da var det 86 innlegg i dette diskusjonsforumet.

godt egnet for en likebehandling av bønneropet i forhold til andre saker. Dette til tross for at kirkeklokker var holdt utenfor dette regelverket. Med bønneropsaken som en støysak ble hensynet til moskeens naboer, og de plagene de eventuelt kunne utsettes for ved å høre et ”støyende” bønnerop, satt i fokus. Gjennomgangen av bønneropsaken i Justisdepartementets lovavdeling støttet oppunder bruk av Støyforskriften i forhold til å begrense omfanget av eventuelle bønnerop, ut fra lokale hensyn. Fylkesmannen i Oslo og Akershus vurderte det allikevel dit hen at Bydelsutvalget ikke hadde rett til å foreta denne vurderingen av bønneropet i forkant av eventuelle bønnerop. Saken måtte opp til behandling dersom det kom klager på støynivået etter at menigheten hadde startet sine innkallinger til bønn.

En helt annen forståelse av bønneropet som støy, var at det dreide seg om religiøs støy. Hedningesamfunnet jobbet for at denne religiøse støyen, i likhet med all annen religiøs støy måtte begrenses, mens Helge Winsvold var opptatt av den eventuelle psykiske belastningen det kunne være å høre et bønnerop.

De som mente bønneropet ikke kunne forstås som støy, og at søknaden derfor burde behandles ut fra andre hensyn, var opptatt av at det ikke var lyden av bønneropet saken handlet om. De mente fokuset på desibelgrenser og rekkevidden av lyden var en avsporing av debatten. Flere av informantene mine, blant annet fra WIM, delte dette perspektivet. Flere mente også at det var feigt å ikke ville ta på alvor at saken måtte behandles som en religionsdiskusjon. En av konsekvensene av dette argumentet var at saken ikke burde bli behandlet lokalt i bydelen, men behandles som en *nasjonal sak*.

De som mente bønneropet måtte forstås som en rettighet, og behandles ut fra hensynet til både religionsfrihet og ytringsfrihet, mente bønneropsaken var en viktig prinsipiell sak. Den måtte løftes ut av den lokale konteksten for å settes i perspektiv. Retten til å kalle til bønn fra moskeen ble knyttet til kirkeklokkenes kiming med klokker, og argumentet var at hvis den ene formen for religionsutøvelse var tillatt, måtte den andre likestilles. Et viktig argument i forståelsen av bønneropet som rettighet var at samfunnet måtte være åpent, og behandlingen av bønneropsaken måtte vise toleranse og aksept av muslimer i det norske samfunnet. Det var et viktig poeng i denne argumentasjonen, at muslimer i det norske samfunnet har behov for positive bekreftelser på sin religiøse identitet. Det ble også påpekt at muslimer i Norge har behov for å føle at de hører til, og er godtatt i samfunnet. Et annet argument for å se bønnerop som en rettighet var at debatten måtte styre utenom fremmedfiendtlige og rasistiske holdninger, dette var standpunktet blant annet Internasjonale Sosialister inntok. Flere understreket at *Norge* var blitt et flerkulturelt samfunn, og at behandlingen av bønneropsøknaden måtte reflektere det.

De som mente bønneropet ikke kunne forstås som en rettighet var særlig opptatt av hvordan menneskerettighetene, og særlig fri religionsfrihet, ble definert. Dette synet delte blant annet Hilde og Irene fra Aksjonskomiteen mot muslimske bønnerop. For dem var det viktig å understreke at frihet fra andres religion var like viktig som å få utøve sin egen religion. Et annet viktig perspektiv for de som mente bønneropet ikke kunne ses som en rettighet, var forskjellene mellom kirkeklokker og bønnerop. Det ble hevdet at det var uakseptabelt å sammenlikne kirkeklokker og bønnerop som to typer av samme religiøse uttrykk. Et annet argument for å fjerne bønneropet fra spørsmålet om religionsfrihet var at bønneropet ikke handlet om religion, men om kultur, som blant annet Oslo KrF argumenterte for. For Hagen (FrP), med flere, som definerte bønneropet som en erobring av det norske kristne samfunnet, var det behov for å løfte bønneropsaken opp på et *nasjonalt* nivå. Spørsmålet om bønnerop var for dem en viktig prinsipp sak, altfor viktig til å avgjøres av lokale politikere. Bønnerop måtte forbys og det hastet med å få på plass en lov som kunne hindre bønnerop.

Denne gjennomgangen viser at spørsmålet om bønneropsaken skulle forstås som en lokal eller som en nasjonal sak var nært knyttet til hva de ulike aktørene mente bønneropet var. I teorikapittelet presenterte jeg en forståelse av sted som en sosial konstruksjon. Uenighetene om hvilken romlige kontekst bønneropet finner sted i, synliggjør at det pågår en kamp ikke bare om å tillegge bønneropet mening, men også å konstruere bønneropets sted. Konstruksjonen av de ulike geografiske nivåene i bønneropdebatten la, som jeg har vist over, føringer for hvilke andre tema det var aktuelt å trekke inn i debatten om bønnerop. Som jeg viser senere i dette kapittelet har disse nivåene også konsekvenser for hvordan det argumenteres for at bønneropet må begrenses eller forbys. Før jeg går videre med disse argumentene går jeg tilbake til WIM og deres søknad om bønnerop.

Behovet for identitet og anerkjennelse

Som jeg viste i forrige kapittel var identitet og anerkjennelse to sentrale begrep da WIM søkte om å få kalle til bønn. Samtidig la muslimer jeg intervjuet vekt på at bønneropet kunne styrke følelsen av åpenhet i det norske samfunnet. Det kunne også formidle en følelse av aksept til muslimer. De ønsket også at bønneropet skulle sidestilles med kirkeklokker som et religiøst symbol. Skepsisen bønneropet ble møtt med fikk flere til å tvile på den faktiske religionsfriheten i det norske samfunnet.

Calhoun (1994) hevder at søken etter anerkjennelse fra andre er et viktig element i både kollektive og individuelle identitetsprosjekt. Han mener også at ønsket om anerkjennelse på bakgrunn av identitet er et grunnleggende menneskelig behov. I lys av dette kan søknaden om bønnerop forstås som et ønske om å få bruke steder for å bekrefte egen identitet, og det kan ses som et ønske om tilgang til bestemte rettigheter i det norske samfunnet. Først og fremst kan det kanskje

ses som en rett til *å være* (Mitchell 2000). Retten til *å være* innebærer å selv være den som definerer sin egen identitet, uten å avgrenses og kontrolleres av andre.

Fordi mennesker tillegger sted mening, og knytter steder til sin identitet og tilhørighet, blir steder viktige ressurser i konstruksjon og vedlikeholding av identitet. Smith (1999) hevder at markering av annerledeshet gjennom romlige praksiser er knyttet nettopp til et politisk prosjekt, der krav om visse rettigheter stilles på bakgrunn av annerledeshet. WIM sitt ønske om å få kalle til bønn kan dermed ses som et motstands- eller identitetsprosjekt. Aase (1996) hevder at det ofte oppstår konflikter når forskjellige grupper krever offentlig anerkjennelse av sin annerledeshet. En ny bruk av steder i forskjellige identitetsprosjekt kan utfordre allerede etablerte forståelser av hvem som har rett til stedet. Dermed utfordres også hvilke symbolske uttrykk som skal få sette sitt preg på det. Gjennom søknaden om bønnerop utfordret menigheten de forventningene som eksisterte om hvilke symbolske uttrykk som passet i moskeens omgivelser. De ”overskred” den meningen som allerede var etablert i denne konteksten. En overskridende handling fører til at de usynlige forestillingene om hva som passer hvor kommer til uttrykk (Cresswell 1996). Den overskridende handlingen må ikke være planlagt eller bevisst, det er reaksjonene den skaper som viser at den er overskridende. Den meningen som et sted er innskrevet med, formidles både gjennom formelle reguleringer og gjennom en rekke uformelle reguleringer, eller ”plasslover” (Sæter 2003:220). Disse plasslovene synliggjør at det finnes regler for hva som er passende oppførsel, handlinger, tegn eller symboler bestemte steder og dermed også forestillinger som gjelder hvem som skal få sette sitt preg på stedet.

Bønnerop bør forbys

Jeg har nevnt tidligere at bønneropdebatten så ut til å være en viktig symbolsak for mange. Den ble en viktig sak for å diskutere hvor grensene skulle gå, mellom det som kunne aksepteres av ”annerledeshet” og det som måtte forbys eller begrenses. Hilde fra Aksjonskomiteen var en av dem som satte ord på dette behovet for å trekke *grenser*. Hun fortalte at hun syntes det var flott å delta på flerkulturelle kulturkvelder, og at hun syntes Grønland var et spennende område. Første gang hun var der, var det som å være i ”1001 natt”. Hun likte mangfoldet, butikkene, smykkene og maten. Hun trodde det var mange nordmenn som opplevde området som spennende og eksotisk, i alle fall i begynnelsen, inntil de opplevde at det var visse ulemper som fulgte med, for eksempel bønnerop og moskeer.

Jeg synes det er et gøy innslag, at det er innvandrerbutikker, det synes jeg er et pluss, men en må jo sette en strek et sted, en grense, og for meg går grensen ved bønnerop. Det blir litt for mye av det gode! (Hilde)

For Hilde var det viktig å understreke at selv om hun likte de flerkulturelle innslagene i byen, og gjerne deltok i ”det flerkulturelle livet”, måtte grensene gå et sted. For henne gikk grensen ved bønnerop. Det ble for fremmed. Paasi (1996) ser grenser som grunnleggende for å opprettholde egen identitet. Gjennom å markere forskjellen mellom de som ses som like og de som ses som forskjellige markeres skiller mellom ulike kulturelle grupper. At Hilde så bønneropet som noe ikke hørte til, må ses i forhold til konteksten hun plasserer bønneropet i. Hilde uttalte at hun ikke ønsket å høre bønnerop i *Norge*. Men hvordan definerte hun dette norske? Og hvorfor falt bønneropet utenfor? For Hilde var det et viktig poeng at det norske samfunnet var et kristent samfunn. Hun var ikke alene om denne forståelsen.

Bønneropet er unaturlig i et kristent land

I både Carl I. Hagens (FrP) private lovforslag, Dok. 8:34, og i Aksjonskomiteen mot bønnerop sin retorikk kom det fram syn på bønneropet som *fremmed* og *unaturlig* i vårt samfunn. Argumentene spilte på at det var provoserende og frekt av menigheten å søke om bønnerop, og at løsningen var at bønneropet burde forbys. Prestegård (KrF) delte dette synet på bønneropet som fremmed og unaturlig i det norske samfunnet. Han uttalte blant annet:

(...) vi må bevare de kristne verdier som det norske samfunn er bygget på. Ethvert samfunn har sitt særpreg, det norske er preget av kristendommen. Bønnerop vil virke forstyrrende på kristne tradisjoner (Aftenposten 24.01.00).

Argumentasjonen over baserer seg på en forestilling om at kristendommen er den ”naturlige” religionen for den norske nasjonalstaten. Det blir gjort en kobling mellom kristendom og norskhet som blant annet kom til syne i uttrykk som at kirkeklokkene er en del av ”vår kristne kulturarv” og er bærere av ”våre kristne grunnverdier”. Denne argumentasjonen kan forstås i lys av Brekkes (2002) begrep om en etnisk-religiøs nasjonalisme. Brekke sier at den religiøse nasjonalismen er kjennetegnet av ideen om at det er religionen som er kjernen i nasjonen, og det som binder individene sammen til et folk. For etnisk-religiøse nasjonalister er tanken at det er den religiøse identiteten som er kjernen i nasjonen.

Da Aksjonskomiteen mot bønnerop arrangerte sin demonstrasjon 25. mars 2000 var en av parolene ”Nei til en islamisering av det offentlige rom”. Det var ikke bare aktive medlemmer av Aksjonskomiteen som var tilstede, men også andre som ønsket å hindre at bønnerop skulle tillates. En av begrunnelsene var at ”fedrelandet” måtte forsvares. Kampen mot bønnerop var dermed en motstandskamp. Det var knyttet til nasjonalfølelse og nasjonal stolthet å kjempe mot denne

”erobringen”. Bønneropet ble dessuten definert som usant, forkynnende og blasfemisk. Det kunne forstås som misjonering, og det kunne skape ubalanse i den åndelige verdenen:

Ja, egentlig ser jeg på det som en form for misjonering. For det første så er det jo for at de skal minne sine egne, altså muslimene, om at det er tid for å be, og minne dem om deres religion og trosbekjennelse. Men, jeg føler også at de ønsker å påvirke nordmenn, altså hedningene. Vi er jo hedninger for muslimer, eller frafalne fra islam. (Hilde)

En annen ting er at jeg tror det er stor kraft i det som proklameres høyt. Det en roper ut tror jeg har betydning i ”den usynlige verden”. Derfor vil det være uheldig med tanke på avkristning av landet og så videre at en fremmed religion får rope ut sin trosbekjennelse.(...) Den muslimske ånd vil få et sterkere fotfeste i Norge når muslimene får rope ut sin trosbekjennelse i det offentlige rom. Slik ser jeg på det. (Hilde)

Bønneropet var altså knyttet sammen med avkristningen av det norske samfunnet, og innføringen av islam. Hilde mente kristendommen kunne tape denne kampen, dersom den muslimske ånd fikk sterkere fotfeste i Norge. Sibley (1992) hevder at det er når følelsen av fellesskap er truet at behovet for å trekke grenser mellom oss og de andre er sterkest. Brekke (2002) mener framveksten av de religiøse nasjonalismen nettopp skyldes en slik følelse av at verden endres. Globalisering og immigrasjon er dermed prosesser som både utenfra og innenfra truer den religiøse-nasjonale identiteten. Hilde og Irene er opptatt av nettopp hvordan bønneropet kan ses som første skritt på veien mot en utvikling de ikke ønsker seg. De mener bønneropet kan forstås som første skritt mot en islamisering av det norske samfunnet. En endring av det kjente, trygge samfunnet mot et samfunn med mer innslag av andre religiøse uttrykk, oppleves som truende, og flere er opptatt av at dette er en utvikling de vil kjempe imot. Bønneropet blir dermed selve hovedsymbolet for at denne utviklingen er i gang, og at den eneveldige og mektige posisjonen til kristendommen er truet. Men det var ikke bare ut fra redsel for hva som kunne skje i ånde verdenen at kampen mot bønnerop var viktig for Aksjonskomiteen. Det handlet også om hva slags samfunn det norske ville bli på alle områder hvis islam fikk dominere.

Med innføringen av mer islam i Norge var det også fare for at de etablerte lovene og reglene i samfunnet ville byttes ut, til fordel for en Sharia-lovgivning. Kampen mot islam som religion var dermed også knyttet sammen med en kamp som gjaldt for hele samfunnslivet. Irene forklarte dette på denne måten:

En ting som også kommer inn i dette bildet... jeg avskyr det kvinnesynet og tenker på hvordan deres kvinner egentlig har det. De er et halvt menneske, en halv arving, er de ikke det? De arver bare halvparten av det en mann arver, og de er mannens eiendom. Og det kvinnesynet er ikke noe jeg ønsker her, og heller ikke synet på barn, på å styre sine barns liv. Vi er født til frihet vi. Jeg har fått lov til å velge, jeg har fått ta konsekvensene av valgene

mine også. Men det der ”vi vil ha makt om sjelene”, det synes jeg er motbydelig. Og de straffemetodene som blir nevnt i Sharia. Det er ikke noe som hører til her hos oss. Vi har kommet litt lenger. Vi er ferdige med det der. Jeg ønsker ikke dette påtrengende fra en sånn religion. (Irene)

Forestillinger om de andre er med på å opprettholde egen identitet. Oommen (1995) beskriver dette som at det er i relasjon til de som er annerledes at ens egen identitet kommer til syne. I sitatet over kommer det fram at Irene mener islam går på tvers med verdien frihet. Hun trekker også inn hvordan kvinner behandles, som en av måtene hun distanserer seg til *de andre* på. I følge Irene hadde muslimene et tankesett hun ikke syntes noe om. Hun var også opptatt av hvordan den moralske integriteten til medlemmene av WIM kunne trekkes i tvil. Hun refererte til søknaden om bønnerop, som hun mente var et brudd på forutsetningene for at menigheten skulle få bygge moske. Irene mente det var et eksempel på at ga man først lillefingeren ville de ha hele handa. De var ikke til å stole på. Hun trakk også en parallell til andre moskeprosjekter som var under arbeid ellers i byen:

De har kjøpt opp en mengde tomter med tanke på å bygge moskeer. Ja, det forteller jo litt det da. For tomter er ikke billige. Og hvilke planer har de? Det er tydeligvis deres ønske at det skal stå tett i tett med moskeer sånn at de kan løpe fra den ene til den andre når det blir bønnerop. (...) De har kjøpt opp alle disse tomtene og da lurer jeg på hvor de har fått penger fra til det. Er det noen der nede i Saudi-Arabia som støtter dem, eller er det svarte penger som trenger hvitevasking, eller? For vanlige lønsmottakere har ikke så mye penger å skyte inn, så ett eller annet sted må jo pengene komme fra.(Irene)

Karim (1997) mener forestillinger om muslimens voldelighet, grådighet og religiøse og etniske hat har vært avgjørende for et bilde av muslimen som Europas andre. Irenes syn på islam passer inn i Karims beskrivelse av typiske stereotyper knyttet til ”muslimen”. Hun antydte at det var noe suspekt ved denne moskebyggingen, en skjult agenda. Pengene som føres inn i byggingen blir knyttet til hvitevasking, og til arabiske givere. Det er ikke bare faktiske forskjeller mellom oss og de andre som bidrar til å opprettholde grensen mellom oss og de andre. De forestilte ulikhetene er like viktige.

Irene var ikke alene om å ha forestillinger om *den muslimske andre*, som noe i kontrast til oss, nordmenn. Helge Winsvold var også opptatt av det han mente var antidemokratiske, kvinneundertrykkende og utolerante kreftene i muslimske miljø. I hans øyne var det forhold innad i innvandrer miljøer som hindret integrering, og vedlikeholdt verdier han mente gikk på tvers av ”de norske”. Disse forholdene mente han altfor få politikere torde å sette ord på.

I innvandrer miljøene foregår det veldig mye som ikke burde foregå, av kvinneundertrykking. Det går på hele oppdragelsen av jenter og gutter. De blir holdt fysisk fra hverandre også, i motsetning til hvordan det er i skolen, i norske skoler.(...) Altså de læres opp til et samfunnsmonster som går helt på tvers av det som er, det som den norske kirke har vært gjennom de siste 30-40 årene. Og jeg ser eller hører ingen kritikk av det akkurat, fra noe hold

i det politiske miljøet, bortsett fra Fremskrittspartiet, som tør å si noe, er det helt taust. (Winsvold)

Moskeen var, i Winsvold sine øyne, den institusjonen som legitimerte denne forskjellsopdragelsen, og som dermed bidro til å hindre integreringen av muslimer i Norge.

Moskeene lever av, det er deres levebrød eller livsgrunnlag, at innvandrere klamrer seg til det opprinnelige. Hvis de begynner å orientere seg mot det norske, få norske venner og omgangskrets, så vil jo moskeene miste taket, eller sitt økonomiske grep. (Winsvold)

Barn som sendes til moskeen for å få opplæring i Koranen fem kvelder i uka blir også effektivt isolert og forhindret fra å få norske venner og bli norske, mente Winsvold. Han ble provosert av denne måten å holde barna unna ”det norske” på. Som lærer hadde han blant annet sett resultatet av dette i norsk II opplæringen, en undervisning som krever mye tid og ressurser.

Enkelte hevdet at nå var det på tide at muslimer i Norge sluttet å være så kravstore:

”Det må være måte på hva muslimene kan forlange. Dessuten er bønnerop veldig forstyrrende.” (Jan Erik, 73 år), ”Nå må muslimene begynne å bli mer beskjedne og følge norske regler.” (Fru Seter, 74 år, begge sitatene er hentet fra Aftenposten Interaktiv 26.01.00)

Muslimen var altså en som var frampå, som utfordret både gjeldende lover og regler for oppførsel. Andre uttalelser gikk på forskjellene mellom *der* muslimen kom fra, og *her*, i det norske samfunnet. Muslimer i Norge måtte rette seg etter det norske samfunnet, og aksepterte at de ikke var i et muslimsk land:

Når det gjelder bønnerop fra en moske er dette noe vi her i Norge ikke er vant med. Det hører ikke til vår kultur. Jeg synes innvandrerne bør tilpasse seg kulturen i det nye landet de velger å komme til. De behøver ikke konvertere til kristendommen, men jeg synes heller ikke de trenger å dra med seg alle tradisjoner fra hjemlandet og tro at de kan få utfolde seg fritt i det nye. (...) Nytt land, ny kultur, ikke forvent at alt skal være slik det var i landet man valgte å forlate! (Alexander, Dagbladet Debatt 08.02.00.)

I dette argumentet presenteres muslimen som en som nettopp har forlatt et annet sted, og kommet til Norge. Muslimen er altså en som ikke har tilhørt det kulturelle fellesskapet i generasjoner. Det skilles ikke mellom personer som er født og oppvokst i Norge, og personer som nettopp har fått statsborgerskap. Definisjonen av det norske tar altså utgangspunkt i en forståelsen av nasjonen som et fellesskap basert på ideen om kulturell enhet, felles språk, religion, skikker og tradisjoner. Det er et etnos-fellesskap (Østerud 1997) som markerer hvem som hører til, og hvem som ikke gjør det.

For flere som kom med innspill i bønneropdebatten var det viktig for å opprettholde et skille mellom muslimske og ikke-muslimske land. Bønneropet hørte hjemme i et muslimsk land, det vil si et annet sted, ikke i Norge. For noen var det dessuten greit, og eksotisk, å høre bønneropet på reiser i andre land. Men når ferien var over, og hverdagen hjemme i Norge startet, var bønneropet et unaturlig innslag. Dersom muslimene som ønsket bønnerop ikke kunne godta det, var det bare en ting å gjøre, de kunne dra ”hjem” igjen.

”Man kan ikke bare rope og skrike sånn. Norge er et kristent land. Muslimene får heller dra hjem og praktisere sin religion der” (Leif 78 år). ”Det er forkastelig. Vi er et kristent land. Liker de ikke det, kan de dra tilbake til hjemlandene” (Vera, 77 år). ”Hvis de skal ha alt det der i Norge, hvorfor er de da her?” (Vidar 59 år) (Alle sitatene er hentet fra Aftenposten Interaktiv 26.01.00)

Det var tydelig av disse uttalelsene at muslimene i Norge ikke ble sett på som nordmenn. De hørte ikke hjemme *her*, deres hjem var *et annet sted*. Dessuten bygger disse uttalelsene opp under forestillinger om at bestemte religiøse identiteter *hører til* bestemte steder. I disse uttalelsene er ideen om at kristne hører til visse steder, og muslimer hører til andre steder, så innbakt i forutsetningene for uttalelsene at det ikke engang er nødvendig å nevne det. Sånn er det bare. Jackson & Penrose (1994) påpeker at en viktig strategi for å skjule at det er ideologiske føringer som ligger bak en bestemt forståelse av nasjonen, presenteres nasjonen som en ”naturlig” kategori. I argumentet om at bønnerop er *unaturlig* i det kristne norske samfunnet, er bevisstheten om at det finnes medlemmer av det norske samfunnet som ikke er etnisk norske, og heller ikke kristne, utelatt.

Jeg spurte Hilde og Irene fra Aksjonskomiteen hvordan bønneropsaken hang sammen med alle andre tema de trakk inn i debatten. Jeg fikk til svar at bønneropsaken egentlig var perifer i forhold til mange andre viktige spørsmål i forbindelse med islam i Norge.

Skillet går jo ikke der (mellom bønnerop eller ikke), skillet går mellom vårt lovverk som skal respekteres og etterleves. Der er skillet. Bønneropsaken er jo mer perifer i forhold til at det ser ut som stille men sakte og sikkert at vi er nødt til å finne oss i at våre lover blir endret ut fra noen fremmede mennesker som ser og tenker helt annerledes enn oss. (...) Jeg har tenkt på at islam det er en trussel mot demokratiet, det er en trussel mot et demokratisk samfunn hvis man lar dette få fofeste. De er her, de skal ha religionsfrihet, men der stopper det altså. Så skal våre lover, og det vi har slitt for å komme fram til, det samfunnet vi har nå – det vil vi ikke miste. (Irene)

Irene fortalte om noe hun trodde hadde skjedd i Storbritannia, at de hadde fått et eget muslimsk parlament som har fremmet krav om at muslimer i Storbritannia skulle følge islamsk lov. Hvis utviklingen fikk fortsette kunne dette bli en aktuell debatt også i Norge, mente hun. På lang sikt

mente hun det var snakk om en maktovertakelse, noe hun så som en fare og trussel. Det var et viktig demografisk aspekt ved det hele også. Muslimene var snart i ferd med å bli i flertall.

På lang sikt kan utviklingen bli den at muslimer blir i flertall, enten i noen bydeler eller i hele Oslo. Norske kvinner får jo nesten ikke barn, mens vi vet at muslimene får flere barn. De gifter seg tidlig, og kvinnene er ofte hjemmeværende og de prioriterer å få barn framfor karriere. (Irene)

Utviklingen mot at muslimene får flere barn enn etniske nordmenn mente Irene det bare var ett svar på, norske kvinner burde oppfordres til å få flere barn. Det gikk på grunnleggende holdninger og verdier. Hun mente den egotrippen norske kvinner hadde hatt til nå, skyltes 68'erne og kvinnefrigjøringen. Hun understreket at hun ikke var imot kvinnefrigjøring, men syntes det var synd når de unge ikke ville ha barn. At alle skulle være selvstendige økonomisk sett ble det heller ikke noe fellesskap av.

Svaret på alle disse problemene var at det måtte innføres en ny politikk for innvandring og integrering. Målet måtte være at *de* skulle tilpasse seg *oss*. Dilemmaet i innføringen av en ny politikk overfor innvandrere, var at det var et stort sprik mellom hva "folk flest" ønsket og hva politikerne la opp til. Hilde og Irene var både sinte og fortvilte over det de opplevde som denne motsetningen mellom *folket* og politikerne. Både Hilde og Irene var svært opptatt av byens utvikling og planleggingen av framtidige moskebygg. De var opptatt av at byen ikke skulle bli en muslimsk by. Men hvem hadde ansvaret for denne utviklingen, og hvorfor var det blitt slik? Hvorfor stemte ikke politikerne som de burde? I følge Irene fulgte ikke politikerne opp det de i utgangspunktet har sagt at de skal gjøre. Det var bare Fremskrittspartiet som stemte imot, og hvor var det da blitt av demokratiet og retten til medbestemmelse?

Det jeg er opptatt av det er retten til medbestemmelse. Politikere vil ikke høre på folket, og det tror jeg kommer til å straffe seg. Man kan ikke si at nå skal Norge bli et flerkulturelt samfunn og så spør man ikke folket, som må finne seg i at hele nasjonen, alt blir forandret. Man har ikke spurt, og hvorfor har man ikke gjort det? Fordi man har visst at folk ikke var villige til å ha det sånn. (...) Så når det har kommet til et antall så sier de at nå er vi et flerkulturelt samfunn. Nå har dere i hvert fall ikke noe dere skulle ha sagt. Det er så motbydelig. Hvem er det som vil ha det sånn? Det har jeg selvsagt også svaret på, altså jeg ser jo det, hvem det er som ivrer. Arbeidsgiversida vil gjerne ha slavekontrakter slik som nede i Sør-Europa. Der lever illegale innvandrere som dyr, som ikke har noen rettigheter. Og hvis fagforeningene protesterer så sier arbeidsgiverne OK, vi flytter hele virksomheten ut av landet hvis det er det dere vil. Ikke sant? (Irene)

I følge Irene var det noen som ville ha globalisering, fordi det ga dem makt. Folket må manipuleres gjennom bruk av herskertechnikker som latterliggjøring, usynliggjøring og stigmatisering. Og det var dette Aksjonskomiteen vil jobbe mot.

Det er de (norske politikerne) jeg er kritisk mot. Det er jo først og fremst de kritikken må rette seg mot. Det er de som gir etter og gir etter og har alle slags motiver. De er noen usle feiginger spør du meg. Når vi ser at Kristelig Folkeparti ”åh, de vil bevare den kristne kulturarv” og så stemmer de for muslimer og moskeer og hele pakka. Du verden det stikker dypt. Hyklere! (Irene)

Dersom ikke politikerne tok på alvor at en gradvis islamisering av samfunnet var i gang ville resultatet kunne bli alvorlig. Faren var, i følge Hilde og Irene, at vi ville oppleve konflikter lik de vi kunne følge med på i Midtøsten, der både jøder og muslimer ønsket tilgang til de samme områdene.

I det siste så har jeg tenkt en del på Midtøsten og på Israel, på konflikten mellom jøder og palestinere. For det er også et religionsspørsmål mellom jøder og muslimer, og jeg ser for meg at vi kan få liknende konflikter her. Da er det også slik at de gjør krav på det samme området, nemlig Tempelhøyden. (Hilde)

Hilde fryktet en slik utvikling, og mente norske politikere måtte ta på alvor at dette var et mulig framtidsscenario.

De som mente bønneropet måtte forbys fordi det var fremmed og unaturlig i Norge hadde alle eksplisitte eller implisitte forestillinger om hva det ville si å være norsk. Blant annet så Hagen (FrP) på spørsmålet om bønnerop som et nasjonalt anliggende. Det er *vi, nordmenn*, som må forsvare oss, mot *de fremmede*, innvandrerne, som er her for å erobre landet *vårt*. Den eneste måten vi kan ha kontroll på, er ved å kreve at innvandrere må *tilpasse seg* norske lover og regler, samt *vise respekt* for et samfunn bygget på kristne grunnverdier. Denne argumentasjonen som Hagen la opp til hadde som forutsening at innvandrere, i dette tilfellet medlemmene av WIM, *ikke* var norske. I intervjuet med medlemmene fra Aksjonskomiteen spurte jeg hvordan *de* forstod det å være norsk siden dette var et så viktig argument, også for dem. Irene hadde nettopp sagt at bønnerop ikke passet i *vårt land* og hun snakket om at *vi nordmenn* burde slippe bønnerop. Jeg ba henne utdype hva hun mente med det.

Jeg regner meg selv som nordmann jeg, fordi jeg er født og oppvokst her, dette er mitt fedreland, ikke sant? Alle har jo sitt fedreland, så hvorfor skal man ikke få lov til å si at dette er vårt land, når man er fostret her, og har hele sin bakgrunn her? (...) Da er man født og oppvokst i Norge i hvert fall, men det er jo ikke den debatten vi skal ha. Vi skal snakke om moskeer og bønnerop! (Irene)

Etter å ha definert ”nordmann” som en som er født og oppvokst i Norge avbrøt Irene sitt eget svar. Denne logikken innebar jo at mange muslimer var like norske som henne selv, og dermed undergravde hun sitt eget argument. Løsningen ble å si at det ikke var dette vi skulle diskutere. Hilde brøt inn og sa hun trodde hun visste hvor jeg ville hen, jeg tenkte på det flerkulturelle samfunnet og at mange muslimer er født i Norge. Irene hadde et klart svar på det eventuelle problemet:

Jeg synes det er veldig greit, for vi har jo Grunnlovens paragraf 2 som sier at den evangelisk lutherske religion forbliver statens offentlige religion, så den er jo allerede i Grunnloven satt høyere enn andre religioner som måtte komme til dette landet. Altså andre folk fra andre trossamfunn. (Irene)

Dermed var det altså ikke lenger nødvendig å definere hva det å være norsk innebar. Det var nok å vise til Grunnloven. I Grunnloven var det allerede etablert et hierarki mellom kristendommen og eventuelle andre religioner. Den posisjonen den etnisk-religiøse identiteten ”kristen nordmann” hadde, kunne dermed leses ut av loven. Senere i intervjuet kom vi allikevel inn på ”det norske”, og hva Hilde og Irene anså som ”typisk norsk”. For Irene var kjærligheten til naturen et trekk som hun så som typisk norsk. I tillegg mente hun friluftslivet og det å like ro og stillhet, og ville ha litt luft rundt seg, også på t-banen var trekk som var ”typisk norske”. Hun mente også det var typisk norsk å være opptatt av hjemmet og innredningen, og å ha det hyggelig. Det samme gjaldt for dyrehold, å gi mat til fuglene på fuglebrettet og å skjemme bort hunden. For Hilde var det typisk norsk å ha en hytte og å reise dit på tur. Begge var opptatt av det idylliske og uproblematiske ved det å være norsk. Ingen av dem definerte den norske nasjonale identiteten som motstridende, flertydig eller i endring.

Mens kirkeklokkene ble sett på som et *naturlig*, og av enkelte også et *nøytralt*, innslag i det norske samfunnet, ble bønneropet forstått som et brudd med norske tradisjoner og norsk kultur. Helge Winsvold var en av dem som uttalte at han syntes mange i toleransen og antirasismens navn satte en strek over egen identitet. Carl I. Hagen (FrP) var opptatt av at søknaden om bønnerop måtte forstås som én av flere utfordringer mot ”det norske”.

Enkelte steder føler etniske nordmenn seg som fremmede i eget land og etter hvert som innvandrerbefolkningen bruker religion som begrunnelse for å ikke følge norsk skikk og bruk utfordres det som kan kalles norskheten eller det norske. Hvert enkelt tilfelle sett isolert kan synes betydningsløst, men sett i sammenheng (...) så er det en enorm utfordring å få til en reell integrering av muslimske innvandrere i det norske samfunn, om det i det hele tatt er mulig. (Dok.nr.8:34 (1999-2000))

Det hele kunne ses i sammenheng med at muslimene kanskje ikke ville integreres, mente Hagen. Hagens forståelse av begrepet ”integrasjon” likner mer på begrepet ”assimilasjon”. Integrasjon betyr at minoriteter skal kunne delta i samfunnets institusjoner, uten å gi slipp på sin gruppeidentitet eller sitt kulturelle særpreg (Aarflot 2004). Assimilasjon derimot, henspeiler på at minoriteten skal ta til seg majoritetens kultur, og målet er at forskjellene skal forsvinne. For Hagen synes det som om målet er tydelig, muslimene må bli mest mulig lik majoriteten, og la sin gruppeidentitet som muslimer viskes ut. Skal muslimene være i Norge, må de oppføre seg som ”nordmenn”, og innrette seg etter ”det norske”.

For Hagen var en av de mulige konsekvensene av å tillate bønnerop at ”etnisk norske” kunne føle seg som fremmede i *eget* land. Det var også fare for at politikerne skulle miste fullstendig kontrollen over omfanget av bønnerop, hevdet Hagen. Han beskrev utviklingen slik:

Etter hvert vil det i enkelte bydeler i Oslo, og kanskje også i Drammen og Kristiansand, bli sånn at besøkende vil ha problemer med å forstå at man er i et kristent land når det er en lang rekke moskeer med bønnerop. Dette vil være med på å endre noe av karakteren til det norske samfunn. Og det tror vi ikke den norske befolkningen egentlig er så innstilt på. (Hagen fra møtereferatet i Stortinget 23.11.00)

Hagen foreslo at bønnerop burde forbys inntil det eventuelt ble prøvet for internasjonale organer. I mellomtiden var det viktig å kjempe for det norske, mente han:

Men vi synes altså at vi skulle prøve å kjempe for det som er norsk. For det som er vår tradisjon, og for det som er vår kultur, av respekt for våre forfedre og av respekt for det som, tror jeg, hoveddelen av den norske befolkning ønsker å bevare. (Hagen fra møtereferatet i Stortinget 23.11.00)

I forhold til den nye integreringsmeldingen som Hagen foreslo trakk han fram ”bevis” fra nyhetene om de konfliktene som han mente var i ferd med å vokse fram i Norge. Han tok med eksempel på innvandrerbarn som begynner på skolen uten å kunne norsk, og innvandrere som har problemer med å skaffe seg jobb fordi de ikke har tilstrekkelig med norskkunnskaper. Konflikter mellom ungdomsgjenger i Oslo ble også nevnt som et moment som tydet på at den eksisterende integreringen av innvandrere i Norge ikke hadde vært vellykket. Hagen mente ideen måtte være at innvandrerne burde tilpasse seg det norske fordi ”Det er de som har valgt å komme hit, og da synes vi det ville være naturlig at de tilpasset seg det som er det norske” (fra møtereferatet i Stortinget 23.11.00) I tillegg trakk Hagen fram at i tilfeller hvor norsk lov kolliderer med islamske lover gikk i enkelte tilfeller sistnevnte helt åpenbart foran. Dette mente han ikke burde skje.

Siraj fra Oslo KrF var også opptatt av at bønneropet kunne hindre integrering i samfunnet. Dersom bydelen oppleves som mer muslimsk kan "etnisk norske" føle seg presset ut av, eller ekskludert fra, ulike deler av byen, og det kan hindre integrering, var hans resonnement. Denne argumentasjonen presenterte Siraj for å begrunne hvorfor bystyregruppen til KrF hadde valgt å gå mot bønnerop fra moskeer i Oslo (Aftenposten 04.02.00). Siraj var opptatt av hvordan bønneropet måtte ses i en større byutviklingsdebatt. Det ble hevdet at bønneropet kunne føre til økt gettofisering, en tendens der boområder deles inn i forhold til religiøse eller kulturelle preferanser. Frykten for en gettofisering av byer er et tema både politikere og samfunnsforskere lenge har vært opptatt av. Diken (1998 i Pløger 2001) mener gettoen fungerer som et symbol på hva vi ønsker at byen ikke skal være. Gettoen er dermed forstyrrende, farlig og kaotisk. En motsetning til byen uten gettoen, som framstilles som en by i harmoni. Gettoen knyttes dessuten ofte til vold, trusler, kriminalitet og redsel. Gjennom å trekke bønneropet inn i argumentasjonen rundt mangelfull integrasjon og gettotendenser i byen etablerte Siraj en kobling til bønneropet som gjør bønneropet uønsket. Hvem ønsker vel å føle seg fremmedgjort?

En løsning på spørsmålet om bønnerop, som flere foreslo, var at bønnerop kunne forbys i det offentlige rom, og menigheten kunne kalle til bønn *inne* i moskeen. På den måten ble religionsfriheten sikret, og samtidig slapp uvedkommende å høre lyden av bønneropet:

Slik forslagsstilleren ser det er det klart at vi bl.a i toleransen og religionsfrihetens navn fullt ut skal tillate utøvelse av enhver religion, men det må være i den private sfære og det private rom og ikke i det offentlige åpne rom. (Dok.nr.8:34 (1999-2000))

"Jeg synes ikke noe om minareter. Muslimene må gjerne praktisere sin religion her, men de kan vel holde det for selv?" (Bjørng 79 år). "Hvis muslimene skal be, kan de gjøre det i stillet. Syke folk i nærheten av moskeene kan bli forstyrret" (Ali 40 år). "Det har ikke noe med oss å gjøre. Gjør det heller innendørs" (Turid 74 år) (Sitatene er fra Aftenposten Interaktiv 26.01.00)

Helge Winsvold var også opptatt av dette skillet, mellom det offentlige og det private, og mente religionsfrihet ikke var sidestilt med å rope ut i det offentlige rommet. Den samme argumentasjonen brukte Halvorsen, i bydel Grünerløkka – Sofienberg. Halvorsen mente eventuelle muslimske menigheter som ønsket å kalle til bønn fikk gjøre det *inne* i moskeen, og *ikke ut* i det offentlige rom. Dette skillet markerte tydelig at det var *konteksten* bønneropet befant seg i, som gjorde innholdet i det problematisk. Det var først når bønneropet lød *ut* av moskeen at problemet oppstod. Cresswell (1996) viser hvordan konteksten for en handling, avgjør hvorvidt den blir vurdert som passende eller ikke. Cresswell mener også at den sosiale posisjonen til den som utfører handlingen legger føringer

for hvordan den blir vurdert. Det er minoriteten, både religiøst og etnisk, som er på feil sted i det offentlige rommet. Cresswell (1996) mener dette er vanlig. Den moralske ordenen henger sammen med relasjonene mellom de dominerende gruppene, og de mindre dominerende. Majoriteten er de som defineres som normen, minoriteten blir synlig gjennom å være forskjellig fra "det normale". Denne forskjelligheten blir også det som danner grunnlaget for å trekke grenser mellom oss og de andre. Samtidig legger dette skjeve maktforholdet også grunnlaget for majoritetens krav om en eksklusiv rett til stedet.

Halvorsen, fra Bydelsutvalget i Bydel Sofienberg-Grünerløkka, uttalte at bønnerop kunne forstyrre det religionsnøytrale offentlige rommet. Han var bekymret for at religionen ville få for sterk dominans i samfunnet, dersom bønnerop ble tillatt. Denne argumentasjonen hadde som utgangspunkt at det offentlige rommet til vanlig var religionsnøytralt. Halvorsen så altså på de kristne symbolene som omgir oss i hverdagen som nøytrale og ikke-religiøse. Verken kirkeklokkene, eller korset i flagget ble av Halvorsen sett som religiøse symbol. Halvorsen sin påstand kan enten skyldes at han mener kristendommen som religion er en så naturlig del av det norske samfunnet at det ikke kan skilles mellom det norske og det kristne. Eller han kan faktisk mene at Norge er et sekulært samfunn. Hvis utgangspunktet hans er det første, at koblingen mellom det norske og det kristne er så tett at kristne symboler er integrert i forståelsen av hva det er å være norsk, kan det være fordi vi tar symbolene for gitt. Symbolene har blitt så vanlige for oss at vi ikke reflekterer over deres religiøse innhold. At symbolene tas for gitt, og har blitt en del av det vi ser som "det vanlige, normale eller passende" er ikke det samme som å si at disse symbolene har mistet sitt innhold. De har tvert imot fungert fremragende. Vi tar dem for å være nøytrale mens de allikevel formidler et budskap som vi tar med på kjøpet. Kristendommens symboler har blitt "naturlige", de passer inn i våre omgivelser "sånn som de skal være". Halvorsen presenterer dermed det norske samfunnet som et sekulært samfunn, til tross for at vi både har en kristen formålsparagraf i skoler og barnehager, og en statskirke ordning.

Både bønnerop og kirkeklokker bør forbys

Det bør være frihet fra all religion i samfunnet, mente Hedningesamfunnet som engasjerte seg i bønneropdebatten gjennom sin egen søknad om å få kalle til møte. Målet deres var å skape debatt, og det mente de selv at de hadde fått til. Hedningesamfunnet mente at de kristne hadde særfordeler i samfunnet, uten noen reell begrunnelse, og ville stille spørsmålstegn ved disse fordelene. For å kunne bli et flerkulturelt samfunn må vi bli kvitt all religion, i alle fall den religionen som styrer staten, mente Hedningesamfunnet. Deres logikk var at et flerkulturelt samfunn kunne ødelegges av at

alle kjempet om sin Gud, og mente at de hadde sannheten. For Hedningesamfunnet var det viktig å understreke at bønnerop var akkurat det samme som kirkeklokker, og at de ikke ønsket noen av delene. De ville ha et sekulært samfunn, der religionens rolle var marginal, og i alle fall ikke hadde noen innflytelse i den offentlige sfære. Hedningesamfunnet mente det var svært viktig å arbeide *mot* religion i samfunnet, fordi religion var roten til alt ondt.

Hedningesamfunnets argumentasjon om at bønneropet burde forbys liknet lite på mange andre argumenter som kom fram i debatten. Argumentasjonen deres trakk ikke inn bønneropet som en overskridende handling. Det ble heller ikke sett som en trussel mot ”det kristne” eller ”det norske”. Tvert om jobbet Hedningesamfunnet aktivt for å synliggjøre hvordan kristendommen var innskrevet i det norske samfunnet på, blant annet gjennom symboler som korset. Selv ville ikke Mackenzie ha verken kirkeklokker eller kors i sin begravelse.

Kristne har korset som et symbol, det er et tegn på en henrettelse og er et torturretskap. Kristendommen bygger på menneskeofring. Korset på likbilen, for eksempel, det ønsker ikke jeg. Jeg har tenkt på å sette på en tennisball eller et ”time-out” symbol. (Mackenzie)

Hedningesamfunnet ønsket å bli tiltalt for blasfemi, og jobbet hele tiden for å konfrontere passive kristne med deres tilknytning til kirken. Medlemmene av Hedningesamfunnet hadde altså en identitet i opposisjon til de som så kristendom som grunnleggende for hva det ville si å være norsk.

Det er greit med bønnerop, men det må begrenses

Både blant de som forstod bønneropet som støy, og de som mente det måtte ses som en rettighet, ble det uttalt at det kunne være behov for å begrense bønneropet. Begrensningene kunne både gå på hyppigheten av bønneropet, og på bestemte steder hvor det ikke ville passe inn. Dette behovet for begrensninger kom både fram underveis i den politiske behandlingen av saken, og ble uttalt av enkeltpersoner.

Det er greit med én gang i uka, men...

I kapittel 5 presenterte jeg Geir. Han var en av informantene som syntes bønneropet var både eksotisk, og et spennende innslag i det flerkulturelle miljøet på Grønland. Han hadde gledet seg til å høre det, og syntes det var gøy å fortelle andre om at han bodde rett ved moskeen. Men selv om han syntes det var spennende og eksotisk med bønnerop innrømmet Geir at han allikevel var litt skeptisk, og han ville ikke likt å ha bønnerop fem ganger om dagen.

Jeg skal være såpass skeptisk å si at jeg hadde vel ikke vært like tolerant hvis det hadde vært fem ganger i døgnet, i full spiker. Det hadde jeg ikke. (...) Det har ikke noe med verken min oppvekst eller noe som helst å gjøre. Det blir litt for fremmed. Det er ille nok at de roper over murene på fengselet klokka to om natta. (Geir)

Det var altså greit med bønnerop, men innen visse grenser. Det ville bli for fremmed med bønnerop flere ganger om dagen, mente Geir. Det ville ikke ha noe med hans oppvekst å gjøre, underforstått ville det bryte med Geirs forestillinger om ”det norske”. I Geir sitt forhold til bønneropet kan det synes som om bønneropet er som et krydder i hverdagen. Han liker det så lenge det ”piffer” opp området han bor i, og setter en liten spiss på det, men dersom det blir for mye blir det ”skjemmende”. Til tross for at Geir er åpen om imøtekommende overfor ”det nye” som bønneropet representerer, har han behov for at bønneropet skal lyde i passende doser. Flere andre trakk også inn at deres innstilling til bønnerop var avhengig av hvor ofte det ville lyde.

Christin deltok i debatten om bønnerop på Dagbladets debattsider. Hun var også i utgangspunktet positiv til bønnerop, men ville heller ikke høre det fem ganger i døgnet. Hun begrunnet sitt syn på denne måten:

Klart det er OK med utrop til bønn fra muslimene. Et spennende innslag i en flerkulturell by som Oslo har blitt. På samme måte som vi antakeligvis hadde fått panikk hvis kirkeklokkene kimte døgnet rundt, ønsker ingen av oss å høre bønnerop til alle døgnet tider. Men det er da ikke det Oslos muslimer har søkt om? (Christin 14.02.00)

Christin følte behov for å sette det hele i perspektiv. WIM hadde faktisk ikke søkt om bønnerop flere ganger om dagen, de hadde søkt om én gang i uken. På denne måten toner Christin ned argumentene om at bønneropet er første skritt mot en islamisering av Norge. I forklaringa på hvorfor det ville være upassende med bønnerop fem ganger om dagen, trakk Christin inn en sammenlikning med kirkeklokkene. Det ville ikke være noe mer ønskelig om de skulle kime døgnet rundt. Det kommer til syne en sterk likhetstanke i Christins uttalelse. Hun sidestiller bønneropet og kirkeklokkene, og ser også bønneropet flere ganger om dagen i lys av hva vi ville synes om kirkeklokker flere ganger daglig. Denne måten å argumentere for bønnerop innen visse grenser, bryter med argumentene både Carl I. Hagen, Aksjonskomiteen og Winsvold la opp til.

KrFs parlamentariske leder Einar Steensnæs mente også bønnerop burde kunne tillates en gang i uken før muslimenes fredagsbønn. Han mente det beste ville være å overlate til den enkelte kommunen å avgjøre hver enkelt søknad. Samtidig mente han det ville være *klokt* av de muslimske lederne å gjøre det klart at de ville begrense seg til fredager, og ikke ta sikte på å innføre bønnerop flere ganger daglig. Begrunnelsen til Steensnæs kan være at menigheten på denne måten kunne fått mange flere motforestillinger mot seg enn de hadde opplevd hittil. En annen mulig forklaring er at

Steensnæs, som flere andre, mente grensen for at bønneropet kunne aksepteres, gikk ved én gang i uka.

At det var lurt å begrense bønneropet til én gang i uka kom også til uttrykk av en av informantene fra WIM. Arshad mente bønneropet først og fremst var et symbolsk- og kulturelt uttrykk. Derfor var det ikke noe poeng å ha bønneropet til alle bønnetidene. Både fordi muslimene som gikk i moskeen bodde spredt rundt, ofte langt unna moskeen, og fordi vinduene i husene i nærheten var bortimot lydtette, hadde ikke bønneropet i Norge den samme funksjonen som i et muslimsk land. Arshad mente altså at det var et skille mellom bønnerop i muslimske og ikke-muslimske land, og hva som ville være naturlig i disse landa. Bønneropet ville være en naturlig og integrert del av den religiøse og kulturelle praksisen i et muslimsk land, men i et ikke-muslimsk land var situasjonen en annen.

Hensynet til ro, orden og privatlivets fred

Som jeg nevnte i de to forrige kapitlene var spørsmålet om bønnerop også et tema i Stortinget. Erik Solheim (SV) stilte Jon Lilletun (KrF) spørsmålet om lokale politikere fritt kunne innskrenke religionsfriheten i sine bydeler. Solheim var altså opptatt av om det ikke skulle være noen grunnleggende prinsipper som skulle ligge til grunn, for de ulike bydelene sin behandling av eventuelle søknader om bønnerop. På dette spørsmålet valgte Lilletun å presentere det han så som en *fornuftig avveining* mellom religionsfriheten og privatlivets fred. ”Kommunestyret og bydelsutvalg må respektere denne formen for religionsfrihet, men kan vedta begrensninger hvis den går på den offentlige ro og orden løs” (Nettavisen 09.02.00), uttalte han. Lilletun antydde også at det kunne være aktuelt med nasjonale retningslinjer for muslimske bønnerop (NTB 04.02.00 og VG 04.02.00). Lilletun sa at han i utgangspunktet var skeptisk til nasjonale retningslinjer, men han ville gjerne unngå situasjoner der bønnerop ble tillatt i en bydel og avslått i en annen. Han var heller ikke tilhenger av at det skulle være fritt fram for bønnerop. ”Vi kan ikke trekke det så langt at det åpnes for bønnerop flere ganger om dagen. Det ville være unaturlig i Norge” (VG 04.02.00), sa han. I tillegg mente han det kunne være lokale forhold, som for eksempel moskeer i nærheten av syke- og gamlehjem, som krevde ekstra begrensninger på muslimers praktisering av sin religion i det offentlige rom (Nettavisen 09.02.00).

Argumentasjonen til Lilletun bygger, akkurat som mange av argumentene jeg presenterte tidligere i dette kapitlet, på en forestilling om hva som er naturlig i Norge. Denne bruken av begrepet ”naturlig”, er, som Jackson & Penrose har påpekt, et viktig redskap for å gi argumentet ekstra tyngde. Denne måten å presentere bønneropet som ”unaturlig”, hvis det skulle være flere ganger om dagen, bygger også oppunder en ideologisk forståelse av hva ”det norske er”. Gjennom

denne argumentasjonen konstruerer Lilletun en sosial orden, der bønneropet er ”out of place”. Behovet for begrensninger av bønnerop på steder hvor ”lokale forhold” kunne kreve det ble også trukket inn av Erna Solberg (H).

Det private lovforslaget fra Carl I. Hagen var oppe til vurdering i Stortinget 23.november 2000 der det møtte stor motstand og ble avvist. Erna Solberg (H) var saksordfører. Hun trakk i sin uttalelse opp et skille mellom det som kunne tillates av forskjellighet, og kulturpraksiser som hun mente brøt med individuelle rettigheter. Hun plasserte bønneropet i den første gruppen, mens blant annet omskjæring og tvangsekteskap ble plassert i den andre gruppen. Hun mente at hele forslaget fra Carl I. Hagen var basert på en konfliktskaping der det:

(...) bygges opp en ideologi om at islam er en aggressiv, misjonerende religion som vil ha verdensherredømme. Det bygges opp konfliktbilder, og det bygges opp en ganske fatalistisk, negativ tro på at Den norske kirke, den norske kulturen eller de norske grunnverdiene kan overleve dette. (Fra møtereferatet⁹ fra Stortinget 23.11.00)

I forbindelse med bønnerop uttalte hun at det allikevel kunne være behov for reguleringer. Dette knyttet hun blant annet opp mot en gjennomgang av Plan- og bygningslovens regler, for å se om de var tilpasset de kulturelle endringene som har skjedd i Norge. Dette gjaldt blant annet hvordan man behandlet etableringen av moskeer. I følge Solberg måtte hensynet til naboer og nærmiljøet ivaretas både i forhold til plassering av moskeer og tillatelse til bønnerop. Hun mente kommunene måtte få et regelverk som gjorde at de i lokalsamfunnet kunne ta tilbørlig hensyn til om det *passet* å plassere en moske der. Dette gjaldt ikke minst en moske med en minaret, siden det var disse som var årsaken til at temaet i det hele tatt kom opp til diskusjon. Solberg fortsatte med å gi et eksempel på lokale forhold som kunne virke inn:

Og det er enkelte områder hvor jeg mener at det er grunnlag for å si at her bør det ikke plasseres en moske, eller i alle fall at her bør man ikke kunne tillate bønnerop. Hvis det f.eks skulle være i nærheten av en kristen gravplass, ville det selvfølgelig virke veldig provoserende for en del mennesker hvis man skulle oppleve bønnerop når man gikk for å se til sine døde. (Solberg i møtereferatet fra Stortinget 23.11.00)

Det er i møte med det fremmede at stedets hellighet, ”the sacred qualities of a place” (Sæter 1997:12) kommer til syne. Når muslimene vil kalle til bønn fra moskeen viser det seg at det finnes forestillinger om ”hellige steder” hvor slike bønnerop ikke passer inn. For Lilletun og Solberg trekkes syke- og gamle hjem, og kristne kirkegårder, fram som eksempel på slike steder.

⁹ Møtereferatet fra Stortingets møte torsdag 23. november 2000 er hentet fra: <http://www.stortinget.no/stid/2000/s001123-03.html>

Hensynet til lokaldemokratiet

Lund, fra Arbeiderpartiet, uttalte i Aftenposten (03.11.00) at ”Vi kan ikke risikere at vi får folk som står på alle gatehjørner med hver sin høyttaler”. Spørsmålet om bønnerop måtte altså inn i regulerte former. I forbindelse med behandlingen av Hagens private lovforslag, Dok8:34, la Lund vekt på at Norge var et flerkulturelt samfunn, og at vi måtte lære oss å takle sameksistens og mangfold fremfor å bekjempe det og ta opp kampen mot det. Han sa videre:

Mangfold er berikende. Vi må utvise respekt og gi rom for forskjeller. Arbeiderpartiet vil kjempe mot enhver form for diskriminering basert på nasjonalitet/ etnisk opprinnelse, religion, kultur og skikker. Arbeiderpartiet ønsker integrering. (Lund i møterefateratet fra Stortinget 23.11.00)

Når det kom til ansvarsforhold og hvem som skulle ha makt til å begrense bønneropene understreket Lund den lokale friheten. Han mente at Stortinget burde sørge for at beslutninger ble fattet så nær dem det gjaldt som mulig.

For Arbeiderpartiet er det et viktig demokratisk prinsipp at oppgaveløsningen plasseres der man gir folk mest mulig innflytelse. Det bør være opp til lokale myndigheter basert på lokale forhold å vurdere om det skal legges begrensninger på rop fra høyttalere. (...) Bønnerop fra høyttalere kan begrenses dersom det er nødvendig i forhold til å beskytte den offentlige orden eller helse, men begrensningene må være saklige og proporsjonale. Slike begrensninger kan for eksempel gjelde lydnivå og hyppighet. Men det må vurderes av lokale myndigheter, det kan ikke stortingspolitikere avgjøre fra Oslo. (Lund i møterefateratet fra Stortinget 23.11.00)

Behovet for å bevare og styrke lokaldemokratiet var altså et viktig element i begrensningen på eventuelle bønnerop. Det var lokale forhold som måtte avgjøre om bønneropet skulle begrenses, og dette var ikke noe som kunne innrettes etter sentrale regler. Magnhild Meltveit Kleppa definerte også bønnerop som noe lokale myndigheter måtte ha endelig ansvar for. Hun uttalte:

Eg vil understreka det behovet som kan vera i enkelte lokalmiljø for å avisa å ha ein moske eller ein minaret, og det rommet som lokale styresmakter må ha anten for imøtekoming eller for avvisning, ut frå så vel støyforskrifter som andre nærmiljømsyn. (Kleppa i møterefateratet fra Stortinget 23.11.00)

Aktørene som var opptatt av at bønnerop måtte tillates, men at det allikevel måtte være visse begrensninger, argumenterte på flere måter. For det første gikk argumentene på hyppigheten av bønnerop. Hvis bønneropet ble utvidet fra én gang i uka til fem ganger om dagen ville det gå fra å være eksotisk og spennende til å være fremmed, mente Geir. I både Bydelsutvalgets behandling av

bønneropsaken og i debatter i Kommunalkomiteen og Stortinget kom det også fram et behov for begrensninger. Her var logikken at bønnerop måtte foregå i *kontrollerte* former. Det måtte *begrenses* så det ikke gikk på offentlig ro og orden løs. Eventuelle begrensninger måtte foretas lokalt, så det lokale demokratiet ble ivaretatt. Hensynet til moskeens naboer stod i fokus, og privatlivets fred måtte sikres. Bønneropet måtte reguleres så det ikke var til plage for omgivelsene. Denne tankegangen var også grunnlaget for å trekke frem bestemte steder hvor bønneropet ikke passet inn. Fylkesmannens vedtak om at det ikke var lov å sette begrensninger på bønneropet i forkant av innkallingen fra moskeen kom i november 2000. I etterkant uttalte Erna Solberg (H) hun fryktet for at det kunne bli konflikter mellom muslimer og naboer av moskeer dersom ikke departementet grep inn med hjemler som kunne begrense omfanget av bønneropene. Denne uttalelsen, og andre argumenter for å begrense bønneropet, så ut til å hvile på en antagelse om at det lett kunne bli lovløse tilstander, kaos og forvirring, dersom det ble fritt fram med bønnerop. I tillegg var det tydelig at noen grunnleggende forestillinger om hva som ville være naturlig i Norge lå til grunn i noen av argumentene. Dette kom blant annet til syne i Lilletun sin argumentasjon om at det var greit med bønnerop én gang i uka, mens fem ganger om dagen ville være unaturlig. Bønneropet var tydelig et fremmedelement. Bønneropet må altså både begrenses i forhold til bestemte steder og i forhold til hyppighet.

Konklusjon

Bønneropdebatten dreier seg om ulike aktører som ønsker å være med på å avgjøre hvorvidt bønneropet skal få lyde fra minaretene på moskeen. Mange av uttalelsene synliggjør at det er noe ved disse omgivelsene som gjør at de oppleves som *deres*. Hvorvidt bønneropet passer inn eller ikke henger sammen med aktørenes forestillinger om hva disse romlige omgivelsene *er*, og ikke minst hvordan de *bør* være. Det knyttes med andre ord en rekke ideologiske, etiske og verdimeslige vurderinger opp mot sted for bønneropet. I forlengelsen av dette berøres også spørsmålet om hvilke mennesker, handlinger eller tegn som passer, eller ikke passer, inn i visse omgivelser. Gjennom å trekke på etablerte forestillinger, eller konstruere nye, forsøker ulike aktører i bønneropdebatten å avgrense hvor bønneropet passer inn. Gjennom å bruke ”nasjonen” som en sosial konstruksjon der bønneropet ikke passer inn, ønsker enkelte aktører i bønneropdebatten å ta kontroll over samfunnsutviklingen, og sikre egen identitet knyttet til steder. Nasjonen som et kollektivt fellesskap er nært knyttet sammen med hvordan vi konstruerer en forståelse av et *selv* atskilt fra *de andre*. Et skille mellom *oss* og *de andre* innebærer at det opprettes grenser mellom hvem som defineres inn i gruppen og de som defineres ut. Det er altså basert på prosesser av inkludering og ekskludering. I

bønneropdebatten mener jeg at konstruksjonen og vedlikeholdelsen av disse symbolske grensene er svært tydelig.

Bruken av det muslimske symbolet bønnerop, i det offentlige rommet, synliggjorde at dette rommet var kodet "etnisk norsk" og kristent. Det kristne elementet ble tatt for gitt, omtalt som naturlig, og gjennom å trekke inn tradisjon og historie ble det legitimert som en kobling som var "sann". Konsekvensen var at selv de som ønsket å tillate bønneropet på bakgrunn av en religiøs minoritet sine rettigheter, påpekte at det måtte bli tatt hensyn til "hvor det ville være unaturlig med bønnerop". Bønneropet måtte begrenses, fordi det i sin natur var "out of place", i konteksten "det kristne Norge".

Behovet for begrensninger var knyttet til hensynet til naboer, og begrepene ro og orden var sentrale. Douglas (1997) bruker begrepsparet rent/urent for å beskrive hvordan verden tillegges mening. Det urene er det som ikke passer inn, det er truende og kan forstyrre den sosiale ordenen. Behovet for å begrense bønneropet kan ses i sammenheng med at bønneropet forstås som det urene. Bønneropet kan skape kaos, det kobles til potensielle konflikter, det kan hindre integrasjon, skape gettoer og kriminalitet, og i verste fall føre til sammenstøt, konflikter og krig.

Kapittel 7: Konklusjon

WIM sin søknad om å få rope ”Allahu akbar” fra minaretene på moskeen i Åkebergveien gikk ikke upåaktet hen. I denne oppgaven har jeg gått inn på debatten i kjølevannet av søknaden. Jeg analyserte debatten ved hjelp av teorier som belyste begrepene sted, grenser og relasjonell identitet. Jeg var opptatt av å etablere et analytisk rammeverk som kunne belyse både forståelsen av bønneropet som identitet og tilhørighet, og samtidig også kunne fange opp og drøfte argumentene som dreide seg om at bønneropet måtte begrenses eller forbys. Jeg mener begrepene jeg hentet inn fra teorien var fruktbare fordi de åpnet for å se bønneropdebatten som en kamp om hvilke symboler som skulle få sette sitt preg på moskeens omgivelser. I de foregående kapitlene har jeg presentert kronologien og sentrale aktører i debatten. I tillegg har jeg sett på ulike meninger knyttet til spørsmålet om hva et bønnerop er. Det overordnede perspektivet i denne oppgaven har vært hvordan debatten kunne forstås som en kamp om sted, der spørsmålet om hvor bønneropet passet inn eller ikke var sentralt. Dette var temaet for det siste analysekapittelet.

Jeg mener denne debatten også kan forstås i lys en pågående debatt om møtet mellom Islam og *Vesten*, eller Islam og *det norske*. I debatten kom det tilsyne flere forsøk på å gjøre bønneropet eksplisitt til en innvandringssak. Samtidig var det flere aktører i debatten som argumenterte for at bønneropet måtte tillegges en helt annen mening. Disse aktørene forsøkte å ”avdramatisere debatten” og dreie fokuset vekk fra innvandringstemaet. Bønneropet ble blant annet avgrenset til å dreie seg om støy. Dermed dreide ikke debatten seg om hvorvidt en etnisk og religiøs minoritetsgruppe skulle få høres med sine religiøse uttrykk, men om hvor mange desibel som kunne sies å være helseskadelige. På denne måten forsøkte enkelte aktører i debatten å trekke bønneropet ut av den religiøse, etniske, nasjonalistiske sfæren, og inn i en mer nøytral og teknisk sfære. Jeg mener at disse forsøkene på å tillegge bønneropet en annen mening, enn det som kan uttrykkes innenfor den tradisjonelle innvandrerdebatten, ikke nødvendigvis står i motsetning til min forståelse av bønneropdebatten som et element i en større debatt om innvandring. Jeg mener at spørsmålet om ”det norske”, hva dette norske er, og hvilke uttrykk som er akseptable i denne sammenhengen fremdeles preget debatten om bønnerop som en støysak. Dette mener jeg blant annet kom tilsyne da Bydelsutvalget i Gamle Oslo valgte å sette grensen for bønneropet til 60 dB. De hadde ikke noe valg, bønneropet måtte tillates. Den eneste måten å hindre bønneropet på var å begrense det til samme lydnivået som nivået i en samtale mellom to personer. Dermed overdøvet trafikken utenfor moskeen lyden av bønneropet.

Bønneropdebatten kan i mine øyne ses som et eksempel på en kamp om å trekke en grense mellom ”oss” – majoriteten, og ”de andre” – minoriteten. I debatten forstås det som er passende, som er rent og orden, som majoritetens kultur. Det er kombinasjonen av det etnisk norske, og kristendommen, som er den hegemoniske kultur. Plasslovene er også etablert ut fra dette synet. Med søknaden om bønnerop utfordret WIM den meningen stedet var innskrevet med. De utfordret det kristne, etnisk norske hegemoniet. Kampen om å definere bønneropets mening, og avgrense dets radius, var i høyeste grad normativ. Gjennom argumentene i debatten kom det fram ideologiske forestillinger om passende og upassende symboler, mennesker og handlinger i den romlige konteksten som ble etablert. Om det var den lokale eller den nasjonale konteksten som var utgangspunkt for behandlingen av saken, ga forskjellig utslag. Dette hang igjen sammen med forståelsene av bønneropet som støy, som rettighet, eller som erobring.

Etter at bønneropdebatten var over har andre debatter tatt til. Debatten om bruk av slør, hijab, blant muslimske jenter og kvinner var en av dem. Denne debatten synliggjorde, i likhet med bønneropdebatten, spørsmålet om bruk av religiøse symboler i det offentlige rom. Akkurat som i bønneropdebatten var det uklart hva bruk av hijaben skulle forstås som. Debatten dreide seg i stor grad om hvorvidt hijab var kvinnediskriminerende og uttrykk for en islamsk fundamentalisme som bredde seg, eller om det handlet om enkeltindividers religions- og ytringsfrihet, og foreldres rett til å bestemme over sine barn (Ulfstein 2004). Hijab-debatten var ikke et særnorskt fenomen. Tilsvarende debatter fant sted i flere andre europeiske land, blant annet Danmark, Tyskland og Storbritannia, men det var særlig den franske debatten som fikk mye oppmerksomhet. Til forskjell fra den norske debatten var den franske hijab-debatten opptatt av sekulariteten i offentligheten, *laïcisme*. Den franske nasjonalforsamlingen vedtok 10. februar 2004 å forby elever å bære hijab, eller andre iøynefallende religiøse symboler og plagg, på skolen.

En annen debatt har gått på hvorvidt islam er en trussel mot Vesten. Etter 11. september 2001, da to fly styrtet inn i tvillingtårnene i World Trade Center i New York, ser denne typen diskusjon ut til å ha fått fornyet kraft. Litteratur som problematiserer og kommer med dystre spådommer for forholdet mellom kristne og muslimer har solgt godt. Blant annet gjelder dette for forfatteren og journalisten Oriana Fallaci, som i sine bøker *Sinnet og stoltheten* (2003) og *Fornuftens styrke* (2004), tar et kraftig oppgjør med det hun anser som Vestens ignorering av den muslimske trussel. Det finnes bare én variant av islam, og den er ond, hevder Fallaci. Hun påstår dessuten at folk i Vesten ikke vil innse at et omvendt korstog, en hellig krig, har startet, der Vesten skal erobres og underkastes Islam. Ett annet eksempel er Huntingtons (2002) bok *The clash of civilizations and the remaking of world*

order. Huntington hevder at konflikter mellom forskjellige folkeslag, og mellom religionene kristendom og islam, i framtiden vil dominere i internasjonal politikk. Hendelser, som drapet på den nederlandske filmskaperen Theo van Gogh i november 2004, angivelig utført av en ytterliggående islamist, har ikke lagt noen demper på debatten. Etter drapet på van Gogh fant en rekke voldshandlinger sted i Nederland, og både kirker og moskeer ble stukket i brann (Aftenposten 14. november 2004). Uroen spredte seg også til flere andre land. I USA har "Det nye kristne høyre", en samlebetegnelse for evangeliske kristne, pinsevenner og kristne fundamentalister, vokst kraftig og fått politiske ambisjoner (Aftenposten 11.11.04). Brekke (2002) hevder at den samme tendensen til religiøs nasjonalisme kommer til uttrykk i Norge, gjennom en retorisk bruk av "den norske kulturarven", for å avgrense "det norske" og "den norske nasjonen". Konsekvensen er at det trekkes klare grenser for hvem som får, og hvem som ikke får, være med i det nasjonale fellesskapet.

Jeg mener denne analysen av bønneropdebatten har vært viktig fordi den har sett nærmere på en debatt der *retten* til å sette sitt preg på omgivelsene har stått sentralt. Kampen sto mellom de som mente bønneropet ville være et positivt innslag i det norske samfunnet, og de som jobbet for å hindre bønnerop fra moskeen, og så det som et forsøk på en erobring av det norske samfunnet. Denne debatten reiste noen viktige spørsmål: Hvem sine representasjoner skal få prege steder, og hvem sin identitet skal bli bekreftet gjennom landskapet? Hvem er steder for, og hvem bestemmer dette? Hvordan pågår denne kampen om å definere steder og deres form og innhold? Dette er grunnleggende normative spørsmål som fortsatt må stilles, på alle geografiske nivå.

Referanser

Alle kilder i denne oppgaven er oppgitt.

- Anderson, B. 1983. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Versto, London.
- Anderson, K, & F. Gale. 1992. *Inventing places: studies in cultural geography*. Longman Cheshire, Melbourne.
- Bhabha, H. 1990. Introduction: Narrating the Nation, i Bhabha, H. (ed.). *Nation and Narration*. Routledge, London.
- Barth, F. 1969. Introduction, i Barth, F. (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries. The social Organization of Culture Difference*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Brekke, T. 2002. *Gud i norsk politikk. Religion og politisk makt*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Brix, H. M., T. Hansen & L. Hedegaard. 2003. *I krigens hus. Islams kolonisering af Vesten*. Forlaget Hovedland, Danmark.
- Brox, O. 1997. Hva er rasisme?, i Brox, O. (red.). *“De liker oss ikke”: den nye rasismens ytringsformer*. Tano Aschehoug, Oslo.
- Calhoun, C. 1994. Social Theory and the Politics of Identity, i Calhoun, C. (ed.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Cosgrove, D & S. Daniels. 1988. Iconography and landscape, i Cosgrove, D. & S. Daniels (eds). *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Crang, M. 1998. *Cultural Geography*. Routledge, London.
- Cresswell, T. 1996. *In place/ out of place. Geography, Ideology, and Transgression*. University of Minnesota Press, London.
- Daniels, S. 1993. *Fields of Vision. Landscape Imagery and National Identity in England and the United States*. Polity Press, Cambridge.
- Diken, B. 1994. Indvandrerne, territorialitet og ambivalens, i Tonboe, J.(red.). *Territorialitet. Rumlige, historiske og kulturelle perspektiver*. Odense Universitetsforlag, Odense.
- Douglas, M. 1997. *Rent og urent. En analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Engebretsen, A. 2004. Avsluttende bemerkninger, i Fuglerud, Ø. (red.). *Andre bilder av “de andre”. Transnasjonale liv i Norge*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Fallaci, O. 2003. *Sinnet og stoltheten*. Gyldendal, Oslo.
- Fallaci, O. 2004. *Fornuftens styrke*. Gyldendal, Oslo.
- Fog, J. 1994. *Med samtalen som utgangspunkt. Det kvalitative forskningsinterview*. Akademisk Forlag, Danmark.
- Gregory, D. 1994. *Geographical Imagination*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Gullestad, M. 2001. Imagined Sameness: Shifting Notions of “Us” and “Them” in Norway, i Ytrehus, L. (red.). *Forestillinger om “den andre”. Images of Otherness*. Høgskoleforlaget, Kristiansand.
- Gullestad, M. 2002. *Det norske sett med nye øyne: kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Hall, S. 1996. Introduction: Who Needs “Identity”?, i S. Hall & P. du Gay (eds). *Questions of Cultural Identity*. SAGE Publications Ltd, London.
- Hobsbawm, E. & T. Ranger. 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Holloway, L. & P. Hubbard. 2001. *People and place: the extraordinary geographies of everyday life*. Prentice Hall, London.
- Huntington, S. P. 2002. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. The Free Press, London.
- Jackson, P. 1989. *Maps of Meaning. An introduction to cultural geography*. Routledge, London.
- Jackson, P. & J. Penrose. 1994. “Introduction: Placing “Race” and Nation”, i (eds). *Constructions of Race, Place and Nations*. University of Minnesota Press.
- Jonas, T. 2002. *Færøyenes valg: fortsatt hjemmestyre, eller suveren stat? En diskursanalyse av færøysk selvstyredebatt*. Hovedoppgave i samfunnsgeografi, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.

- Jørgensen, M. W & L. Phillips. 1999. *Diskursanalyse som teori og metode*. Samfunnslitteratur, Roskilde Universitetsforlag.
- Karim, K. H. 1997. The Historical Resilience of Primary Stereotypes: Core Images of the Muslim Other, i Riggins, S. H. (ed.). *The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse*. Sage Publications, London.
- Kristiansen, S. J. 2003. *slik vil vi ha det, når vi blir gamle*. En kvalitativ studie av hvilke kulturelle særpreg som har betydning for utformingen av omsorgstjenestene for eldre i Oslo med pakistansk bakgrunn. Hovedoppgave i samfunnsgeografi, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Kvale, S. 1997. *Det kvalitative forskningsintervju*. Ad Notam Gyldendal, Oslo.
- Kymlicka, W. 2001. *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford University Press, Oxford.
- Lash, S. & M. Featherstone. 2002. *Recognition and difference*. SAGE, London.
- Lien, I. L. 1997. Hvordan diagnostisere rasismen? Et problem for både innvandrere og forskere, i Brox, O. (red.). *"De liker oss ikke": den nye rasismens ytringsformer*. Tano Aschehoug, Oslo.
- Lunde, H. 1997. Utenpå smiler jeg, men inni så brenner det, i Brox, O. (red.). *"De liker oss ikke": den nye rasismens ytringsformer*. Tano Aschehoug, Oslo.
- Massey, D. 1994. *Space, Place and Gender*. Polity Press, Cambridge.
- Mitchell, D. 1997. The annihilation of space by law: the roots and implications of anti-homeless laws in the United States, i *Antipode* nr. 29. 303-335.
- Mitchell, D. 2000. *Cultural Geography. A Critical Introduction*. Blackwell Publishers, London.
- Oommen, T. K. 1995. Contested boundaries and emerging pluralism, i *International Sociology* vol. 10, no 3. 251-268.
- Paasi, A. 1996. Inclusion, Exclusion and Territorial Identities, i *Nordisk Samhällsgeografisk Tidsskrift*, nr. 23. 1996. 3-17.
- Peet, R. 1998. *Modern Geographical Thought*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Rodaway, P. 1994. *Sensuous Geographies. Body, sense and place*. Routledge, London.
- Relph, E. 1976. *Place and Placelessness*. Pion Limited, London.
- Rudie, I. 1997. Feltarbeidet som møteplass: Kartlegging eller tekstlesing?, i Fossåskaret, E., O. L. Fuglestad & T.H. Aase (red.). *Metodisk feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Sibley, D. 1992. Outsiders in society and space, i Anderson, K. & F. Gale (eds). *Inventing Places: Studies in cultural geography*. Longman Cheshire, Melbourne.
- Sibley, D. 1999. Creating Geographies of Difference, i Massey, D., J. Allen & P. Sarre (eds). *Human Geography Today*. Polity Press, Cambridge.
- Smith, S. 1994. Soundscape. *Area*, 26 (3). 232-240
- Smith, S. 1999. The Cultural Politics of Difference, i i Massey, D., J. Allen & P. Sarre (eds). *Human Geography Today*. Polity Press, Cambridge.
- Solgaard, K. H. 2004. *On gentrification. Commercial businesses and cultural institutions in Old Oslo*. Hovedoppgave i sosiologi, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Solheim, 1997. Forord, i Douglas, M. *Rent og urent. En analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Stokke, K. 1999. *Politisk geografi*. Tano Aschehoug, Oslo.
- Sæter, O. 1997. Sacred Symbols in Suburbia. Analysis of a Place Development Process. Bearbeidet paper som ble presentert til en konferanse på Arkitektøgskolen i Oslo, i Oktober 1997.
- Sæter, O. 1999. Bolig- og byutvikling i et gentrifiseringsperspektiv – eller symbolsk og økonomisk kapital i samspill. *Byggforsknotat* 36, 1999.
- Sæter, O. 2003. *Stedsblikk, stedsfortellinger og stedsstrider. En sosiologisk analyse av tre kasus*. Rapport 3:2003. Doktoravhandling dr.philos, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Sæther, E. 2000. *Nasjonalisme og bruk av de andre i kinesisk identitetskonstruksjon. En diskursanalyse av tekster fra kinesisk presse*. Hovedoppgave i samfunnsgeografi, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Ulfstein, G. 2004. Forord, i Høstmælingen, N. (red.). 2004. *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Abstrakt forlag, Oslo.
- Vogt, K. 2000. *Islam på norsk : moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Cappelen, Oslo.

- Wadel, C. 1991. *Feltarbeid i egen kultur*. Seek a/s, Flekkefjord.
- Widerberg, K. 2005. *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt*. 2. opplag. Universitetsforlaget A/S, Oslo.
- Young, I. M. 2000. *Inclusion and democracy*. Oxford University Press, Oxford.
- Østerud, Ø. 1997. *Hva er nasjonalisme?* 2.opplag. Universitetsforlaget, Oslo.
- Aarflot, U. 2004. *Integrering eller moralsk assimilering? Ein studie av ei lokalbefolkning sitt møte med dei Andre*. Hovedfagsoppgave i samfunnsgeografi, Institutt for geografi, Universitetet i Bergen.
- Aase, T.H. 1996. Metodologiske tilnærminger til studiet av fordommer og diskriminering. Norges Forskningsråd (NFR), Oslo.
- Aase, T.H. 1997. Tolkning av kategorier. Observasjon, begrep og kategori, i Fossåskaret, E., O. L. Fuglestad & T.H. Aase (red.). *Metodisk feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data*. Universitetsforlaget, Oslo.

Vedlegg 1: Liste over intervjuer

- Juli 2000: A.Q. Raja. Menighetssekretær i WIM.
- Juli 2000: Geir Werner. Leder av Bydelsutvalget i Bydel Gamle Oslo. FrP-politiker. Uttalte i lokalaviser at han ikke ønsket bønnerop.
- Juli 2000: ”Ole”. Saksbehandler i Helseavdelingen i Bydel Gamle Oslo.
- August 2000: Representant fra Tøyen Nedre Kampen Vel.
- August 2000: Alastair Grant Mckenzie. Leder av Hedningesamfunnet.
- September 2000: ”Rashid”. Tilhørte menigheten WIM. Ikke moskenabo.
- September 2000: ”Ahmed”. Tilhørte menigheten WIM. Moskenabo.
- Oktober 2000: Helge Winsvold. Trakk seg fra Gamle Oslo Arbeiderparti i forbindelse med bønneropsaken.
- November 2000: Erling Lae. Byrådsleder for eldre og bydelene.
- Februar 2001: ”Hilde” og ”Irene”. Medlemmer av Aksjonskomiteen mot muslimske bønnerop, som senere endret navn til Forum mot islamisering. Hadde engasjert seg i debatten både gjennom avisinnlegg og gjennom demonstrasjoner.
- Mars 2001: Anne Hege. Moskenabo og teolog. Hadde engasjert seg i debatten gjennom avisinnlegg. Opptatt av dialog mellom kristne og muslimer.
- Mars 2001: En kioskeier like i nærheten av moskeen. Muslim.
- Mars 2001: ”Zahid”. Moskenabo, muslim. Gikk i moskeen av og til.
- Mars 2001: ”Geir”. Moskenabo, ikke muslim.
- Mars 2001: ”Ali”. Moskenabo, muslim. Gikk ofte i moskeen.

Vedlegg 2: Eksempel på intervjuguide¹⁰

Intervjuguide: Aksjonskomiteen mot muslimske bønnerop/ Forum mot islamisering

1. Introduksjon

Presentasjon av meg/oppgaven

Konfidensialitet

Bruk av båndopptaker?

2. Bakgrunn

Fortell om deg selv/ om Aksjonskomiteen: Hvem er medlemmer, hva jobber dere for? Forhold til religion/ politikk? Hvorfor engasjement i bønneropsaken?

3. Om ”personlig” tilknytning til saken

Hvordan angår denne saken deg? Har du gjort dere noen tanker om saken? Har du noen personlige erfaringer i forhold til hendelser i saken? Hvordan ser du på deres rolle i forhold til debatten om bønnerop? Hva har du faktisk gjort? Personlige erfaringer i forhold til minoriteter, innvandrere eller andre? Om møte med og forhold til islam

4. Søknaden om bønnerop

Hva tenkte du da du hørte om at WIM hadde søkt om å få kalle til bønn? Hva synes du om at de søkte? Hvorfor tror du moskeen søkte? Hva mener du dette handler om? Hva tenker du i forhold til liknende søknader i framtida? Hvorfor gikk du til aksjon?

5. Om bønnerop

Hva er et bønnerop i dine øyne? Har bønnerop noe å si for deg privat? Er det noen forskjell på bønnerop i Oslo i forhold til andre steder i Norge/ andre steder? Har det noe å si om bønneropene er inne eller ute? Hvorfor? Har du hørt bønnerop? Hva tenkte du? Hvilke assosiasjoner knytter du til bønnerop? Hva med kirkeklokker? Likheter/ forskjeller: kirkeklokker/ bønnerop. Hvem angår denne saken egentlig? Hva handler denne saken om? Hvem bør få høre/ slippe å høre bønnerop? Har lyden noe å si, eventuelt hvordan? Er det lyd dette handler om?

6. Saksbehandling og omtale saken har fått

Som en støysak: hva synes du om det? Hva mener du om den politiske behandlingen av saken?

Omtale i media? Hvilke argumenter har du lagt merke til? Hvilke er du enig/ uenig i?

Tanker om media og hvordan du selv har framstått?

7. Om debatten

Hvilke elementer ved denne saken synes du er sentrale å trekke fram for å forstå hva denne saken handler om? Hvorfor har søknaden om bønnerop skapt debatt? Om debatten? Er dette noe å lage oppstyr om? Hvorfor/hvorfor ikke. Hva handler debatten om? Hva synes du om den mediaoppmerksomheten du har fått?

¹⁰ Intervjuguiden fungerte som idebank under intervjuene, og ble ikke fulgt punkt for punkt. Før hvert intervju gikk jeg gjennom intervjuguiden for å se om det var spesielle forhold som burde inn, i forhold til informantens eventuelle tidligere uttalelser i saken.

8. Assosiasjoner

Hva betyr Norge for deg? Islam? Oslo? Det flerkulturelle samfunnet?

9. Moskeer

Har du et forhold til moskeer? Kunne dere tenke dere å bo rett ved en moske? Fortell

Med/ uten bønnerop: Hva er forskjellen? Blir moskeen noe annet med enn uten bønnerop?

Kjenner du noen som bruker moskeen? Kjenner du noen som bor rett ved en moske? Hva sier de om bønnerop?

10. ”det offentlige rom”

Hva skal dette inneholde? Hvem bør sette grensene og sørge for at de overholdes? Hva slags typer av ytringer bør forsvares/ motarbeides? har stedet/ hvor noen betydning? Inkludering/ ekskludering.

Ytringsfrihet. Om slagordet: ”nei til islamisering i det offentlige rom”

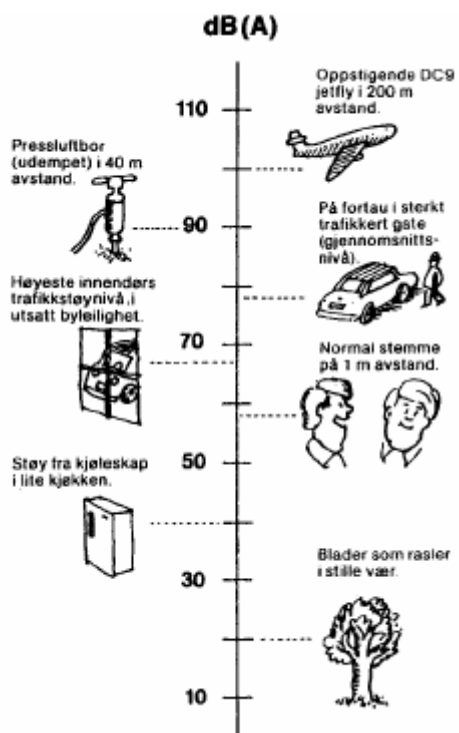
11. Framtida

Hvilke ønsker har du for framtida (for Aksjonskomiteen)? Hvordan bør Norge/ Oslo være, hva slags samfunn ønsker du? Tror dere at dette kommer til å skje? hva tyder for/ mot dette?

Hvordan bør eventuelle konflikter mellom ulike grupper av mennesker, med ulik etnisk bakgrunn løses? Om arbeidet til ”Forum mot islamisering” og ”Aksjonskomiteen mot muslimske bønnerop”:

Hvilke saker/ tema har vært oppe i det siste som du har engasjert deg i?

Vedlegg 3: Forklaring av desibelnivå



Figur 1: Typisk lydnivå. Hentet fra Støyhåndboka¹¹. Utgitt av Statens forurensningstilsyn.

¹¹ <http://www.sft.no/publikasjoner/luft/1827/ta1827.html>