

Bait-un-Nasr

*En kvalitativ studie av Ahmadiyya Muslim
Jama'ats gudshus' påvirkning på lokal
identitet på Furuset*

Beate Solli



Masteroppgave ved Teologisk fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2011

Bait-un-Nasr

*En kvalitativ studie av Ahmadiyya Muslim Jama'ats
gudshus' påvirkning på lokal identitet på Furuset*

© Beate Solli

2011

Bait-un-Nasr

Beate Solli

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Allkopi, Oslo

Forord

Jeg vil først og fremst rette en stor takk til alle mine informanter som muliggjorde denne oppgaven. Tusen takk for at dere delte deres personlige tanker og fortellinger med meg.

Dernest vil jeg takke min veileder Anne Hege for uvurderlig faglig hjelp og oppmuntring i alle av prosjektets faser.

Takk til RESA-gjengen (+Torkil) for faglige innspill og kaffepauser. En stor takk må også rettes til Ingrid, Trine og Kjersti for gjennomlesing. Takk til mamma og pappa for all støtte i prosjektets mange opp- og nedturer.

Sist men ikke minst vil jeg rette en stor takk til alle forskerne i Alna-prosjektet for et faglig stimulerende miljø.

Innholdsfortegnelse

Contents

1	Innledende om oppgavens tema og kontekst	1
1.1	Tilnærming	1
1.2	Tematisk fokus og forskningsspørsmål	1
1.3	Kontekst.....	2
1.3.1	Bydel Alna.....	2
1.3.2	Ahmadiyya Muslim Jama'at.....	3
1.3.3	Den norske kirke Furuset menighet	5
1.3.4	Muslim Senter Furuset	5
1.4	Forskningshistorikk.....	6
1.5	Moské eller tempel: Hvilken betegnelse skal jeg bruke?	7
1.6	Oppgavens oppbygging	7
2	Bait-un-Nasr i media	8
2.1	Bønnerop, innvandring og forslumming	8
2.2	Makeskifte	10
2.3	Bait-un-Nasr som politikk 1	11
2.4	Fra protest til velsignelse	12
2.5	Moské sterkt forsinket	13
2.6	Hærværk mot Bait-un-Nasr	14
2.7	Endelig bygging.....	15
2.8	Posisjon i det islamske miljøet	16
2.9	Den positive omtalen	16
2.9	Truet moskévakter	18
2.10	Bait-un-Nasr som illustrasjonsfoto.....	18
2.11	Vold og trusler	19
2.12	Bait-un-Nasr som politikk 2.....	20
2.13	Åpning av Bait-un-Nasr	22
2.14	Avsluttende kommentar	22
3	Materiale, metode og etikk	24
3.1	Arbeid i felten.....	24
3.2	Valg av metode – kvalitativ metode.....	26

3.2.1	Religionsvitenskapelig feltarbeid som metode	27
3.2.2	Intervju som metode	28
3.3	Intervjusituasjonen.....	30
3.4	Refleksjoner knyttet til egen rolle	31
3.4.1	Det fjerne og det nære – glidende overganger	31
3.4.2	Konflikt som tema	32
3.5	Utvalget	33
3.6	Anonymisering.....	35
3.7	Om informantene	36
3.8	Informert samtykke	37
3.9	Analyse	37
3.10	Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste.....	38
4	Teoretisk rammeverk.....	39
4.1	Sosialt rom.....	40
4.2	Den romlige triade.....	41
4.3	Sted og rom	43
4.4	En følelse av sted.....	44
4.5	Lengselen etter fellesskapet.....	46
4.6	Identifisering	48
4.6.1	Likhet og forskjell	49
4.6.2	Kollektiv identifisering – symboler og grenser	49
4.6.3	”Oss” og ”dem” – ”vi” og ”de”	51
5	Bait-un-Nasr og ”følelse av sted”	53
5.1	Tilstedeværelse av forskjell	54
5.2	Fravær av likhet	58
5.3	Forskjell som symbolsk likhet.....	63
5.4	Furuset og sosialt rom	66
6	Bait-un-Nasr og identitet	69
6.1	Bait-un-Nasr – Fortellinger om et tempel	69
6.2	Bait-un-Nasr – Fortellinger om en moské	74
6.3	Ikke-muslimers respons på konflikten.....	79
6.4	”De gode muslimene”	82
6.5	Bait-un-Nasr og sosialt rom	85
7	Oppsummering og avsluttende kommentarer	88

7.1	Kapittel 5: "Bait-un-Nasr og 'følelse av sted'"	88
7.2	Kapittel 6: "Bait-un-Nasr og identitet"	90
7.3	Avsluttende kommentarer	91
	Litteraturliste	93
	Bøker og artikler	93
	Elektronisk materiale	94
	Avisartikler	98
	Vedlegg 1 – Intervjuguide	104
	Vedlegg 2 – Forespørsel om deltagelse i intervju	105

1 Innledende om oppgavens tema og kontekst

1.1 Tilnærming

Det overordnede temaet for denne oppgaven er Ahmadiyya Muslim Jama'at Norges nyåpnede gudshus Bait-un-Nasr. For å få innblikk i hvordan lokalbeboerne i området rundt Bait-un-Nasr opplever tilstedeværelsen av bygget har jeg intervjuet informanter fra tre trossamfunn, i tillegg til kommunalt ansatte i Bydel Alna. De tre trossamfunnene er Ahmadiyya Muslim Jama'at Norge, Den norske kirke Furuset menighet og Muslim Senter Furuset. For å komme i kontakt med informanter gjennomførte jeg høsten 2010 et religionsvitenskapelig feltarbeid på Furuset. Dette feltarbeidet muliggjorde uformelle samtaler med en rekke lokalbeboere fra ulike trossamfunn og organisasjoner, i tillegg til at jeg kom i kontakt med de elleve informantene jeg har intervjuet. Gjennom kvalitative intervjuer har jeg tilegnet meg et materiale som utgjør grunnlaget for denne oppgavens analyse. Analysen har en temasentrert tilnærming, hvis temaer er valgt med utgangspunkt i informantenes fortellinger.

1.2 Tematisk fokus og forskningsspørsmål

Utgangspunktet for studien var et ønske om å forstå hvordan beboere på Furuset opplever å ha Norges største moské i nabolaget. Da jeg startet forarbeidet til det religionsvitenskapelige feltarbeidet, forsto jeg fort at det er uenighet om hvorvidt Bait-un-Nasr er en moské eller ikke. Mens ahmadimuslimene anser sitt gudshus for å være en moské, er det derimot en utbredt oppfatning blant de øvrige muslimene i området at Bait-un-Nasr ikke er en moské, men et tempel. Dette endret den forforståelsen og spørsmålsstillingen jeg tok med meg inn i forskningen. Oppgavens overordnede problemstilling er: *Hvordan oppleves tilstedeværelsen av Bait-un-Nasr for innbyggerne i området hvor bygget er lokalisert?* For å belyse dette, har jeg formulert to forskningsspørsmål:

Hvordan gir informantene uttrykk for følelse av sted, og hvordan forholder dette seg til Bait-un-Nasr?

Hvordan omtaler informantene Bait-un-Nasr, og hva sier dette om deres identifisering med grupper?

1.3 Kontekst

For å forstå informantenes fortellinger om Bait-un-Nasr, er det nødvendig å se nærmere på den kontekstuelle rammen for oppgavens tema. Jeg vil derfor gi en kort introduksjon til Bydel Alna og delbydelen Furuset, som er stedet hvor Bait-un-Nasr er lokalisert. I tillegg er dette området hvor de fleste av mine informanter er bosatt. Dernest vil jeg presentere de tre trossamfunnene Ahmadiyya Muslim Jama'at, Den norske kirke Furuset menighet og Muslim Senter Furuset. Dette fordi flere av mine informanter har tilknytning til disse trossamfunnene, og fordi det betydningsfullt for å forstå den religiøse konteksten på Furuset. Fordi Ahmadiyya Muslim Jama'ats teologiske særtrekk er spesielt viktig for å forstå deres relasjoner til de øvrige islamske gruppene, vil dette vies en noe mer omfattende presentasjon enn det øvrige.

1.3.1 Bydel Alna

Bydel Alna er en del av Groruddalen, et område nordøst i Oslo. Utbyggingen av boligområdene i bydelen tok til i siste halvdel av 1900-tallet, og da spesielt på 1970-tallet. Bydel Alna er således en av drabantbyene som ble utbygget senest i Groruddalen (Guttu, Havnen og Koppen 2008: 20-21; Sæter og Ulfstad: 1998: 22). Bebyggelsen i området består i all hovedsak av blokkbebyggelse (ca 90 prosent), men også noe småhusbebyggelse (Husbanken n.d). Innbyggertallet i bydelen er ifølge Statistisk sentralbyrå på 47 025 (Statistisk sentralbyrå 2011), hvorav 21 498 er innvandrere eller norskfødte med innvandrerforeldre (Statistisk sentralbyrå 2011b). På Bydel Alnas hjemmeside oppgis det at bydelens minoritetsandel har doblet seg de ti siste årene (Bydel Alna n.d.1). Befolkningsandelen med høyere utdanning er lavere i Alna enn i Oslo for øvrig, noe som også gjelder sysselsettingsfrekvensen. I tillegg er andelen som mottar stønad høyere enn i Oslo for øvrig (Bydel Alna n.d.2).

I bydelens strategiske plan fremholdes det at dette befolkningsmangfoldet gir mange muligheter, ”... men også noen utfordringer i forhold norskferdigheter, deltakelse og dialog” (Bydel Alna n.d.2). For å møte disse utfordringene, har det blitt iverksatt flere tiltak gjennom *Groruddalssatsingen*¹, hvor delbydelen Furuset har blitt valgt som satsningsområde i Bydel

¹ Groruddalssatsingen er et byutviklingsprosjekt. Prosjektet er et samarbeid mellom Regjeringen og Oslo Kommune for å gi en ”bærekraftig byutvikling, synlig miljøopprustning, bedre livskvalitet og samlet sett bedre levekår i Groruddalen” (Oslo Kommune 2007).

Alna. Dette byutviklingsprosjektet, *Områdeløftet*, har til hensikt å ”utvikle gode møteplasser, lokal ledelsesutvikling og utvikling av gode bo- og oppvekstmiljøer” (Bydel Alna n.d.3).

Furuset er også stedet hvor Bait-un-Nasr er lokalisert, og dermed det geografiske utgangspunktet for denne oppgaven. I sentrum av Furuset finnes blant annet et T-banestopp, et kjøpesenter, en filial av Deichmanske bibliotek, bydelsadministrasjonen i Bydel Alna, og idrettshallen Furuset Forum – i tillegg til Bait-un-Nasr. Alle de nevnte byggene er lokalisert rundt et åpent område, Trygve Lies plass. Plassen er oppkalt etter FNs første generalsekretær som var fra Furuset (Sæter og Ulfstad: 1998: 43).

1.3.2 Ahmadiyya Muslim Jama'at

Ahmadiyya Muslim Jama'at har røtter tilbake til Mirza Ghulam Ahmad, som levde i India på slutten av 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet (Ahmadiyya Muslim Jama'at 2011a; Valentine 2008: 39). Ahmad hevdet å føre samtaler med profeten Muhammad, og at han mottok guddommelige åpenbaringer. I henhold til Ahmadiyya Muslim Jama'ats tradisjon, skal Ahmad ha mottatt den første guddommelige åpenbaringen i 1876, og i årene som fulgte hevdet Ahmad å motta en rekke åpenbaringer, i tillegg til at flere av hans profetier skal ha blitt oppfylt (Valentine 2008: 42-43). I 1888 annonserte Ahmad at Gud beordret han til å stifte en organisasjon, *Jama'at*, noe han gjorde i 1889 da 41 følgesvenner avga troskapsed, *bai'at*, til Ahmad (Valentine 2008: 51). Hensikten med opprettelsen av organisasjonen var ifølge Ahmadiyya Muslim Jama'at Norges nettsider å ”gjenopplive islamsk moral og åndelige verdier” (Ahmadiyya Muslim Jama'at 2011b). Videre hevdet det her at ”Ahmadiyyat er en gjenfødelse av det sanne Islam” (Ahmadiyya Muslim Jama'at 2011c). Menigheten har mottoet ”kjærlighet til alle, ikke hat mot noen” (Ahmadiyya Muslim Jama'at 2011c).

Til tross for at Ahmadiyya Muslim Jama'at selv hevder å være en del av islam, blir de ikke anerkjent som islamsk av det øvrige muslimske fellesskapet (Valentine 2008: 34,241; Vogt 2008: 30, 304; Warmind 2003: 464). Grunnen til denne avvisningen er i all hovedsak knyttet til Ahmadiyya Muslim Jama'ats holdning til ”profetskapet” i islam. I henhold til islamsk lære, anses Muhammad for å være ”Profetenes segl”. Med dette menes det at Muhammad er den største og siste i rekken av profeter, sendt av Gud. Ahmadiyya Muslim Jama'at, derimot, hevder at til tross for at Muhammad var den største profeten, var han ikke den siste (Valentine 2008: 128-129). På Ahmadiyya Muslim Jama'at Norges nettside, står det:

Hadhrat Ahmad hevdet å være svaret på alle messias-forventninger i alle religioner. Som kjent venter kristne på Messias andre advent, jødene venter på hans første; mens muslimene både venter på Messias såvel som på en annen frelserskikkelse ved navn Imam Mahdi. Buddhistene er i sine skrifter lovet at Buddha skal returnere til verden. Og hinduene forventer det samme om sin Krishna. Hadhrat Ahmad hevdet at alle disse religionene i virkeligheten omtalte den samme personen (Ahmadiyya Muslim Jama'at 2011a).

Å hevde at Ahmad er en profet – etter Muhammad – oppfattes av det øvrige muslimske samfunnet som et brudd med ideen om Muhammad som den siste profeten, ”Profetenes segl”. Ahmadimuslimene anser derimot Muhammad for å være den *siste lovgivende profet*, den beste og største av alle profeter. Ahmadiyya Muslim Jama'at mener islam er en fullstendig og fullkommen religion, og hevder følgelig at det ikke vil komme flere lovgivende profeter. Dermed regner de Ahmad for å være en profet, men ikke lovgivende. Ifølge Ahmadiyya Muslim Jama'at, bryter dermed ikke deres retning med læren om Muhammad som ”Profetenes segl” (Rajpoot 2007: 3-6; Valentine 2008: 128-135).

Ahmadiyya Muslim Jama'ats oppfatning av ”profetskapet” er ifølge Simon Ross Valentine, forfatter av boka *Islam and the Ahmadiyya Jama'at. History, Belief, Practice*, ansett for å være en stor trussel mot det islamske fellesskapet, *Ummah* (Valentine 2008: xii, 128). Menneskerettighetsorganisasjonen Human Rights Watch rapporterer om brudd på ahmadimuslimenes menneskerettigheter i flere land, slik som i Indonesia (Human Rights Watch 2010a: 311), Saudi Arabia (Human Rights Watch 2007), Bangladesh (Human Rights Watch 2007), og Pakistan (Human Rights Watch 2010a: 335). Særlig i Ahmadiyya Muslim Jama'ats hovedsete Pakistan blir ahmadimuslimer forfulgt. I 1974 ble det nedfelt i Pakistans grunnlov at Ahmadiyya Muslim Jama'at ikke er å regne for muslimer, men er en ikke-muslimsk minoritet, og i 1984 ble det vedtatt en lov som forbyr ahmadimuslimer å praktisere sin tro. Straffeomfanget for brudd på denne loven ble senere utvidet til å inkludere dødsstraff (Valentine 2008: 70-71, 229-231). I tillegg til at lovverket ikke sikrer ahmadimuslimenes grunnleggende menneskerettigheter blir ahmadimuslimer, ifølge Valentine, trakassert, forfulgt og drept. Eksempelvis rapporterer Human Rights Watch at 94 ahmadimuslimer ble drept og over hundre såret da ekstremistiske islamistiske militante gikk til angrep på to ahmadimoskeer i Pakistan i mai 2010 (Human Rights Watch 2010b).

Ahmadiyya Muslim Jama'at har ifølge religionshistorikeren Kari Vogt holdt til i Norge siden slutten av 1950-tallet, og hadde i henhold til Fylkesmannens tilskuddsoversikt fra 2010 1224 registrerte medlemmer i Oslo og Akershus (Fylkesmannen i Oslo og Akershus 2010; Vogt

2001: 172). Menigheten har siden 1980 hatt sin moské, *Nor Moské*, i en villa på Frogner. I 2011 ble deres nye moské, Bait-un-Nasr, offisielt åpnet. Bait-un-Nasr ligger på Furuset i Bydel Alna i Oslo, og er ifølge menigheten Norges største moské. På Ahmadiyya Muslim Jama'ats nettsider oppgis det at Bait-un-Nasr har et areal på 4200 kvm og at den har plass til 4000 mennesker. Videre opplyses det at kuppelen på bygget er 15 meter høy, og minareten 21 meter høy (Ahmadiyya Muslim Jama'at 2011b).

1.3.3 Den norske kirke Furuset menighet

Den norske kirke Furuset menighet holder til på Furuset i Bydel Alna i Oslo, og har 4977 registrerte medlemmer og tilhørende.² Furuset sokn ble skilt ut fra Høybråten i 1979 og kirken, som blir beskrevet som en arbeidskirke, ble ferdigstilt i 1980. Kirken er plassert på et gammelt kirkested hvor det skal ha stått en kirke allerede i middelalderen (Østang 1981: 86). I en vurdering av den nye kirken, skrevet i 1981 av daværende kirkekonsulent i departementet Sigurd Muri, heter det at en skulle vente å finne kirken ved kjøpesenteret Furuset Senter.

Når ho har fått ei mindre sentral plassering, har det bakgrunn i at kyrkjetomta vart avsett alt i 1960, senteret kom seinare. Det kan synast komplisert å finne fram til kyrkja i nettet av bil- og gangveggar. På den andre sida kan det ha sitt verd å vere noko utanfor det mest hektiske jaget i bydelen (Muri 1981: 89).

Menigheten er en del av Den norske kirke, og er følgelig en evangelisk-luthersk kirke. I et visitasforedrag i Furuset menighet gjenga biskop Ole Christian Kvarme visjonen til Furuset menighet: "I Furuset menighet skal den enkelte få møte Guds nåde i Jesus Kristus, og fellesskapet være preget av mangfold, omsorg og utfordring" (Kvarme 2011).

1.3.4 Muslim Senter Furuset

Muslim Senter Furuset er et islamsk senter som i 2010 hadde 898 registrerte medlemmer (Fylkesmannen i Oslo og Akershus; Muslim Senter Furuset 2004). Senteret ble opprettet i 1999, og holder til i et lokale på Furuset i Bydel Alna i Oslo (Muslim Senter Furuset 2004). Mursteinslokalet menigheten bruker som moské, er i likhet med flertallet av de øvrige moskeene i Norge ikke formålsbygget. Moskeen skiller seg derfor ikke estetisk ut i lokalmiljøet, men sklir inn i den øvrige bebyggelsen.

² Tall mottatt per telefon fra Kirkelig fellesråd Oslo 3.11.2011.

Ifølge informantene Fahad og Chanda følger Muslim Senter Furuset sunniislam. Dette blir også understøttet av Oddbjørn Leirvik, i hans kategorisering av de ulike islamske trossamfunnene i Oslo (Leirvik 2006). Ifølge menighetens egen internettside, ble senteret startet for å "... gi Islamisk utdanning og bygge Islamisk karakterer blant de unge muslimske barn som bor i dette området og rundtomkring" (Muslim Senter Furuset 2004). I tillegg står det på menighetens nettside at formålet med senteret er å bygge islamsk karakter i området, gi forståelse for islamske plikter for medlemmene, og opphøye viktigheten av "profetskapets" avslutning (Muslim Senter Furuset 2004).

1.4 Forskningshistorikk

Jeg kan ikke se det har blitt gjort noe tidligere forskning som tar utgangspunkt i Bait-un-Nasr. Derimot ble Bait-un-Nasr omtalt i prosjektrapporten "Stedsutvikling, kunst og kultur i en drabantby" fra Norges Byggforskningsinstitutt (1998), skrevet av Oddrun Sæter og Lars-Marius Ulfstad. Hensikten med denne prosjektrapporten var å evaluere et forsøksprosjekt i kultursatsing i Bydel Furuset.³ Fokuset var dermed ikke Bait-un-Nasr spesifikt, men Furuset generelt. Når ahmadimuslimenes gudshus likevel blir omtalt, er dette fordi rapporten omhandler planleggingsprosessen av en restrukturering av Furuset senter og området rundt dette kjøpesenteret. Sæter og Ulfstad skriver her om diskusjoner i lokalmiljøet knyttet til byggingen av en Ahmadiyya-moské⁴ sentralt på Furuset (Sæter og Ulfstad 1998: 38-42,45).

Om Ahmadiyya Muslim Jama'at er det også gjort lite forskning. Det finnes derfor ikke mye skriftlig om trossamfunnet, utover de tekstene som er produsert av menighetens egne medlemmer. Noe av grunnen til dette kan være fordi Ahmadiyya Muslim Jama'at ikke anses for å være en del av islam av det øvrige muslimske fellesskapet. Dette er eksempelvis grunnen Kari Vogt oppgir for ikke å inkludere Ahmadiyya Muslim Jama'at, og deres gudshus Bait-un-Nasr, i boka *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (Vogt 2008: 30, 304).

Slik jeg ser det, vil denne oppgaven være et bidrag til et lite utforsket felt. Oppgaven har således relevans for videre forskning på Bait-un-Nasr og Ahmadiyya Muslim Jama'at i Norge.

³ Bydel Alna het Bydel Furuset frem til 2004 (Laustad 2005: 7).

⁴ Sæter og Larsen bruker begrepet moské gjennomgående i rapporten, uten henvisning til de øvrige muslimenes motforestilling mot å kalle Bait-un-Nasr moské (Sæter og Ulfstad 1998).

1.5 Moské eller tempel: Hvilken betegnelse skal jeg bruke?

Som det fremkom av forskningshistorikken, har Bait-un-Nasr blitt definert på ulike måter i forskningssammenheng. Mens Sæter og Ulfstad konsekvent omtalte Bait-un-Nasr som en moské, unnlot Vogt å inkludere Ahmadiyya Muslim Jama'at og deres gudshus i boka *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (2008). Uansett hvilken løsning man velger, kan det tolkes som en indirekte vurdering av hvorvidt Ahmadiyya Muslim Jama'at er en del av islam eller ikke. Dette er ikke en diskusjon jeg ønsker å ta del i. Av den grunn vil jeg i denne oppgaven kalle bygget ved dets navn – *Bait-un-Nasr*. Når jeg gjengir informanternes utsagn, vil jeg naturligvis nytte deres benevnelse, eller Bait-un-Nasr. Der jeg gjengir egne spørsmål vil jeg bruke det navnet jeg faktisk brukte i intervjusituasjonen. Dette fordi mine valg av begreper ikke er likegyldig for svarene jeg fikk av informantene. Jeg ønsker derfor å ha en så transparent fremstilling av egen fremgangsmåte som mulig.

1.6 Oppgavens oppbygging

Etter dette innledende kapittelet følger kapittel 2 hvor jeg gir en gjennomgang av de viktigste temaene i avisenes fremstilling av Bait-un-Nasr. Denne presentasjonen vil ha en kronologisk oppbygging, og vil således belyse Bait-un-Nasrs historie fra den første omtalen i 1994 og frem til åpningen i 2011. Kapittel 3 er en presentasjon av de metodiske valgene jeg har tatt i prosessen som har ført frem til denne oppgaven. I dette kapittelet vil jeg også presentere informantene. I kapittel 4 vil jeg gjøre rede for det teoretiske perspektivet som vil nyttes i oppgavens analyse. Her fokuseres det på teori som belyser sosialt rom og identitet. Kapitlene 5 og 6 utgjør oppgavens analysedel, og er inndelt som følger: I kapittel 5 vil jeg utforske hvordan informantene identifiserer seg med stedet Furuset, og hvordan dette forholder seg til Bait-un-Nasr. I kapittel 6 er fokuset flyttet til informantenes beskrivelse av Bait-un-Nasr. Her vil jeg utforske informantenes betegnelser av bygge, og hvordan de begrunner dette. Avslutningsvis, i kapittel 7, vil jeg oppsummere oppgaven og presentere noen avsluttende kommentarer.

2 Bait-un-Nasr i media

I et hermeneutisk perspektiv finnes det ikke en egentlig sannhet, kun en rekke ulike måter og nivåer å tolke virkeligheten på (Thagaard 2006: 37). Dette gjelder følgelig også informantenes fremstilling av Furuset og Bait-un-Nasr. I en analyse hvis målsetting er å utforske informanters erfaring med Bait-un-Nasrs tilstedeværelse på Furuset, vil ikke resultatet være et speilbilde av sannheten *per se*, men en analyse av narrativene produsert av informant (i samhandling med meg) (Kohler Riessman 2008: 21). I dette perspektivet vil jeg hevde det er interessant å undersøke informantenes kilde til informasjon. I tillegg til venner og bekjente, er det media de fleste av mine informanter nevner når jeg spør om hvordan de først fikk vite om byggingen av Bait-un-Nasr. Flere av informantene er også opptatte av medienes fremstilling av situasjonen på Furuset, og forteller at de ofte finner fremstillingene feilaktig og misforstått.

En presentasjon av avisenes artikler om Bait-un-Nasr vil således ha en dobbel funksjon. For det første vil jeg hevde at informantenes fortellinger om Bait-un-Nasr er i en samtale med medienes fremstilling, både fordi avisene er kilde til informasjon og fordi noen av informantene gir uttrykk for et ønske om å korrigere medienes fremstilling. For det andre vil en kronologisk presentasjon av de viktigste temaene også bidra til å belyse Bait-un-Nasrs historie. Således vil dette kapittelet være en ekstra stemme som jeg også trekker inn i oppgavens analysedel.

I perioden fra første artikkel om Bait-un-Nasr ble trykket i 1994 og frem til i dag, har Bait-un-Nasr blitt hyppig omtalt i pressen, spesielt i Aftenposten Aften. Det som følger er en gjennomgang av de sentrale temaene, presentert kronologisk.

2.1 Bønnerop, innvandring og forslumming

Første artikkel om Bait-un-Nasr sto på trykk i VG 01.04.1994, og har tittelen ”Aksjon mot ny moské”. Her møter leseren en rekke sinte beboere på Furuset som samler seg mot byggingen av en ny moské på Furuset. I alt 400 personer har skrevet under på et opprop mot moskeen, som antas å øke tilflyttingen av innvandrere. I tillegg uttrykkes det en frykt for at moskeen skal utrustes med minaret, noe som ifølge ”moskémotstanderne” vil gi Furuset et sterkere ”gettopreg” (Schmidt i VG 01.04.1994).⁵ ”Hvis de skal stå med roperter og skrike til Allah,

⁵ Schmidt, Nina. 01.06.1994. ”Aksjon mot ny moské” i VG.. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever->

vil det forstyrre de eldre på sykehjemmet i nærheten ...” (Schmidt i VG 01.04.1994).

I artikkelen blir det uttrykt at det er Ahmadiyya Muslim Jama'at som skal bygge moskeen, og at menigheten nå holder til i en gammel villa på Frogner. Truls Bølstad, titulert som sidestilt leder i Ahmadiyya Muslim Jama'at, påpeker at menighetens medlemsmasse har økt, noe som fører til behov for større plass. Han påpeker også at minareten ikke vil brukes til bønnerop, fordi dette ifølge Bølstad strider mot norsk lov (Schmidt i VG 01.04.1994).

Denne artikkelen utløser en debatt i mediene om hvilke konsekvenser moskeen vil ha for Furuset, spesielt utspiller dette seg i Aftenposten Aften i juni 1994. I en kommentar i Aftenposten Aften skriver Debattant1⁶ at frykten er ubegrunnet, da moskeen på Frogner verken har ført til ”gettopreg” eller har plaget naboene med bønnerop. Ifølge Debattant1 bråker en kirke mer på en vanlig søndag (Debattant1 i Aftenposten Aften 06.06.1994).⁷ Debattant2 hevder derimot at Debattant1 ikke tar hensyn til befolkningssammensetningen på Furuset, som han hevder er svært ulik den på Frogner. Den ulike befolkningssammensetningen vil ifølge Debattant2 forsterkes ytterligere med byggingen av en moské på Furuset (Debattant2 i Aftenposten Aften 28.06.1994).⁸

Ahmadiyya-menigheten ønsker selvfølgelig å bygge der hvor menigheten har størst tilhørighet og hvor rekrutteringen vil komme. Ja, som menigheten selv sier: moskeen skal være åpen for alle, uansett tro, rase eller kjønn. Den planlagte moské, ni meter høy pluss kuppel samt en minaret på 30 meter, vil utvilsomt prege en ellers vanlig bydels blokkbebyggelse. For noen vil også dette bygg virke forlokkende, kanskje tiltrekkende også, for de så etterhvert så mange. Derfor protesterer vi! (Debattant2 i Aftenposten Aften 28.06.1994).

Også Debattant3 er redd for slum og getto på Furuset. Ifølge Debattant3 var leilighetene på Furuset flotte og relativt kostbare da de ble bygget på 70-tallet. Dette hevder hun har endret seg i årene frem til 1994 (Debattant3 i Aftenposten Aften 1994).⁹

info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055016199406015866594&serviceId=2

⁶ Av etiske hensyn vil alle debattanter bli anonymisert i teksten. Dette gjelder derimot ikke offentlige personer.

⁷ Debattant 1. 06.06.1994. ”Ny moské Ugrunnet frykt” i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra:

<https://web.retriever->

[info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199406060159&serviceId=2](https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199406060159&serviceId=2)

⁸ Debattant2. 28.06.1994. ”Furuset-moské Nei fra beboer i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra:

<https://web.retriever->

[info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199406280054&serviceId=2](https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199406280054&serviceId=2)

⁹ Debattant3 29.06.1994. ”Furuset Økende forslumming” i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra:

<https://web.retriever->

Så kom, som vi vet, nedgangstider og arbeidsløshet, og med det var det mange som ikke greide de store husleiene, men måtte selge og flytte. Hva skjer? Jo, kommunen/sosialetaten kjøper leiligheter og fyller dem med innvandrere fra mange land. Bydelens sosialkontor er sterkt belastet. Resultatet er ungdomsgjenger som slåss med hverandre, og bråk i senteret og på T-banen. Det er trist å se den tiltagende forslumming, og prisen på leilighetene er sunket til det halve, mens prisene generelt er gått sterkt opp ellers i Oslo. Og med lave priser trekker området til seg enda flere innvandrere, og det blir gettotilstander (Debattant3 i Aftenposten Aften 1994).

Det sentrale i diskusjonen sommeren 1994 er hvorvidt byggingen av Bait-un-Nasr ville føre til økt tilflytting av innvandrere eller ikke. Slik det kommer til uttrykk hos Debattant2 og Debattant3 hevdes det at byggingen av Bait-un-Nasr nødvendigvis vil føre til økt tilflytting av innvandrere, noe som igjen antas å føre til ”forslumming” og ”gettofisering”. Til tross for at det tidvis blir spesifisert at det er Ahmadiyya Muslim Jama'at som ønsker å bygge moskeen, blir ikke forholdet mellom de ulike muslimske retningene problematisert i noen av artiklene eller kommentarene (Debattant2 i Aftenposten Aften 28.06.1994; Debattant3 i Aftenposten Aften 1994).

2.2 Makeskifte

I oktober 1994 kommer spørsmålet om makeskifte¹⁰ opp i media. Slik det fremkommer av artikkelen ”Makeskifte kan skape strid om moskéomt og grøntareal: IKEA og ny ishall planlagt på Furuset”, som sto på trykk i Aftenposten Aften, ønsker møbelvarehuskjeden IKEA å bygge nytt varehus på Furuset, på et område som eies av Furuset idrettsforening. Som betaling for tomta skal IKEA bygge et nytt idrettanlegg for idrettsforeningen. De ansvarlige for byggingen av ny idrettshall, ønsker at idrettshallen skal lokaliseres i sentrum av Furuset, på en tomt som allerede eies av Ahmadiyya Muslim Jama'at, som planlegger å reise Bait-un-Nasr der (Breian i Aftenposten Aften 13.10.1994).¹¹

Vi er optimistiske. Det gjenstår en vanskelig bit, og det er plasseringen av vårt nye anlegg. Vi vet svært godt hvor vi vil ha det, men det er planlagt moské på tomten. Nå blir det et spørsmål om hva politikerne vil, sier Bjørn Svendsen i Furuset Idrettsforening. ... IKEA har kontaktet Ahmadiyyamenigheten om overtagelse av tomten, men menigheten ville ikke diskutere saken (Breian i Aftenposten Aften 13.10.1994).

info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199406290116&serviceld=2

¹⁰ ”Ved makeskifte skjer oppgjør ved bytte av eiendommer mellom partene. Verdien av eiendommene fastslås etter samme prisgrunnlag for begge eiendommene, fortrinnsvis ved verditaksering. Dersom eiendommene ikke har samme verdi, gjøres mellomlaget opp kontant eller på annen vanlig måte” (Lovdata 2011).

¹¹ Breian, Åshild 13.10.1994. ”Makeskifte kan skape strid om moskéomt og grøntareal: IKEA og ny ishall planlagt på Furuset” i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199410130158&serviceld=2>

Av dette sitatet kan man lese at moskeen som skal bygges, Bait-un-Nasr, er en omstridt moské. I tillegg hevdes det at Bait-un-Nasr kan være et hinder for byggingen av et idrettsanlegg til glede for lokalbefolkningen på Furuset. IKEA ønsker å komme til en enighet, men Ahmadiyya Muslim Jama'at ønsker ikke å diskutere saken (Breian i Aftenposten Aften 13.10.1994). At Ahmadiyya Muslim Jama'at og de involverte partene i idrettshallprosjektet kom til en enighet, og at makeskiftet ble gjennomført, blir ikke belyst før 1999. Dette vil bli belyst i 2.4 "Fra protest til velsignelse".

2.3 Bait-un-Nasr som politikk 1

I februar 1995 blir Bait-un-Nasr igjen et tema i avisene. Under overskriften "'MOSKÉDØDAREN' Ny Frp-topp" blir Einar Lonstad presentert som ny formann i Oslo Frp over en helside i VG. Lonstad har da vært aktiv i debatten i Aftenposten Aften sommeren 1994, hvor han argumenterte mot byggingen av Bait-un-Nasr. I artikkelen "'MOSKÉDØDAREN' Ny Frp-topp" skrives det at Lonstad trives bedre i Frp etter at det ble lov å føre en "tøffere tone i innvandringsdebatten". Slik det fremkommer av artikkelen er Lonstad for prevensjonsveiledning for innvandrere, hvis hensikt er å få ned de store barnekullene (Talsnes i VG 06.02.1995).¹² I tillegg argumenterer Lonstad for begrenset privat eiendomsrett for innvandrere:

- Jeg reserverer meg fra Frps program på ett punkt: Jeg er tilhenger av privat eiendomsrett, men jeg vil ikke tillate at muslimer får gjøre hva de vil med sine eiendommer. Dette sa jeg også klart fra om i min valgtale, sier Lonstad til VG. ... - Det er synd når den flotteste tomten på hele Furuset skal brukes til moské. Det passer ikke inn i bebyggelsen. Muslimer kommer fra en annen kultur. De har store barnekull, og det fører til gnisninger med lokalbefolkningen (Talsnes i VG 06.02.1995).

Etter denne artikkelen dukker moskeen flere ganger opp i avisene som en politisk sak i perioden rundt kommune- og fylkestingsvalget i 1995. I Aftenposten Aften kan lesere ringe inn og stille spørsmål til de ulike partiene. Her er Bait-un-Nasr et tema både i spørsmål til Rød Valgallianse og til Venstre. I august 1995 trykker Aftenposten Aften "VALG 95 OSLO-VALGET – Udemokratisk å nekte moskeer". Her blir Rød Valgallianse stilt spørsmål om moskeen (Hollie og Petersen i Aftenposten Aften 29.08.1995).¹³

¹² Talsnes, Stål 06.02.1995. "'MOSKÉDØDAREN' Ny Frp-topp" i VG.. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayPDF&documentId=055016199502061240102&serviceId=2>

¹³ Hollie, Erik og Karianne Petersen 29.08.1995. "VALG 95 OSLO-VALGET – Udemokratisk å nekte moskeer" i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199508290152&serviceId=>

Arne Flatland, Furuset: - Det går rykter om at det skal bygges en moské på Furuset? Hvis dette er tilfellet, hvordan stiller RV seg til saken? Torbjørn Kristoffersen: - RV er i utgangspunktet for utbygging av moské, forutsatt at lokaliseringen er fornuftig. Jeg kjenner for øvrig ikke til de konkrete planene om moské på Furuset. RV mener at folk må få praktisere den religionen de synes er riktig. Det ville være udemokratisk å nekte folk å bygge kirker og moskeer (Hollie og Petersen i Aftenposten Aften 29.08.1995).

Til tross for at det er flere spørsmål og svar som blir gjengitt er det dette spørsmålet som kommer først, og som gjenspeiles i overskriften (Hollie og Petersen i Aftenposten Aften 29.08.1995). Også da leserne kunne ringe inn spørsmål til Venstre, var Bait-un-Nasr et tema. I artikkelen, som hadde overskriften ”VALG 95 OSLOVALGET Venstre: 'Vi ønsker makt'” spørres det:

- Er Venstre for eller i mot å bygge moské på Furuset? Dørum: - Venstre aksepterer den løsningen lokalpolitikere har gått inn for på Furuset. Vi sier ja til det tomtealternativet flertallet har bestemt seg for (Grue og Petersen i Aftenposten Aften 31.08.1995).¹⁴

I motsetning til i artikkelen ”VALG 95 OSLO-VALGET – Udemokratisk å nekte moskeer”, kommer spørsmålet om Bait-un-Nasr her til slutt i artikkelen og blir ikke speilet i overskriften.

2.4 Fra protest til velsignelse

I april 1999 står det en lengre artikkel på trykk i Aftenposten Aften. I artikkelen ”Bygger moské på Furuset – med folks velsignelse” kommer det frem at byggingen av Bait-un-Nasr nå har pågått i tre måneder i fred og ro, uten protester fra befolkningen på Furuset. Her blir Khalid Mahmood, titulert som menighetsmedarbeider, fra Ahmadiyya Muslim Jama'at intervjuet. Han hevder menigheten i all hovedsak har fått positive tilbakemeldinger fra befolkningen på Furuset etter at de gikk med på makeskiftet. Artikkelforfatteren hevder menigheten har strukket seg langt i makebyttet, slik at ishallen kunne bygges (Ertzaas i Aftenposten Aften 08.04.1999).¹⁵

Islams Ahmadiyya Menighet er del av en svært liberal retning innenfor Islam. Mahmood tror det er en av årsakene til de få protestene. - Vi har som en del av vår tro at vi alltid skal følge landets lover. Dessuten strekker vi oss langt for å bli enige med nabolag overalt hvor vi er. Det er en av årsakene til at vi ga fra oss den første tomten, vi ville gjerne hjelpe folk med å få en idrettshall på

2

¹⁴ Grue, Øysteing og Karianne Petersen 31.08.1995. ”VALG 95 OSLOVALGET Venstre: 'Vi ønsker makt'” i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199508310160&serviceId=2>

¹⁵ Ertzaas, Pål 08.04.1999. ”Bygger moské på Furuset – med folks velsignelse” i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199904080174&serviceId=2>

Furuset, sier Mahmood. Han forsikrer også beboerne om at de ikke skal bli plaget av bråk og musikk. - Vi skal ikke bruke høyttalere på utsiden av moskeen. Det er vanlig i muslimske land, men her er det ikke naturlig. Vi må heller finne andre måter å varsle om bønnen på, sier Mahmood (Ertzaas i Aftenposten Aften 08.04.1999).

I tillegg til makebyttet og bønnerop er også den økonomiske finansieringen et tema i artikkelen. Mahmood forsikrer leseren om at ingen offentlige midler skal brukes til byggingen, og at det ikke er rike muslimer fra oljeland som har finansiert bygget. I denne artikkelen er holdningen til byggingen av Bait-un-Nasr en helt annen. Her er det en representant fra Ahmadiyya Muslim Jama'at som får dominere artikkelen, og han benytter spalteplassen til å forsikre leseren om menighetens gode hensikter (Ertzaas i Aftenposten Aften 08.04.1999). Når Lonstad, titulert som leder i Oslo Frp, blir sitert avslutningsvis, kan det late til at det er hans holdninger som blir konfrontert:

- Jeg er ikke for at min egen bydel skal få en moské nå heller. Det er mange som ikke vil ha en annen religion like ved hjemmet sitt, sier Lonstad. - Hva blir konsekvensene? - Det vil blant annet bli mye ekstra trafikk på høytidsdager, og det er ikke ønskelig med en moské med en stor minaret midt i boligområdet. - Hva hvis det hadde vært en kirke? - Da ville saken ha stilt seg annerledes, og jeg ville vurdert det på nytt. Det er tross alt religionen til mange, og mer kjent. Ut fra erfaringene fra Ellingsrud kirke vil det neppe blitt noe trafikkaos heller, sier Lonstad (Ertzaas i Aftenposten Aften 08.04.1999).

I denne artikkelen blir menigheten differensiert fra islam for øvrig når artikkelforfatteren beskriver Ahmadiyya Muslim Jama'at som en del av en "... svært liberal retning innenfor islam" (Ertzaas i Aftenposten Aften 08.04.1999). Dette er dermed den første artikkelen om Bait-un-Nasr, hvor Ahmadiyya Muslim Jama'at blir beskrevet på denne måten.

2.5 Moské sterkt forsinket

I august 2000 dukker Bait-un-Nasr igjen opp som tema i avisene. Med overskriften "Ingen vet når gudshuset på Furuset blir ferdig Moské sterkt forsinket" blir det stilt spørsmålsteget ved fremdriften i byggeprosjektet (Berggrav i Aftenposten Aften 10.08.2000).¹⁶ Ifølge artikkelforfatteren går byggingen av moskeen i "sneglefart", og ett år etter byggestart er bare grunnmuren klar. En representant fra Ahmadiyya Muslim Jama'at intervjues, og forklarer at forsinkelsene skyldes hull på en vannledning. Også i denne artikkelen blir Ahmadiyya Muslim Jama'at betegnet som en liberal retning innenfor islam. Dette settes i sammenheng

¹⁶ Berggrav, Silje 10.08.2000. "Ingen vet når gudshuset på Furuset blir ferdig Moské sterkt forsinket" i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever.info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004200008100174&serviceId=2>

med menighetens ønske om å ikke ta i bruk minareten til bønnerop, og makeskiftet som ble utført til inntekt for ishall til lokalbefolkningen (Berggrav i Aftenposten Aften 10.08.2000).

I desember året etter, 2001, trykker Aftenposten Aften artikkelen ” Dette har kostet menigheten 30 millioner kroner”. Ifølge artikkelforfatteren har menigheten tidligere ”innrømmet” at makeskiftet ble godkjent for å oppnå aksept og godvilje i befolkningen på Furuset. Videre kommer det frem at tomten Ahmadiyya Muslim Jama'at fikk fra kommunen i makebyttet har vært en gammel søppelfylling, noe som har medført en rekke problemer for byggingen av moskeen (Langset i Aftenposten Aften 04.12.2001).¹⁷

- Tomten vi ga bort var ideell og lå på stein. Den vi fikk var mindre og har bare skapt problemer for oss. Men gjort er gjort, sier Bin Akil Sied. Menigheten har kun mottatt en liten kompensasjon fra kommunen (Langset i Aftenposten Aften 04.12.2001).

Videre håper Bin Akil Sied, titulert leder for Ahmadiyya Muslim Jama'at, at bygget vil være ferdig om to til tre år. I etterkant av denne artikkelen blir det publisert flere artikler med samme tema. Sentralt i artiklene er problemene menigheten har hatt på grunn av det uheldige makeskiftet og entreprenøren som gikk konkurs midt i arbeidet. I tillegg er situasjonen på tomten mye omtalt, og flere artikler hevder at tomten ser ut som en anleggsområde (Langset i Aftenposten Aften 04.12.2001).

2.6 Hærverk mot Bait-un-Nasr

I september 2002 dukker den første saken om hærverk mot Bait-un-Nasr opp i Aftenposten. Under overskriften ”Hærverk mot Oslo-moské 11. september” skriver artikkelforfatteren at det to ganger har blitt utført hærverk mot moskeen, allerede før den har åpnet. Den første av disse hendelsene skal ha blitt utført natt til 11. september, hvor en modell av den planlagte minareten ble påtent. Ifølge artikkelforfatteren skal dette ha ført til store brannskader (Tveøy i Aftenposten Aften 30.09.2002).¹⁸

¹⁷ Langset, Per Christian 04.12.2001. ” Dette har kostet menigheten 30 millioner kroner” i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004200112040249&serviceld=2>

¹⁸ Tveøy, Tone 30.09.2002. ”Hærverk mot Oslo-moské 11. september” i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004200209300014&serviceld=2>

10 dager senere ble rutene på sidevinduene i underetasjen knust. Begge forholdene er anmeldt til politiet, men foreløpig vet ikke menigheten hvem som står bak ødeleggelsene (Tveøy i Aftenposten Aften 30.09.2002).

Her kommer det også frem at menigheten nå vurderer manuelt vakthold for å forhindre lignende situasjoner (Tveøy i Aftenposten Aften 30.09.2002).

2.7 Endelig bygging

Mangelen på aktivitet på byggeplassen til Bait-un-Nasr er et tema som med ujevne mellomrom dukker opp i avisene. Spekulasjoner om full stopp i byggeprosessen førte til oppslag om alternative planer for tomten. Både bygging av en Lidl-foretning og kulturhus blir nevnt som mulige alternativer på moskétomten. Men i oktober 2007 publiserer Groruddalen.no artikkelen ”Endelig arbeid på byggeplassen”. Her skrives det at menigheten har hatt maks uflaks, men venter å ferdigstille moskeen våren 2009. Ifølge artikkelforfatteren er det ingen som liker en uferdig byggeplass, og at det derfor er et godt tegn at det er aktivitet på tomten (Groruddalen.no 17.10.2007).¹⁹

Etter mange års venting kan endelig Ahmadiyya-muslimene juble over at deres moské på Furuset blir en realitet. Muslimene har lenge drømt om å få på plass sitt gudshus i Søren Bulls vei, og begynner nok å bli lei av å tilbe Allah på håndballbanen i Furuset Forum. Avisen har vært til stede på samtlige Id-feiringer i Forum, og lagt merke til den store folkevandringen som finner sted på Furuset under disse arrangementene. Det er stort å samle så mange når kårene er så dårlige. Til sammenlikning er det kjent at kirkene i nærmiljøet stadig prøver å finne nye arrangementer for å trekke sine medlemmer til gudshuset. Oppmøtet har dessverre vært for dårlig enkelte steder (Groruddalen.no 17.10.2007).

Noen dager senere publiserer Groruddalen.no nok en artikkel om utviklingen i byggeprosessen. Her takker Zartasht Munir Ahmad Khan, titulert som leder for Ahmadiyya Muslim Jama'at, Furuset senter og beboerne i området for deres toleranse og forståelse for at byggingen har tatt lengre tid enn antatt. Videre sier Mahmood Ahmed Ayaz, titulert som sekretær for moskétomten, at dette ikke blir en moské kun for Ahmadiyya-menigheten (Skappel i Groruddalen.no 21.10.2007).²⁰ ”Når moskeen står ferdig vil den bli åpen for alle. Det er ikke bare vår moské, men den som har tilknytning til Gud på en eller annen måte kan komme inn og be, sier Ayaz” (Skappel i Groruddalen.no 21.10.2007). Nyheten om at

¹⁹ Groruddalen.no 17.10. 2007. ”Endelig arbeid på byggeplassen i Groruddalen.no. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=0023372007101757131537&servicId=2>

²⁰ Skappel, Hanne Mari 21.10.2007. ”Endelig skal moskeen reises” i Groruddalen.no. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=0023372007102257208009&servicId=2>

moskeen nå vil bli reist omtales i månedene som følger i en rekke aviser. Sentralt i disse artiklene er det positive ved at det endelig vil bli oppført et bygg på tomten, og at dette skal være et sted hvor alle er velkomne. I tillegg er finansieringen et sentralt aspekt i artiklene, og menighetens offervilje blir trukket frem.

2.8 Posisjon i det islamske miljøet

I en notis i forbindelse med en større artikkel om forsinkelse i byggingen av Islamic Cultural Centres moské på Grønland, blir Ahmadiyya Muslim Jama'ats posisjon i det islamske miljøet belyst. I notisen som sto på trykk i Aftenposten Aften august 2008, blir det hevdet at Ahmadiyya-moskeen vil være ferdig året etter (Riaz og Halvorsen i Aftenposten Aften 05.08.2008).²¹ Deretter skriver artikkelforfatteren:

Menigheten tilhører en trosretning som ikke er anerkjent som islamsk blant over 90 prosent av den muslimske befolkningen i verden, men kaller seg selv for muslimer. Medlemmene i menigheten har ikke adgang til hellige steder i Saudi-Arabia (Riaz og Halvorsen i Aftenposten Aften 05.08.2008).

Til tross for at dette er en liten notis, kommer konflikten knyttet til Ahmadiyya Muslim Jama'ats status som islamsk retning tydelig frem. Dette er første gang denne konflikten blir belyst i sammenheng med Bait-un-Nasr.

2.9 Den positive omtalen

På kvinnedagen 8. mars 2009 publiserer Nettavisen artikkelen "Ikke lov å slå kona". I denne artikkelen siterer imam og misjonær Shahid Mahmood Kahloon vers fra Koranen som omhandler kvinner, og relasjonen mellom kvinner og menn. Khaloon, som er en representant fra Ahmadiyya Muslim Jama'at, viser hvordan Ahmadiyya-menighetens oversettelse av Koranen ikke tillater å slå eller dominere kvinner (Waagbø i Nettavisen.no 08.03.2009).²² Mot slutten av artikkelen rettes fokuset mot ahmadimuslimenes vanskelige situasjon i Pakistan:

²¹ Riaz, Wasim K. og Bjørn Egil Halvorsen 05.08.2008. "Rentefri moské" i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayPDF&pdfUrl=https%3A%2F%2Fwww.retriever-info.com%2FproxyTest%2F%3Fid%3D055004200808054quMSI2CYidO1oAAcp24o7HL100201010610%26x%3D9fcc3b1e18923f4ccb87f9b3a5790d&documentId=055004200808054972&serviceId=2&pdf.doResize=false>

²² Waagbø, Arild J. 08.03.2009. "Ikke lov å slå kona" i Nettavisen.no. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00258220090308114933219&serviceId=2>

I Pakistan blir trossamfunnets fire millioner medlemmer forfulgt og får ikke lov til å kalle seg muslimer. Nylig ble fem unge ahmadiere arrestert og beskyldt for blasfemi i Pakistan, noe som i verste fall kan gi dem dødsstraff.

PS! Pakistaneren Abdus Salam, som fikk Nobelprisen i fysikk i 1979, er ahmadiyya-muslim og forlot Pakistan i protest i 1974. Han siterte Koranen i sin tale da han takket for den gjeve prisen (Waagbø i Nettavisen.no 08.03.2009).

I denne artikkelen blir det påpekt at imamen, som er avbildet med sin tre år gamle datter på fanget, er utdannet økonom og holder fredagsbønnen på norsk. Også intervjuet foregår på norsk kan artikkelforfatteren opplyse om. Byggingen av Bait-un-Nasr blir omtalt kun indirekte i en billedtekst (Waagbø i Nettavisen.no 08.03.2009).

Noen måneder senere, juni 2009, står artikkelen ”Hvordan går det når innvandrere ikke skjønner norsk dugnadsånd” på trykk i Dagbladet. Her blir det stilt spørsmålstegn ved hvordan personer med innvandrerbakgrunn forholder seg til dugnad og dugnadsånd, både når det kommer til dugnad i borettslag og i forbindelse med barnas fritidsaktiviteter. I denne artikkelen, som strekker seg over flere sider, blir det trukket frem eksempler på episoder hvor innvandrere ikke stiller opp, så vel som eksempler der de deltar. Under deloverskriften ”Et stort grått bygg reiser seg mot himmelen” henvises det til Bait-un-Nasr og Ahmadiyya Muslim Jama'at. Dette er artikkelens første eksempel på frivillighet blant innvandrere (Gjerstad, Hovda og Møyner Hohle i Dagbladet 13.06.2009).²³

Vi er på byggetomta der den nye moskeen til Ahmadiyya-menigheten i Oslo snart er ferdig. Fire unge menn hakker og graver rundt asfaltkanten ved beplantningen langs gjerdet. Moskeen er fullfinansiert av medlemmene, og mye av arbeidet blir gjort på dugnad. –Dugnad er en av pilarene menigheten vår står på, sierungdomsleder Zahoor Ahmad (35). Han mener det handler om kommunikasjon. – Det er bare tull at dugnad er typisk norsk. I Pakistan stiller hele landsbyen opp hvis noen gifter seg. Men vi trenger å forklare at vi snakker om det samme. Jeg har bodd i Norge siden jeg var tolv år, og ennå har jeg ikke sett et eneste skriv på urdu som forklarer hva en borettslagsdugnad er for noe, sier han. For tre uker siden hadde bydelen Rusken-aksjon, og da stilte menighetens medlemmer mannsterke opp. Ahmad forteller at menigheten bidrar som vakter ved den årlige kulturfestivalen på Furuset. Mest kjent er de kanskje for nyttårsdugnaden i Frognerparken, en idé fra menighetens ungdommer. I år ble naboer og venner invitert til å være med, men nesten ingen kom (Gjerstad, Hovda og Møyner Hohle i Dagbladet 13.06.2009).

Til tross for at det i artikkelen blir stilt spørsmålstegn ved at Ahmadiyya-menigheten stiller opp som en særorganisasjon, heller enn å bidra i allerede etablerte samfunnsgrupper, blir menighetens arbeid trukket frem som et positivt bidrag i samfunnet (Gjerstad, Hovda og Møyner Hohle i Dagbladet 13.06.2009).

²³ Gjerstad, Tore, Kristine Hovda og Sigrid Møyner Hohle 13.06.2009. ”Hvordan går det når innvandrere ikke skjønner norsk dugnadsånd” i Dagbladet. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=0550072009061309060655&serviceld=2>

I september samme år, 2009, blir menighetens frivillige arbeid omtalt igjen. Denne gangen i Lokalavisen Groruddalen. Under overskriften ”Frislipp i turløypa” omtaler avisen ”Gå for Alna”, et arrangement i regi av Ahmadiyya Muslim Jama'at. Hensikten med arrangementet, slik det fremkommer av artikkelen, er å samle inn penger for å forbedre oppvekstvilkårene for barn og unge i bydelen (Kirkvaag i Lokalavisen Groruddalen 30.09.2009).²⁴

– Nå står snart moskeen ferdig og vi synes det er viktig å bidra i lokalsamfunnet, gi noe tilbake. Men vi har laget en helt upolitisk og ikkereligiøs organisasjon som står bak arrangementet i dag, forteller Shan Syed (Kirkvaag i Lokalavisen Groruddalen 30.09.2009).

I likhet med de tidligere artiklene, blir igjen Bait-un-Nasr og Ahmadiyya Muslim Jama'at omtalt i positive vendinger for deres dugnadsarbeid.

2.9 Truet moskévakter

I desember 2009 skriver Aftenposten at moskévaktene utenfor Bait-un-Nasr har blitt truet av ungdommer to kvelder på rad. Ifølge artikkelforfatteren sier vitner at de hørte ungdommer rope ”... at de skal drepe muslimene om de tør å komme ut” (Holm i Aftenposten.no 19.12.2009).²⁵ Avslutningsvis i denne artikkelen henvises det med en internettlink til ”Felles uttalelse om fredelig sameksistens på Furuset”²⁶ som er publisert på Bydel Alnas nettside (Holm i Aftenposten.no 19.12. 2009). Artikkelforfatteren skriver:

Menigheten har forsøkt å få til en fredelig sameksistens med naboene på Furuset, og samarbeidet med bydel Alna, Den afghanske moskéen og Muslim Senter Furuset (Holm i Aftenposten.no 19.12. 2009).

Dette den eneste sammenhengen hvor ”Felles uttalelse om fredelig sameksistens på Furuset” blir omtalt i avisene.

2.10 Bait-un-Nasr som illustrasjonsfoto

I artikkelen ”Ingen støtte til shariaråd”, publisert i Aftenposten juni 2010, uttaler en rekke politikere seg om forslaget om shariaråd i Norge. I artikkelens brødtekst nevnes verken

²⁴ Kirkvaag, Jacob 30.09.2009. ”Frislipp i turløypa” i Lokalavisen Groruddalen. Tilgjengeig fra: [http://web.retriever-](http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00320520090930122383040&serviceld=2)

[info.com/services/webdocument.html?documentId=00230220091219125462559&serviceld=2](http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00230220091219125462559&serviceld=2)

²⁵ Holm, Per Annar 19.12. 2009. ”Truet moskévakter” i Aftenposten.no. Tilgjengelig fra: [http://web.retriever-](http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00230220091219125462559&serviceld=2)

[info.com/services/webdocument.html?documentId=00230220091219125462559&serviceld=2](http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00230220091219125462559&serviceld=2)

²⁶ ”Felles uttalelse om fredelig sameksistens” er underskrevet av Ahmadiyya Muslim Jama'at, Den afghanske moskeen, Muslim Senter Furuset, Bydelsutvalget i Bydel Alna og Bydel Alna (Bydel Alna 2009). Fellesuttalelsen vil bli ytterligere omtalt i 5.3 ”Bait-un-Nasr og sosialt rom”.

ahmadimuslimer, Ahmadiyya Muslim Jama'at, eller Bait-un-Nasr. Likevel viser bildet som illustrerer artikkelen Bait-un-Nasr, og i bildeteksten informeres det om at det bygges en Ahmadiyya-moské på Furuset (Langset i Aftenposten.no 19.06.2010).²⁷

Noen måneder senere, i november 2010, kan man på Tv2s nettsider lese artikkelen ”Dropper mosképlaner i Tromsø”. Artikkelen omhandler det islamske senteret Alnor i Tromsø, som dropper planen om å bygge ny moské i Tromsø. Grunnen er at Utenriksdepartementet ikke godkjenner at finansieringen kommer fra Saudi-Arabia. Heller ikke i denne artikkelens brødtekst nevnes ahmadimuslimer, Ahmadiyya Muslim Jama'at, eller Bait-un-Nasr. Men i likhet med artikkelen gjengitt over, blir også denne artikkelen illustrert med et bilde av Bait-un-Nasr. I bildeteksten heter det: ”BYGGE-NEI I TROMSØ: Bildet viser ahmadiyya-muslimenes moské på Furuset i Oslo” (Tv2.no 08.11.2010).²⁸

2.11 Vold og trusler

I juni 2010 publiserer VG et innlegg med tittelen ”Vold og trusler”, skrevet av Kvinne1 som titulerer seg som mor og ahmadimuslim. I innlegget skriver Kvinne1 om egne opplevelser av diskriminering og utfrysing fra pakistanske arbeidskollegaer og medstudenter i Norge. Videre skriver hun om situasjonen for ahmadimuslimene i Pakistan. Ifølge Kvinne1 blir det oppfordret til drap på ahmadimuslimer i Pakistan, uten at staten griper inn. (Kvinne1 i VG 20.06. 2010).²⁹ Ved å sitere sin elleve år gamle sønn knytter Kvinne1 hendelsene i Pakistan sammen med Bait-un-Nasr: ”Mamma, når vi skal på åpningsseremonien til vår nye moské på Furuset, kommer terroristene til å skyte alle oss der?” (Kvinne1 i VG 20.06. 2010).

Noen måneder etter innlegget over sto på trykk, publiserer Morgenbladet en lengre artikkel med tittelen ”Moskédrøm og mareritt”. Artikkelen åpner med å gjengi sitatet over. Journalisten er hjemme hos Kvinne1 og hennes familie i Oslo (Bisgaard i Morgenbladet 01.10.2010).³⁰ Igjen knytter Kvinne1 situasjonen globalt opp mot det lokale på Furuset:

²⁷ Langset, Kristine Grue 19.06.2010. ”Ingen støtte til shariaråd” i Aftenposten.no. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00230220100619131513342 &serviceld=2>

²⁸ Tv2.no 08.06. 2010. ”Dropper mosképlaner i Tromsø” i Tv2.no. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00258420101108137194543&serviceld=2>

²⁹ Kvinne1 20.06. 2010. ”Vold og trusler” i VG.. Tilgjengeig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayPDF&documentId=0550162010062038941672&serviceld=2>

³⁰ Bisgaard, Anders Breivik 01.10.2010. ”Moskédrøm og mareritt” i Morgenbladet. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever->

Det har vært utrygghet under byggearbeidet. Skyteepisoder og trusler. - Jeg tenker at hva som helst kan skje. Vi ser hva som skjedde i London, og terrortrusselen er til stede i Danmark. Det begynner å komme nærmere innpå oss, sier hun (Bisgaard i Morgenbladet 01.10.2010).

Videre tar artikkelen for seg spørsmålet knyttet til Ahmadiyya Muslim Jama'ats omstridte status som islamsk trosretning. Artikkelforfatteren ønsker å finne ut hvorfor ahmadimuslimer blir drept i Pakistan. Både Kulturdepartementet, representanter for Ahmadiyya Muslim Jama'at, religionshistoriker Kari Vogt og Islamsk råd Norge blir sitert i artikkelen (Bisgaard i Morgenbladet 01.10.2010).

”Trosgrunnlaget til ahmadiene oppfyller ikke allment anerkjent minstekrav til islam som er en nødvendighet for å kunne bli medlem i Islamsk Råd Norge. Hvordan de selv definerer seg er irrelevant i denne sammenheng,” er det kontante svaret vi får fra leder i Islamsk Råd Norge (IRN), Shoab Sultan (Bisgaard i Morgenbladet 01.10.2010).

Denne uttalelsen, hvor allment anerkjente minstekrav er utslagsgivende, settes opp mot Kulturdepartementets svar til Morgenbladets artikkelforfatter. Fra Kulturdepartementets side er det religionsfriheten som er det bærende element i deres håndtering av saken (Bisgaard i Morgenbladet 01.10.2010).

”Hvordan trossamfunn benevner sitt trosgrunnlag er et indre anliggende som Kulturdepartementet og offentlige myndigheter for øvrig ikke involverer seg i. Religionsfriheten innebærer at Ahmadiyya Muslim Jammatt fritt kan definerer seg som et islamsk trossamfunn,” er svaret derfra (Bisgaard i Morgenbladet 01.10.2010).

Artikkelen knytter bevisst drapet på 90 ahmadimuslimer under fredagsbønnen i Pakistan tidligere samme år, 2010, opp mot Bait-un-Nasr. På den måten blir den globale situasjonen for ahmadimuslimer knyttet opp mot, og aktualisert av, byggingen av Bait-un-Nasr på Furuset (Bisgaard i Morgenbladet 01.10.2010).

2.12 Bait-un-Nasr som politikk 2

Under overskriften ”To menn og en moské” ble Bait-un-Nasr igjen politisk tema i en firesiders bildereportasje i Dagsavisen i mai 2011. I reportasjen blir Christian Tybring-Gjedde og Mazyar Keshvari, begge fra Oslo FrP, intervjuet om Bait-un-Nasr, islam og innvandring. Intervjuet finner sted i anledning FrPs landsmøte, og det nært forestående kommunevalget (Mauno i Dagsavisen 14.05.2011).³¹

info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=05512620101001FCB0CFEF5835AE02CB6D1023BE6C0601&serviceld=2

³¹ Mauno, Hanne. 14.05.2011. ”To menn og en moské” i Dagsavisen. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever->

Den første setningen i brødteksten er et sitat av Tybring-Gjedde: ”- Jonas, se hva du har gjort med Norge! Hva blir det neste?! Hahaha!” (Mauno i Dagsavisen 14.05.2011). Under sitatet hevdes det at Tybring-Gjedde slår ”oppgitt ut med armen”, mens han peker på Bait-un-Nasr. Den *Jonas* som spørsmålet stilles til, er ifølge artikkelforfatteren Jonas Gahr Støre (Ap), til tross for at han ikke er til stede under intervjuet (Mauno i Dagsavisen 14.05.2011). Ifølge artikkelforfatteren sier Tybring-Gjedde videre: ”For meg er den moskeen et fremmedelement. Den hører ikke hjemme her. Det den symboliserer, gjør meg bekymret for dette landets framtid” (Mauno i Dagsavisen 14.05.2011)³². Videre refererer Tybring-Gjedde til opptøyer i arabiske land:

- Du vet, man hører jo om disse opptøyene i arabiske land som alltid starter ”rett etter fredagsbønnen”. Når man går ut av en kristen kirke så er man rolig, man er sedat, man skal tilgi, man snakker om ”fred i verden” og de godordene der. Men når man går ut av en moskè, da er man oppildnet av imamen! Hva skjer her, hvis vi får uro i Groruddalen, og det er plass til 3000 muslimer der inne. Det er sånne ting man må tenke på når man bygger gigantmoskeer. Hvis amerikanerne har gjort et angrep muslimer flest er uenig i - hva gjør de da? Det vet man jo ikke! (Mauno i Dagsavisen 14.05.2011).

Midtveis i reportasjen rettes fokuset mot Keshvari, som ifølge reportasjen flyttet til Groruddalen som femåring, da foreldrene hans kom til Norge som politiske flyktninger fra Iran. I motsetning til Tybring-Gjedde er ikke Keshvari like bekymret for uro i tilknytning til Bait-un-Nasr (Mauno i Dagsavisen 14.05.2011).

... Har vi religionsfrihet, så har vi religionsfrihet. Vi må kunne ha moskeer, kirker, hinduistiske templer, synagoger, alt! Selv vil jeg helst holde for meg selv om jeg er religiøs eller ikke. Mitt åndelige og emosjonelle liv er min sak, sier Keshvari (Mauno i Dagsavisen 14.05.2011).

Det som derimot bekymrer Keshvari er ifølge reportasjen det han hevder er en verdikamp mellom liberale og totalitære verdier. Slik Keshvari ser det, er dette verdier vi må kjempe for, slik at de liberale verdiene vil fortsette å eksistere også i fremtiden (Mauno i Dagsavisen 14.05.2011).

info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055006201105140370FC9E8DA7D53E221CCEA55F03CB37&serviceld=2

³² Mauno, Hanne 14.05.2011. ”To menn og en moské” i Dagsavisen. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055006201105140370FC9E8DA7D53E221CCEA55F03CB37&serviceld=2>

2.13 Åpning av Bait-un-Nasr

30.09.2011 ble Bait-un-Nasr offisielt åpnet, noe som ble omtalt i en rekke aviser. Først ute var Aftenposten med kommentaren ”En moské til forargelse”, som sto på trykk dagen før åpningen. (Olsen i Aftenposten 30.09.2011).³³ Kommentatorforfatteren hevder her at moskeen allerede før åpningen har blitt sett på som en ”... illustrasjon på at det foregår en slags muslimsk invasjon av Norge generelt og Groruddalen spesielt” (Olsen i Aftenposten 30.09.2011). Dette hevder kommentatoren er en feil, og sier videre:

De kaller seg muslimer, og er sannsynligvis landets mest undertrykte muslimske menighet, og en av de minste. Ahmadiyya er like lite anerkjent blant muslimer som Jehovas vitner er blant kristne. Muslimer flest ser på ahmadiyya som kjettere, som ikke-muslimer (Olsen i Aftenposten 30.09.2011).

Dette sitatet inngår dagen etter i en rekke artikler om åpningen av Bait-un-Nasr (se Vårt Land 30-09.2011³⁴; Stavanger Aftenblad 29.09.2011³⁵; VG 2011³⁶). I Lokalavisen.no er derimot fokuset noe annerledes, og har overskriften ”Bevæpnet politi og PST på plass for kalif-besøk” (Finstad i Lokalavisen.no 30.09. 2011).³⁷ Bildet som illustrerer artikkelen viser moskeen på åpningsdagen, med politiets sikkerhetspost på plassen foran Bait-un-Nasr. Som overskriften antyder, er fokuset i denne artikkelen det sikkerhetsmessige aspektet ved åpningen, hvor også Ahmadiyya Muslim Jama'ats øverste leder, kalif Hadhrat Mirza Masroor Ahmad, er til stede. Til tross for det store sikkerhetsoppbudet, fremkommer det av artikkelen av politiet og PST ikke frykter angrep på Bait-un-Nasr eller kalifen (Finstad i Lokalavisen.no 30.09. 2011).

2.14 Avsluttende kommentar

Slik jeg leser denne mediepresentasjonen, utskiller det seg to ulike diskusjonslinjer. Den første diskusjonen kommer til uttrykk allerede i artikkelen ”Aksjon mot ny moské” fra 1994,

³³ Olsen, Inger Anne 29.09.2011. ”En moské til forargelse” i Aftenposten. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004201109290PA2PFQ&serviceId=2>

³⁴ Vårt Land 30.09.2011. ”Åpner omstridt moské” i Vårt Land. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=05502420110930670165&serviceId=2>

³⁵ Stavanger Aftenblad 29.09.2011. ”Omstridt moské åpnes på Furuset” i Aftenbladet. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00230720110929151912785&serviceId=2>

³⁶ VG 29.09.2011. ”Omstridt moské åpnes i Oslo” i VG.no. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00230420110929151895670&serviceId=2>

³⁷ Finstad, Vemund Sveen. 30.09.2011. ”Bevæpnet politi og PST på plass for kalif-besøk” i Lokalavisen.no. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00320520110930151938454&serviceId=2>

og i debatten som følger. Her blir byggingen av Bait-un-Nasr sett i lys av en større innvandringsdebatt, hvor innvandring, islam og muslimer blir tematisert. Jeg ser ikke at det gjøres noe tydelig skille mellom innvandrere og muslim i disse artiklene. Derimot er det underliggende spørsmålet i denne diskusjonen, slik jeg ser det, hvorvidt Bait-un-Nasr vil føre til flere innvandrere på Furuset, og hvorvidt det vil gi området et islamsk preg. Denne diskusjonen kommer til uttrykk med ujevne mellomrom, fra den første artikkelen i 1994 og frem til i dag. Sist eksemplifisert ved intervjuet av Tybring-Gjedde i artikkelen ”To menn og en moské”.

Fra 1999 ser jeg en endring i omtalen av Bait-un-Nasr. I artikkelen ”Bygger moské på Furuset – med folks velsignelse”, blir Ahmadiyya Muslim Jama’at omtalt som ”... en svært liberal retning innenfor Islam” (Ertzaas i Aftenposten Aften 08.04.1999). Dette er således den første artikkelen om Bait-un-Nasr, hvor det som anses for å være Ahmadiyya Muslim Jama’ats ”særegenhet” fremheves. I en notis ni år senere, i 2008, nevnes det at ahmadimuslimer ikke anerkjennes som muslimer av det øvrige muslimske fellesskapet. Det er her, og i artiklene som følger denne notisen, jeg ser den andre diskusjonen. Her ses byggingen av Bait-un-Nasr i sammenheng med ahmadimuslimenes manglende anerkjennelse som muslimer av det øvrige muslimske fellesskapet. Således utvides fokuset i omtalen av Bait-un-Nasr fra å kun omfatte en norsk innvandringskontekst, til også å inkludere ahmadimuslimenes situasjon internasjonalt.

Når jeg her fremhever to tematisk ulike diskusjonslinjer i avisenes fremstillinger av Bait-un-Nasr er det viktig å understreke at det ikke eksisterer noe vanntett skott mellom disse. Likevel vil jeg hevde det er et skille det er verdt å merke seg. Spesielt fordi den tematiske distinksjonen også reflekteres i informantenes fortellinger om Bait-un-Nasr, noe som vil fremstå tydeligere i oppgavens analysedel.

3 Materiale, metode og etikk

I dette kapittelet vil jeg beskrive de metodiske valgene jeg har tatt i arbeidet med denne oppgaven. For å få innblikk i individers egne opplevelser knyttet til byggingen og tilstedeværelsen av Bait-un-Nasr, har jeg valgt en kvalitativ tilnærming. Å jobbe kvalitativt kan by på uforutsette utfordringer metodisk, og krever derfor en stor grad av metodisk fleksibilitet i forskningsprosessen (Thagaard 2006: 46-47). I dette kapittelet vil jeg derfor vise hvordan jeg i møtet med feltet gjorde valg og hvordan jeg begrunner disse. Jeg vil vise hvordan jeg har tilnærmet meg feltet gjennom et religionsvitenskapelig feltarbeid og hvordan jeg har satt sammen et utvalg. Jeg vil også presentere informantene mine. Slik jeg ser det, er etiske hensyn og avveininger integrert i alle aspektene av forskningsprosessen. Derfor vil drøfting av etiske hensyn inkluderes i de delkapitlene hvor det faller naturlig. Spesielt gjelder dette temaene anonymisering, innhenting av informert samtykke og håndtering av konflikt som tema.

3.1 Arbeid i felten

Første ledd i prosjektet som skulle lede frem til en masteroppgave, var å kontakte de ulike trossamfunnene hvor jeg ønsket å finne informanter. Jeg sendte først en e-post til alle trossamfunnene, hvor jeg presenterte meg og prosjektet mitt. Her fortalte jeg hva oppgaven skulle gå ut på, og fremmet et ønske om å delta i de aktivitetene trossamfunnene arrangerte. Det være seg gudstjeneste, fredagsbønn, sosiale eller religiøse samlinger. Slik jeg vurderte det, ville en deltagelse på disse arrangementene gjøre det mulig for meg å komme i kontakt med personer som ville la seg intervju. Dette var delvis vellykket, noe jeg vil komme tilbake til.

I denne innledende fasen, brukte jeg trossamfunnenes offisielle e-postadresser for å oppnå kontakt. Det var dermed trossamfunnenes ledelser som var startpunktet for kontaktsøkingen. Grunnen til at jeg valgte denne fremgangsmåten var et ønske om å informere ledelsene i trossamfunnene, slik at de var klar over at jeg gikk i gang med dette prosjektet. Dette vurderte jeg som viktig for at ingen skulle oppleve å bli ført bak lyset. Sekundært var det også et resultat av et ønske om trossamfunnenes hjelp i prosessen. I tillegg til trossamfunnene, ønsket jeg også å etablere kontakt med bydelsadministrasjonen, hvor jeg også ønsket å finne

informanter. Her gikk jeg frem på samme måte som i de innledende fasene med trossamfunnene, gjennom e-post til den offisielle kontaktadressen.

Respsen jeg fikk på denne første tilnærmingen varierte i noen grad. Fra Ahmadiyya Muslim Jama'at og Den norske kirke Furuset menighet, fikk jeg raskt svar per e-post, hvor de stilte seg positive til henvendelsen og inviterte meg til ulike arrangementer. Også fra bydelsadministrasjonen mottok jeg fort et svar, med en kontaktperson jeg kunne avtale møte med. Den største utfordringen i denne fasen var å opprette kontakt med representanter fra Furuset Muslim Senter. Da jeg ikke fikk svar på e-posthenvendelsen, møtte jeg opp utenfor moskeen, hvor jeg traff to representanter fra menigheten. Jeg presenterte meg og oppgaven min, og forklarte at jeg var interessert i å komme i kontakt med mulige informanter. Fordi det var Eid passet det dårlig å snakke med meg, og jeg ble bedt om å skrive en e-post. Da jeg heller ikke fikk svar på denne e-posten, ringte jeg. Per telefon ble jeg invitert til å komme på neste fredagsbønn. Samtlige av de omtalte gruppene var imøtekommende, og jeg opplevde å bli møtt med en stor grad av vennlighet.

Neste ledd i prosessen besto i å oppsøke de ulike trossamfunnene og deres arrangementer. Dette arbeidet tok form av et religionsvitenskapelig feltarbeid. Dette var ikke bare viktig for å finne informanter, men også for å ha uformelle samtaler med de som bor på Furuset. I denne fasen var jeg blant annet på Ahmadiyya Muslim Jama'ats Eid-bønn i Furuset Forum, fredagsbønn i moskeen til Furuset Muslim Senter og lysvandring langs Alna-elva sammen med Den norske kirke Furuset menighets speidergruppe. Jeg oppsøkte også ulike kommunale arbeidsplasser på Furuset, slik at jeg kunne komme i kontakt med kommunalt ansatte. Denne fasen, hvor jeg oppholdt meg mye på Furuset og var med på en rekke arrangementer, ble lengre enn jeg i forkant hadde antatt. Dette fordi det viste seg å være relativt vanskelig å komme i kontakt med informanter som passet inn i det planlagte utvalget. Et resultat av denne anerkjennelsen var å redusere den planlagte størrelsen på utvalget noe, i tillegg til at jeg åpnet for at informantene også kunne være bosatt utenfor Furuset. Dette vil jeg gå nærmere inn på i delkapittel 3.5 "Utvalget".

Fordi det viste seg å være vanskelig å finne informanter, ble jeg også mer avhengig av hjelp fra kontaktpersonene i trossamfunnene. Denne assistansen viste seg å være meget verdifull og helt nødvendig. Dette fordi de aktivt kunne presentere meg for aktuelle informanter og informere meg om hvilke arrangementer jeg kunne delta på. I møtet med Muslim Senter

Furuset var derimot denne kontakten mindre. De offisielle representantene for menigheten inviterte meg til fredagsbønn i moskeen, men ga uttrykk for at de ikke ønsket å ta aktiv del i prosessen som skulle lede frem mot kontakt med informanter.

En innvending mot deler av materialet i oppgaven kan derfor være at det tidvis er de religiøse lederne som har ”plukket ut” enkelte av informantene, ved å sette meg i kontakt med nettopp disse personene. Dette kan bety at noen av informantene kan være valgt ut fordi deres holdninger er sammenfallende med trossamfunnets offisielle synspunkter. Her vil jeg hevde at det er lite som tyder på at dette er tilfellet. Slik jeg leser intervjuene, er det et stort mangfold i de holdningene og tankene som kommer til uttrykk, og at de ikke nødvendigvis er gunstige for, eller sammenfallende med trossamfunnenes offisielle uttalelser.

I enkelte av intervjuene valgte jeg å inkludere ”Felles uttalelse om fredelig sameksistens på Furuset³⁸” ved å inkludere en fysisk kopi av uttalelsen mot slutten av intervjuet. I disse tilfellene, hadde jeg i uformelle samtaler før intervjuet fått vite at informanten var kjent med uttalelsen. Der jeg derimot ikke var sikker på om informanten kjente til uttalelsen fra før, valgte jeg å unngå å bruke den aktivt. Grunnen til dette er at jeg mener det er utenfor min oppgave som forsker å opplyse om denne erklæringen dersom informanten ikke allerede er kjent med den. I alle intervjuene brukte jeg intervjuguide.

3.2 Valg av metode – kvalitativ metode

Et av religionsvitenskapens fremste fortrinn, slik jeg ser det, er fagets metodepluralistiske tilnærming. Ifølge Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig er denne metodepluralismen innebygd i selve faget (Kraft og Natvig 2006: 7). Metodisk tilnærming er derfor et strategisk valg, basert på prosjektets utforming og hensikt. Et utgangspunkt for valg av metodisk tilnærming er å skille mellom kvantitativ og kvalitativ forskning.

Ifølge Bengt Starrin og Barbro Renck tar kvantitativ metode utgangspunkt i allerede definerte hendelser og egenskaper, som igjen formuleres som spørsmål med forhåndsdefinerte svaralternativer. Kvalitative metoder derimot, er best egnet for å oppdage, forstå og finne egenskapene til noe (Starrin og Renck 1996: 53, 55). Med andre ord kan man kanskje si at der

³⁸ Denne uttalelsen vil bli behandlet mer utfyllende i kapittel 5.4 ”Fredelig sameksistens”.

kvantitative metoder måler omfanget av holdninger, ideer eller hendelser, er kvalitative metoder mer utforskende. Valg av metode er derfor avhengig av hvilke sett av metodiske egenskaper som samsvarer best med prosjektets hensikt og målsetting. Slik Tove Thagaard fremstiller det, er det karakteristisk for kvalitativ forskning ”... å søke en forståelse av virkeligheten som er basert på hvordan de som studeres forstår sin livssituasjon” (Thagaard 2006: 16). I tillegg hevder Thagaard at kvalitativ metode er særlig egnet til å studere sensitive emner, som kan oppleves som personlige for de som studeres. Dette begrunner Thagaard med det tillitsforholdet mellom forsker og informant som muliggjøres gjennom kvalitativ metode.

I dette prosjektet ønsker jeg å utforske individers egne opplevelser knyttet til byggingen og tilstedeværelsen av Bait-un-Nasr. Hensikten er således ikke å avdekke objektive fakta knyttet til byggingen av Bait-un-Nasr, men å oppdage og forstå hvordan individer forstår og opplever Bait-un-Nasr i sitt nabolag. Jeg ønsket at informantenes egne historier og deres forståelse av situasjonen skulle utgjøre det bærende elementet i analyse. Å velge kvalitativ metode har derfor vært et naturlig valg.

Kvalitativ metode er en sekkebetegnelse, som innebærer en rekke metodiske verktøy. Jeg har i dette prosjektet valgt å nytte *religionsvitenskapelig feltarbeid* og *intervjuer*. Hensikten med feltarbeidet var hovedsakelig å komme i kontakt med informanter, samt å gjøre meg kjent med feltet. Dette er derfor et supplement til hovedmetoden, som er intervjuer. Jeg har valgt intervju som metodisk verktøy fordi dette gir best tilgang til informantenes egne fortellinger, knyttet til erfaringer, tanker og følelser (Thagaard 2006: 83). I det som følger vil jeg gjøre rede for min metodiske bruk av religionsvitenskapelig feltarbeid og intervju.

3.2.1 Religionsvitenskapelig feltarbeid som metode

Et feltarbeid inkluderer, ifølge Richard Johan Natvig, en rekke metoder med det felles at forskeren oppsøker og studerer fenomener i dets naturlige omgivelser. Ifølge Natvig strekker metodene man kan bruke i et feltarbeid seg fra (*deltagende*) *observasjon* til *intervju*, men er oftest en kombinasjon (Natvig 2006: 203-204). Deltagende observasjon, ofte kalt det antropologiske feltarbeidet, har ifølge Natvig tradisjonelt blitt utført på eksotiske steder over en lengre periode. Ofte er dette feltarbeidet en kombinasjon av både intervjuer og observasjon, hvor notater fra feltdagbok og intervjuer utgjør antropologens materiale (Natvig 2006: 208). Når jeg velger å betegne mitt arbeid som et feltarbeid, er det ikke fordi jeg har

bodd som en innfødt på Furuset i et halvt år, og drevet deltagende observasjon. Derimot har jeg utført det Natvig betegner et religionsvitenskapelig feltarbeid. Som religionsforsker har man ikke som mål å kartlegge hele kulturen, slik antropologen ofte har. Derimot kan vi gjøre et dypdykk i det som nettopp har med religion og gjøre. Ifølge Natvig innebærer dette at et religionsvitenskapelig feltarbeid ikke trenger å gå over like lang tid, eller være like omfattende (Natvig 2006: 213).

For å komme i kontakt med informanter ønsket jeg å oppholde meg på Furuset, i *felten*. Jeg tilbrakte mange dager på Furuset over en periode på fire og en halv måned. I denne perioden observerte jeg det daglige livet på det lokale kjøpesenteret, idrettshallen og biblioteket, i tillegg til å delta på ulike arrangementer i regi av de trossamfunnene hvor jeg ønsket å komme i kontakt med informanter. Fordi det viste seg å være vanskeligere enn først antatt å komme i kontakt med informanter, tok dette også lengre tid enn planlagt. Dermed utviklet det seg til å bli et religionsvitenskapelig feltarbeid, til tross for at det ikke var en del av den opprinnelige planen. Å være på feltarbeid var krevende, men også veldig givende. Selv om jeg ikke gjengir mine erfaringer fra feltarbeidet i analysen, har det utvilsomt vært med å forme min forståelse av livet på Furuset. Fordi jeg snakket med en rekke personer, uten at de nødvendigvis ble intervjuet, vil jeg påstå at jeg har hatt et rikere grunnlag for å analysere intervjumaterialet. Et annet viktig aktivum ved feltarbeidet var at jeg i større grad selv fikk velge informanter enn hva jeg ville gjort dersom jeg kun hadde fått ”tildelt” informanter fra de offisielle representantene.

3.2.2 Intervju som metode

Da jeg forberedte meg til intervjufasen hentet jeg mye inspirasjon fra *narrativmetoden*. Sentralt i dette metodologiske rammeverket er ideen om at mennesker skaper identiteter ved å fortelle historier. Identiteter er narrativer vi forteller oss selv og andre om hvem vi er, i tillegg til hvem vi ikke er (Kohler Riessman 2008: 8). Ved å la individer fortelle sin historie kan en forsker få innblikk i hvordan de skaper sin identitet. Som Kohler Riessman påpeker, er det her viktig å huske at dette er en prosess som skjer i samspill mellom den som forteller og den som hører på. Som forsker er man derfor alltid delaktig i skapelsen av et narrativ (Kohler Riessman 2008: 21). Dette var jeg bevisst i mine intervjuer. Jeg valgte konsekvent å nikke og bekrefte det respondenten fortalte meg, da en slik respons er et tydelig uttrykk for at jeg, som tilhører, er interessert i informantens fortelling. I tillegg er det jeg som stiller spørsmålene,

noe som gir meg makt til å definere intervjuets tema. Dermed er jeg ikke en objektiv tilhører, men en aktiv part i informantenes utforming av narrativer.

Jeg har i mine intervjuer valgt å stille spørsmålene ”Kan du fortelle litt om deg selv?”, ”Kan du fortelle om stedet du bor?” og ”Kan du fortelle om Ahmadiyya-moskeen?”. På den måten har jeg, i tråd med idealet i narrativmetoden, åpnet opp for at den som blir intervjuet fritt får fortelle sin historie, innenfor rammene jeg setter (Kohler Riessman 2008: 24-25). Valget av rekkefølge på disse tre kategoriene var ikke tilfeldig. Ved å oppmuntre informanten til å først fortelle om seg selv, ønsket jeg å høre hvorvidt informanten brukte Furuset eller Bait-un-Nasr aktivt i denne fortellingen. Videre ønsket jeg å høre hvorvidt informanten fant det naturlig å fortelle om Bait-un-Nasr i narrativet om Furuset, før jeg til slutt ba informanten fortelle om Bait-un-Nasr spesifikt. Et annet fortrinn ved denne oppbyggingen er graden av tillit. Som Thagaard påpeker, kan det være en god idé å plassere spørsmål som kan være emosjonelt ladede senere i intervjuet enn spørsmål knyttet til eksempelvis bakgrunn og yrkeserfaring. Dette fordi graden av tillit gjerne tiltar gjennom intervjuet (Thagaard 2006: 94). Samtlige av mine intervjuer avsluttet jeg med å spørre om det var noe mer informanten ønsket å fortelle eller legge til. Dette fordi jeg ikke ønsket at informantene skulle oppleve å ”brenne inne” med noe etter endt intervju. Dette viste seg å være et gunstig avslutningsspørsmål. Ofte fikk jeg mange interessante perspektiver i dette avsluttende, åpne spørsmålet.

Narrativmetoden åpner for at informanten selv får styre mye av intervjuet. For noen av informantene var det naturlig å fortelle lange historier, mens det for andre var korte fortellinger. Jeg hadde på forhånd forutsett at ikke alle informantene ville føle seg komfortable med den åpne formen narrativmetoden innbyr til. Jeg hadde derfor utarbeidet en intervjuguide som jeg jobbet ut fra.³⁹ Intervjuguiden fungerte også som en huskeliste, og var på den måten en forsikring om at viktige temaer ble belyst i de ulike intervjuene. I realiteten kan intervjuene derfor regnes som delvis strukturerte. Delvis strukturerte intervjuer kjennetegnes, ifølge Thagaard, ved en stor tematisk fleksibilitet, samtidig som spørsmålene som skal stilles er fastlagt på forhånd (Thagaard 2006: 85). Fordi jeg alltid forsikret meg om at de på forhånd fastlagte spørsmålene var besvart, kan intervjuene sies å være delvis strukturerte, men med viktige elementer og perspektiver fra narrativmetoden.

³⁹ Se vedlegg

3.3 Intervjusituasjonen

Sted for intervjuet ble alltid avtalt sammen med informanten. Dette var steder vi kunne snakke privat, uten for mange forstyrrelser. Som tidligere nevnt, var det viktig for meg å understøtte det informanten fortalte ved å nikke og signalisere interesse og engasjement. Jeg har også benyttet meg av oppfølgingsspørsmål for å få informanten til å fortelle mer om spesielt interessante temaer. Thagaard deler inn disse oppfølgingsspørsmålene i fire kategorier, hvor jeg har brukt to av variantene. Den ene kategorien er *spørsmål som oppfordrer til mer informasjon* (Thagaard 2006: 87). I mine intervjuer bruker jeg eksempelvis ”Kan du fortelle mer om dette?”, for å fordre til videre utdyping. Den andre kategorien er *spørsmål som søker mer nyanserte svar* (Thagaard 2006: 87). Ved gjennomlesing av de transkriberte intervjuene ser jeg at dette er en type spørsmål jeg bruker hyppig. Formuleringene ”Hva tenkte du da?” og ”Hva tenker du om det?”, er spørsmål jeg ofte stiller informantene. Thagaards to siste typer av oppfølgingsspørsmål har jeg derimot ikke benyttet. Dette er *de fortolkende spørsmålene*, som Thagaard eksemplifiserer med spørsmålet ”Forstår jeg deg riktig når jeg oppfatter...”, og *spørsmål som ber informanten konkretisere generelle utsagn med konkrete hendelser eller eksempler* (Thagaard 2006: 87). Hvilke av disse kategoriene, og hvordan jeg har brukt disse, har ikke vært en bevisst strategi i forkant av intervjuene. Derimot har det vært en spontan og naturlig reaksjon på informasjon som har pirret nysgjerrigheten min. Å lese intervjuene i transkribert form har absolutt gitt meg en stor innsikt i hvordan oppfølgingsspørsmålene fungerer i det felles prosjektet som oppstår mellom forsker og informant. Som Trude A. Fonneland påpeker, er det gode intervjuet, et håndverk det krever tid, erfaring og innsats for å mestre (Fonneland 2006: 223).

Et annet aspekt ved intervjusituasjonen er hvorvidt informantene har gitt uttrykk for sine oppriktige synspunkter. Hvordan kan jeg vite at informantene ikke tilpasser historien i henhold til hva de tror jeg vil høre? Dette er en problemstilling det ifølge Thagaard ikke finnes en tilfredsstillende løsning på (Thagaard 2006: 100). I en situasjon hvor konflikt er en del av bildet vil jeg likevel hevde det er verdt å dvele ved denne problemstillingen, til tross for at det ikke vil føre til et konkret svar. Slik jeg opplevde intervjusituasjonen, vil jeg derimot hevde at informantene fremsto oppriktige, med et ønske om å fortelle ”sin side av historien” slik den fremstår for dem.

3.4 Refleksjoner knyttet til egen rolle

Fremskaffelsen av et kvalitativt materiale er ikke en lineær oppgave, uten sidespor og utfordringer. Å jobbe kvalitativt har derimot gitt meg de største utfordringene – men også den bratteste læringskurven – i mitt utdanningsløp. Å møte mennesker ansikt til ansikt, som åpent forteller om sin hverdag, med utfordringer og mestring, har vært en særdeles givende prosess. I et slikt møte er man ikke kun en ”forsker”, med fagkunnskap og kunnskap om metodologi. Man er i tillegg sitt eget viktigste verktøy, i kraft av alt hva man er. De ferdig transkriberte intervjuene er derfor ikke informantens produkt alene, men et resultat av et samspill mellom informant og forsker, slik også Kohler Riessman påpeker (Kohler Riessman 2008: 21).

Forskning er (heldigvis) ikke uten betydning. Ved å utføre forskning og å publisere resultatene utøver man, ifølge Bjørn Ola Tafjord, *makt*. Tafjord mener derfor det er viktig å reflektere og redegjøre for hvordan man selv har forholdt seg til feltet (Tafjord 2006: 252-254). Slik Tafjord fremstiller det, gjør dette refleksjon om *refleksivitet* i forskningsprosessen til et av religionsvitenskapens viktigste metodologiske krav (Tafjord 2006: 243). Tafjord beskriver refleksivitet som den gjensidige påvirkningen som er en del av alle former for samhandling. Ifølge Tafjord kan ingen sies å være objektiv eller nøytral i møtet med andre mennesker. Dermed vil heller ingen form for samhandling være nøytral (Tafjord 2006: 243-245). Ved å være bevisst på denne subjektive, gjensidige påvirkningen vil vi som forskere være bedre utrustet til selvrefleksjon i form av spørsmål som: ”Kven er eg? Korleis påverker eg mine omgivnader? Korleis verkar det eg møter på meg? Og kva innverknad har dette på undersøkinga og den endelege teksten min?” (Tafjord 2006: 243).

For å imøtekomme kravet om refleksjon om refleksivitet, har jeg i dette kapittelet gitt en detaljert gjengivelse av prosessen hvor jeg har fremskaffet materialet. I det som følger vil jeg gi noen ytterligere refleksjoner knyttet til min rolle i fremproduksjonen av tekst.

3.4.1 Det fjerne og det nære – glidende overganger

Å gjøre kvalitative studier på Furuset har på en og samme tid vært forskning på det kjente, det *nære*, og det mer ukjente, det *fjerne*. Skillet mellom det nære og det fjerne kan ifølge Tafjord være i form av fysisk avstand, så vel som kulturelle, sosiale og individuelle forhold (Tafjord 2006: 246). Hvorvidt man studerer det fjerne eller det nære vil naturlig nok påvirke forskeren,

og dermed den endelige teksten. Hva vil forskeren se, og hva vil hun ta for gitt og dermed overse? I mitt studie av Furuset har disse skillene tidvis vært diffuse. I avstand er Furuset nært, bare en liten banetur unna der jeg bor, men opplevelsen av Furuset har tidvis vært preget av avstand. Å gå på T-banen, som ”bare meg”, for så gå av noen minutter senere, da som forsker, var en omstilling. Hjemme vet jeg hvordan jeg skal te meg slik at jeg glir inn i mengden uten at noen legger merke til meg. I forskerrollen ble jeg derimot veldig bevisst min egen fremtoning. Hvordan kler man seg når man skal på Eid-fest? Skal jeg, eller skal jeg ikke dekke til hodet i moskeen? Hvis jeg dekker til hodet, vil de se på dette som et uttrykk for høflighet eller kun som dårlig skjult skuespill? Skal jeg håndhilse på de jeg møter? Som det fremkommer av eksemplene, var det spesielt i møtet med Ahmadiyya Muslim Jama’at og Muslim Senter Furuset følelsen av fjernhet oppsto. I møtet med de Den norske kirke Furuset menighet og de kommunalt ansatte følte jeg meg mer på hjemmebane, og dermed mer komfortabel. Dette fordi jeg i større grad visste hvordan jeg skulle te meg slik at jeg passet inn.

Som Tafjord påpeker, vil møtet med det fjerne gjøre deg ekstra oppmerksom på hvordan man går frem, mens man i møtet med det kjente, fort kan ta dette for gitt (Tafjord 2006: 247). Å dra hjemmefra, til kirka, til moskeen, innom bakeriet på Furuset Senter, til Furuset Forum og hjem igjen – på kun timer – opplevdes som en utfordring. Dette fordi jeg gikk inn og ut av situasjoner som kan betegnes som fjerne og nære. Fordelen ved dette, var en erkjennelse av at Furuset er mangfoldig, og dermed komplekst. Ved å erkjenne det komplekse, ble min opplevelse av å være komfortabel i det nære, på ingen måte en sovepute i intervjusituasjonen. Det jeg antok var et møte med det nære, var også en del av det komplekse, og dermed en del av det fjerne. Jeg erfarte at de kulturelle, sosiale og individuelle forholdene på Furuset er annerledes enn hva jeg kjenner. Denne anerkjennelsen førte til at jeg i større grad var i stand til å stille spørsmålsteget ved det jeg ellers ville tatt for gitt, også i intervjusituasjoner med det jeg først antok var en del av det nære.

3.4.2 Konflikt som tema

Konflikt som tema for et forskningsprosjekt har både etiske og metodiske utfordringer. Ikke bare vil en konfliktsituasjon påvirke min utforming av den endelige teksten, men den endelige teksten kan også påvirke konfliktsituasjonen. Dette er en utfordring jeg har vært bevisst hele prosessen, fra start til slutt. Ved prosjektets begynnelse var det viktig for meg at dette ikke

skulle bli en konfliktorientert oppgave, hvor konflikt utgjør oppgavens premiss. Dette til tross for at jeg visste det eksisterte en konflikt på Furuset i forbindelse med byggingen av Bait-un-Nasr. Denne bevisstheten var også noe av grunnen til at jeg i utgangspunktet ønsket å benytte narrativmetode i intervjuene, for på den måten la informantene selv velge om det var noe de ønsket å fortelle om. I møtet med feltet og i samtale med folk på Furuset møtte jeg derimot holdninger og utsagn som gjorde at også mitt fokus flyttet seg. Det *var* en konflikt, eller rettere sagt konflikter, i forbindelse med byggingen.

Fordi intervjuene i praksis gikk fra å være narrativintervjuer, til å bli delvis strukturerte, ble mine erfaringer fra feltet naturlig omgjort til spørsmål jeg stilte informantene. I de aller fleste intervjuene hadde allerede temaet kommet opp naturlig, men gjennom mine spørsmål ble det ytterligere belyst. Dette grepet kan både anses for å være en styrke – fordi materialet ble rikere og sterkere – og en utfordring. Som Tafjord poengterer i sitatet over, må en forsker spørre seg: hvordan er jeg med å påvirke feltet, og hvordan påvirker feltet meg og de endelige resultatene? Som jeg har argumentert for tidligere, er ikke de ferdige intervjuene et produkt fra informanten alene, men av informant og forsker i en dynamikk. Ved grundig gjennomlesing av de transkriberte intervjuene har jeg i større grad blitt bevisst på hva som ble muliggjort, og hva som ikke ble muliggjort gjennom spørsmålene jeg stilte informantene. Mens jeg ber informantene fortelle om konflikten i forbindelse med byggingen av Bait-un-Nasr, spør jeg ikke om hvordan de løser situasjonen. På den måten blir ikke informantene oppfordret til å snakke om håndtering og løsninger i intervjuene på samme måte som med konflikt. Dette betyr derimot ikke at håndterings- og løsningsperspektiver ikke blir artikulert i intervjuene, men de er ofte noe mer implisitt. I analysekapitlene vil jeg derfor vektlegge både informantenes fortellinger om konflikt, så vel som utsagn om håndtering.

3.5 Utvalget

Den opprinnelige planen for utvalget var to kvinner og to menn i aldersgruppen 25-40 år, fra de fire gruppene Ahmadiyya Muslim Jama'at, Furuset Muslim Senter, Den norske kirke Furuset menighet, og bydelsadministrasjonen. Utformningen at utvalget speiler således mitt ønske om å nå et bredt lag av Furusets befolkning. Som jeg har omtalt i 3.1 ”Arbeid i felten”, viste det seg vanskelig å komme i kontakt med informanter i henhold til det planlagte utvalget, noe som førte til endringer underveis i prosessen. I det som følger vil jeg gjøre rede for endringene i sammensettingen av utvalget.

Utgangspunktet for utvalgets alderssammensetting var min forforståelse av at personer i alderen 25-40 ofte er i ”etableringsfasen”, og derfor har et mer bevisst forhold til hvor man bor. Det viste seg derimot at det var vanskelig å finne nok informanter i denne aldersgruppen som samtidig passet i henhold til de øvrige kriteriene jeg hadde satt for utvalget. Dette medførte at jeg måtte endre alderskategorien. Fordi oppgavens overordnede tema er et gudshus, anså jeg det som interessant å ta utgangspunkt i informanter med tilhørighet til trossamfunn lokalisert på Furuset. I tillegg ønsket jeg å finne informanter tilknyttet bydelsadministrasjonen. Dette fordi jeg antok at også de ville ha interessante synspunkter på tilstedeværelsen av Bait-un-Nasr. Det viste seg at tilnærmet ingen av de som var ansatt i bydelsadministrasjonen var bosatt på Furuset. Derfor endret jeg kategorien til å omfatte kommunalt ansatte. I utgangspunktet ønsket jeg at informantene var bosatt på Furuset. Dette endret jeg i prosessen til å være Bydel Alna. To av informantene bor derimot ikke innenfor bydelen. Når jeg likevel har inkludert de, er det fordi de av andre årsaker har en tett tilhørighet til området. I ettertid vil jeg hevde at endringene i utvalget har vært en fordel, heller enn en ulempe, fordi det etter min mening har bidratt til et rikere materiale.

Utvalget som utgjør oppgavens materiale består av elleve personer, hvor den yngste er i 20-årene, og den eldste i 60-årene. Fra Ahmadiyya Muslim Jama'at og Den norske kirke Furuset menighet har jeg intervjuet en kvinne og to menn fra hvert av trossamfunnene. Fra Muslim Senter Furuset har jeg intervjuet en mann. Jeg har også intervjuet tre kvinner og en mann som er kommunalt ansatt. Den ene kvinnen som er kommunalt ansatt viste seg også å ha tilhørighet til Muslim Senter Furuset.

Denne sammensetningen av et utvalg, kan ifølge Thagaard betegnes som et *tilgjengelighetsutvalg*. Slik hun fremstiller det, kjennetegnes denne formen for utvalg av at fremgangsmåten for rekruttering av informanter i større grad er basert på valg ut fra tilgjengelighet. Tilgjengelighetsutvalg blir oftest brukt der forskeren søker informanter til studier av personlige og nærgående spørsmål, da det oftere er vanskeligere å finne informanter som er villige til å snakke om disse temaene (Thagaard 2006: 53-54).

Jeg vil her understreke at ingen av informantene i oppgaven representerer trossamfunnene de har tilhørighet til. Derimot er samtlige av informantene intervjuet i kraft av å være

enkelpersoner. Dette betyr at ingen av uttalelsene som gjengis i oppgaven kan ses på som trossamfunnenes offisielle uttalelser.

3.6 Anonymisering

Anonymisering er et av de sentrale etiske prinsippene ved forskning på det som anses for å være sensitive temaer, slik som religion. Dette fordi det i slik forskning handler om personlig informasjon, hvor det kan medføre en belastning for informanten dersom deres identitet blir tilkjennegitt (Ingierd 2010). I arbeidet med denne masteroppgaven har flere av mine informanter uttalt at de gjerne vil siteres med fullt navn, mens igjen andre har understreket at det er viktig for dem å være anonyme. I begge tilfellene har jeg i forkant av intervjuene understreket at de vil bli anonymisert i oppgaven. Dette fordi informantene ikke har full oversikt over hvordan jeg vil presentere materialet, eller hvordan forskningen vil bli mottatt. Informantene kan følgelig ikke vite i forkant hvorvidt de vil oppleve masteroppgaven som belastende, dersom deres identitet blir kjent. I en oppgave hvor konflikt er en del av tematikken, slik det er her, vil jeg hevde dette er spesielt viktig. Dette fordi informantene i en intervjusituasjon har gitt uttrykk for egne tanker, holdninger og refleksjoner knyttet til et omstridt tema. Hvordan dette blir mottatt i lokalsamfunnet, og hvordan dette påvirker livssituasjonen til hver enkelt er noe jeg ikke kan forutse eller kontrollere. Å anonymisere informantene har derfor vært ytterst viktig.

Som en del av anonymiseringen har jeg valgt å gi informantene fiktive navn. Et annet alternativ til fiktive navn ville vært å benevne informantene med tall. Grunnen til at jeg derimot valgte å dikte opp navn er fordi jeg personlig synes dette gjør det enklere å følge ”historien”. Jeg har valgt å gi informantene navn hvis forbokstav er bestemt av rekkefølgen jeg gjorde intervjuene i. På den måten har informanten jeg gjorde det første intervjuet med fått et navn med forbokstaven A osv.⁴⁰ Grunnen til dette er et ønske om at prosessen skal være mest mulig transparent, hvor mine forutsetninger for intervjuet og kjennskap til felten naturlig nok også var i utvikling fra jeg gjorde det første intervjuet til det siste. For å markere en kontinuitet med materialet har jeg valgt å bruke navn i samme navnegruppe. Dette betyr at en informant med et ”tradisjonelt norsk” navn, også har fått tildelt det i oppgaven.

⁴⁰ Det er derimot ingen navn på B og G.. Dette fordi jeg ikke har nyttet disse intervjuene i analysen.

I tillegg til anonymisering av navn, har jeg også endret eller fjernet personlige opplysninger og detaljer som kan tilkjenne informantene. Utfordringen i en slik prosess er å anonymisere tilstrekkelig, uten at dette går på bekostning av meningsinnholdet. I enkelte tilfeller har behovet for anonymisering medført at jeg har gjort små endringer i sitatene. I disse tilfellene har jeg gjort dette på en slik måte at meningsinnholdet forblir uendret. Den største utfordringen er derimot presentasjonen av informantene. Et sentralt premiss for oppgavens utgangspunkt har vært tilhørighet til trossamfunn, eller yrkestilhørighet, og hvor de er bosatt. Fordi jeg i oppgaven tilkjenner dette, stilles det ekstra strenge krav til anonymisering av øvrig informasjon. Jeg vil derfor kun presentere informantene med ”sekke kategorier” av alder og periode de har bodd i Bydel Alna.

3.7 Om informantene

ANNE er tilknyttet Den norske kirke Furuset menighet. Hun er voksen, og har bodd i Bydel Alna store deler av sitt liv.

CHANDA er kommunalt ansatt på Furuset. Hun har i tillegg tilknytning til Furuset Muslim Senter. Chanda er voksen, og har bodd i Bydel Alna store deler av sitt liv.

DAWOOD er tilknyttet Ahmadiyya Muslim Jama'at. Han er voksen, og har bodd i Bydel Alna store deler av sitt liv.

ELLEN er kommunalt ansatt. Hun er godt voksen, og har bodd i Bydel Alna store deler av sitt liv.

FAHAD er tilknyttet Muslim Senter Furuset. Han er ung voksen, og har bodd i Bydel Alna store deler av sitt liv.

HADIYA er tilknyttet Ahmadiyya Muslim Jama'at. Hun er ung voksen, og har bodd i Bydel Alna store deler av sitt liv.

IVAR er tilknyttet Den norske kirke Furuset Menighet. Han er godt voksen, og flyttet til Bydel Alna i voksen alder.

JORUN er kommunalt ansatt. Hun er godt voksen, og bor ikke i bydelen.

KIM er kommunalt ansatt. Han er godt voksen, og har bodd i Bydel Alna over en lengre periode.

LARS er tilknyttet Den norske kirke Furuset Menighet. Han er voksen, og har bodd i Bydel Alna store deler av sitt liv.

MAJID er tilknyttet Ahmadiyya Muslim Jama'at. Han er voksen, og bor ikke i bydelen.

3.8 Informert samtykke

Dersom forskningen innebærer mulighet for ubehag, ubeleilighet, eller risiko for de det forskes på, er *informert samtykke* et viktig etisk krav. At et samtykke er *informert* innebærer at informantene skal vite hva forskningen innebærer. I tillegg skal samtykket være *fritt*. Det vil si at informantene ikke skal være under noen form for press eller tvang når samtykket innhentes (Fossheim 2009). I mitt møte med mulige informanter informerte jeg alltid om hvem jeg var, og prosjektet jeg var i gang med. Når en avtale om et intervju ble inngått fikk alltid informanten en kopi av informasjons- og samtykkeskrivet med seg hjem, slik hun kunne lese dette i fred og ro.⁴¹ Alle intervjuene ble utført noen dager etter at avtalen ble inngått. På den måten hadde samtlige informanter god tid til å vurdere hvorvidt dette var noe de ønsket å delta på. Jeg opplevde ikke at noen av informantene ombestemte seg i denne perioden. Før intervjuene startet gikk jeg alltid gjennom samtykkeskjemaet på nytt, før informanten skrev under. Dette var en omstendelig prosess, men jeg vil hevde det var helt nødvendig for å sikre informantenes rett til fritt og informert samtykke.

3.9 Analyse

Å tolke er, ifølge Thagaard, et gjennomgående trekk ved en kvalitativ analyse fordi alle aspekter ved analysen er knyttet til refleksjoner rundt materialets meningsinnhold. Slik Thagaard fremstiller det, er tolking spesielt sentralt i behandlingen av materialet, men er like fullt noe som skjer gjennom hele forskningsprosessen (Thagaard 2006: 33). En hermeneutisk tilnærming fastholder ifølge Thagaard at det ikke finnes en egentlig sannhet, men at hendelser og fenomener kan tolkes på ulike måter og nivåer (Thagaard 2006: 37). I henhold til Thagaard bygger hermeneutikken på prinsippet om ” ... at mening bare kan forstås i lys av den sammenheng det vi studerer er en del av. Vi forstår delene i lys av helheten” (Thagaard 2006: 37). Mens hermeneutikk ifølge Thagaard opprinnelig ble utviklet for teksttolking, blir hermeneutikk i samfunnsvitenskapene brukt for å tolke kultur *som* tekst. I mitt arbeid har materialet bestått av transkriberte intervjuer. På den måten har allerede samtalene mellom meg og informantene blitt omgjort til tekst. Min oppgave, i et hermeneutisk perspektiv, er å fortolke intervjuer som tekst slik at meningsinnholdet kommer til uttrykk. Men fortellingene i intervjuene er ikke objektive beskrivelser av en egentlig sannhet. Derimot er de informantenes egne fortolkninger av de hendelsene og fenomenene de beskriver. Dermed oppstår det ifølge

⁴¹ Se vedlegg

Thagaard det Anthony Giddens betegner som dobbelt hermeneutikk, en fortolkning av en allerede fortolket virkelighet (Thagaard 2006: 38-39).

Analysedelen av denne oppgaven kan sies å ha det Thagaard betegner en *temasentrert tilnærming*. Med dette menes en analytisk inndeling hvor de ulike temaene i intervjuene blir utgangspunktet for strukturering av materialet, og derav analysen (Thagaard 2006: 153). Oppgavens analyse kan sies å være utarbeidet *induktivt*, men også med en *deduktiv* karakter. Ifølge Thagaard vil det teoretiske perspektivet i en induktiv analyse bli utarbeidet på grunnlag av analysen av materialet. En deduktiv tilnærming vil derimot ta utgangspunkt i en hypotese fra tidligere forskning, eller teste en teori opp mot materialet. Ifølge Thagaard vil kvalitative oppgaver oftest sies å være utarbeidet induktivt. Likevel understreker hun at en kvalitativ forskningsprosess ofte veksler mellom induktive og deduktive faser (Thagaard 2006: 169, 173). Slik jeg har arbeidet frem oppgavens analyse, var det med utgangspunkt i materialet, noe som tilsier at analysen er av induktiv karakter. Like fullt vil man som forsker alltid ha tidligere kunnskap og teoretisk forståelse med seg i hele analyseprosessen, fra utarbeidelse av intervjuguide til ferdig tekst. På den måten har oppgavens analyse naturlig nok også et deduktivt tilsnitt.

3.10 Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste

Prosjektet er i sin helhet godkjent av Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste (NSD). Dette innbefatter også informasjons- og samtykkeskrivet som ble fremvist og underskrevet av informantene, i tillegg til intervjuguiden som ble nyttet under intervjuene. Begge deler er vedlagt.

4 Teoretisk rammeverk

Bait-un-Nasr er ikke bygget på nøytral og uhildet grunn. Tvert imot ble den reist i et allerede eksisterende nabolag, hvor mine informanter bor eller arbeider. Av den grunn er ikke Bait-un-Nasr et hvilket som helst bygg for mine informanter. Derimot er det et bygg de har fulgt fra planleggingsfasen til oppføring. Dette er gudshuset de har kunnet lese om i lokalavisen, og se når de har besøkt det lokale kjøpesenteret. Deres fortellinger om Bait-un-Nasr ble derfor ofte fortellinger om hvordan de betraktet Furuset. For noen startet historien flere år tilbake i tid, mens det for andre startet her og nå. Felles for alle mine informanter er koblingen mellom Bait-un-Nasr og stedet hvor bygget er lokalisert. Dette er også området hvor de fleste av mine informanter er bosatt. For noen var det en fortelling om å høre til og føle seg hjemme, mens det igjen for andre var en historie om å føle seg utenfor. Fortellingene om Bait-un-Nasr er for noen av informantene fortellinger om konflikt og frustrasjon, men også om konflikthåndtering, stolthet og samhold. For noen av informantene ble også historiene om Bait-un-Nasr knyttet opp til hendelser og situasjoner utenfor Furuset, både nasjonalt og internasjonalt.

Som nevnt i metodekapittelet har jeg hatt en induktiv tilnærming til materialet. Det teoretiske perspektivet er således satt sammen med utgangspunkt i min forståelse av materialet. Slik jeg leser intervjuene er koblingen mellom Bait-un-Nasr, identitet og egen opplevelse av å bo i Bydel Alna et svært sentralt trekk. For å utforske dette har jeg valgt teori som belyser sted og rom, og identitet. Dette er store temaer med et mangfold av teoretiske tilnærminger. Heller enn å holde meg til en enkelt akademisk fagtradisjon, har jeg valgt å nytte teorier fra ulike tradisjoner. Dette innebærer at både sosiologi, sosialantropologi, geografi og religionsvitenskap er representert i dette teoretiske kapittelet.

Først vil jeg gjøre rede for teori knyttet til sted og rom. Her vil jeg benytte de teoretiske perspektivene utarbeidet av Henri Lefebvre (2007), Andrew Merrifield (1993), Kim Knott (2005a) og Gillian Rose (1995). Dernest vil jeg ta for meg identitetsteori, med fokus på Zygmunt Bauman (2000), Richard Jenkins (2008) og Thomas Hylland Eriksen (2004).

4.1 Sosialt rom

I boka *The Production of Space*, først utgitt på engelsk i 1991, søker den franske sosiologen og filosofen Henri Lefebvre å vise hvordan *sosialt rom* er et *sosialt produkt* (Lefebvre 2007: 30). I det som følger vil jeg gjøre rede for noen hovedtrekk ved begrepet sosialt rom. Her vil jeg i all hovedsak gjengi Lefebvres egen fremstilling av begrepet, men også trekke inn synspunktene til sosiolog og geograf Andrew Merrifield og religionsviter Kim Knott.

Ved å se på sosialt rom som et sosialt produkt, tar Lefebvre avstand fra en kartesiansk⁴² forståelse av rom, hvor mentalt og fysisk rom anses for å være separate enheter (Merrifield 1993: 518). Fordi mentalt og fysisk rom i en kartesiansk forståelse har vært ansett som adskilte størrelser, har det også tradisjonelt vært adskilte fagdisipliner. Lefebvre hevder derimot at vi trenger et teoretisk rammeverk som ser på både det *fysiske* (natur, Kosmos), det *mentale* (abstraksjoner) og det *sosiale* (sosial praksis), uten å dele det opp i separate fenomener (Lefebvre 2007: 6, 10-15). Lefebvre ønsker å vise hvordan det fysiske, det mentale og det sosiale produseres, oppstår og forsvinner, i et dialektisk forhold i et *sosialt rom* (Lefebvre 2007: 17-18, 26-27). En fullstendig redegjørelse av Lefebvres teoretiske rammeverk blir for omfattende i denne sammenhengen. Jeg vil derfor nøye meg med noen hovedtrekk.

(Social) space is not a thing among other things, nor a product among other products: rather, it subsumes things produced, and encompasses their interrelationships in their coexistence and simultaneity – their (relative) order and/or (relative) disorder. It is the outcome of a sequence and set of operations, and thus cannot be reduced to the rank of a simple object. At the same time there is nothing imagined, unreal or "ideal" about it as compared, for example, with science, representations, ideas or dreams (Lefebvre 2007: 73).

Til tross for at sosialt rom er en kombinasjon av det fysiske, det mentale og det sosiale, er det like fullt de sosiale relasjonene som er Lefebvres hovedanliggende. Det er her, i det sosiale rom, at sosiale forhold og relasjoner gis konkret form. Sosiale relasjoner har således ingen reell eksistens unntatt *i* og *gjennom* rom (Knott 2005a: 127; Lefebvre 2007: 26-27). De sosiale relasjonene vil igjen forme rommet vi eksisterer *i* og *gjennom*. Derfor vil også det fysiske rommet som omgir oss være et sosialt produkt (Knott 2005b: 159).

Lefebvre argumenterer for at ethvert samfunn produserer et rom som er dets eget (Lefebvre 2007: 31). "Schematically speaking, each society offers up its own peculiar space, as it were,

⁴² Den filosofiske arven etter René Descartes (Merrifield 1993: 518).

as an "object" for analysis and overall theoretical explication" (Lefebvre 2007: 31). Dette er, ifølge Lefebvre, ikke noe som skjer over natta, men er en langvarig prosess (Lefebvre 2007: 34). Slik Lefebvre fremstiller det, er ikke det sosiale rommet kun et produkt av samfunnets eksistens, men også et kriterium for dets videre overlevelse. Lefebvre hevder at et samfunn som ikke er i stand til å produsere sitt eget rom, vil forvitne til folklore nivå, for så miste sin identitet og forsvinne (Lefebvre 2007: 53). Dette gjelder ifølge Lefebvre også for ideologier. Ifølge Lefebvre er enhver ideologi avhengig av et rom som den kan referere til. Dette eksemplifiserer han ved å peke på kristendommen – og spørre: hva vil det være igjen av denne religionen dersom den ikke var knyttet til steder og deres navn? (Lefebvre 2007: 44). Her viser han blant annet til kirke, trosbekjennelse, alter og helligdom, før han spør retorisk: "What would remain of the Church if there were no churches?" (Lefebvre 2007: 44).

4.2 Den romlige triade

Lefebvres teori om sosialt rom, er ikke ment å være ren teori, men utgangspunkt for praktisk analyse av produksjonen av rom (Lefebvre 2007: 30). Merrifield formulerer Lefebvres målsetting ved å si at Lefebvre ønsker å *avsløre, dekode og lese* rom ved hjelp av én enkelt teori (Merrifield 1993: 523). Dette gjøres ved å undersøke de tre aspektene ved det sosiale rom, det Lefebvre betegner som den *romlige triaden*. Å se på rommets tre ulike, men ikke separate, aspekter er ifølge Lefebvre den beste metoden for å undersøke produksjonen av det sosiale rom (Lefebvre 2007: 46).

Lefebvres teorier om sosialt rom og romlig triade har blitt et sentralt verk, og utgangspunkt for en rekke teoretikere, deriblant Knott. I boka *The Location of Religion: A spatial analysis* ønsker hun å utvikle et teoretisk rammeverk som kan gripe forholdet mellom religion og den fysiske, sosiale og kulturelle arenaen hvor religionen er romlig situert. Til dette nytter hun en romlig analyse, basert på Lefebvres romlige triade (Knott 2005a: 1). Fordi Knotts tolkning av Lefebvres triade er direkte rettet mot studiet av religion, vil jeg hevde at denne fremstillingen er mer anvendelig for en analyse av mitt materiale. Det er derfor Knotts fremstilling av Lefebvres romlige triade jeg gjengir under. Lefebvres romlige triade bygger på tre aspekter: *representasjoner av rom, rom av representasjon, og romlig praksis*⁴³ (Knott 2005a: 36-39).

⁴³ Oversatt fra engelsk "representations of space", "spaces of representation", og "spatial practice".

Det første aspektet av den romlige triaden, *representasjoner av rom*, blir ifølge Knott også omtalt som *forestilt rom*⁴⁴ (Knott 2005a: 36). Slik Knott fremstiller det, er representasjoner av rom:

... those dominant, theoretical, often technical, representations of lived space that are conceived and constructed by planners, architects, engineers, and scientists of all kinds. It is the space of capital, its objective examples being factories, monuments, towers and office blocks (Knott 2005a: 36).

Videre hevder Knott at ideologi, kunnskap og makt alltid er integrert i disse representasjonene (Knott 2005a: 36). Dette fordi det er organisatorene, arkitektene, ingeniørene og forskerne – de jeg vil betegne ”spesialistene” – som har makt og kunnskap til å utforme rommet (Knott 2005a: 36). Lefebvre hevder at *representasjoner av rom* er gjennomsyret av kunnskap, som ifølge Lefebvre er en kombinasjon av innsikt og ideologi (Lefebvre 2007: 41).

Det andre av triadens tre aspekter, *rom av representasjon*, blir ifølge Knott også omtalt som *levd rom* (Knott 2005a: 37). I henhold til Lefebvre er rom av representasjon:

Space as directly *lived* through its associated images and symbols, and hence the space of ”inhabitants” and ”users” ... This is the dominated – and hence passively experienced – space which the imagination seeks to change and appropriate. It overlays physical space, making symbolic use of its objects. Thus representational spaces may be said, though again with certain exceptions, to tend towards more or less coherent systems of non-verbal symbols and signs (Lefebvre 2007: 39).

Ifølge Knott, blir rom av representasjon erfart gjennom en kreativ og symbolsk bruk av fysisk rom (Knott 2005b: 165). Slik jeg ser det, er det dette Lefebvre viser til i sitatet over, når han hevder at fantasien søker å endre og appropriere (Lefebvre 2007: 39). Jeg vil hevde at dette er en måte å bruke det fysiske rommet, for å skape *mening* for ”innbyggerne” og ”brukerne”. Mens makt, ifølge Knott, er forbeholdt representasjoner av rom, muliggjør rom av representasjon motmakt gjennom en kreative og symbolsk appropriasjon av det fysiske rommet. Ved symbolsk å dekonstruere det fysiske rommet kan ”innbyggerne”, ifølge Knott, motstå ”spesialistenes” makt (Knott 2005b: 164-165). Slik jeg ser det, kan det å skape symbolsk mening av det fysiske rom, dermed anses som et uttrykk for motmakt.

Ifølge Knott betegner *romlig praksis* måten folk generer, bruker og oppfatter rom. Romlig praksis kan derfor også kalles *oppfattet rom*. Dette er det tredje og siste av triadens aspekter (Knott 2005a: 39). Om romlig praksis hevder Knott: “It structures all aspects of daily life and

⁴⁴ Oversatt fra engelsk ”conceived space” og ”conceptualised space”.

urban living, from minute, repeated gestures to the rehearsed journeys from home to work and play” (Knott 2005a: 39). Slik Knott beskriver romlig praksis, er dette tatt for gitt, ureflektert og oftest regnet som ”sunn fornuft”. Ifølge Knott møter folks romlige praksis tidvis representasjoner av rom, men den romlige praksisen lever sitt eget liv. Som et eksempel på dette nevner Knott det å gå den korteste veien fra en plass til en annen. Ved å gjøre dette, avviker vi fra gangstien som ”ekspertene” har laget til oss (Knott 2005b: 163). Således kan ikke ”ekspertene” utøve full kontroll over vår romlige praksis.

Knott understreker at det å separere de tre aspektene ved det sosiale rom, slik det gjøres over, følgelig er en analytisk konstruksjon. Likevel er det et nyttig analytisk verktøy for å undersøke hvordan mine informanter opplever tilstedeværelsen av Bait-un-Nasr på Furuset. Som nevnt innledningsvis handler informantenes fortellinger om Ahmadiyya Muslim Jama’ats gudshus også om de sosiale relasjonene mellom ulike grupper på Furuset. Sentralt i disse beskrivelsene er koblingen mellom byggets fysiske utforming, fysiske lokalitet og informantenes opplevelse av bygget. Det er dette jeg ønsker å utforske ved hjelp av Lefebvres teori om sosialt rom. Dette vil ikke ta form av en fullstendig romlig analyse. Derimot vil jeg bruke verktøyene Lefebvre og Knott har utviklet, for å belyse noen sentrale aspekter ved informantenes fortellinger.

4.3 Sted og rom

I Lefebvres teoretiske rammeverk, slik han presenterer det i *The Production of Space*, skilles det ikke analytisk mellom *sted* og *rom*. Slik jeg ser det er dette en svakhet ved Lefebvres rammeverk. Dette er en kritikk som også rettes av andre (se Merrifield 1993 og Knott 2005). Jeg vil derfor trekke inn Merrifields artikkel ”Place and space: a Lefebvrian reconciliation”. Her tar Merrifield utgangspunkt i Lefebvres teoretiske rammeverk, samtidig som han utvider det med en teoretisk forståelse av begrepsparet sted og rom.

Merrifields hensikt er å vise hvordan sted og rom er dialektisk knyttet sammen (Merrifield 1993: 517). Merrifield definerer sted og rom som to aspekter av samme prosess, bundet sammen gjennom interaksjon:

... the material landscape (as fixed capital) is produced, of necessity, as a thing in *place* and becomes imbued with meaning in everyday place-bound social practices. But this physical and social landscape emerges through processes that are simultaneously operative over varying spatial

and temporal scales and may have a broader significance within the whole – that is, they are operative over the domain of *space* (Merrifield 1993: 520).

Slik jeg forstår Merrifield, kan sted forstås som en fysisk *del*, mens rom er en større *helhet*. Her er det dog viktig å understreke at del og helhet er uløselig knyttet sammen i en prosess, og at man derfor ikke må bli fristet til å se på dem som separate enheter. Videre hevder Merrifield at rommet som helhet får mening gjennom sine enkelte deler/steder, som igjen får mening i sammenheng med rommets øvrige deler/steder (Merrifield 1993: 520). Slik jeg leser Merrifield er det denne dialektikken, hvor sted og rom anses for å være en felles prosess av del og helhet, som kjenner seg utgjort av Merrifields forståelse av begrepsparet (Merrifield 1993: 521-522).

Å opprette et analytisk skille mellom sted og rom er også formålstjenlig for å undersøke hvordan sosiale motsetninger og konflikter utspiller seg i det sosiale rommet. Ifølge Merrifield, kan sted *internalisere* de sosiale motsetningene og konfliktene som eksisterer i det sosiale rommet (Merrifield 1993: 521). I henhold til Merrifield medfører dette at makt og sosial konflikt blir "... 'inscribed in place'" (Merrifield 1993: 521). Hva dette innebærer utdyper ikke Merrifield videre. Men slik jeg forstår det, betyr dette at steder kan være et fysisk uttrykk for sosiale motsetninger.

Å opprette et analytisk skille mellom sted og rom gir meg muligheten til å se på Bait-un-Nasr som en del av det sosiale rommet. Hvordan kommer sosiale relasjoner til uttrykk i informantenes omtale av Bait-un-Nasr? Og hvilke deler av det sosiale rommet gir informantene uttrykk for at spiller inn på deres opplevelse av Bait-un-Nasr?

4.4 En følelse av sted

Geografen Gillian Rose bruker betegnelsen *a sense of place*, som jeg velger å oversette til *følelse av sted*, for å beskrive den følelsesmessige tilknyttingen personer har til steder. Hun hevder at denne tilknyttingen ikke må anses for å være triviell, da den er helt elementær for folks hverdagsliv. Dette knytter hun opp mot identitet, både på individ- og gruppenivå. Rose hevder det er tre primære måter individer og grupper kan få en følelse av sted. Dette er: *å identifisere seg med et sted*, *å identifisere seg imot et sted*, eller *å ikke identifisere seg med sted* (Rose 1995: 88-96). Når jeg i analysen bruker følelse av sted, viser dette til det første aspektet – å identifisere seg med et sted. Dette fordi alle informantene identifiserer seg med

Furuset, om enn på ulike måter og i ulik grad. I det som følger vil jeg derfor gå nærmere inn på Roses første tilnærming til følelse av sted: å identifiseres seg med et sted.

Rose argumenterer for at menneskers opplevelse av å *identifisere seg med et sted* er å "føle seg hjemme", og å ha en opplevelse av at man "passer inn". Å identifisere seg med et sted er således å føle seg komfortabel (Rose 1995: 89). Ifølge Rose, identifiserer man seg med et sted "... because part of how you define yourself is symbolized by certain qualities of that place" (Rose 1995: 89). Slik Rose fremstiller det, går det å identifisere seg med et sted langs en skala fra det lokale til det globale. Som eksempel på en lokal følelse av sted trekker Rose frem det lokale brassbandet, hvis farge på uniformen ble lokalmiljøets farge. I motsatt ende, på globalt plan, viser hun til globale elektroniske kommunikasjonsnettverk som kan fremme en følelse av sted som omfatter hele verden. Ifølge Rose går disse nivåene på kryss og tvers, slik at det lokale kan ha innvirkning globalt, og omvendt (Rose 1995: 89-92). En følelse av sted kan påvirke ulike grupper på ulike måter. På samme tid kan en plass være uten betydning for noen, samtidig som den er meget betydningsfull for andre. Videre hevder Rose at den samme plassen kan være betydningsfull på ulike måter (Rose 1995: 96-97). I analysen vil jeg utforske hvordan informantene gir uttrykk for sin følelse av sted, og hvordan dette forholder seg til Bait-un-Nasr. Har tilstedeværelsen av Bait-un-Nasr endret informantenes følelse av sted?

Som teorivalget viser, vil analysen befinne seg i skjæringspunktet mellom sted og identitet, det Lefebvre definerer sosialt rom. Premisset for denne koblingen er ideen om sted som betydningsfull for folks identitet. På samme måte kan dette snus på hodet, slik at folks identitet også kan sies å være betydningsfull for stedet. Forholdet mellom identitet og sted er ikke gitt, men forhandles og reforhandles i sosialt rom, på sted. Disse forhandlingene finner sted mennesker i mellom, og mellom mennesker og ting. På Furuset kommer dette blant annet til uttrykk ved forhandlingene om den sosiale meningen Bait-un-Nasr skal kommunisere. Dette kommer også til uttrykk der mine informanter snakker om egne og andres gudshus. Hva skal man kalle hvilke bygg? Og hva impliserer plasseringen av kirken eller moskeen om egen og andres sosiale relasjon?

Vi har sett hvordan det fysiske, mentale og sosiale utgjør det Lefebvre betegner sosialt rom. I informantenes fortellinger om Bait-un-Nasr er de sosiale relasjonene mellom ulike grupper på stedet et sentralt tema. For å utforske dette ytterligere ønsker jeg å utvide det teoretiske rammeverket med identitetsteori. Som det fremkom av Roses teori om følelse av sted, er ikke

identifisering forbeholdt relasjoner mellom mennesker. Derimot er identifisering også sentralt i vår følelse av sted.

4.5 Lengselen etter fellesskapet

I boka *Savnet fellesskap* (2000) problematiserer sosiologen Zygmunt Bauman betydningen av begrepet fellesskap. Sentralt i denne diskusjonen er Baumans skille mellom ekte og uekte fellesskap. Under følger en gjengivelse av sentrale aspekter diskusjonen.

Ifølge Bauman er *det ekte fellesskapet* et sted hvor det eksisterer en forståelse som alle dets medlemmer deler, og som derfor ikke trenger må uttales. Denne forståelsen er ikke en form for konsensus, men en umiddelbar forståelse. Mens konsensus forhandles frem og nås gjennom kompromisser, kommer fellesskapets forståelse naturlig. Den hviler på noe usagt. Fellesskapets forståelse går forut for enighet så vel som uenighet. Og nettopp, fordi den er umiddelbar og selvinnslysende, er den også usynlig og taus, selv for fellesskapets medlemmer (Bauman 2000: 41-43). Bli fellesskapet bevisst sin egen umiddelbare forståelse vil det, ifølge Bauman, opphøre å eksistere. Et ekte fellesskap kan kun være taust eller dødt (Bauman 2000: 42-46). Slik Bauman ser det, er et ekte fellesskap et tett sammensveiset fellesskap, hvor medlemmene kjenner hverandres livshistorier så vel som ansikter. Samhandlingen er hyppig og forventes å fortsette gjennom hele ens livstid. Ifølge Bauman, er det i et ekte fellesskap en visshet om at ”vi møtes igjen” (Bauman 2000: 81-85).

Ifølge Bauman, er ikke den umiddelbare, felles forståelsen som det ekte fellesskapet beror på til stede i den virkelige verden, som er *vår verden* (Bauman 2000: 42-46). Bauman hevder derfor at det ekte fellesskapet ikke er tilgjengelig for oss. Det ekte fellesskapet er derimot noe vi drømmer om, og en verden hvor vi gjerne vil bo. Dette er en verden som kanskje har eksistert før, og som vi ønsker skal gjenoppstå. Bauman kaller derfor det ekte fellesskapet for *det tapte paradiset*. Slike Bauman fremstiller det, er den virkelige verdens fellesskap ofte ikke-eksisterende. Om det finnes fellesskap i vår verden, er disse av en annen karakter enn det tapte paradiset (Bauman 2000: 35-36).

Ifølge Bauman er relasjoner mellom mennesker i en globalisert verden oftest flyktige. Informasjonsteknologien gjør det mulig å transportere informasjon med ”lynets hastighet”, noe som gjør skillet mellom ”oss” og ”dem” utydelig. Bauman hevder derfor at fellesskapene

ikke kan være genuint forskjellige, og derfor ikke homogene nok til å danne ekte fellesskap med tydelige grenser mellom innenfor og utenfor. Ifølge Bauman må derfor den virkelige verdens fellesskap konstrueres (Bauman 2000: 44-46).

... all homogenitet [må] omhyggelig ”håndplukkes” fra et villnis av forskjellighet gjennom seleksjon, separasjon og eksklusjon; all enhet må *skapes*; en samstemthet ”frembrakt på kunstig vis” er den eneste tilgjengelige formen for enhet. Felles forståelse er noe som bare kan oppnås (om mulig) etter en langvarig og omstendelig diskusjons- og overtaleelsesprosess og i hard konkurranse med utallige andre mulige enheter ... (Bauman 2000: 46-47).

Videre hevder Bauman at dersom det nås en felles forståelse, vil alltid minnene om kampene som førte frem være der. Derfor vil den aldri oppleves som naturlig og selvinnlysende, og den vil derfor alltid være skjør og sårbar. Ifølge Bauman, er det dette som gjør at den virkelige verdens fellesskap ikke oppleves som trygge havner av naturlig forståelse. Derimot trenger den virkelige verdens fellesskap konstant beskyttelse fra det som ofte er en usynlig, ytre fiende (Bauman 2000: 47-50). Hensikten med å konstruere fellesskap er, ifølge Bauman, et ønske om å oppleve trygghet. Men for å få tilgang til tryggheten må du igjen gi fra deg din frihet. Således oppstår det, ifølge Bauman, en konflikt mellom fellesskapets trygghet og individualitetens frihet. Fordi verken trygghet uten frihet, eller frihet uten trygghet vil oppleves tilfredsstillende, vil vi, ifølge Bauman, fortsette streben etter den fullkomne kombinasjonen (Bauman 2000: 35-38).

Bauman anser altså relasjoner i en globalisert verden for å være flyktige. Denne flyktigheten hevder han er et hinder for ekte fellesskap. Kan man konstruere en gruppe, hvis medlemmer opplever fellesskap? Med utgangspunkt i mitt materiale, vil jeg hevde at ved å dele opp i ekte og konstruerte fellesskap, skapes et kunstig skille. Informantene på Furuset beskriver ikke sine relasjoner som flyktige, og heller ikke sine fellesskap som annenrangs.

Sosialantropologen Thomas Hylland Eriksen hevder i boka *Røtter og Føtter. Identitet i en omskiftelig tid* at det kun er moderne samfunn som skaper ”... krystallklare, entydige grenser mellom grupper og folk...” (Eriksen 2004: 66). For å konstruere et fellesskap, et ”vi”, må det ifølge Hylland Eriksen eksistere en ”annen”. Dersom ”de andre” i tillegg oppleves som truende og farlig vil det, ifølge Hylland Eriksen, fremme et sterkere ”vi”. Således kan en ytre fiende være et ledd i å holde kollektivet sammen (Eriksen 2004: 66-67).

4.6 Identifisering

For å utforske identitetsbegrepet og konstruksjonen av fellesskap vil jeg benytte sosiologen Richard Jenkins' teorier. Jenkins understreker viktigheten av identitet, både som teoretisk verktøy, så vel som i det daglige og politiske livet (Jenkins 2008: 1-13). Identitet er, ifølge Jenkins, en kontinuerlig sosial prosess. Denne prosessen kaller han *identifisering*. Å snakke om identifisering er derfor ikke å snakke om en "ting" eller noe du "har", men noe man *gjør* (Jenkins 2008: 5, 95). Under følger en gjengivelse av sentrale elementer fra hans bok *Social identity* (2008), knyttet til begrepsparene *nominell og virtuell, likhet og forskjell, gruppe og kategori, symboler og grenser og "oss" og "dem"*.

Jenkins understreker at identitet er et begrep hvis definisjon er omdiskutert, men formulerer selv en arbeidsdefinisjon (Jenkins 2008: 5). Jenkins forstår identitet som:

... the human capacity – rooted in language – to know 'who's who' (and hence 'what's what'). This involves knowing who we are, knowing who others are, them knowing who we are, us knowing who they think we are, and so on: a multi-dimensional classification or mapping of the human world and our places in it, as individuals and as members of collectivities (Jenkins 2008: 5).

I henhold til Jenkins' definisjon er identitet alltid multidimensjonal. Dette betyr ifølge Jenkins at vi alle har *flere* identiteter. Jenkins eksemplifiserer dette ved å vise at A er annerledes enn B på ett nivå, men begge kan være med i kategori C. Videre hevder Jenkins at man kan bli identifisert som C i én kontekst, men som A i en annen (Jenkins 2008: 6, 17).

Jenkins skiller mellom *nominell* og *virtuell* individuell identifisering. Mens *nominell* er *navnet* eller *beskrivelsen*, er *virtuell* den *praktiske opplevelsen* av en identitet (Jenkins 2008: 44, 99). Ifølge Jenkins, betyr dette at individer kan dele den samme nominelle identiteten, men at den kan bety ulike ting for dem i praksis. Jenkins hevder således at man kan "gjøre" eller "være" den samme identiteten ulikt (Jenkins 2008: 44). Jenkins fremholder at skillet mellom *nominell* og *virtuell* åpner for endring innad i kollektivet. Å være en A i 1980, betyr ikke nødvendigvis det samme i 2011, til tross for at navnet er det samme. Det *nominelle* kan være stabilt, mens det *virtuelle* endres. Samtidig kan det motsatte skje, hvor navnet endres mens den *praktiske opplevelsen* forholder seg stabilt. Det *nominelle* endres, mens det *virtuelle* er stabilt (Jenkins 2008: 44). Jenkins understreker at verken det *nominelle* eller det *virtuelle* aspektet er mer "virkelig", derimot er de en del av den samme identifiseringsprosessen (Jenkins 2008: 100).

I likhet med den individuelle identifisering, har også kollektiv identifisering en nominell og virtuell dimensjon. Ifølge Jenkins, er det nominelle aspektet hvordan gruppa eller kategorien blir diskursivt definert, mens det virtuelle er hvordan kollektivets medlemmer oppfører seg eller blir behandlet. Jenkins understreker videre at dette følgelig ”henger sammen”, men at det ikke nødvendigvis er samsvar mellom det nominelle og virtuelle aspektet av identifisering (Jenkins 2008: 109).

4.6.1 Likhet og forskjell

For Jenkins er det relasjonen mellom *likhet* og *forskjell* som er det bærende elementet i identifisering (Jenkins 2008: 21). Verken likhet eller forskjell er et resultat av det andre, men prosessuelt avhengig av hverandre i identifisering (Jenkins 2008: 126). På den måten blir verken likhet eller forskjell gitt forrang i hans tenking om identifisering (Jenkins 2008: 21). Dialektikken mellom likhet og forskjell er, ifølge Jenkins, like grunnleggende på både individuell og kollektiv identifisering (Jenkins 2008: 73).

Ifølge Jenkins, vil man i møtet med en annen automatisk forsøke å plassere vedkommende på det multidimensjonale ”kartet”. Denne identifiseringen baseres på en rekke faktorer (Jenkins 2008: 26). Jenkins trekker her frem ”embodiment, clothing, language, answers to questions, incidental or accidental disclosures of information, and information from third parties” (Jenkins 2008: 26). Videre påpeker han at kjennskap til disse faktorene ikke nødvendigvis fører til en korrekt identifisering, noe han begrunner med prosessens mange fallgruver. Jenkins hevder vi kan komme i skade for å feiltolke andres identitet, eller de feiler i å vise hvem de er. Poenget for Jenkins er at uavhengig av hvorvidt identifiseringen er vellykket eller ei, vil vi i enhver situasjon forsøke å kartlegge dem vi møter. Denne identifiseringen er, ifølge Jenkins, grunnleggende for menneskers evne til å relatere seg meningsfullt til hverandre (Jenkins 2008: 26-27).

4.6.2 Kollektiv identifisering – symboler og grenser

Kollektiv identifisering er, som nevnt over, basert på likhet og forskjell. Uavhengig av om likhetene og forskjellene er faktiske, eller kun eksisterer som forestillinger, danner de utgangspunktet for kollektiv identifisering. Ifølge Jenkins, kan kollektive identiteter deles opp

i *gruppe* og *kategori*. Til tross for at det eksisterer et skille, argumenterer Jenkins for at det ikke kan anses som to separate størrelser, men heller to måter å se på den kollektive interaksjonen mellom mennesker. Mens en gruppe er anerkjent av kollektivet selv, er ikke kategorien nødvendigvis det. På den måten blir kriteriene for å gjenkjenne en kategori i større grad vilkårlig, enn for en gruppe (Jenkins 2008: 103-105).

Group identity is the product of *collective internal definition* (...) ... categorisation, no less than group identification, is a generic interactional process, in this case of *collective external definition* (Jenkins 2008: 105).

Ifølge Jenkins, har gruppemedlemmer et forhold til hverandre, og kan derfor gjenkjenne hverandre som medlemmer. Til tross for at de gjenkjenner hverandre som medlemmer, betyr ikke det nødvendigvis at de kjenner hverandre personlig. For medlemmer av en kategori forholder dette seg, ifølge Jenkins, annerledes. Medlemmer av en kategori har ikke nødvendigvis et forhold til de øvrige medlemmene. Det fordrer heller ikke et forhold mellom den som kategoriserer og den som blir kategorisert. Slik Jenkins fremstiller det, er derfor en gruppeidentitet kollektivt internt definert, mens en kategorisering er kollektivt eksternt definert (Jenkins 2008: 108-109).

Jenkins hevder at kollektive identiteter er avhengig av *grenser* for å markere forskjell, så vel som *symboler* for å markere likhet innad i gruppa (Jenkins 2008: 118, 132). Hva grensene som skiller kollektive identiteter faktisk *er*, forblir uklart. Dette fordi grenser, ifølge Jenkins, ikke egentlig er "... anywhere or anything" (Jenkins 2008: 127). Jeg vil derfor hevde at grensene også er av symbolsk karakter, på lik linje med symbolene som markerer likhet. Om likhetene som konstituerer et kollektiv sier Jenkins: "Collectivity means having something in common, whether 'real' or 'imagined', trivial or important, strong or weak. Without some commonality there can be no collectivity" (Jenkins 2008: 132).

Meningen av et symbol er, ifølge Jenkins, per definisjon til en viss grad abstrakt og upresis. Meningen av et symbol har også flere nyanser, og de er ofte tatt for gitt. Derfor betyr ikke nødvendigvis symbolene det samme for alle medlemmene av en gruppe. For å peke tilbake på skillene mellom nominell og virtuell, hevder Jenkins at det nominelle alltid er symbolsk. I tillegg til språk, nevner Jenkins klær, ritualer, og andre materielle og praktiske former (Jenkins 2008: 136-137).

4.6.3 "Oss" og "dem" – "vi" og "de"

Hvorvidt "den som identifiserer" et kollektiv er innenfor kollektivet – og dermed identifiserer et *oss* – eller utenfor kollektivet – og dermed identifiserer et *dem* – vil identifiseringsprosessen, ifølge Jenkins, være avhengig av likhet og forskjell. I henhold til Jenkins' perspektiv er identifiseringen av et "oss", samtidig å identifisere et "dem". "Defining 'us' involves defining a range of 'thems' also" (Jenkins 2008: 102). Uten et "oss" er det ingen "dem" – og vice versa. Således vil identifiseringen av "oss" og "dem" være gjensidig avhengig (Jenkins 2008: 102). Slik Jenkins fremstiller det, har "vi" noe felles (likhet), som skiller "oss" fra "dem" (forskjell). På den måten blir "vår likhet" samtidig "deres forskjell" (Jenkins 2008: 102).

For å utvide Jenkins' teoretisering om "oss" og "dem", vil jeg også vise til Hylland Eriksens skille mellom "vi" og "de". Slik Hylland Eriksen fremstiller det, finnes det i visse situasjoner kollektiver som ikke er *avhengige* av kontrasten til "den andre". Det betyr imidlertid ikke at kollektivet står uten en relasjon til andre kollektiv. Disse kollektivene definerer Hylland Eriksen som "vi-kollektiv". Som et eksempel på et slikt kollektiv nevner han nære vennsksapsrelasjoner (Eriksen 2004: 74-81). Ifølge Hylland Eriksen, er ikke kollektivet av to personer i et nært vennskap avhengig av grensene til "de andre", men "... er sin egen belønning og trenger intet ytre press for å bli pleid" (Eriksen 2004: 80). Kan man være et "vi", uten og samtidig være et "oss"? Svaret på dette er ifølge Hylland Eriksen, nei. Ethvert kollektiv står i kontrast til et annet, og vil således både være et "vi" og et "oss". Hylland Eriksens poeng er derimot at det ikke bare er forskjeller og kontraster som skaper kollektiver, men at det også er kollektiver som "... henter sin styrke innenfra" (Eriksen 2004: 80-81).

Ser man Hylland Eriksens skille mellom "vi" og "oss" i forhold til Jenkins' teoretisering om "oss", er det ikke nødvendigvis noen motsetning. Likevel vil jeg hevde at Hylland Eriksen viser til en gradsforskjell i kollektivets gjensidige avhengighet av likhet og forskjell. Som Hylland Eriksen poengterer, er det en rekke varianter av "vi" og "de", "oss" og "dem". Eksempelvis er ikke forholdet mellom svensker og nordmenn av samme art som det mellom israelere og palestinere, til tross for at det kan være de samme identifiseringsprosessene som skaper kollektiver av "oss" og "dem" (Eriksen 2004: 74). I mitt arbeid med materialet, vil jeg likevel holde fast på begrepene "oss" og "dem", men med Hylland Eriksens distinksjonen i minne.

Ser man Bauman i lys av Jenkins og Hylland Eriksen får vi to ulike tilnærminger til gruppedannelse. Mens Bauman hevder de konstruerte fellesskapene er ”uekte fellesskap”, forstår jeg Jenkins og Hylland Eriksen slik at alle fellesskap er konstruerte – ”oss” og ”dem”. Heller enn en uttalt forståelse, er det identifikasjonsmarkører som språk, klær og utseende som både binder mennesker sammen, så vel som skiller dem ad. I mitt materiale kommer dette tydelig frem. I intervjuene ble det ofte henvist til grupper og kategorier, både ved å peke på nominelle og virtuelle identiteter. Hvor grensene går, og hvem som er innenfor eller utenfor er diskusjoner som blir uttrykt både direkte og implisitt i mitt materiale.

5 Bait-un-Nasr og "følelse av sted"

Flere av mine informanter har bodd store deler av livet sitt i Bydel Alna. Noen har vokst opp der, noen flyttet dit da de var i etableringsfasen på midten av 70-tallet, mens andre har flyttet dit i senere tid. Felles for mange av mine informanter er fokuset på endringene som har funnet sted på Furuset. I disse historiene har endret befolknings sammensetning hatt konsekvenser for informantenes følelsesmessig tilknytning til Furuset, det Rose betegner *følelse av sted* (Rose 1995: 88). Dette kommer til uttrykk i fortellingene om Furuset, men også når vi snakker om Bait-un-Nasr, både eksplisitt og mer implisitt. På den måten blir samtalene om Bait-un-Nasr en innfallsport til å snakke om endring i et større perspektiv. I et slikt perspektiv kan byggets fysiske tilstedeværelse og plassering ses i sammenheng med de sosiale relasjonene mellom grupper av mennesker på Furuset. For å tydeliggjøre dette perspektivet, vil jeg avslutningsvis i kapittelet se på diskusjonen som kommer til uttrykk i de tre delkapitlene samlet, i lys av Lefebvres teori om *sosialt rom*.

I analysen som følger, vil jeg argumentere for at det i intervjuene blir artikulert tre tilnærminger til endringene som har funnet sted som følge av en endret befolknings sammensetning. Jeg vil derfor gjøre rede for disse tre tilnærmingene i tre delkapitler. Det første delkapittelet har jeg valgt å kalle "Tilstedeværelse av forskjell". I intervjuene med informantene er det spesielt temaet bønnerop, og Bait-un-Nasr som signalbygg som utgjør dette perspektivet. Felles for disse utsagnene er, slik jeg ser det, tilstedeværelsen av det ukjente – *forskjell* – som utgangspunkt for diskusjonene. Den andre kategorien har jeg kalt "Fravær av likhet". Jeg vil argumentere for at det sentrale i disse utsagnene er skillet mellom Furuset slik det er nå, altså det "nye, multikulturelle", og slik det "var før". Der den første kategorien tok utgangspunkt i tilstedeværelsen av *forskjell*, vil jeg hevde at det i denne kategorien er fraværet av fellesskap – *likhet* – som er utgangspunktet. Den siste kategorien jeg vil vise til er "Forskjell som symbolsk likhet". Her vil jeg utforske hvordan informantene gir uttrykk for det "nye, multikulturelle" som en ressurs for følelse av sted.

Det teoretiske grunnlaget for denne inndelingen, finner jeg ved å kombinere Jenkins' prosessuelle syn på identitet med Roses følelse av sted. Ifølge Jenkins, er identitet å vite "... 'who's who' (and hence 'what's what')" (Jenkins 2008: 5). Slik Jenkins fremstiller det, er identitet en kontinuerlig prosess, og han kaller det derfor identifisering (Jenkins 2008: 5, 95).

Når Rose hevder at individer og grupper kan ha en følelsesmessig tilknytning til sted, en følelse av sted, knytter hun dette opp mot identitet. Ifølge Rose kan vi identifisere oss med sted (Rose 1995: 89-96). Med utgangspunkt i Jenkins, vil jeg hevde at også følelse av sted er en kontinuerlig prosess, hvor egen identifisering med sted kan variere. Slik jeg ser det, er det denne prosessuelle tilknytningen til sted som kommer til uttrykk i analysen som følger.

Som en del av ens *følelse av sted*, vil jeg hevde det er elementært å vite ”hvem som er hvem”, og dermed ”hva som er hva”(Jenkins 2008: 5). Jenkins hevder at skillet mellom likhet og forskjell, og mellom ”oss” og ”dem”, er et bærende element i identifiseringsprosessen. I henhold til Jenkins, har ”vi” noe til felles (likhet), som skiller ”oss” fra ”dem” (forskjell) (Jenkins 2008: 102). Utgangspunktet for analysen vil derfor være: Hva er utgangspunktet for diskusjonene om *følelse av sted*, tilstedeværelsen av det nye, eller fraværet av det som var?

Slik jeg ser det, er denne diskusjonen dominert av informantene med tilknytning til Den norske kirke Furuset menighet, og de kommunalt ansatte. Det er derfor deres stemmer og perspektiver som vil dominere dette kapittelet.

5.1 Tilstedeværelse av forskjell

Som det fremkommer av kapittelet ”Bait-un-Nasr i media”, ble byggingen av Bait-un-Nasr omtalt i media første gang i 1994. Artikkelen som hadde tittelen ”Aksjon mot ny moské”, sto på trykk i VG (Schmidt i VG, 01.04.1994).⁴⁵ Den utløste en diskusjon i avisene om konsekvensene av en moské på Furuset. Sentral tematikk i denne diskusjonen var hvorvidt byggingen og tilstedeværelsen av Bait-un-Nasr kausalt ville føre til mer innvandring, redusert verdi på leilighetene, ”forslumming” og ”gettofisering”. Debattantene som forfektet dette synet, pekte ofte på bønnerop som en forventet effekt av Bait-un-Nasr. Dette til tross for at Truls Bølstad, titulert som sidestilt leder i Ahmadiyya Muslim Jama'at, i den tidligere nevnte

VG-artikkelen avkreftet at det ville komme bønnerop fra minareten (Schmidt i VG, 01.04.1994).⁴⁶ At bønnerop blir et såpass viktig tema i debatten i 1994, kan derfor ikke antas å

⁴⁵ Schmidt, Nina. 01.06.1994. ”Aksjon mot ny moské” i VG.. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055016199406015866594&serviceId=2>

⁴⁶ Schmidt, Nina. 01.06.1994. ”Aksjon mot ny moské” i VG.. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055016199406015866594&serviceId=2>

være et resultat av uttalte planer fra Ahmadiyya Muslim Jama'at om aktiv bruk av minareten på den planlagte Bait-un-Nasr. Derimot kan det late til at det har eksistert en forventning hos enkelte av beboerne på Furuset, om at bygging av en moské nødvendigvis medfører bønnerop. Denne koblingen mellom moské og bønnerop kommer også til uttrykk i intervjuene med Ellen, Kim, Majid og Dawood.

Ellen, som er intervjuet i kraft av å være kommunalt ansatt, har bodd på i Bydel Alna siden 70-tallet, og har derfor fått med seg hele endringsprosessen. Når jeg spør hvordan hun fikk vite at det skulle bygges en moské på Furuset, forteller Ellen at hun først fikk kjennskap til byggingen gjennom lokalavisa. At det skulle bygges en moské på Furuset, var ifølge Ellen ”ikke noe hun gledet seg til”, og hun kunne ikke forstå hva de skulle med en moské på Furuset.

Ellen: Det er jo bare, det blir jo sånn det at alle folk sier ”åh, moské og sånn og sånn”, men det blir liksom bare en holdning du ikke har tenkt igjennom. For hvorfor skulle jeg ha noe imot det, det påvirker jo ikke meg. Tror jeg. Så lenge de ikke står og roper og skriker hele tiden og, klokka fem om morgen for eksempel. Jeg vet, jeg aner jo ikke hva de skal gjøre der heller. Det er vel som en religiøs møteplass. Kan jeg tenke meg.

Som det kommer frem av det over, har Ellens holdning til Bait-un-Nasr endret seg. Senere i intervjuet hevder hun at det ikke bare er henne, men Furuset-beboere generelt som har endret syn, etter hvert som de har blitt vant til å ha Bait-un-Nasr i nabolaget. Ifølge Ellen, handler det om innstilling. Ønsker man å fokusere på det negative finner man alltid noe, ifølge Ellen, det være seg kirkeklokker søndag morgen eller bønnerop.

Når Kim, som er kommunalt ansatt, forteller om Ahmadiyya-moskeen, snakker også han om bønnerop. Ifølge Kim, er bønnerop en av flere ting han tror beboerne i området rundt bygget kan ha vært skeptiske til i forbindelse med tilstedeværelsen av Ahmadiyya-moskeen.

Kim: Jeg tror mange har vært litt urolige for at den skal bli dominerende, at det skal være bønnerop, at det skal være en virksomhet man kjenner seg fremmed for. Kanskje også litt urolige for at det er jo i slike steder strømmes det mange mennesker til når det er arrangementer, så hvordan det vil påvirke lokalsamfunnet. Men jeg oppfatter vel at verken i det kontakten vi har med base i det løpende arbeidet vårt, eller med våre politikere eller med samarbeidspartnerne her i området, så er dette så voldsomt, folk er ikke så voldsomt opptatt av det, sånn som det har vært til nå.

Bønnerop blir også omtalt av Majid og Dawood når vi snakker om Bait-un-Nasrs påvirkning på Furuset. Majid tror byggingen av Bait-un-Nasr har endret folks oppfatning av hva en

moské er, fordi de nå kan erfare at en moské ikke nødvendigvis fører til bønnerop. Også Dawood viser til folks endrede oppfatninger av Bait-un-Nasr.

Dawood: Fordi mange var imot at denne moskeen skulle bygges i starten, også hvis jeg ser på de meningene, de menneskene før, også leser jeg om det nå, så har de totalt andre meninger nå. Og jeg synes det er veldig fint. Og noen håper på at det ikke er sånne bønneoppnop på søndager og. Men folk er ganske, ganske fornøyde, for det er jo ikke akkurat noe stygt, det ser jo veldig fint ut, ikke sant. Så det er jo på en måte, jeg synes det har løfta opp området da, løfta opp Furuset ganske mye.

Fordi fire av mine informanter uoppfordret snakker om bønnerop, kan det late til at dette har vært et sentralt tema i lokalmiljøet, noe også mediediskusjonen kan tyde på. Dette kan ses i lys av Roses teori om følelse av sted. Slik jeg leser avisdiskusjonen fra 1994, er det den følelsesmessige tilknyttingen til stedet Furuset som har blitt utfordret ved tanken på bønnerop fra en moské. Hvorvidt det er bønneropene *per se*, eller endringene samlet sett som oppleves problematisk, fremkommer ikke. Trolig vil det være en kombinasjon. Slik jeg leser Ellen og Kims intervjuer, oppfatter jeg derimot ikke denne diskusjonen som spesielt sentral for deres følelsesmessige tilknytning til Furuset. Derimot vil jeg hevde at fokuset på bønnerop artikuleres som ubegrunnet frykt fra fortiden. Når både Majid og Dawood, som begge er ahmadimuslimer, trekker frem bønnerop i sine fortellinger, leser jeg dette som et ”svar” på diskusjonen i lokalmiljøet, og som et ønske om å betrygge den øvrige lokalbefolkningen i området rundt Bait-un-Nasr.

Når informantene snakker om Bait-un-Nasr i nåtid beskriver alle, utenom Hadiya som er ahmadimuslim, det estetiske ved bygget. At det har gått fra å være en byggeplass, til å bli et ferdig bygg, er noe langt på vei alle mine informanter uttrykker som positivt for lokalmiljøet og deres opplevelse av stedet. I tillegg artikulere de at det har blitt fint å se på, noe som også kom til uttrykk i sitatet fra Dawood, gjengitt over. Men informantenes omtale av byggets fysiske karakter omfatter ikke kun en estetisk vurdering av bygget. De omtaler også bygget som et *symbol*. Jenkins hevder at identiteter er gjensidig avhengige av grenser – for å markere forskjell – så vel som symboler – for å markere likhet innad i gruppa (Jenkins 2008: 118, 132). Et symbol er, ifølge Jenkins, per definisjon alltid abstrakt til en viss grad. Hvordan symbolet forstås er derfor ikke gitt. Dermed åpnes det for at ulike grupper, så vel som ulike medlemmer innad i en gruppe, kan tolke et symbol ulikt (Jenkins 2008: 136-137).

Når jeg spør Lars, som er tilknyttet Den norske kirke Furuset menighet, om moskeen har endret Furuset, svarer han: ”Assa, når folk kjører forbi her og ser at det er en moské her så er det en del som nok er skeptiske ovenfor muslimer og sånn, føler på det til tider”. Bait-un-Nasr

er et stort bygg, som er godt synlig når man kjører E6 til og fra Oslo. Lars opplever derfor at den skepsisen til islam og muslimer han opplever eksisterer i samfunnet, kan påvirke andres syn på stedet Furuset. Også Ivar, som har tilhørighet til Den norske kirke Furuset, trekker frem at Bait-un-Nasr kan gi et inntrykk av at dette er et muslimsk område. I likhet med Lars, er ikke dette et syn han selv vil identifisere seg med, men noe han tror andre tenker. Når jeg spør Ivar om Ahmadiyya-moskeen kunne påvirke hans valg av bosted, svarer han at dette er et hypotetisk spørsmål, og at det derfor er vanskelig å svare på. Han tror likevel ikke at Bait-un-Nasr ville påvirke valget, verken den ene eller andre veien. Videre sier han:

Ivar: Men det, det, jeg kan jo tenke meg at det er en del kristne mennesker som opplever at den blir et sånt, nei dette blir veldig hypotetisk, jeg tør ikke liksom ikke svare på andres vegne da, men jeg, ja jeg får gjøre det likevel [LER]. Jeg kan mistenke at noen kristne, og ja, jeg får begynne et annet sted kanskje. Jeg vet i vår menighet at noen synes den moskeen blir veldig prangende. At den blir veldig synlig og at den gir signaler om at dette er et muslimsk område, og det misliker de.

Både Lars og Ivar gir uttrykk for at de opplever bygget som pent. Samtidig hevder de begge at Bait-un-Nasr er et *signalbygg*. Når Lars og Ivar begge beskriver Bait-un-Nasr som et signalbygg som kan gi uttrykk for at Furuset er et muslimsk område, leser jeg dette som en symbolsk forståelse av bygget. I dette perspektivet er Bait-un-Nasr et symbol på de muslimske ”andre”. Slik jeg ser det, kan ikke disse utsagnene leses isolert. Derimot må de ses i sammenheng med hvordan informantene beskriver plasseringen av eget gudshus på Furuset. Mens Bait-un-Nasr omtales av Ivar som et signalbygg, med en sentral plassering på Furuset, hevder han derimot at kirka ”ligger håpløst til”. Ifølge Ivar ”dette er du ikke innom Furuset kirke”, men du må vite hvor den ligger for å finne den. Dette kommer til uttrykk når jeg tidligere i intervjuet ber Ivar fortelle om Ahmadiyya-moskeen.

Ivar: Også misunner jeg jo ahmadiyyaene beliggenheten, det har jeg sagt til dem. Misunner dem grønt beliggenheten dems. Og det var jo opprinnelig regulert til kirketomt visstnok, der hvor den ligger. Og det hadde vært fabelaktig. Og, ikke sant, den har en utrolig beliggenhet tenker jeg, ikke sant. Rett ut mot E6, veldig signalbygg den veien, veldig synlig. Og er på en måte med å avgrense Furuset torg der borte, ikke sant, med kjøpesenter og bydelsadministrasjon og det religiøse huset. Så det er en fabelaktig beliggenhet sånn.

I fortellingene gjengitt i dette delkapittelet, er ikke Bait-un-Nasr først og fremst Ahmadiyya Muslim Jama'ats gudshus, men en islamsk moské. Jeg vil derfor hevde at Bait-un-Nasr i disse fortellingene forstås som et symbol for ”de andre”. Ifølge Jenkins er det å identifisere ”dem”, samtidig å identifisere et ”oss” (Jenkins 2008: 102). Når informantene så snakker om ”de andre”, og ”deres” gudshus, vil jeg hevde at dette samtidig er en samtale om ”oss”, og ”vårt” gudshus. Kan man, med tilstedeværelsen av forskjell, fortsatt identifisere seg med Furuset? Slik jeg ser det, er det tydelig at det i møtet med forskjellen ”de andre” bringer med seg til

vårt sted, har foregått en forhandling om følelse av sted på Furuset. I dette perspektivet kan informantenes fokus på bønnerop, og en symbolsk forståelse av Bait-un-Nasr, sies å ha utfordret deres identifisering med Furuset.

5.2 Fravær av likhet

I delkapittelet over var fokuset på informantenes fortellinger om tilstedeværelse av forskjell. I det som følger, vil jeg hevde det er informantenes opplevelser av fravær av likhet som kommer til uttrykk. Slik jeg ser det, er dette historier om et lokalsamfunn i endring, hvor ideen om det som engang var, blir trukket frem som et godt minne, eller et ubesvart behov. Dette er således viktig for å forstå hvordan Bait-un-Nasr har påvirket lokalmiljøet på Furuset.

Den som gir uttrykk for dette mest eksplisitt er Ellen. Da Ellen hadde barn i skolealder var hun aktiv i lokalmiljøet gjennom barnas idrettslag. Ifølge Ellen var det da mange hjemmeværende husmødre i området, som alle var ute med barna på dagtid. Dette trekker hun frem som en veldig fin tid, hvor hun opplevde et godt samhold og miljø på Furuset. Ellen sier hun ikke lenger er en del av et miljø på Furuset, men at hun synes det er en god plass å bo, og at hun fortsatt føler seg hjemme der. Til tross for dette, er Ellen usikker på om hun ville flyttet til området i dag dersom hun hadde små barn. Dette på grunn av den etniske sammensetningen på skolene i området. Da jeg spurte Ellen hvorfor hun valgte å bosette seg på Furuset, svarte hun:

Ellen: Det var jo tilfeldig, egentlig. Fordi at de bygde, det var da hele Furuset ble bygget. Og her var det greit og enkelt, og ikke de dyreste boligene, den gangen. Og det var jo tilfeldig. Jeg følte jo da at jeg kom langt ut på landet, vi bodde på Bislet. Å herre moses, når vi kjørte opp her, vi var jo. For det var jo ikke sånn som nå vet du, du var jo bare en, jaja, det var bygget blokker oppe på Kulan og oppi der, men det var ikke så mye som nå. Så du følte nesten du kom på landet, med liten nærbutikk borti gata og sånn. Men nå er det senter og, det har jo blitt mye større. Alt har jo blitt stort nå. Og nå er det jo snakk om at de skal bygge ut enda mer boliger. Og da spør det hvem flytter inn i de boligene? Og da kan du tenke i forhold til moskeen. Det er jo veldig sikkert kjekt for mange å ha moskeen ved siden av seg.

Beate: Hva tenker du om det da?

Ellen: Nei, jeg har ikke noe problemer med moskeen. Overhodet ikke. Det er jo vanlige folk som går i moské, som går i kirke, som. Folk plages av kirkeklokkene de som bor i nærheten, ikke sant. Hvis du skal, hvis du skal finne noe negativt, så er det jo, så kan man finne mye negativt hvis man leter etter det. Men jeg synes det er veldig greit å bo her jeg. Men det er jo klart det at noen ganger når du kommer på senteret så kan du savne, merker jo veldig godt nå har vi vært på vestlandet i 14 dager, også kommer vi hjem igjen her også kommer vi opp på senteret så er det jo nesten ikke norske folk der. Det er jo veldig mye utlendinger og, som bor rundt om og. Det er jo mest oppe ved Furuset senter, synes nå jeg da. Tror det er der det er mest av innvandrere. Men det gjør jo ikke

meg noe, de er jo vanlige folk. Men det jeg ser, det er at, ja nå er det en gjeng med gutter som leker borte i gata her med, av disse her innvandregutta da. Men de er ikke så mye ute. Jeg vet at det jobbes rundt om i borettslagene for å integrere de, for å gjøre ting, for å få de med, og få de integrert. Og det tror jeg at her i borettslaget er det veldig greit. Men det blir en yngre garde, det, jeg går liksom ikke ut og søker etter kontakter ute. Jeg sitter ikke ute på benkene og liksom sånn, prøver å komme i kontakt med folk, for det atte. Nei det, jeg har ikke behovet. Og jeg tenker over det og. Jeg er venner med alle jeg [LER]. Men, og man hilser på hverandre og, men man går liksom ikke til hverandre. Men det gjør jeg ikke med andre som bor her heller. Det blir liksom som, som naboer, ja.

Slik jeg ser det, kan Ellens fortelling om Furuset ses på som et uttrykk for en ambivalens knyttet til endringene som har funnet sted på Furuset. På den ene siden er hun veldig opptatt av at alle mennesker skal bli møtt som individer, uavhengig av kulturell bakgrunn. Gjentatte ganger gjennom intervjuet påpeker hun at innvandrerne er ”vanlige mennesker”, ikke forskjellig fra ”deg og meg”. Og når hun snakker om Bait-un-Nasr, understreker hun flere ganger at det ikke påvirker henne at den er lokalisert i hennes nabolag. På den anden side forteller hun med et stort engasjement om perioden da hun først flyttet til Furuset, og det samholdet hun da opplevde. På den måten oppstår en dialektikk mellom ”det gamle” og ”det nye” Furuset. Slik jeg tolker Ellens utsagn, uttrykker hun ikke først og fremst et problem med det ”nye Furuset”, men et savn etter ”det gamle Furuset” – slik det var før.

Jeg vil hevde at Ellens savn etter Furuset – slik det var før, kan ses i lys av det Bauman betegner et *savnet fellesskap* (Bauman 2000). Når Ellen beskriver fortiden er dette som et godt minne fra det hun beskriver som ”en veldig fin tid”. Dette var da barna var små, og hun opplevde et fellesskap med de andre hjemmевærende mødrene i nabolaget. Nå er barna voksne, og Ellen er i en annen livsfase. Samtidig som Ellen har entret en annen livsfase, har Furuset, ifølge Ellen, gått fra å være ”landsbygd” til å bli en ”stor drabantby”. Jeg vil hevde at Ellens beskrivelser av fortidens fellesskap minner om Baumans *tapte paradys*. Det tapte paradys er ifølge Bauman det *ekte fellesskapet*, et fellesskap som ifølge Bauman er utilgjengelig i den virkelige verden. Derfor vil vi alltid ønske oss det tapte paradys tilbake (Bauman 2000: 35-36, 41-43). Slik jeg ser det, blir Ellen i møtet med innvandrerne på kjøpesenteret, påminnet sitt eget tapte paradys. Kanskje kan man si at Ellen i møtet med ”de andre” blir bevisstgjort egen manglende opplevelse av et ”oss” på stedet hun bor?

Ivar, som er jevnaldrende med Ellen, flyttet til området i voksen alder, og har derfor ikke bodd der gjennom de endringene Ellen beskriver. De første årene Ivar bodde i Bydel Alna slo det han at de ulike gruppene på Furuset levde parallelle liv. Eksempelvis trekker han frem

lysvandringen langs Alna-elva, hvor han humoristisk forteller at de eneste med mørkere hud enn han selv, var to adopterte barn fra den kristne menigheten.

Ivar: Og da slo det meg ikke sant, veldig sånn, det er veldig parallelle liv vi lever. Vi har hver våre miljøer og det er jo både styrken og utfordringen til, når det blir såpass store grupper ikke sant, at man kan godt klare seg uten kontakt med de andre. Det er mange nok tradisjonelle nordmenn til at man ikke behøver å omgås innvandrere, og det er mange nok av innvandrere til at de behøver ikke å, de blir ikke tvunget til å omgås tradisjonelle norske.

Da jeg spurte hva man kan gjøre for å motvirke dette svarte Ivar felles møteplasser. Ifølge Ivar kan disse møteplassene være formaliserte, slik som religionsdialoggrupper, eller uformelle, slik som de mellommenneskelige møtene som skjer i borettslagene. For Ivar er det sentrale at møtene i størst mulig grad er likeverdige, uten at den ene parten fordømmer den andre. Som et eksempel på et slikt prosjekt trekker Ivar frem natteravnprosjektet, som ble avvirket bare dager før dette intervjuet fant sted. Ivar fremstiller dette som en arena hvor folk med ulik religiøs tilhørighet møttes for å sammen gjøre en innsats for hele lokalmiljøets beste. Ivar vil gjerne at Den norske kirke Furuset menighet skal være en aktiv part i skapingen av slike møteplasser, men opplever at de har en utfordring:

Ivar: Så det er klart at kirka har med det at den er kirke, har allerede noen, satt opp, på en måte, noen sånne stolper at dette er ikke aktuelt for alle. Idrettslaget, men det som er bra her er Furuset Forum, bygget rundt den hallen der borte, og de driver, og de har da ikke sant, de har ingen, i utgangspunktet samles de om idrett og ungdomsmiljø. Så de har ingen sånn sett religiøse skranker til å begynne med. Men de har jo, vi får reaksjoner på at der spiller de jo, der er det norske ungdommer som ikke vil gå etter hvert, for der spiller de jo bare tyrkisk musikk, og der er det bare, bare innvandrepreg. Og det blir utfordringen her tenker jeg. For på barne- og ungdomsnivå er det jo, så er norske ungdom absolutt i mindretall. Og at når man da skal satse på barn og ungdom så satser man gjerne da på den største, eller de største gruppene. Og da, da opplever norske ungdom seg som veldig minoritets[ord mangler].

I dette sitatet kommer den problematikken Ivar ser tydelig frem. Til tross for at Ivar ønsker at Den norske kirke Furuset menighet skal være en aktiv deltager i inkluderingsprosessene på Furuset, er den også en religiøs aktør, noe han hevder kan være en utfordring. Videre trekker han frem Furuset Forum som en ikke-religiøs aktør, som derfor kan ha bedre forutsetning for å skape møteplasser hvor alle stiller på like premisser. Samtidig artikulere Ivar en bekymring for de ”etnisk norske” ungdommenes opplevelse av Furuset Forum som felles møteplass, fordi de ifølge Ivar ikke alltid føler seg hjemme der lenger. Ivar peker på en mangel av ”tradisjonelt norske” miljøer, fordi de ”etnisk norske” har blitt en minoritetsgruppe blant flere minoriteter på Furuset. På samme måte som Ivar ønsker at Den norske kirke Furuset menighet skal jobbe aktivt for felles møteplasser, ser han derfor også et behov for et ”norsk miljø”. Dette kommer til uttrykk når Ivar forteller om barne- og ungdomsarbeidet i regi av Den norske kirke Furuset

menighet, et arbeid han hevder har gjort at ”etnisk norske” barn har funnet et miljø de ikke opplevde å ha på skolene.

Ivar: Jeg opplever det som helt reelt, behovet for å ha et, det er det samme behovet innvandrene har når de flytter sammen mange, for å ha sitt miljø, så må jo, det opplever jeg jo, det er et uttrykk for at vi er en minoritet da, at nordmennene også, ja disse farlige begrepene men de tradisjonelle nordmennene da, også har behov for å ha sine miljøer, ikke sant, og da er kirka ett tradisjonelt norsk miljø.

Slik jeg ser det, beskriver Ivar et Furuset hvor det ”tradisjonelt norske” har kommet i bakgrunn av det ”nye multikulturelle”. Slik han fremstiller det, medfører dette en delt oppgave for Den norske kirke Furuset menighet. På den ene siden ønsker Ivar at kirka skal være en aktiv part i det multikulturelle samfunnet som utgjør Furuset, gjennom religionsdialog og samarbeid på tvers av religiøs tilhørighet. På den annen side hevder Ivar at kirken også har en oppgave som ”kulturbærer” for den ”etnisk norske” befolkningen gjennom speiderarbeid og basarer.

Mens Ellen formulerer et *savn* etter Furuset slik det var før, vil jeg hevde at Ivar gir uttrykk for at det eksisterer et *ubesvart behov* for ”det norske”. Slik jeg ser det, er det dog en ambivalens i Ivars fortelling. På den ene siden uttrykker han et behov for et fellesskap av symbolsk likhet, ved å hevde at ”... de tradisjonelle nordmennene da, også har et behov for å ha sine miljøer ...”. På den annen side fremmer han felles møteplasser som middel for å krysse grensene av forskjell mellom gruppene. Det siste kan, etter min mening, forstås som et forsøk på å konstruere et nytt fellesskap, et nytt ”oss”. Ifølge Bauman vil en slik konstruksjon nødvendigvis være avhengig av at homogenitet, det Jenkins betegner likhet, blir ”’håndplukket’ fra et villnis av forskjellighet” (Bauman 2000: 46). Både likhet og forskjell er ifølge Jenkins alltid av symbolsk karakter. På den måten er det ikke nødvendigvis slik at den likheten medlemmene av en gruppe har felles, nødvendigvis er virkelig. Derimot kan den symbolske likheten gruppa har felles like gjerne være forestilt. Det elementære er at gruppa selv mener det eksisterer (Jenkins 2008: 132). Slik jeg ser det, kan det late til at Ivar, til tross for et ønske om å bidra til felles møteplasser, ikke opplever en symbolsk likhet på tvers av de allerede etablerte gruppene på Furuset. Med Bauman kan man derfor spørre om Ivar også gir uttrykk for en manglende opplevelse av fellesskap?

Lars, som er aktiv i Den norske kirke Furuset menighet og har bodd i området store deler av sitt liv, beskriver også en endring i sin opplevelse av tilhørighet til Furuset. Når jeg spør om det er på Furuset han føler seg mest hjemme, svarer Lars:

Lars: Har gjort, ja.

Beate: Hva mener du?

Lars: ... Det som jeg også synes er en veldig svakhet er at foreldrene, og spesielt foreldre som kommer fra andre kulturer, er ikke kjent med den norske dugnadsprinsippet. Og det er jo noe som har blitt mer borte nå, uten å være alt for gammelmodig, enn det var tidligere. Det der med å være natteravn, at ikke foreldrene her skjønner at det har en verdi. At dem, det å ta tak i forhold til barnas fotballag. Jeg måtte gjøre dugnadsarbeidet for alle de andre som var der. Og da blir det et helt annet samfunn, og blir en helt annen måte samfunnet må drives på. Og vi opplever at enkelte, egentlig veldig resurssterke innvandrerfamilier, aldri dukker opp på en dugnad, ikke gjør noe som helst i forhold til sine barn. Ikke engang kjører dem til fotballkamper, ingenting, ingenting. Da blir det, det er, assa du skjønner hvis det er en enslig mor eller ett eller annet, da kan en fatte og begripe det, men at dem ikke tar tak og er med på det, det blir vanskelig, synes jeg.

Slik det kommer frem av dette sitatet, setter ikke Lars sin endrede opplevelse av lokal tilhørighet i forbindelse med byggingen av Bait-un-Nasr, men til faktorer han hevder har gitt Furuset et ”annet samfunn”. Senere i intervjuet beskriver han Bait-un-Nasr som et fint bygg, som ikke har påvirket hans opplevelse av tilhørighet. Slik Lars artikulere det, er det mangelen på dugnadsånd som er problematisk. Dette setter han i sammenheng med den endrede befolknings sammensetningen, uten å hevde at det utelukkende er innvandrere som har skyld i dette. Også Ellen hevder at foreldre ikke deltar i barnas aktiviteter på samme måte som de gjorde før. Dette ser hun på som et problem for integreringen. Til tross for at hun ikke bruker ordet dugnad, slik Lars gjør, tolker jeg henne slik at det er dette hun snakker om.

Ellen: Nei men hvordan skal de bli integrert? Hvordan skal barna bli integrert? Hvis ikke foreldrene stiller opp, nå det er snakk om idrettslag som kanskje må legge ned fordi foreldrene stiller ikke opp lenger. Hva kan man gjøre for å få, få de med? Og da hadde det blitt naturlig at de fikk litt kontakt med andre og, sånt. Det var jo på den måten vi kom i kontakt med mye folk, at vi var med. Så på den måten så blir det et annerledes samfunn føler jeg. At de deltar ikke på samme måten. Men det har ikke noe med moskeen å gjøre. Ikke sant. Det blir jo liksom bare livet rundt omkring blir det.

Jeg vil hevde at det å trekke frem manglende dugnadsånd som problematisk, slik både Lars og Ellen gjør, også kan defineres som et savn etter ”det som var” tidligere. Med Roses teoretiske perspektiv, vil jeg hevde at dette kan ses på som et uttrykk for manglende følelse av sted. Både Lars og Ellen har bodd i Bydel Alna i flere tiår, og har derfor direkte erfaring med stedet slik det ”var før”, og slik det er nå. Når begge trekker frem dugnadsånd i forbindelse med barns aktivitet som eksempel på hvordan samfunnet har endret seg, vil jeg hevde at dugnad kan anses for å være et uttrykk for det de selv mener er en verdifull samfunns kvalitet. Med

Jenkins perspektiv om likhet og forskjell, mener jeg dugnadsarbeid kan forstås som et symbol for det som binder Ellen og Ivars gruppe sammen. Med dette mener jeg at dugnad ikke kun er et fysisk redskap for arbeidsfordeling, men også et sterkt symbol på hvem ”vi” er. Fordi dugnad har denne dobbeltheten, som både fysisk redskap og som symbol, kan det kanskje hevdes at dugnad blir spesielt egnet for å konkretisere egen opplevelse av savn etter ”det som var”. Dugnad er også et tema i intervjuet med ahmadimuslimen Majid. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel 6.4 ”De gode muslimene”.

I henhold til Jenkins’ forståelse av identitet, er likhet og forskjell gjensidig avhengig i identifiseringsprosessen. Når Rose hevder at grupper og individer kan identifisere seg med et sted, kan følgelig også dette ses i lys av Jenkins fokus på likhet og forskjell. Som det fremkommer av diskusjonene over, er informantenes fortellinger om endringsprosesser på Furuset uttrykk for både tilstedeværelse av forskjell, så vel som fravær av likhet. Til tross for at dette blir presentert i to analytiske kategorier, er det her viktig å understreke at dette følgelig må anses for å være en del av samme prosess. Således inneholder flere av informantenes intervjuer ulike perspektiver, og kan derfor gi uttrykk for både tilstedeværelse av forskjell så vel som fravær av likhet. Slik jeg ser det, kan dette tolkes som et uttrykk for en kompleksitet knyttet til egne erfaringer med Furuset og Bait-un-Nasr.

5.3 Forskjell som symbolsk likhet

I analysen over, har fokuset vært på informantenes fortellinger om tilstedeværelse av forskjell, og fravær av likhet som utgangspunkt for en svekket identifisering med stedet Furuset. I det som følger vil jeg vise en tredje tilnærming, hvor informantene bruker *forskjell som symbolsk likhet*. I dette perspektivet blir ”det nye Furuset” artikulert som et ”internasjonalt” og ”eksotisk” område av informantene. Slik jeg ser det, er dette en alternativ tilnærming til endringene som har funnet sted, sammenlignet med det som har kommet til uttrykk over. Heller enn en svekket identifisering med stedet, som følge av en endret befolkningssammensetting, kan det late til at informantene her anser ”det multikulturelle” som en direkte kilde til følelse av sted på Furuset.

I intervjuet med Jorun, som er kommunalt ansatt, beskriver hun hvordan befolkningssammensetningen har gjennomgått store endringer fra 1970-tallet og frem til i

dag. Det er i denne sammenhengen Jorun betegner Furuset som et ”internasjonalt preget område”. Dette kommer til uttrykk når jeg ber henne fortelle om Furuset.

Jorun: ... Furuset er et veldig blandet område. Et område hvor folk har ulik bakgrunn for å bo her. Det er ikke en gruppe som dominerer, det er sammensatt av folk fra, ja, bydelen har nesten 150 forskjellige nasjonaliteter og omtrent like mange bor på Furuset. Så vi snakker ofte om det som et litt sånt internasjonalt preget område. Et dynamisk område som har mye, ja det er et område i utvikling, og en befolkning i stadig forandring.

Også Anne, som har bodd i området store deler av livet, forteller om endringene som har funnet sted. Når jeg spør om Bait-un-Nasr har endret Furuset, svarer Anne avkrefteende. Derimot hevder Anne at det var en stor og ukontrollert tilstrømming av mennesker som endret Furuset. Slik hun ser det, var det ettervirkningene av dette som skapte problemer for området. Furuset fikk ifølge Anne ”drabantbysyken”.

Anne: Også var det i løpet av fem år, så bodde det plutselig liksom 8000 mennesker her, og var motorvei, E6en til Hamar. Oslo-kommune hadde jo, jeg tror det var 25 prosent av leilighetene har jeg hørt. Så det var ikke bare det at det kom folk fra hele landet og flyttet dit, men det kom jo også inn 25 prosent sosialklienter. Og det, så Furuset eksploderte befolkningsmessig, også har de egentlig, bydelen ikke før nå begynt å henge med i svingene i forhold til den ettervirkninga. Så, så, moskeen har ikke hatt noe med det å gjøre...

Anne er engasjert i nærmiljøet, og hun er en aktiv bidragsyter til bydelens felles aktiviteter. Hun betrakter mangfoldet av kulturer på Furuset som en berikelse og en ressurs for lokalmiljøet, og det er i dette lokalmiljøet Anne føler seg hjemme. Anne er opptatt av at man må tørre å bli kjent med enkeltmenneskene som bor der, og på den måten bygge relasjoner på tvers av kulturelle og religiøse grupper. Anne har selv mange venner og bekjente på Furuset, og understreker at det å kjenne hverandre er en gjensidig berikelse. Når jeg videre spør hvordan disse møtene mellom folk kan finne sted trekker hun frem FN-dagen og Furuset-festivalen som mulige arenaer hvor folk kan møtes og bli kjent, på tvers av kulturell eller religiøs tilhørighet. Fordelen med disse arenaene er ifølge Anne:

Anne: Der får alle vise noe de er gode på, og er stolte av det de presenterer, både underholdningsmessig og, og matmessig, og da, det også er med på å skape forståelse. For man, man er ikke nødvendigvis farlig, man er bare annerledes, og det trenger ikke være en dårlig ting.

Felles møteplasser er et tema flere av mine informanter omtaler, noe som også kom til uttrykk hos Ivar tidligere i kapittelet. Å skape felles møteplasser hevdes av flere av mine informanter å være den beste måten å møte det multikulturelle og nye samfunnet på Furuset. Til tross for at både Anne og Ivar begge var opptatte av felles møteplasser, vil jeg hevde det likevel er en forskjell. Mens Ivar i tillegg artikulerte et behov for ”tradisjonelt norske” miljøer, er ikke

dette et tema i intervjuet med Anne. Slik jeg ser det befinner Anne seg i det ”nye fellesskapet”, og det er der hun føler seg hjemme. Også Kim, som er kommunalt ansatt, trekker frem felles aktiviteter når han snakker om strategier for arbeidet med levevilkår på Furuset. Ifølge Kim er festivalene og de ulike felles aktivitetene med på ”... å bygge opp en sånn soliditet i et lokalsamfunn som vi trenger”.

Jeg vil hevde at informantenes beskrivelser av felles møteplasser er et ledd i å skape fellesskapsfølelse på Furuset – på tvers av eksisterende grenser mellom gruppene. I Baumans perspektiv er forskjellene for mange til at ekte fellesskap, forstått som usagt, umiddelbar og naturlig forståelse, kan eksistere. Slik han ser det, må derfor denne verdens fellesskap nødvendigvis konstrueres ved å skape likhet (Bauman 2000: 44-46). Denne likheten må således ”... ”håndplukkes” fra et villnis av forskjellighet ...” (Bauman 2000: 46). Jeg vil hevde at Annes fokus på eksempelvis FN-dagen som en ”felles møteplass”, er en motsatt strategi. Heller enn å ”håndplukke” en likhet fra villnisset av forskjell, ser jeg dette som et eksempel på hvordan forskjellene på Furuset brukes som symbolsk likhet, og på den måten bidrar til å skape et nytt fellesskap. Således vil den likheten som binder ”oss” sammen som Furuset-beboere, være den forskjellen vi deler.

I dette perspektivet er ikke Bait-un-Nasr symbolet på ”de andre”, men en del av det mangfoldet som utgjør det ”nye Furuset”. Kanskje er det dette som kommer til uttrykk når Anne og Kim beskriver Bait-un-Nasr som ”eksotisk”. I intervjuet med Anne kommer dette til uttrykk når jeg ber henne fortelle om Ahmadiyya-moskeen.

Anne: Jeg synes det er en, en morsom tilskudd sånn byggmessig, det er annerledes, og vi ler litt av det. Det ser ut som to falloser når vi kjører oppover E6en, med den dere brohodet på den ene siden og med den minareten på den andre [LER].

Når jeg litt senere spør om hun synes bygget er for stort, svarer hun: ”Nei. Jeg synes det er et eksotisk tilskudd til en bydel som er eksotisk egentlig”. Også Kim benytter begrepet ”eksotisk” når han beskriver Bait-un-Nasr. ”Og det lyser fint og blått om kvelden når du liksom, så det har jo et litt sånn eksotisk preg også”. Men Bait-un-Nasr blir ikke kun ansett som eksotisk. Når jeg spør Lars om han føler seg mer eller mindre hjemme på Furuset etter at moskeen ble bygget, svarer Lars:

Lars: Verken mer eller mindre, det er akkurat som før. Ingen, det har ikke noe, det har ikke noe med det å gjøre. Ingenting. Det er helt greit. Den positive siden er at det er, viser tydelig at her er det romslighet i forhold til andres tro og opplevelser og, at det skal være mulig sånn. Men så er det

negative det med at, at det er en del negative inntrykk av muslimer og sånne ting. Men for meg er det ikke noe, nei.

Slik jeg leser utsagnet til Lars, fremhever han her verdien av *religionsfrihet*. Dette er et tema som går igjen i intervjuet med Lars, og som han fremholder som en viktig kvalitet ved Furuset.

5.4 Furuset og sosialt rom

Hovedfokuset i analysen over handler om informantenes følelse av sted, med fokus på uttrykk for tilstedeværelse av forskjell, fravær av likhet, og forskjell som symbolsk likhet. I disse fortellingene er tidvis Bait-un-Nasr et sentralt element, men like ofte ikke. Når jeg likevel mener dette er relevant for oppgavens problemstilling, er det fordi jeg anser informantenes syn på Bait-un-Nasr som uløselig knyttet sammen med hvordan de identifiserer seg med stedet, deres følelse av sted. Videre vil jeg hevde at informantenes følelse av sted, ikke kan forstås uten hensyn til de sosiale relasjonene på Furuset, og Bait-un-Nasrs fysiske utforming og plassering i lokalmiljøet. For å utforske dette perspektivet vil jeg nytte Lefebvres teoretiske rammeverk om *sosialt rom* og den *romlige triaden*. Som det fremkom i teorikapittelet, anser Lefebvre sosialt rom for å være en kombinasjon av det *fysiske*, det *mentale*, og det *sosiale* aspektet (Lefebvre 2007: 26-27). I dette perspektivet er ikke Bait-un-Nasr kun et fysisk element, men uløselig knyttet sammen med de sosiale relasjonene som gis konkret form i det sosiale rommet.

Bait-un-Nasrs plassering på Furuset er et sentralt tema i flere av mine informanter. I kapittel 2 ”Bait-un-Nasr i media” fremkom det at plasseringen av bygget var et resultat av et makeskifte, hvis hensikt, ifølge Aftenposten Aften, var å få plass til en idrettshall på Furuset (Breian i Aftenposten Aften 13.10.1994).⁴⁷ Dette makeskiftet er også omtalt i prosjektrapporten ”Stedsutvikling, kunst og kultur i en drabantby” fra 1998. Slik artikkelforfatterne, Sæter og Ulfstad, fremstiller det, var områdets beboere misfornøyde med Ahmadiyya-moskeens sentrale beliggenhet (Sæter og Ulfstad 1998: 8, 38-39, 45). Derfor ble Ahmadiyya Muslim Jama’at og Plan og bygningsetaten ”... enige om å flytte moskeen noe lengre unna senteret, men likevel innenfor senterområdet. Et makeskifte av tomter kommer i

⁴⁷ Breian, Åshild 13.10.1994. ”Makeskifte kan skape strid om moskéomt og grøntareal: IKEA og ny ishall planlagt på Furuset” i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199410130158&serviceId=2>

stand” (Sæter og Ulfstad 1998: 39). I rapporten fremholdes det at dette var et bevisst valg fra dem Sæter og Ulfstad kaller ”planleggerne”, for å gjøre moskeen mindre synlig (Sæter og Ulfstad 1998: 45). I motsetning til i artikkelen i Aftenposten Aften, er det altså ikke hensynet til byggingen av en idrettshall som oppgis som grunn til makeskiftet, men derimot et ønske om å gi moskeen en mindre sentral beliggenhet. Trolig var det derfor både hensynet til idrettshallen, slik det hevdes i Aftenposten Aften, og et ønske om å gjøre Bait-un-Nasr ”mindre synlig”, som var innvirkende årsaker. Slik jeg ser det, kan dette makeskiftet ses i lys av det Lefebvre kaller *representasjoner av rom*. Som det fremkommer i teorikapittelet, er dette rommet kontrollert av ”spesialistene”. Ifølge Knott, er det ”spesialistene” som har makt og kunnskap til å utforme det sosiale rommet. Således vil makt, ifølge Knott, alltid være integrert i representasjoner av rom (Knott2005a: 36). Slik jeg ser det, vil makeskiftet kunne anses for å være et eksempel på hvordan ”spesialistene” bruker sin makt til å påvirke det sosiale rommet. Hvorvidt ”spesialistenes” ønske om å gjøre Bait-un-Nasr ”mindre synlig” har vært vellykket, kan diskuteres, da flere av mine informanter beskriver bygget som svært synlig.

I analysen over har jeg også vist hvordan den endrede befolkningssammensettingen har påvirket informantenes følelse av sted, og hvordan de har omtalt Bait-un-Nasr. Slik jeg ser det, kan dette ses i lys av det Lefebvre betegner *rom av representasjon*. Ifølge Lefebvre er rom av representasjon innbyggernes og brukernes rom (Lefebvre 2007: 39). Mens makt er forbeholdt ”spesialistene” og deres representasjoner av rom, kan derimot brukerne av det sosiale rommet – Furusets beboere – ifølge Knott utøve motmakt gjennom rom av representasjon (Knott 2005b: 164-165). Denne motmakten finner sted ved at rom av representasjon ifølge Lefebvre ”approprierer” det fysiske rommet. Slik Knott fremstiller det, erfarer innbyggerne og brukerne således rom av representasjon gjennom en kreativ og symbolsk bruk av det fysiske rommet (Knott 2005b: 165). I analysen kommer dette til uttrykk når informantene beskriver Bait-un-Nasr som et symbol. Eksempelvis uttrykker informantene at Bait-un-Nasr kan gi et signal om at Furuset er et *muslimsk område*, et *eksotisk område*, og som et *område hvor det er religionsfrihet*. Dette innebærer at det ikke nødvendigvis er enighet om hvordan bygget skal forstås symbolsk. Derimot er dette ulike oppfatninger som eksisterer side om side. Felles for alle oppfatningene, er at de ”approprierer” Bait-un-Nasr, og gir det symbolsk mening. Således vil jeg antyde at informantenes følelse av sted påvirker deres symbolske fremstilling av Bait-un-Nasr.

Det tredje aspektet i Lefebvres romlige triade er *romlig praksis*. Ifølge Knott, innebærer den romlige praksisen vår bruk av det sosiale rommet, slik som veien vi velger å gå til jobb eller hvordan vi bruker kniv og gaffel. Dette er ofte rutiner, og er ifølge Knott, ofte ansett for å være ”sunn fornuft”. For flere av mine informanter er det viktig å understreke at byggingen av Bait-un-Nasr ikke har noen betydning for deres liv. Dette kan eksemplifiseres med Ellens gjentatte fokus på at tilstedeværelsen av Bait-un-Nasr”... påvirker jo ikke meg”. Dette kommer tydelig til uttrykk når jeg mot slutten av intervjuet spør Ellen om hun ønsker å legge til noe. Igjen understreker hun at Bait-un-Nasr ikke påvirker henne. Derimot er det ifølge Ellen de dagligdagse tingene, slik som trappevask og fellesvaskeri, folk er opptatte av: ”For det blir sånne ting som skaper irritasjon, sånne småting i hverdagslivet. Ikke en moské, ikke det vi tenker på. Det er hva som skjer innen, ting du er opptatt av hver dag”.

6 Bait-un-Nasr og identitet

I analysen som følger vil jeg se nærmere på informantenes forståelse av hva Bait-un-Nasr er, tempel eller moské? Som vi så innledningsvis i oppgaven blir ikke Ahmadiyya Muslim Jama'at anerkjent som en del av islam av det øvrige muslimske fellesskapet. Hovedårsaken til dette er ulike oppfatninger av ”profetskapet” i islam (Valentine 2008: 128-129). Denne diskusjonen kommer til uttrykk i mitt materiale, hvor både ahmadimuslimer, sunnimuslimer og ikke-muslimer er representert. I det som følger vil jeg utforske hvordan informantene omtaler Bait-un-Nasr, og hvordan dette forholder dette seg til deres kollektive identifisering.

I henhold til Jenkins er identitet vår kapasitet til å vite ”`who's who` (and hence ´what's what`)” (Jenkins 2008: 5). Her fremkommer det at Jenkins binder ”hvem er hvem” og ”hva er hva” sammen med ordet ”hence”, eller ”følgelig” på norsk. Slik jeg ser det, kan dette sies å innebære en kausalitet mellom identifiseringen av menneskelige kollektiver (eller individer), og vår kunnskap om de objektene vi omgir oss med. I dette analysekapittelet vil jeg undersøke hvordan informantene beskriver ”hvem som er hvem”, og ”hva som er hva” på Furuset, med fokus på Bait-un-Nasr. Finnes det en sammenheng mellom informantenes identifisering av de ulike kollektivene og deres fortellinger om Bait-un-Nasr?

Ifølge Jenkins er identifisering en *multidimensjonal kartlegging* av den menneskelige verden, og vår plass i den. At identifiseringen er multidimensjonal innebærer at vi innebefatter *flere* identiteter (Jenkins 2008: 5). Slik jeg forstår Jenkins, vil en forståelse av identitet som en multidimensjonal kartlegging også innebære at et ”oss” ikke kun forholder seg til *ett* annet ”dem”, men flere. På samme tid innebærer dette også at en person kan befinne seg innenfor flere grupper av ”oss” samtidig. I analysen som følger vil jeg undersøke hvordan dette kommer til uttrykk i informantenes fortellinger om Bait-un-Nasr.

6.1 Bait-un-Nasr – Fortellinger om et tempel

Chanda og Fahad er begge sunnimuslimer, med tilknytning til Muslim Senter Furuset. Verken Chanda eller Fahad ville omtale Bait-un-Nasr som en moské i intervjuet. I intervjusituasjonen opplevde jeg det som viktig for Chanda og Fahad å forklare meg hvorfor de ikke anser Bait-un-Nasr for å være en moské. Som vi så innledningsvis i oppgaven, er synet på Muhammad som ”Profetenes segl” den viktigste teologiske årsaken til hvorfor Ahmadiyya Muslim Jama'at ikke anses å være en islamsk retning av det øvrige muslimske fellesskapet (Valentine 2008:

34,241). Dette kommer også til uttrykk i intervjuene med Chanda og Fahad. I disse intervjuene ble samtalene om Bait-un-Nasr også samtaler om ulike kollektive identiteter. Å snakke om ahmadimuslimenes gudshus var samtidig å snakke om forskjellene som skiller de to kollektivene ad.

Chanda forteller i intervjuet at hun kjenner til Ahmadiyya Muslim Jama'at, og de teologiske uenighetene mellom ahmadimuslimer og sunnimuslimer. Når jeg spør Chanda om dette har vært et tema i hennes moské, svarer hun at hun som kvinne ikke pleier å gå i moskeen, men at hun har blitt fortalt av en nær mannlig slektning hva ahmadimuslimene tror på:

Chanda: Jeg tror kanskje det har noe med det stedet å gjøre, som blir bygget nå, at de har blitt mere opptatt av å snakke om det og sånn. Også fortalte han, han som, det heter jo ikke prest da, men det som er der i moskeen, at det er helt, den religionen er jo helt, de sier jo noe helt annet enn det vi tror på. For de tror ikke på vår profet da, Muhammad, at han er den siste profeten. De tror på en annen mann. Så det er det som er forskjellen da. Også snakker de stygt om, de snakker stygt om konene til Muhammad, profeten vår da. Det er det jeg fikk høre. At han mannen de tror på, som ersiste profeten dems har snakket stygt om konene til Muhammad, som er veldig respektert i vår religion, ikke sant. Det er, vi kan aldri si noen ting eller sånt. Det er det han sa da, nå nylig. På fredagsbønn. Det er jo helt klart at det er forskjeller, det er det. Veldig store forskjeller, det er det.

Her kommer det tydelig frem at Chanda anser Ahmadiyya Muslim Jama'ats teologi for å være i strid med hennes forståelse av islam. Hun påpeker at forskjellene er veldig store slik hun ser det. Også Fahad gir uttrykk for at ahmadimuslimene har feiltolket islam. Dette, hevder han, til tross for at ahmadimuslimene selv mener de har den riktige tolkningen. Når jeg spør Fahad om Ahmadiyya-moskeen har påvirket hans tilhørighet til Furuset svarer han:

Fahad: Men, som sagt så ble jeg mer nysgjerrig på det, også begynte jeg å få litt kunnskap om dem da, og hvorfor de heter akkurat Ahmadiyya, og hva de tilhører, og deres bakgrunn og. Det har jeg fått med meg, at de mener liksom, det som er uenigheten mellom oss og dem er at de mener det har kommet ny profet etter profeten Muhammad, ikke sant. Og, og det mener vi er helt feil, ikke sant, fordi vår tankegang, eller vår, hva skal jeg kalle det for, er at Profet Muhammad er siste profet. Men de kom, en eller annen person kom, jeg husker ikke helt hvor han bodde, England eller et eller annet sånt, og han kalte seg at han er en egen profet, og at han har fått åpenbaringer og sånn, også har de laget en gruppe da, som heter Ahmadiyya etter det, etter navnet hans Ghulam Ahmad, ett eller annet, Mohad eller noe sånt. Husker ikke helt navnet hans.

I tillegg til å peke på forskjellene mellom de to trossamfunnene, Ahmadiyya Muslim Jama'at og Muslim Senter Furuset, gir både Chanda og Fahad uttrykk for at *fokuset* på disse forskjellene har økt etter at Bait-un-Nasr har blitt bygget. Ser man igjen til Jenkins, er skillet mellom "oss" og "dem" avhengig av forskjell for å markere grensen mellom kollektivene (i tillegg til symboler for å markere likhet innad i gruppene) (Jenkins 2008: 118). Som vi så av sitatet fra intervjuet med Chanda, sier hun at de "... har blitt mere opptatt av å snakke om det ..." i moskeen, mens Fahad sier han ble mer "nysgjerrig". Slik jeg ser det, kan det late til at

byggingen av Bait-un-Nasr har aktualisert skillet mellom sunnimuslimer og ahmadimuslimer på Furuset.

Ifølge Hylland Eriksen, blir kategorien ”oss”⁴⁸ sterkest når noe står på spill (Eriksen 2004: 77). Ifølge Hylland Eriksen og Jenkins, er et ”oss” avhengig av grensen (forskjell) til et ”dem” (Jenkins 2008: 102; Eriksen 2004: 79). Slik jeg ser det, vil dette innebære at grensene som skiller ”oss” og ”dem”, også er viktigst når noe ”står på spill”. Ser man dette i lys av utsagnene til Chanda og Fahad, kan det late til at byggingen av Bait-un-Nasr har ”satt noe på spill”.

Både Chanda og Fahad forteller at de gjentatte ganger har blitt gratulert med den nye moskeen, av personer som har trodd det er deres moské. Ifølge Chanda, er det ”de norske” som gjør denne feilen, noe som fører til at hun må forklare at det ikke er et gudshus hun kan bruke. Fahad, på sin side, forteller at han i slike situasjoner må forklare vedkommende at det ikke er en moské, men et tempel. Som det fremkom av det teoretiske rammeverket, forsøker vi alltid å identifisere de vi møter, basert på en rekke identifikasjonsmarkører, slik som klær, språk etc. (Jenkins 2008: 26). I tillegg til de identifikasjonsmarkørene Jenkins nevner, vil jeg legge til gudshus. Dette fordi jeg vil hevde at et religiøst kollektiv ofte vil bli identifisert med bygget de holder til i. I dette perspektivet vil kristne identifiseres med kirker, og muslimer med moskeer. Ifølge Jenkins er derimot ikke identifiseringen nødvendigvis vellykket (Jenkins 2008: 26). Fordi Bait-un-Nasr estetisk *ser ut som* en moské, vil det være nærliggende å tro at en som ikke kjenner forskjellene mellom ahmadimuslimer og de øvrige muslimene, identifiserer bygget som et muslimsk gudshus. Slik jeg forstår Chanda og Fahad, er deres opplevelse av å bli gratulert med Bait-un-Nasr en opplevelse av å bli ”feilidentifisert” av de Chanda betegner som ”de norske”.

Mens jeg i det over argumenterer for at grensene blir viktigst når noe står på spill, vil jeg her vise til Jenkins’ teori om identifisering. Ifølge Jenkins, handler identifisering om å vite ”`who's who` (and hence `what's what`)” (Jenkins 2008: 5). Slik jeg ser det, kan det late til at det er nettopp dette som ”står på spill” for Chanda og Fahad. I dette perspektivet, kan forklaringene Chanda og Fahad gir ”de norske” – som feilaktig gratulerer med ny moské –

⁴⁸ Hylland Eriksen bruker her ”vi” heller enn ”oss”. Jeg velger likevel å bruke betegnelsen ”oss”. Se kapittel 2 ”Teoretisk perspektiv” for videre diskusjon.

forstås som forsøk på å oppklare ”hva som er hva” – og derav ”hvem som er hvem”, for å snu på Jenkins' definisjon av identitet (Jenkins 2008: 5).

Grensene mellom ”oss” og ”dem” er imidlertid ikke kun sentrale for å bli ”riktig identifisert” av de som står utenfor eget kollektiv. Hvis gudshus kan forstås som en identitetsmarkør, er det kanskje avgjørende at gruppas medlemmer har en felles forståelse av hva Bait-un-Nasr ”er”? Når jeg i intervjusituasjonen spør Fahad om han ønsker å legge til noe før vi avslutter, artikulerer han en bekymring for at ”de unge” guttene i Muslim Senter Furuset skal bli ”fristet” til å ta Bait-un-Nasr i bruk. Grunnen til at ”de unge” kan bli ”fristet” er, ifølge, Fahad at det nye tempelet, Bait-un-Nasr, også kan by på innendørs fotballbane og spennende aktiviteter. Dette ser Fahad på som et problem som de på Furuset Muslim Senter aktivt må bekjempe. Slik Fahad ser det, må de derfor forklare ”de unge” at Bait-un-Nasr ikke er en moské. Tidligere i intervjuet, gir Fahad uttrykk for at også han trodde Bait-un-Nasr var en moské da han først fikk vite at den skulle bygges. Dette kommer til uttrykk når jeg i intervjusituasjonen – ved en feil – spør når han fikk vite at det skulle bygges en *moské* på Furuset.

Fahad: Da jeg først fikk vite det, det var da jeg leste, jeg pleier å lese mye aviser og sånn, så jeg leste i den dere lokalavisen, Akers Avis, og der fikk jeg med meg at de skulle starte og bygge en moské her. Og da trodde jeg også at det var en moské, fordi jeg kjente ikke til Ahmadiyya-navnet før. Det gjorde jeg faktisk ikke. Og det var for et par år siden. Da fikk jeg vite at de skulle lage en moské her sånn. Da, og når de begynte å bygge opp og man så hvor stor den ble, begynte jeg å bli mer og mer nysgjerrig på hva er det som blir bygget her. Så, så fikk man vite etter hvert da at det er de folka der, og det er en tempel og, ja.

Beate: Hva tenkte du da?

Fahad: Nei, det er, man blir bare mer og mer, hva skal man si. For den blir bare større og større for hver dag, ikke sant. Så nå plutselig, kom dagen etter så var det en annen farge på den og så var det en kuppel der også var det [mangler] der ble større og du vet, så man tenkte hva skjer her liksom. De har tatt over hele Furuset [LER].

I det forrige analysekapittelet argumenterte jeg for at tilstedeværelse av forskjell og fravær av likhet hadde innvirkning på informantenes følelse av sted. Kanskje kan Fahads uttalelse også ses som et uttrykk for en endret følelse av sted. Å identifisere seg med sted, er ifølge Rose ”å føle seg hjemme” (Rose 1995: 89-92). Slik jeg leser sitatet over, forstår jeg Fahads uttalelse dit hen at det er sammenheng mellom byggets størrelse og ahmadimuslimenes posisjon på Furuset. Når Fahad sier ”De har tatt over hele Furuset”, er det ikke med henvisning til antall ahmadimuslimer i området, men fordi Bait-un-Nasr, ifølge Fahad, blir ”større og større for hver dag”. Kanskje har Bait-un-Nasrs størrelse en innvirkning på Fahads opplevelse av sted?

Hvis gudshus kan sies å være en identifikasjonsmarkør for trossamfunnet, hva sier da størrelsen og estetikken om identiteten til gruppen det symboliserer? Mens Ahmadiyya Muslim Jama'at har flere registrerte medlemmer på landsbasis, er det Muslim Senter Furuset som har størst medlemsmasse bosatt på Furuset.⁴⁹ Fahad stiller seg derfor undrende til hvorfor ahmadimuslimene har fått et så stort gudshus, når deres eget er forholdsmessig lite. Dette kom frem på slutten av intervjuet, da jeg spurte om det var noe mer han ønsket å legge til:

Fahad: Men, og de er i veldig fåtall da, jeg synes egentlig det er veldig, for jeg har hørt at den moskeen her har blitt bygget opp av, de har fått mye penger og støtte fra staten og litt sånn, for de er egentlig ikke så mange i forhold til oss, men de har den største moskeen i hele Norge, ikke sant, hele Skandinavia har jeg hørt at den er veldig stor, at den ser veldig stor ut og.

Dette er ikke et tema på samme måte hos Chanda. Derimot tror hun at byggingen av Bait-un-Nasr vil føre til at flere ahmadimuslimere vil flytte til området. Dette kommer til uttrykk når jeg spør om tempelet har endret Furuset, og er den eneste endringen hun kan tenke seg som følge av Bait-un-Nasrs tilstedeværelse. Når jeg spør hva hun tenker om det, svarer hun: ”Chanda: At det, at det vil komme flere Ahmadiyya? Det har ikke noe, har ikke noe imot det [LER]. De får komme hvor de vil liksom, det går bra”. Når jeg så følger opp dette med å spørre Chanda om hun føler seg mer eller mindre hjemme på Furuset etter at bygget ble oppført, svarer hun at det er noe hun ikke vet, fordi menigheten ikke har startet sin virksomhet enda. Hun tror derfor det vil ta noen år før hun vet hvordan bygget vil påvirke hennes bosituasjon på Furuset. Jeg vil derfor hevde at Chanda ikke gir uttrykk for at Bait-un-Nasr har endret hennes følelse av sted.

Som jeg skrev innledningsvis i dette analysekapittelet, er identitet i henhold til Jenkins’ definisjon, en multidimensjonal kartlegging av den menneskelige verden, og vår plass i den (Jenkins 2008: 5). Slik jeg ser det, kommer dette også til uttrykk i intervjuene med Chanda og Fahad. I det over har fokuset vært på grensene mellom sunnimuslimere og ahmadimuslimere, basert på teologiske forskjeller. Men Chanda og Fahads fortellinger handlet også om identifisering av likheter. Dette kommer til uttrykk allerede første gang jeg spør Fahad om Bait-un-Nasr i intervjusituasjonen. I tillegg til å forteller at han ikke ”foretrekker” å kalle Bait-un-Nasr en moské, vektlegger Fahad at vi lever i et ”demokratisk land” hvor ahmadimuslimene må kunne praktisere ”sin religion på sin måte”. Dette blir også tematisert når vi senere i intervjuet snakker om uro i forbindelse med byggingen av Bait-un-Nasr:

⁴⁹ Opplysning basert på samtale med en rekke personer på Furuset

Fahad: Nei, jeg synes ikke det er så veldig bra egentlig. Det er jo egentlig, jeg og mange andre er jo voksne nå, ikke sant, og vi tar jo litt avstand og, vi er jo nøytrale på det i den saken der. Vi mener at de får, de også er mennesker, ikke sant, at de får gjøre, praktisere på sin måte, akkurat som det norske samfunnet lar oss sunnimuslimer da, praktisere vår religion på en fredelig måte så bør de også gjøre det.

Også Chanda henviser til religionsfrihet når jeg spør om hun kjenner til hvorvidt det har vært en konflikt i forbindelse med byggingen av Bait-un-Nasr. Chanda svarer at dette ikke er kjent for henne. Når jeg da utdyper, og forteller at det har blitt utført graffiti og knust ruter sier hun:

Chanda: Aja, nei, jeg har ikke fått høre noen ting om det. Det kan godt hende, vet ikke. Men det er egentlig, sånt synes jeg er dårlig da, for alle har jo egentlig religionsfrihet. Jeg er jo ikke for at man skal gjøre det, man kan ikke hindre noen for å, at de skal utøve det de tror på da. Men man kan ha sine egne meninger, det kan man jo. Men å bruke vold eller gjøre sånne ting, synes jeg, det er ikke bra da. Det er andre veier å gå med, hvis man skal si, være, motsi det eller, bruke andre midler istedenfor å knuse vinduer.

Som det kommer frem her, bruker både Chanda og Fahad ”demokratisk land” eller ”religionsfrihet” for å begrunne ahmadimuslimenes rett til å praktisere i tråd med egen overbevisning. I lys av Jenkins’ teori om identitet som multidimensjonal kartlegging, vil jeg hevde at Chanda og Fahad gir uttrykk for at de alle er del av et felles ”nasjonalt” kollektiv. Mens teologiske forskjeller danner grensen som skiller de to gruppene ad, er gruppene samtidig del av et felles kollektiv av *like* rettigheter.

6.2 Bait-un-Nasr – Fortellinger om en moské

Ovenfor har jeg vist hvordan sunnimuslimene Chanda og Fahad har beskrevet Bait-un-Nasr. I det som følger er det ahmadimuslimene Dawood, Majid og Hadiyas fortellinger som vil komme til uttrykk. Men i motsetning til Chanda og Fahads fortellinger om et *tempel*, handler Dawood, Majid og Hadiyas fortellinger om en *moské*.

De teologiske forskjellene Chanda og Fahad omtalte, er også et tema i intervjuene med Dawood og Majid. For Dawood er dette fortellinger om å ikke bli akseptert som muslim. Slik han fremstiller det, er de teologiske forskjellene som blir trukket frem som grunnlag for fordømmelse av ahmadimuslimer, basert på manglende kunnskap, misforståelser og omformuleringer av sannheten.

Dawood: Og, og grunnen til at vi, på en måte, er fordømt da, på en måte, i andre folks øyne, islam eller kanskje noen andre religioner og, er bare på grunn av at vi tror at Guds lovede Messias har kommet, mens, og den lovede Messias er den alle religioner venter på da. Og det er grunnen til, og

ut fra det så har dem laget mange historier om oss, at vi tror ikke på ditt og vi tror ikke på datt og vi tror på. Så ja, så dem folk, for å få folk til å tro andre ting om oss har dem til og med, på en måte, skrevet, omskrevet våre bøker da [LER]. Så det er mye, veldig mye kamp der ute for å bevise at vi på en måte ikke er det vi sier vi er da. Omformulere våre bøker, skrive masse usaklige ting om oss, spre masse løgn om oss, si at vi ikke tror på profeten våres, profeten Muhammed, at vi ber en annen bønn men at vi ber en annen bønn i hjertene våres, ja, at vi sier at profeten Muhammad ikke var den siste profet.

Dawood artikulere et ønske om å tilbakevise det han anser som usannheter om Ahmadiyya Muslim Jama'at. Når jeg spør Dawood om han tror noen andre enn ahmadimuslimer kommer til å bruke Bait-un-Nasr, svarer han at det er noe han ønsker, slik at de med egne øyne kan se at ahmadimuslimene er "skikkelige" muslimer som ber den bønnen profeten Muhammad har pålagt dem. Dette ønsket om å bli anerkjent som muslim er et sentralt tema i intervjuet med Dawood, og noe han kommer tilbake til i flere sammenhenger. Da jeg spurte Dawood om det har vært konflikter mellom ulike religiøse retninger innenfor islam, ble han svært følelsesmessig engasjert.

Dawood: De andre innen islam er det jo mange, par og sytti forskjellige retninger, sekter eller menigheter eller. Alle de har jo på en måte uenigheter med hverandre, egentlig, men når det kommer til oss så står jo de alle sammen mot oss.

I likhet med Dawood, forteller også Majid om teologiske forskjeller. Men i Majids fortelling er fokuset et annet enn hos Dawood. For mens Dawood ønsker å vise at også Ahmadiyya Muslim Jama'at er en del av islam, på linje med de øvrige retningene, fremhever Majid i større grad forskjellene mellom Ahmadiyya Muslim Jama'at og de han betegner som "de andre" muslimene". Dette kommer til uttrykk mot slutten av et lengre svar, da jeg spurte Majid om han kunne fortelle om Ahmadiyya-moskeen. Majid forteller da om en artikkel i lokalavisa skrevet i etterkant av Ahmadiyya Muslim Jama'ats årlige nyttårsdugnad i Frognerparken.

Majid: ... jeg var kanskje ikke så begeistret for selve artikkelen, men jeg var mer begeistret for kommentaren, for i kommentaren så sto det noe sånn som "jeg har bodd på Furuset ganske lenge og jeg har ikke så mye til overs for muslimer, men disse ahmadiyyamuslimene må jeg, må jeg jammen vise respekt for". Så, og det synes jeg var noe jeg mener jeg er vesentlig. For det setter på måte en skille mellom ahmadiyyamuslimene og de andre muslimene. Ikke bare det at vi har, vi har doktrineforskjeller, at vi har forskjeller ellers, dogmatiske forskjeller, men at, men at også utenforstående klarer å se at det er en helt annen gruppering enn de andre muslimene ... Og det, og det, og komme med en slik kommentar i disse tidene her, hvor islam ikke har noe annet enn kun negativt fokus, det mener jeg det er bemerkelsesverdig. Og kanskje spesielt av den som, den som er så observant. Så det er jo veldig positivt da.

Beate: Hvorfor er det viktig å skille seg fra de andre retningene innenfor islam?

Majid: Nei, i utgangspunktet er det ikke, er ikke det målet. At man nødvendigvis skal skille seg fra de andre muslimske retningene. Det som er viktig for oss det er at vi får lagt frem det vi mener er

den riktige tolkningen av islam. Og vi mener da at tolkninger som i dag gjøres av de andre muslimske retningene, deler av dem er i strid med det profeten gjorde, og det profeten lærte opp til, og det Koranen lærer oss ... Og det er derfor jeg sa, jeg er glad for at jeg er ahmadiyyamuslim. For vi har fått en annen tenking fordi vi tror på han som vi mener å være den utlovede Messias, som har kommet for å reformere islam. Til å tilbake, føre tilbake til det vi, det islam var uten alle tilliggelser som har blitt til i etterkant, enten kulturelle eller av andre slag.

I det over viser både Dawood og Majid til de samme teologiske forskjellene. Videre viser begge hvordan disse forskjellene danner grensen mellom ahmadimuslimer og de Majid betegner ”de andre muslimske retningene”. Således fremmer også Dawood og Majid, i likhet med Chanda og Fahad, et skille mellom ”oss” og ”dem”. Likevel vil jeg hevde Dawood og Majid omtaler grensen ulikt. Der Dawood i stor grad gjengir forskjellene slik han opplever at ”de andre muslimene” ser dem, fremhever Majid forskjellene aktivt. Slik jeg tolker dette, gir Dawood uttrykk for et ønske om å bli anerkjent som muslim, av ”de andre muslimene”. Derimot kan det late til at Majid aktualiserer denne grensen for nettopp å fremstå som ”noe annet” enn de han betegner som ”de andre muslimene”. Like fullt er det også viktig for Majid å understreke at Ahmadiyya Muslim Jama’at har den korrekte tolkningen av islam. For å belyse dette, vil jeg igjen vise til Jenkins forståelse av identitet som en multidimensjonal kartlegging. Ifølge Jenkins har man ikke en identitet, men flere identiteter (Jenkins 2008: 5, 17). En identitet som muslim eksisterer følgelig ikke uavhengig av ens øvrige identiteter. Slik jeg tolker Majid, er det relasjonen til de Majid definerer som ”utenforstående” som blir fremhevet i sitatet over. Ifølge Majid, eksisterer det et ”... negativt fokus ...” på islam. Kanskje kan Majids fokus på forskjellene mellom ahmadimuslimer og de øvrige muslimene forstås som et ønske om å unnsnippe dette negative fokuset?

I intervjuet med Hadiya er ikke teologi et tema. Derimot trekker hun frem samholdet hun opplever med de øvrige medlemmene i menigheten og aktivitetene de gjør sammen. Dette samholdet er viktig for Hadiya, og hun ser derfor frem til at Bait-un-Nasr blir ferdig, slik at det vil bli et naturlig samlingssted for menigheten. Når jeg spør Hadiya om hun kan fortelle om moskeen, rettes fokus mot motstanden menigheten har møtt i byggeprosessen.

Hadiya: Uansett moské, det er gudshus, det er, om det hadde vært kirke eller andre muslimske moské, du skal ikke gjøre det for det er guds hus liksom. Og at andre muslimer gjør det mot en moské, det skjønner jeg heller ikke, at de skal ta hærverk og sånne ting. Moské er moské, uansett hva. Ok, greit, ahmadiyyamuslimer har laget den moskeen, men det er et gudshus. Du går et annet sted og ber, men du gjør, ikke sant, ikke tenk på det som ahmadiyyamuslimsk moské, det er et gudshus. Generelt. That's it liksom.

Som vi så i kapittel 2.6 ”Hærverk mot Bait-un-Nasr”, ble hærverket også omtalt i avisene i 2002, da det, ifølge Aftenposten Aften, var blitt satt fyr på Bait-un-Nasrs minaretmodell.

Ifølge artikkelforfatteren vites det imidlertid ikke hvem som utførte handlingen (Tveøy i Aftenposten Aften 30.09.2002).⁵⁰ Dette er også et tema flere av mine informanter omtaler. I alle intervjuene hvor hærverk blir tematisert er det en implisitt antagelse at det er ”de andre muslimene” som har utført handlingene som en reaksjon på byggingen av Bait-un-Nasr. Den eneste informanten som ikke ”konkluderer” på hvem som har utført hærverket er Majid. Dette kommer til uttrykk som en del av et lengre svar når jeg spør om han tror moskeen har endret Furuset.

Majid: Men det viser tydelig likevel at det er noen ungdommer enten for moroskyld eller som får høre det hjemmefra at disse her det er ikke ekte muslimer, så dem kan dere godt prøve å ødelegge for, gjøre skade for da. Og det er ikke noe hyggelig hvis det er tilfellet. Håper ikke det men, men jeg har inntrykk av at det er, det er noe der.

Majid oppgir videre at menigheten har innført vaktsystem for å forhindre lignende hendelser. Men slik Majid ser det, har ikke vaktsystemet bare vært positivt for moskeen. Ifølge Majid har det også ført til mindre av det han betegner som ”suspekt” aktivitet på kveldstid utenfor det lokale kjøpesenteret, Furuset Senter, som er lokalisert rett ved Bait-un-Nasr. Ifølge Majid kan dette ses å være en positiv effekt av Bait-un-Nasr, allerede før den har åpnet.

Også Dawood hevder at Bait-un-Nasr har påvirket Furuset på en positiv måte. Men i motsetning til Majid ser han dette i sammenheng med moskeens religiøse kraft. Ifølge Dawood, vil tilstedeværelsen av en moské på Furuset føre til at det vil utvikle seg til å bli et fredelig område. Slik Dawood ser det, er det gjennom den religiøse energien fra Bait-un-Nasr, at positiv endring vil finne sted på Furuset. Dette er et sentralt tema i intervjuet med Dawood, og noe han gjentatte ganger kommer tilbake til. Dawood ønsker derfor at Bait-un-Nasr skal fylles med mennesker som ber.

Dawood: Så, jeg oppfordrer alle spesielt til å, på en måte, flytte egentlig til. Det er jo bra for dem og, det blir nær å gå til moskeen. Og jeg, det trenger ikke være negativt, mange kan tenke det er negativt men, men det er ganske positivt at, der det er troende mennesker da, så vil det, det sprer veldig mye gode energier rundt seg.

For Dawood er Bait-un-Nasr en av de viktigste grunnene til at han har bosatt seg i området. Han ser derfor frem til at bygget kan tas i bruk, slik at han kan gå til moskeen for å be

⁵⁰ Tveøy, Tone 30.09.2002. ”Hærverk mot Oslo-moské 11. september” i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004200209300014&serviceId=2>

morgenbønnen. Når jeg spør Dawood om han tror moskeen har endret Furuset, viser han også hvordan bygget påvirker hans opplevelse av stedet Furuset.

Dawood: Ja, den har jo blitt finere [LER]. Utsiktsmessig så har det jo blitt fint, det ser jo skikkelig fint ut fra E6en, motorveien, også kan du se moskeen fra lang avstand. Det fryder i mitt hjerte når jeg kommer opp til Furuset. Det kommer, det kommer bønnevers inni meg når jeg på en måte, så det gir meg en veldig harmonisk følelse da.

Slik jeg ser det, kan det late til at det er en dialektikk i Dawoods fremstilling av Bait-un-Nasr. På den ene siden mener han det er bra for enkeltindividene å bosette seg i nærheten av moskeen, slik at det blir kort vei dit. På den annen side vil dette være bra for området hvor moskeen er lokalisert fordi troende mennesker, ifølge Dawood, vil tilføre Furuset gode energier. Ser man dette i lys av Roses teori om følelse av sted, kan det late til at Bait-un-Nasr fremmer Dawoods følelsesmessige tilknytning til stedet Furuset.

Slik Majid ser det, er det for mange minoritetsspråklige på Furuset, og for få ”etnisk norske”. Dette synes han er problematisk, men hevder det ikke er noen måte å kontrollere bosettingsmønsteret, så lenge boligmarkedet er markedsstyrt. Ifølge Majid, vil det også flytte flere ahmadimuslimer til Furuset, som en naturlig konsekvens av byggingen av Bait-un-Nasr. Når vi i intervjuet snakket om ”Felles uttalelse om fredelig sameksistens på Furuset⁵¹”, er det viktig for Majid å påpeke at en økt tilflytting av ahmadimuslimer ikke er et ønske om å skyve noen ut fra Furuset, men at alle har samme rett til å bo der.

Majid: Og ikke minst at vi er enige om at alle har samme rett til å være her, ikke sant, så det er ikke sånn at menigheten kommer til å skyve noen ut herifra. Men som jeg, som jeg også var inne på i begynnelsen, at det er fortsatt slik at når det gjelder boligmarkedet og sånn så er det frie markedet. Slik at det er helt naturlig, og en konsekvens av at moskeen bygges her at kanskje flere av eldre generasjonen i vår menighet vil søke, søke seg nærmere moskeen. Rett og slett for at de skal slippe å reise så mye, at de kanskje går på, de kanskje kommer på gangavstand til moskeen. Det er ikke dermed sagt at det nødvendigvis, at vi må, at vi nødvendigvis vil sende ut noen andre. Men det vil jo være en liten forskyvning, det vil det være. Men i det store og hele så er jo, er vi helt enige med at vi skal bidra aktivt til at alle kan leve fredelig side om side i nærmiljøet, uavhengig av etnisitet, hudfarge, religion og livssyn.

Spørsmålet om statsstøtte, som også kom til uttrykk i intervjuet med Fahad, blir tematisert av Majid når han forteller om Bait-un-Nasr. Ifølge Majid er dette misforståelser, uten rot i virkeligheten. Slik Majid fremstiller det, er Bait-un-Nasr et produkt av medlemmers offervilje. Majid forteller om betydelige gaver fra menighetens medlemmer, så vel som små barns valg om å gi gaven de fikk på Id ul-Fitr til moskeen. Slik Majid ser det, er dette uttrykk for menighetens giverglede.

⁵¹ Vil bli omtalt mer inngående i 5.5 ”Bait-un-Nasr og sosialt rom”.

Hvorvidt Bait-un-Nasr vil føre til økt tilflytting har vært et sentralt tema i begge analysekapitlene. I forrige analysekapittel så vi hvordan Ellen antydte at tilstedeværelsen av Bait-un-Nasr kan føre til økt tilflytting av *innvandrere*. I dette analysekapittelet har fokuset vært hvorvidt Bait-un-Nasr vil føre til økt tilflytting av *ahmadimuslimer*. Det er her interessant å se hvordan flere av informantene antyder en kausalitet mellom tilstedeværelsen av et gudshus og økt tilflytting av medlemmer av det respektive religiøse kollektivet.

Hovedfokuset i analysen over er hvordan informantene omtaler Bait-un-Nasr, og hvordan denne omtalen gjenspeiler ulike kollektive identiteter. Som det har fremkommet av dette kapittelet, er det ulike måter å omtale Bait-un-Nasr. For sunnimuslimene Chanda og Fahad er bygget et tempel, mens det for ahmadimuslimene Hadiya, Dawood og Majid er en moské. For å belyse informantenes ulike betegnelser av bygget vil jeg vise til Jenkins' skille mellom *nominell* og *virtuell* identifisering. Ifølge Jenkins, er den nominelle dimensjonen identitetens *navn* eller *beskrivelse*, mens den virtuelle er den *praktiske opplevelsen* av identiteten (Jenkins 2008: 44, 99). I fortellingene til Chanda og Fahad gis det uttrykk for at de ikke opplever Bait-un-Nasr som en moské, noe som medfører at de må forklare "de norske gratulantene" at Bait-un-Nasr er et tempel. Dette kan således peke i retning av at Chanda og Fahad virtuelt identifiserer Bait-un-Nasr som "noe annet" enn en moské. Her er det dog viktig å understreke at jeg ikke har tilgang til informantenes praktiske opplevelse av bygget, kun deres uttalte perspektiver. Å betegne bygget som et tempel kan således forstås som en måte å tilpasse det nominelle slik at det samsvarer med det virtuelle. For ahmadimuslimene Hadiya, Dawood og Majid er derimot Bait-un-Nasr en moské – både nominelt og virtuelt. Som det fremkom av analysen er den ulike nominelle beskrivelsen av bygget knyttet til grensen mellom ahmadimuslimene og sunnimuslimene, en grense som igjen må forstås i lys av teologiske uenigheter.

6.3 Ikke-muslimers respons på konflikten

Diskusjonene knyttet til om Bait-un-Nasr kan anses å være en moské eller ikke, opptar ikke utelukkende de informantene som regner seg som muslimer. Derimot er dette også noe som berører de ikke-muslimske informantene. Gjennom venner, naboer, kollegaer eller media har diskusjonen blitt gjort kjent for beboerne i området. Flere av de kristne, og kommunalt ansatte

informantene visste derfor at det var ulike muslimske grupperinger på Furuset. Flere av informantene visste også at Bait-un-Nasr tilhørte Ahmadiyya Muslim Jama'at Norge.

Lars kjenner til Ahmadiyya Muslim Jama'at gjennom tidligere naboer som var ahmadimuslimer. Det var de som først fortalte Lars at Bait-un-Nasr skulle bygges på Furuset. Når jeg ber Lars fortelle om Ahmadiyya-moskeen, beskriver han ahmadimuslimene ved å sammenligne dem med kristendommens mormonere:

Lars: Og det jeg vet om ahmadiyyamuslimer er at de er vel litt sånn, sett på som litt utenfor det muslimske gode fellesskap for å si det sånn. Og det, det er vel omtrent som disse, hva heter dem da, mormonere og sånt noe i forhold til kristendommen da, det er noe for seg selv. ... Men jeg leste jo i avisen her at dem har vært utsatt for trusler og sånne ting fra andre muslimer da. Det synes jeg ikke er noe trivelig på deres vegne, men det sjenerer jo ikke meg.

Ivar ble først kjent med konflikten mellom Ahmadiyya Muslim Jama'at og det øvrig muslimske fellesskapet da han var i en situasjon hvor det var representanter fra både Ahmadiyya Muslim Jama'at og Muslim Senter Furuset. Da de skulle introdusere seg for hverandre, kom det Ivar beskriver som "... enorme motsetninger ..." mellom ahmadimuslimer og tradisjonelle muslimer til uttrykk.

Ivar: Også var det disse fra Ahmadiyya sa hva de var, at de var ahmadiyyamuslimer sa de selv da. Også var det de neste, tradisjonelle muslimer som jeg sier da [HUMRER], som skulle, så sa jeg litt sånn "ja, hva slags muslim er du da? Hva slags muslimer er dere?", "vi er ikke noe slags muslimer, vi er muslimer" sa de da, veldig kvast tilbake. For poenget deres er at de anerkjenner overhodet ikke Ahmadiyya som muslimer. Og motsetningene er såpass sterke at nå under byggeperioden har det vært graffiti, tilgrising og hærverk på moskeen, assa den Ahmadiyya-moskeen. Og bydelen har måttet arrangere forsoningsmøter og avklaringsmøter og samtaler for å roe ned gemyttene.

Her ser vi at både Lars og Ivar har kjennskap til konflikten mellom Ahmadiyya Muslim Jama'at og de øvrige muslimer. I intervjuene snakker begge om hærverket som har blitt utført på Bait-un-Nasr. Som det fremkommer av sitatet over, setter Ivar hærverket mot Bait-un-Nasr i direkte sammenheng med konflikten mellom de ulike gruppene som regner seg som islamske på Furuset.

Også Anne har god kjennskap til de ulike islamske gruppene på Furuset. Men i motsetning til Lars og Ivar tematiserer hun ikke konflikten mellom ahmadimuslimer og de øvrige islamske grupperingene på Furuset. Når jeg ber henne fortelle om Ahmadiyya-moskeen, er svaret en historisk gjennomgang av byggeprosessen, hvor hun blant annet trekker frem ahmadimuslimerenes sterke ønske om å få moskeen ferdig. Videre sier hun i en spøkfull tone at hun ikke forstår hvor de har tenkt at bilene skal parkeres, og at hun ikke skjønner hva de skal

med en så stor moské, når det, ifølge Anne, kun bor 25 ahmadimuslimer på Furuset. Når jeg mot slutten av intervjuet spør henne direkte om hun har hørt noe om en konflikt mellom ahmadimuslimene og de øvrige muslimene på Furuset, svarer Anne at hun har diskutert dette naboer, som hun har et godt forhold til.

Anne: Og det, jeg tror det at norske muslimer jevnt over, assa de som bor i Norge, er, assa, det blir en veldig stigmatisering, og det tror jeg er helt feil. Jeg tror de er ordentlige mennesker som hovedsakelig, det å være muslim er religionen deres, og ikke nødvendigvis det som betegner de, assa man blir ikke fanatisk selv om man er muslim liksom. Så jeg tror, tror det at norske muslimer de klarer å ordne opp i det på en skikkelig måte. Jeg kan liksom ikke se for meg at vi får, en borgerkrig bydelen her [LER], for assa det, nei. Og du ser jo det også nå at de generasjonene under de omgås jo på tvers av hvilken menighet de tilhører og, og det gjelder jo også de ungdommene som er nå i ungdomsklubben, og speideren og diffuse kirker. Så det, man får en helt annen takhøyde i forhold til det og en helt annen toleranse enn det man hadde bare for 15 år siden, så det.

Når jeg spør Anne om hun ville tenkt annerledes om å flytte til området nå som moskeen er bygget, svarer hun at dette er en problemstilling det er vanskelig for henne å ta stilling til fordi hun kjenner bydelen så godt, at hun ikke kan "... forestille [seg] egentlig å bo et annet sted ...". Men hun gir også uttrykk for at det er enkelte problemer i bydelen. Men ifølge Anne er det ikke "... den stakkars moskeen ..." som har skyld i disse problemene. Derimot peker hun på en gruppe av organiserte kriminelle, som hun mener påvirker Furuset negativt.

Av mine informanter er det kun Ellen som ikke kjenner konflikten mellom Ahmadiyya Muslim Jama'at og de øvrige islamske menighetene. Når jeg mot slutten av intervjuet spør Ellen om hun har kjennskap til en konflikt i forbindelse med byggingen av Bait-un-Nasr, viser hun igjen til hvordan "folk" ikke forsto hva de skulle med en moské på Furuset. Videre sier hun: "Det var jo det, uten å tenke noe mer igjennom at dette her er jo en befolkning som kanskje har bruk for det". Her er ikke konflikten mellom de ulike gruppene som anser seg for å være islamske, men mellom eget "oss" og "de andre". Slik jeg ser det, er dette en henvisning til diskusjonen jeg gjorde rede for i analysekapittel 5 "Bait-un-Nasr og 'følelse av sted'". Når Ellen ikke skiller mellom ulike grupperinger innenfor islam, anser jeg dette for å være et uttrykk for at Ellen ikke har kjennskap til, eller ikke bryr seg om, konflikten.

Slik jeg ser det, er det blant mine ikke-muslimske informanter mye kunnskap om de ulike islamske grupperingene på Furuset. Alle, bortsett fra Ellen, visste at Bait-un-Nasr er ahmadimuslimenes gudshus. Like fullt kan det late til at konflikten mellom gruppene som anser seg for å være islamske ikke er av særlig betydning for mine ikke-muslimske informanter. Slik jeg tolker deres utsagn, er ikke dette noe som "opptar" dem. Derimot vil jeg

hevde at deres omtale av Bait-un-Nasr og de ulike islamske gruppene på Furuset aktualiserer et skille mellom ”de gode muslimene” og ”de øvrige muslimene”. Dette vil jeg gjøre rede for i delkapittelet som følger.

6.4 ”De gode muslimene”

I kapittel 2 ”Bait-un-Nasr i media” fremkommer det at Bait-un-Nasr og Ahmadiyya Muslim Jama’at har blitt hyppig omtalt siden den første artikkelen om bygget sto på trykk i 1994. Slik jeg ser det, har det i løpet av denne perioden funnet sted en endring i omtalen av Bait-un-Nasr og Ahmadiyya Muslim Jama’at. Som tidligere nevnt ble makeskiftet omtalt første gang i artikkelen ”Makeskifte kan skape strid om moskétomt og grøntareal: IKEA og ny ishall planlagt på Furuset” (Breian i Aftenposten Aften 13.10.1994).⁵² Her hevdes det at Bait-un-Nasr kan true byggingen av en idrettshall til glede for Furusets beboere. I en senere artikkel, fra 1999, er overskriften en annen – ”Bygger moské på Furuset – med folks velsignelse” (Ertzaas i Aftenposten Aften 08.04.1999).⁵³ I denne artikkelen uttaler en representant fra Ahmadiyya Muslim Jama'at at menigheten ga fra seg tomten for å bidra til byggingen av en idrettshall på Furuset. Dette knytter han så til menighetens religion, hvor det ifølge representanten er spesielt vektlagt å følge landets lover. Videre hevdes det her at menigheten ikke har fått annet enn positiv tilbakemelding fra lokalbeboerne etter at makeskiftet ble inngått. Artikkelforfatteren betegner her Ahmadiyya Muslim Jama'at som en ”... svært liberal retning innenfor islam” (Ertzaas i Aftenposten Aften 08.04.1999).⁵⁴

I artikler som følger blir Ahmadiyya Muslim Jama'at trukket frem som det jeg vil betegne som ”de gode muslimene”.⁵⁵ Med dette mener jeg en omtale som trekker frem en spesiell gruppe som et eksempel på muslimer som tilpasser seg ”det norske samfunn”. Slik jeg ser det,

⁵² Breian, Åshild 13.10.1994. ”Makeskifte kan skape strid om moskétomt og grøntareal: IKEA og ny ishall planlagt på Furuset” i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199410130158&serviceld=2>

⁵³ Ertzaas, Pål 08.04.1999. ”Bygger moské på Furuset – med folks velsignelse” i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199904080174&serviceld=2>

⁵⁴ Ertzaas, Pål 08.04.1999. ”Bygger moské på Furuset – med folks velsignelse” i Aftenposten Aften. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199904080174&serviceld=2>

⁵⁵ Se delkapittel 2.9 ”Den positive omtalen”.

skapes det således et implisitt skille mellom muslimer og innvandrere⁵⁶ på den ene siden, og ”de gode muslimene” på den anden. Den siste kategorien kjennetegnes ved at den kontrasteres mot den første. På den måten kan omtalen av ”den gode muslimen”, samtidig anses å være en implisitt beskrivelse av de øvrige muslimene eller innvandrerne.

Jeg vil argumentere for at dette skillet også kan spores i måten mine informanter omtaler de ulike gruppene med islamsk identitet på Furuset. Med utgangspunkt i mitt materiale, er det viktig å understreke at dette ikke kan tolkes som resultat av et ønske om å opprette et ”hierarki”. Derimot kan det kanskje sies å være et resultat av et ønske om å beskrive ahmadimuslimer i positive vendinger, slik at jeg som forsker ikke skal få et inntrykk av at Bait-un-Nasr påvirker Furuset negativt. Ønsket om å ”frem snakke” ahmadimuslimene må således ses i sammenheng med temaet for intervjuene, som nettopp var ahmadimuslimenes gudshus Bait-un-Nasr.

Som det fremkom i forrige delkapittel, omtaler Lars ahmadimuslimene som ”... litt utenfor det muslimske gode selskap ...”. Når jeg ber Lars fortelle om Ahmadiyya-moskeen, sier han:

Lars: Egentlig så har jeg et veldig positivt inntrykk av dem fordi blant annet dem plukker søppel i Frognerparken etter nyttårsaften, de gjør noe av det samme her. De er veldig positive egentlig. Sånn jeg ser det. Så jeg, jeg synes det er helt, jeg har ikke noe negativt å si i forhold til dem.

Når jeg så spør Lars når han fant ut at det skulle bygges en moské på Furuset, forteller han om utfordringene Ahmadiyya Muslim Jama'at har hatt med byggingen, både med makeskifte og med byggefirmaet som gikk konkurs. Ifølge Lars er resultatet at byggeprosessen har tatt lang tid. Dette beskriver han som ”irriterende”, men han synes bygget som nå står der er flott. På samme måte som Lars, trekker også Kim frem innsatsen i frivillig arbeid når han beskriver ahmadimuslimene. Dette kommer til uttrykk når Kim beskriver Bait-un-Nasrs rolle i lokalsamfunnet.

Kim: Det som jo er positivt synes jeg, en av de tingene som er positive med Ahmadiyya-menigheten er at de er nokså utadvendte i sin form. Samarbeider med lokalsamfunnet, de deltar i dugnader blant annet i Rusken-aksjoner og slike ting. Så jeg tror nok de vil ønske å vise befolkningen her hva de står for og hvordan de ter seg.

Når jeg spør Anne om hun kan fortelle om Ahmadiyya-moskeen, begynner hun med å fortelle om tomtebyttet mellom Ahmadiyya Muslim Jama'at og IKEA, det som i avisene omtales som

⁵⁶ Eksempelvis er kritikken av manglende norsk dugnadsånd, ikke rettet spesifikt mot muslimer, men mot innvandrere generelt.

et makeskifte. Anne påpeker at byggingen har tatt lang tid, og synes det er beundringsverdig at menigheten ikke har gitt opp prosjektet, til tross for at menigheten ifølge Anne har gått på flere ”smeller”. I denne historien beskriver også Anne ahmadimuslimene.

Anne: ... og da skjønnte jeg litt at de er jo ikke på langt nær så rigide i regler og sånne ting som en del av de andre muslimske menighetene her, så de. Og kvinnene får være inkludert på en helt annen måte. Og det synes jo jeg er kjempepositivt, at de, de virker ikke så, assa de virker mye mer vestlig tilnærmet, og det tror jeg er en bra ting.

Når jeg mot slutten av intervjuet spør Anne om moskeen har endret Furuset, avkrefter hun dette. Slik Anne ser det, har ikke endringene som har funnet sted på Furuset noe med byggingen av Bait-un-Nasr å gjøre. Videre trekker hun frem ahmadimuslimenes innsats i frivillig arbeid, og Rusken-aksjonen. Ifølge Anne, er ahmadimuslimene involvert i lokalsamfunnet på det hun betegner som en ”stillferdig måte”.

Slik jeg ser det, er sitatene som er gjengitt over et uttrykk for konstruksjonen av ”de gode muslimene” som kategori. Her blir aspekter som ”vestlig tilnærmet”, inkludering av kvinner, deltagelse i Rusken-aksjonen og frivillig arbeid, trukket frem som særtrekk ved Ahmadiyya Muslim Jama’at. Til tross for at det kun er Anne som gjør en direkte sammenligning med de øvrige islamske gruppene på Furuset, vil jeg hevde at en lignende sammenligning også ligger implisitt i de to andre utsagnene. For hvem er det som ikke er ”vestlig tilnærmet”, ikke inkluderer kvinner og ikke deltar i frivillig arbeid?

Fokuset på frivillig arbeid er også til stede i intervjuene med Hadiya, Dawood og Majid, som alle er ahmadimuslimer. I intervjuene med Hadiya, Dawood og Majid omtales frivillig arbeid som et sentralt aspekt ved deres hverdag, og som noe de finner meningsfullt. I intervjuet med Hadiya kommer dette til uttrykk når jeg ber henne fortelle om sin religion. Heller enn å fortelle om teologiske forskjeller, slik vi så både Dawood og Majid gjøre, forteller hun om menighetens engasjement i frivillig arbeid. I intervjuet med Majid er det spesielt dugnaden i Frognerparken første nyttårsdag som blir omtalt. Dette er et tema Majid kommer tilbake til gjentatte ganger i intervjuet. Som det fremkom i delkapittel 5.2 ”Bait-un-Nasr – Fortellinger om en moské”, forteller Majid med stort engasjement om artikkelen som sto på trykk i lokalavisen etter årets dugnad. Spesielt trekker han frem den positive omtalen menigheten fikk i artikkelens kommentarfelt.

Som det fremkom i teorikapittelet skiller Jenkins mellom *kategori* og *gruppe* som to former for kollektiv identifisering. Mens kategori, ifølge Jenkins, er kollektivt *eksternt* definert, er gruppe kollektivt *internt* definert. Videre fremhever han at dette ikke er to adskilte prosesser, men heller to måter å se på den kollektive identifiseringsprosessen på (Jenkins 2008: 103-105). Slik jeg tolker utsagnene som kommer til uttrykk i det over, er det nettopp samspillet mellom den interne og eksterne identifisering som formidles. Fokuset på dugnad blir således både en del av den eksterne forståelsen av kategorien, så vel som gruppas interne fortelling om hvem de er.

Når jeg her hevder at det skapes et skille mellom ”de gode muslimene” og de øvrige muslimene, er ikke det for å undervurdere informantenes positive omtale av ahmadimuslimer. Derimot ønsker jeg å problematisere hvordan konstruksjonen av kollektive identiteter skjer ved å kontrastere. I henhold til Jenkins, er ethvert ”oss” avhengig av et ”dem” (Jenkins 2008: 102). ”Defining ’us’ involves defining a range of ’thems’ also” (Jenkins 2008: 102). Men slik jeg ser det, er identifiseringen av et spesifikt ”dem” også avhengig av et annet ”dem”. På samme måte som skillet mellom ”oss” og ”dem” er gjensidig avhengig av symbolsk likhet og forskjell for å markere grenser, vil jeg hevde dette også er tilfelle ved ekstern identifisering av ulike kollektiver. Som vi har sett, er det spesielt frivillig arbeid og ”vestlig tilnærmet” som blir trukket frem som identifiseringsmarkør i omtalen av ahmadimuslimene. Hvorfor er så frivillig arbeid så viktig? Slik jeg ser det, er frivillig arbeid, eller dugnad, et av de symbolene som markerer likhet innad i ”det norske oss”. Å fremheve denne likheten kan således tolkes som en måte å vise hvordan ”de” – ahmadimuslimene – har noe til felles med ”oss”. Kanskje ligger det her et ønske om å bryte ned grensene mellom ”oss” og ”dem”, og således inkludere ”de andre” inn i vårt ”oss”?

Som Jenkins påpeker, er identifiseringsprosesser gjensidig avhengig av både likhet og forskjell. På den måten blir den positive omtalen av ahmadimuslimene også avhengig av en kontrast, en forskjell. Jeg vil hevde at heller enn å vise til ulikheter mellom ahmadimuslimer og ”oss”, viser informantene til det som skiller ahmadimuslimene fra andre islamske grupper.

6.5 Bait-un-Nasr og sosialt rom

For å utforske forholdet mellom de ulike gruppene på Furuset, ønsker jeg igjen å gripe til Lefebvres teori om det sosiale rom. Ifølge Knott, har sosiale relasjoner ingen reell eksistens

unntatt *i* og *gjennom* rom (Knott 2005a: 127). I dette perspektivet vil en studie av sosiale relasjoner nødvendigvis også være en studie av rom, og vice versa. Som det fremkom i teorikapittelet, skiller Merrifield analytisk mellom sted og rom. Ifølge Merrifield er sted og rom deler av samme prosess. Slik han fremstiller det, er det rommets ulike deler som gir mening til hverandre, og som sammen utgjør det sosiale rommet. (Merrifield 1993: 520). Med Merrifields skille mellom sted og rom, vil jeg hevde Bait-un-Nasr kan forstås som et sted i rommet. Således vil Bait-un-Nasr være en *del*, av *helheten* som utgjør det sosiale rommet (Merrifield 1993: 525).

I lys av dialektikken mellom sted og rom, del og helhet, kan byggingen av Bait-un-Nasr på Furuset, også ses i lys av ahmadimuslimenes situasjon internasjonalt. Som det fremkom i analysekapittelet, forteller flere av mine informanter om hærverk mot Bait-un-Nasr. Ifølge informantene har det blitt utført graffiti, og knust ruter under byggeprosessen. I mediepresentasjonens delkapittel 2.10 ”Truet moskévakter”, fremkom det at vakter utenfor Bait-un-Nasr skal ha blitt truet av ungdom. Dette ifølge en artikkel i Aftenposten fra 2009. Avslutningsvis i artikkelen vises det til ”Felles uttalelse om fredelig sameksistens på Furuset”, som ble underskrevet kort tid før artikkelen ble trykket (Holm i Aftenposten.no 19.12. 2009).⁵⁷ ”Felles uttalelse om fredelig sameksistens på Furuset” ble underskrevet av representanter fra Ahmadiyya Muslim Jama’at, Den afghanske moskeen⁵⁸, Muslim Senter Furuset, Bydelsutvalget i Bydel Alna og Bydel Alna den 9. november 2009. Slik det er formulert på bydelens nettside, kan det late til at det er Bydel Alna som har tatt initiativ til uttalelsen (Bydel Alna 2009). I fellesuttalelsen heter det:

Furuset har et godt nærmiljø som vi er stolte av. Her bor det folk fra hele verden med ulik tro og livssyn. Men vi er enige om at alle har samme rett til å være her. Vi vil bidra aktivt til at alle kan leve fredelig side om side i nærmiljøet, uavhengig av bl.a. etnisitet, hudfarge, religion og livssyn. (Bydel Alna 2009).

På Bydel Alnas nettside, hvor uttalelsen er publisert, heter det at bakgrunnen for uttalelsen er at ”... Ahmadiyya-menigheten har bygget en moske på Furuset som åpner i nær framtid. Vi vet av erfaring fra andre land at religiøs uenighet kan skape konflikter” (Bydel Alna 2009).

Når jeg spør Majid om han kjenner bakgrunnen for initiativet til utarbeidelsen av ”Felles uttalelse om fredelig sameksistens på Furuset”, viser han til hærverket som har blitt utført mot

⁵⁷ Holm, Per Annar 19.12. 2009. ”Truet moskévakter” i Aftenposten.no. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00230220091219125462559&serviceId=2>

⁵⁸ Den afghanske moskeen er lokalisert på Furuset i Bydel Alna, men utgjør ikke en del av mitt materiale.

Bait-un-Nasr. Det gjør også Ivar. Når jeg spør Ivar om uttalelsen, hevder også han det var konkrete hendelser på Furuset som førte til at uttalelsen kom i stand. Ifølge Ivar var det graffiti og hærverk mot Bait-un-Nasr som var utgangspunktet for fellesuttalelsen, og at Bydel Alna som et resultat av dette så det som nødvendig å gripe inn.

Ivar: Det står jo, ja her står det vi vet av erfaring fra andre land at religiøs uenighet kan skape konflikter. Assa det var mere konkret, lokalt her og da, enn det de var villige til å sette på papiret, og det er jo greit nok.

Mens det på Bydel Alnas nettsider vises til erfaringer fra andre land hvor religiøs uenighet har skapt konflikt, viser Ivar og Majid til den lokale situasjonen på Furuset. Slik jeg ser det, kan dette ses i lys av Merrifields skille mellom sted og rom, som del og helhet (Merrifield 1993: 520). I dette perspektivet vil konflikt med utgangspunkt i ”andre land” og hærverket på Bait-un-Nasr være deler av en større helhet, og således være knyttet sammen. I henhold til Merrifields forståelse av sted og rom, kan de sosiale motsetningene som eksisterer i det sosiale rommet blir ”internalisert” i sted, det Merrifield kaller ”... inscribed in place” (Merrifield 1993: 521). Ser man ”Felles uttalelse om fredelig sameksistens på Furuset” i lys av Merrifields teori, vil jeg hevde uttalelsen kan forstås som et uttrykk for at konflikter fra andre land er ”inscribed in place”. Slik jeg forstår det, kan Bait-un-Nasr forstås som et fysisk uttrykk for konflikter som finner sted også andre steder.

Som det har fremkommet i analysen over, er det ikke bare informantene som anser seg for å være muslimer som kjenner konflikten knyttet til hvorvidt Bait-un-Nasr er en moské eller ikke. Derimot er dette også noe de ikke-muslimske informantene har kunnskap om. Også dette kan ses i lys av Merrifields teori og sted og rom. Fordi Bait-un-Nasr kan sies å ha konflikt ”inscribed in palce”, får konfliktene et fysisk uttrykk. Dette fysiske uttrykket blir således noe vi møter gjennom våre bevegelser i det sosiale rommet.

7 Oppsummering og avsluttende kommentarer

I det som følger vil jeg oppsummere de viktigste poengene fra oppgavens to analysekapitler, før jeg vil gi mine avsluttende kommentarer. Utgangspunktet for oppgaven var et ønske om å utforske *hvordan tilstedeværelsen av Bait-un-Nasr oppleves for de som bor i området rundt bygget*. Gjennom et religionsvitenskapelig feltarbeid og kvalitative intervjuer har jeg fått innblikk i hvordan det er å bo i en multikulturell drabantby, og hvordan endringene som har funnet sted har påvirket deres bosituasjon. Som et resultat av dette, har oppgavens analysedel handlet om både stedet Furuset, det fysiske bygget Bait-un-Nasr, så vel som de sosiale relasjonene mellom kollektiver. I oppgavens innledningskapittel presenterte jeg to forskningsspørsmål. Jeg vil i det som følger oppsummere og reflektere rundt spørsmålene enkeltvis.

7.1 Kapittel 5: "Bait-un-Nasr og 'følelse av sted'"

Hvordan gir informantene uttrykk for følelse av sted, og hvordan forholder dette seg til Bait-un-Nasr?

I kapittel 5 "Bait-un-Nasr og 'følelse av sted'" brukte jeg Roses begrep *følelse av sted* for å vise hvordan informantene beskrev endringene på Furuset. Jeg argumenterte her for at det i intervjuene utskilte seg tre ulike tilnærminger til hvordan informantene identifiserer seg med Furuset, det Rose betegner som følelse av sted. Ved å bruke Jenkins' teoretiske perspektiv om likhet og forskjell som et bærende element i all identifisering, argumenterte jeg for at informantene i ulik grad vektet tilstedeværelsen av "det nye" og fraværet av "det som var". For å tydeliggjøre dette, brukte jeg de tre kategoriene "Tilstedeværelse av forskjell", "Fravær av likhet", og "Forskjell som symbolsk likhet". Igjen vil jeg påpeke at det ikke finnes vannrette skott mellom disse kategoriene, men at informantenes fortellinger like ofte inneholder utsagn fra flere.

Utsagnene jeg kategoriserte som "Tilstedeværelse av forskjell" har det til felles at det er tilstedeværelsen av "det andre" eller "de andre" som er utgangspunktet for diskusjonene. I materialet kom dette til uttrykk gjennom diskusjonene knyttet til hvorvidt Bait-un-Nasr

kausalt ville medføre bønnerop. Det kom også til uttrykk i informantenes fortellinger om Bait-un-Nasr som signalbygg, hvor noen av informantene hevdet bygget kunne gi et signal om at Furuset var et muslimsk område. Med Jenkins vil jeg her hevde at det er forskjellen ”de andre” tar med seg som har utfordret informantenes følelse av sted. Slik jeg ser det, er ikke dette en spesielt fremtredende del av materialet. Derimot blir det oftest artikulert som en ubegrunnet frykt fra fortiden, eller som noe informantene viser til at *andre* tenker. Kanskje kan Bait-un-Nasrs relativt lange byggeperiode her trekkes frem som et positivt aspekt, fordi dette har gitt informantene tid til å venne seg til byggets tilstedeværelse på Furuset?

”Fravær av likhet” er den kategorien jeg ser som mest fremtredende i materialet. I disse fortellingene gir informantene uttrykk for at den endrede befolkningssammensetningen har gitt opphav til ”et annet samfunn”. I disse fortellingene ble spesielt manglende dugnadsånd og fravær av ”tradisjonelt norske” møteplasser fremhevet. Heller enn tilstedeværelsen av ”de nye”, er det her fraværet av ”det som var” som er det sentrale. Slik jeg ser det, beskriver informantene dette som et *savn* eller et *ubesvart behov*. Med Roses’ teori om *følelse av sted*, ser jeg dette som uttrykk for en manglende identifisering med Furuset, fordi endringene har ført til at informantene ikke føler seg hjemme på samme måte som de gjorde tidligere.

I den siste kategorien, ”Forskjell som symbolsk likhet”, viser jeg hvordan informantene identifiserer seg med ”det nye” Furuset. Slik jeg ser det, brukes mangfoldet som eksisterer på Furuset som et symbol på ”oss” Furuset-beboere. Blant annet viser informantene her at FN-dagen og Furuset-festivalen er viktige arenaer for å skape ”felles møteplasser”. Heller enn å ”håndplukke” en likhet fra et villnis av forskjell, som Bauman hevder er den eneste måten å skape fellesskap i denne verden, ser jeg dette som en måte å bruke forskjellene som symbolsk likhet. Således blir forskjellen vi deler, den likheten som binder ”oss” sammen.

For å utforske hvordan informantenes følelse av sted forholder seg til Bait-un-Nasr, nyttet jeg Lefebvres teori om det sosiale rom. I dette perspektivet er Bait-un-Nasr en del av den større helheten som utgjør det sosiale rommet. Mitt materiale peker her på en sammenheng mellom informantenes følelse av sted, og deres oppfatning av Bait-un-Nasr. Ved å ”appropriere” Bait-un-Nasr, kunne informantene gi bygget symbolsk mening i tråd med egen følelse av sted. Dette kom blant annet til uttrykk der informantene omtalte bygget som ”eksotisk” og som et symbol for religionsfrihet.

7.2 Kapittel 6: "Bait-un-Nasr og identitet"

Hvordan omtaler informantene Bait-un-Nasr, og hva sier dette om deres identifisering med kollektiver?

I kapittel 6 "Bait-un-Nasr og identitet" bruker jeg Jenkins' identitetsteori for å utforske sammenhengen mellom informantenes omtale av Bait-un-Nasr og deres kollektive identifisering. Mitt materiale viser hvordan ett bygg kan ha flere betegnelser. Derfor består mitt materiale både av "fortellinger om et tempel" og "fortellinger om en moské". Slik det fremkommer av materialet, er det informantene med tilknytning til Muslim Senter Furuset som omtaler Bait-un-Nasr som et tempel. Informantene med tilknytning til Ahmadiyya Muslim Jama'at, Den norske kirke Furuset menighet og de ikke-muslimske kommunalt ansatte bruker derimot betegnelsen moské om bygget.

I delkapittelet "Fortellinger om et tempel" viste jeg hvordan informantene med tilknytning til Muslim Senter Furuset ga uttrykk for at byggingen av Bait-un-Nasr har ført til økt bevissthet rundt de teologiske forskjellene mellom ahmadimuslimer og sunnimuslimer. Med utgangspunkt i materialet argumenterte jeg derfor for at Bait-un-Nasrs fysiske tilstedeværelse på Furuset har *aktualisert* grensene som skiller ahmadimuslimene fra "de øvrige muslimene" på Furuset. Ifølge Hylland Eriksen, er grensene mellom "oss" og "dem" viktigst når noe "står på spill". Jeg argumenterte her for at informantene med tilknytning til Muslim Senter Furuset ga uttrykk for å bli "feilidentifisert". I dette perspektivet er det informantenes ønske om å bli riktig identifisert som "står på spill". Informantenes fokus på at Bait-un-Nasr ikke er en moské, men et tempel, kan således forstås som et forsøk på å oppklare "hva som er hva" – og derav "hvem som er hvem".

I lys av Jenkins' forståelse av identitet som en multidimensjonal kartlegging har jeg i analysen vist at informantenes forståelse av Bait-un-Nasr forholder seg til *flere* av deres identiteter. I intervjuene med sunnimuslimene kom dette til uttrykk ved at de på den ene siden fremhevet forskjellene som utgjorde grensene mellom egen gruppe og ahmadimuslimene, samtidig som de viste til et felles kollektiv med religionsfrihet som likhet.

Også blant informantene med tilknytning til Ahmadiyya Muslim Jama'at ble de teologiske forskjellene omtalt. Dette kom til uttrykk i delkapittelet "Fortellinger om en moské". I likhet med informantene med tilknytning til Muslim Senter Furuset, omtalte også ahmadimuslimene de teologiske forskjellene som utgangspunktet for grensen mellom de to gruppene. Mitt materiale viste imidlertid at det blant ahmadimuslimene var ulike måter å forholde seg til denne grensen. Mens Dawood ga uttrykk for et ønske om å overskride grensen og bli anerkjent som muslim av "de øvrige muslimene", fremhevet Majid grensene aktivt. Slik jeg tolket Majid var dette et ønske om å bli anerkjent som "noe annet" og på den måten unnsnippe den stigmatiseringen av muslimer han opplever eksisterer i samfunnet.

Mitt materiale viser at det blant mine ikke-muslimske informanter er en stor grad av bevissthet og kunnskap om de ulike gruppene som selv hevder de er muslimske. Nesten alle de ikke-muslimske informantene jeg har intervjuet vet at Bait-un-Nasr tilhører Ahmadiyya Muslim Jama'at, og at det eksisterer en uenighet knyttet til hvorvidt bygget skal betegnes som en moské eller et tempel. Slik jeg tolker materialet, er dette imidlertid ikke noe som fremstår som spesielt viktig for de ikke-muslimske informantene. Imidlertid argumenterer jeg for at ahmadimuslimene blir omtalt som "de gode muslimene". Slik jeg ser det, kjennetegnes denne kategorien ved at den kontrasteres mot "de øvrige muslimene" og innvandrerne, ved å peke på det "de gode muslimene" har felles med "oss".

7.3 Avsluttende kommentarer

Hvordan oppleves tilstedeværelsen av Bait-un-Nasr for de som bor i området rundt bygget?

Avslutningsvis vil jeg igjen rette fokus mot oppgavens overordnede tema. Slik jeg har tolket materialet, gir informantene uttrykk for et mangesidig bilde av hvordan de opplever tilstedeværelsen av Bait-un-Nasr. Svaret på spørsmålet over, vil derfor i stor grad variere fra informant til informant: Ahmadimuslimen Dawood beskriver hvordan synet av Bait-un-Nasr fyller han med bønnevers, og gjør han harmonisk. For Lars, som er kristen, er bygget et symbol på at Furuset er et område preget av religionsfrihet. Ellen, som er kommunalt ansatt, hevder at bygget ikke påvirker henne. Mens Fahad, som er sunnimuslim, synes det er synd det ikke er en moské han kan bruke. Alle disse synspunktene er hentet fra mitt materiale, og er således deler av svaret på spørsmålet over. I arbeidet med denne oppgaven har jeg først og

fremst erfart den store kompleksiteten som preger temaet. Min analyse er et således et bidrag til et stort felt.

Litteraturliste

Bøker og artikler

Bauman, Zygmunt. 2000. *Savnet fellesskap*. Oslo: Cappelen Akademiske Forlag.

Eriksen, Thomas Hylland. 2004. *Røtter og føtter. Identitet i en omskiftelig tid*. Oslo: Aschehoug.

Fonneland, Trude A. 2006. "Kvalitative metodar: Intervju og observasjon" i Kraft og Natvig (red.) *Metode i religionsvitenskap*. Valdres: Pax.

Jenkins, Richard. 2008. *Social Identity*. Oxon: Routledge.

Knott, Kim. 2005a. *The Location of Religion. A Spatial Analysis*. London: Equinox Publishing Ltd.

Kohler Riessman, Catherine. 2008. *Narrative Methods for the Human Sciences*. Boston: Sage Publications.

Kraft, Siv Ellen og Richard J. Natvig. 2006. "Innledning" i Kraft og Natvig (red.) *Metode i religionsvitenskap*. Valdres: Pax.

Lefebvre, Henri. 2007. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell Publishing.

Natvig, Richard J. 2006. "Religionsvitenskapleg feltarbeid" i Kraft og Natvig (red.) *Metode i religionsvitenskap*. Valdres: Pax.

Muri, Sigurd. 1981. "Furuset kyrkje" i Rødahal (red.). *Årbok for den norske kirke 1981*. 30. Årgang. Side 89-90. Oslo: Andaktsbokforlaget.

Rose, Gillian. 1995. "Place and inety: a sense of place" i Massey og Jones (red.) *A place in the world? Places, Cultures and Globalization*. New York: The Open University.

Starrin, Bengt og Barbro Renck. 1996. "Den kvalitative intervjun" i Svensson, Per-Gunnar og Bengt Starrin (red.) *Kvalitative studier i teori och praktik*. Lund: Studentlitteratur.

Tafjord, Bjørn Ola. 2006. "Refleksjonar kring refleksivitet" i Kraft og Natvig (red.) *Metode i religionsvitenskap*. Valdres: Pax.

Thagaard, Tove. 2006. *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Bokforlaget.

Valentine, Simon Ross. 2008. *Islam and the Ahmadiyya Jama'at. History, Belief, Practice*. New York: Columbia Press.

Vogt, Kari. 2008. Islam på norsk. *Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen Damm.

Warmind, Morten. 2003. "Ahmadiyya", i Rothstein, Mikael (red.) *Politikens Håndbok i Verdensreligioner*. København: Politikens Forlag A/S.

Østang, Øivind. 1981. "Årets kirke. Ny kirke på Furuset – soknet som våknet etter 600 år" i Rødahal (red.). *Årbok for den norske kirke 1981*. 30. Årgang. Side 86-89. Oslo: Andaktsbokforlaget.

Elektronisk materiale

Ahmadiyya Muslim Jama'at. 2011a. "Den Utlovene Messias" i *Ahmadiyya Muslim Jama'at Norge*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: http://www.Ahmadiyya Muslim Jama'at/index.php?option=com_content&view=article&id=630:den-utlovene-messias&catid=60:islam-ahmadiyya&Itemid=98 [Lastet ned: 09.10.2011].

Ahmadiyya Muslim Jama'at. 2011b. "Om oss" i *Ahmadiyya Muslim Jama'at Norge*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: http://www.Ahmadiyya Muslim Jama'at/index.php?option=com_content&view=article&id=353&Itemid=113 [Lastet ned: 09.10.2011].

Ahmadiyya Muslim Jama'at. 2011c. "Islams Ahmadiyya Bevegelse" i *Ahmadiyya Muslim Jama'at Norge*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: http://www.Ahmadiyya Muslim Jama'at/index.php?option=com_content&view=article&id=632:islams-ahmadiyya-bevegelse&catid=60:islam-ahmadiyya&Itemid=98 [Lastet ned: 09.10.2011].

Bydel Alna n.d.1. "Om oss" i *Oslo Kommune, Bydel Alna*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: http://www.bydel-alna.oslo.kommune.no/om_oss_i_bydel_alna/ [Lastet ned: 21.10.2011].

Bydel Alna n.d.2. "Strategisk plan" i *Oslo Kommune, Bydel Alna*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: http://www.bydel-alna.oslo.kommune.no/om_oss_i_bydel_alna/ [Lastet ned: 21.10.2011].

Bydel Alna n.d.3. "Områdeløft på Furuset" i *Oslo Kommune, Bydel Alna*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: http://www.bydel-alna.oslo.kommune.no/om_oss_i_bydel_alna/groruddalssatsingen/fanebasert_innhold/omrade_loft/ [Lastet ned: 21.10.2011].

Bydel Alna. 2009. "Felles uttalelse om fredelig sameksistens på Furuset" (Sist oppdatert: 11.06.2010) i *Oslo kommune, Bydel Alna*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.bydel-alna.oslo.kommune.no/article150736-1043.html> [Lastet ned: 08.11.2011].

Fossheim, Hallvard J. "Konfidensialitet" (Sist oppdatert: 04.05.2009) i *De nasjonale forskningsetiske komiteer*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.etikkom.no/no/FBIB/Temaer/Personvern-og-ansvar-for-den-enkelte/Informert-samtykke/> [Lastet ned: 22.09.2011].

Fylkesmannen i Oslo og Akershus. 2010. "Alfabetisk liste over trossamfunn med tilskudd" i *Fylkesmannen i Oslo og Akershus*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://Fylkesmannen i Oslo og Akershus/fagom.aspx?m=5017&amid=3481007> [Lastet ned: 09.10.2011].

Guttu, Jon, Eli Havnen og Gro Koppen. 2008. "NIBR- rapport: Kartlegging av boligmassen i Groruddalen" i *Norsk institutt for by- og regionsforskning*. [Elektronisk materiale].

Tilgjengelig fra:

<http://www.nibr.no/uploads/publications/51f2a2a8ce8874f5208f4d2f419441d6.pdf> [Lastet ned: 21.10.2011].

Human Rights Watch. 2007. "Saudi Arabia: Stop Religious Persecution of Ahmadis" i *Human Rights Watch*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:

<http://www.hrw.org/news/2007/01/23/saudi-arabia-stop-religious-persecution-ahmadis> [Lastet ned 30.10.2011].

Human Rights Watch. 2010a. *World Report 2010*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:

<http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/wr2010.pdf> [Lastet ned 29.10.2011].

Human Rights Watch. 2010b. "Pakistan: Massacre of Minority Ahmadis" i *Human Rights Watch*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:

<http://www.hrw.org/news/2010/06/01/pakistan-massacre-minority-ahmadis> [Lastet ned 30.10.2011].

Husbanken. n.d. "Groruddalssatsingen: Handlingsplan 2009" i *Husbanken*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:

http://biblioteket.husbanken.no/arkiv/dok/3572/handlingsplan_furuset_2009.pdf [Lastet ned 21.10.2011].

Ingierd, Helene. "Humaniora, samfunnsfag, juss og teologi" (Sist oppdatert: 10.05.2010) i *De nasjonale forskningsetiske komiteer*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:

<http://www.etikkom.no/no/FBIB/Introduksjon/Innforing-i-forskningsetikk/Humaniora-samfunnsfag-juss-og-teologi/> [Lastet ned: 22.09.2011].

Knott, Kim. 2005b. "Spatial Theory and Method for the Study of Religion" i *Temenos*. 41. Årgang. No. 2. Side 153-184. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:

http://www.sus.utu.fi/temenos/articles/Knott_Temenos41_2.pdf [Lastet ned: 30.10.2011].

Kvarme, Ole Christian M. 2011. "Visitaforedrag i Furuset menighet" i *Den norske kirke Oslo*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:

<http://www.kirken.no/oslo/artikkel.cfm?aktivtoppid=9647&taleid=344463> [Lastet ned: 29.10.2011].

Laustad, Biljana. 2005. ”Minoritetsrådgivere – en sjarmoffensiv i en bydel. Erfaringer fra Bydel Furuset/Alna 2001-2004”. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.imdi.no/Documents/Rapporter/Alnamodellen.pdf> [Lastet ned 30.10.2011].

Leirvik, Oddbjørn. n.d. ”Islam i Oslo/Akershus, trussamfunn/organisasjonar” [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html#organisasjonar> [Lastet ned: 23.10.2011].

Lovdata. 2011. ”Instruks om avhending av fast eiendom som tilhører staten og overføring av fast eiendom mellom statsinstitusjoner” (sist oppdatert: 14.10.2011) i *Lovdata*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.lovdata.no/for/sf/in/ta-19971219-1530-016.html> [Lastet ned 10.10.2011].

Merrifield, Andrew. 1993. “Place and Space: A Lefebvrian Reconciliation” i *Transactions of the Institute of British Geographers*. 18. Årgang. No. 4. Side 516-531. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.jstor.org/stable/pdfplus/622564.pdf?acceptTC=true> [Lastet ned: 30.10.2011].

Muslim Senter Furuset. 2004. “Om oss” i *Muslim Senter Furuset*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://muslimsenterfuruset.no/aboutus.asp> [Lastet ned: 29.10.2011].

Oslo Kommune. 2007. ”Om Groruddalssatsingen” (sist oppdatert 13.09.2011) i *Oslo Kommune*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: http://www.prosjekt-groruddalen.oslo.kommune.no/om_groruddalssatsingen/ [Lastet ned: 21.10.2011].

Oslo Kommune. 2009. ”Felles uttalelse om fredelig sameksistens på Furuset” (sist oppdatert: 11.06.2010) i *Oslo kommune*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00610320091110123953928&serviceId=2> [Lastet ned 20.10.2011].

Rajpoot, Osama. 2007. ”Hadhrrat Muhammadsa. Den siste lovgivende profeten” i *Ahmadiyya Muslim Jama'at Norge*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.AhmadiyyaMuslimJama'at/filer/Siste%20lovgivende%20profet.pdf> [Lastet ned: 09.10.2011].

Statistisk sentralbyrå. 2001. ”Tabell 22 Folkemengd, etter kjønn og alder. Oslo. Bydel.1 januar 2011”. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.ssb.no/utlstat/tab-2011-03-11-22.html> [Lastet ned:21.10.2011].

Sæter, Oddrun og Lars-Marius Ulfstad. 1998. ”Prosjektrapport: Stedsutvikling, kunst og kultur i en drabantby. En studie av kultursatsing i Furuset bydel Oslo” i *Norsk byggforskningsinstitutt*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://www.sintef.no/upload/Byggforsk/Publikasjoner/Prosjektrapport235.pdf> [Lastet ned: 21.10.2011].

Avisartikler

Berggrav, Silje. 2000. ”Ingen vet når gudshuset på Furuset blir ferdig Moské sterkt forsinket” (sist oppdatert: 10.08.2000) i *Aftenposten Aften*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004200008100174&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Bisgaard, Anders Breivik. 2010. ”Moskédrom og mareritt” (sist oppdatert: 01.10.2010) i *Morgenbladet*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=05512620101001FCB0CFEF5835AE02CB6D1023BE6C0601&serviceId=2> [Lastet ned: 21.10.2011].

Breian, Åshild. 1994. ”Makeskifte kan skape strid om moskétomt og grøntareal: IKEA og ny ishall planlagt på Furuset” (sist oppdatert 13.10.1994) i *Aftenposten Aften*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199410130158&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Debattant1. 1994. ”Ny moské Ugrunnet frykt” (sist oppdatert: 06.06.1994) i *Aftenposten Aften*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199406060159&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Debattant2. 1994. ”Furuset-moské Nei fra beboer” (sist oppdatert: 28.06.1994) i *Aftenposten Aften*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199406280054&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Debattant3. 1994. ”Furuset Økende forslumming” (sist oppdatert: 29.06.1994) i *Aftenposten Aften*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199406290116&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Ertzaas, Pål. 1999. ”Bygger moské på Furuset – med folks velsignelse” (sist oppdatert: 08.04.1999) i *Aftenposten Aften*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199904080174&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Finstad, Vemund Sveen. 2011. ”Bevæpnet politi og PST på plass for kalif-besøk” (sist oppdatert: 17.10.2011) i *Lokalavisen.no*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00320520110930151938454&serviceId=2> [Lastet ned: 21.10.2011].

Gjerstad, Tore, Kristine Hovda og Sigrud Møyner Hohle. 2009. ”Hvordan går det når innvandrere ikke skjønner norsk dugnadsånd” (sist oppdatert: 13.06.2009) i *Dagbladet*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=0550072009061309060655&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Groruddalen.no. 2007. ”Endelig arbeid på byggeplassen” (sist oppdatert: 17.10.2007) i *Groruddalen.no*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=0023372007101757131537&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Grue, Øysteing og Karianne Petersen. 1995. ”VALG 95 OSLOVALGET Venstre: 'Vi ønsker makt'” (sist oppdatert: 31.08.1995) i *Aftenposten Aften*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199508310160&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Hollie, Erik og Karianne Petersen. 1995. ”VALG 95 OSLO-VALGET – Udemokratisk å nekte moskeer” (sist oppdatert: 29.08.1995) i *Aftenposten Aften*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004199508290152&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Holm, Per Annar. 2009. ”Truet moskévakter” (sist oppdatert: 19.12.2009) i *Aftenposten.no*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00230220091219125462559&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Kirkvaag, Jacob. 2009. ”Frislipp i turløypa” (sist oppdatert: 30.09.2009) i *Lokalavisen Groruddalen*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00320520090930122383040&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Kvinne1. 2010. ”Vold og trusler” (sist oppdatert: 20.06.2010) i *VG*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengeig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayPDF&documentId=0550162010062038941672&serviceId=2> [Lastet ned: 21.10.2011].

Langset, Per Christian. 2001. ”Dette har kostet menigheten 30 millioner kroner” (sist oppdatert: 04.12.1001) i *Aftenposten Aften*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra:

<https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004200112040249&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Langset, Kristine Grue. 2010. ”Ingen støtte til shariaråd” (sist oppdatert: 20.06.2010) i *Aftenposten.no*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00230220100619131513342&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Mauno, Hanne. 2011. ”To menn og en moské” (sist oppdatert: 14.05.2011) i *Dagsavisen*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055006201105140370FC9E8DA7D53E221CCEA55F03CB37&serviceId=2> [Lastet ned: 10.10.2011]

Olsen, Inger Anne. 2011. ”En moské til forargelse” (sist oppdatert: 29.09.2011) i *Aftenposten*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004201109290PA2PFQ&serviceId=2> [Lastet ned: 21.10.2011].

Riaz, Wasim K. og Bjørn Egil Halvorsen. 2008. ”Rentefri moské” (sist oppdatert: 05.08.2008) i *Aftenposten Aften*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayPDF&pdfUrl=https%3A%2F%2Fwww.retriever-info.com%2FproxyTest%2F%3Fid%3D055004200808054quMSI2CYidO1oAAcp24o7HL100201010610%26x%3D9fcca3b1e18923f4ccb87f9b3a5790d&documentId=055004200808054972&serviceId=2&pdf.doResize=false> [Lastet ned: 20.10.2011].

Schmidt, Nina. 1994. ”Aksjon mot ny moské” (sist oppdatert: 01.06.1994) i *VG*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055016199406015866594&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Skappel, Hanne Mari. 2007. ”Endelig skal moskeen reises” (sist oppdatert: 21.10.2007) i *Groruddalen.no*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever->

info.com/services/webdocument.html?documentId=0023372007102257208009&serviceId=2

[Lastet ned: 20.10.2011].

Stavanger Aftenblad. 2011. "Omstridt moské åpnes på Furuset" (sist oppdatert: 29.09.2011) i *Aftenbladet.no*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00230720110929151912785&serviceId=2> [Lastet ned: 21.10.2011].

Talsnes, Stål. 1995: ""MOSKÉDØDAREN" Ny Frp-topp" (sist oppdatert: 06.02.1995) i *VG*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayPDF&documentId=055016199502061240102&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Tv2.no. 2010. "Dropper mosképlaner i Tromsø" (sist oppdatert 08.06.2010) i *Tv2.no*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00258420101108137194543&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

Tveøy, Tone. 2002. "Hærverk mot Oslo-moské 11. september" (sist oppdatert: 30.09.2002) i *Aftenposten Aften*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004200209300014&serviceId=2> [Lastet ned: 20.10.2011].

VG. 2011. "Omstridt moské åpnes i Oslo" (sist oppdatert: 29.09.2011) i *VG.no*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00230420110929151895670&serviceId=2> [Lastet ned: 21.10.2011].

Vårt Land. 2011. "Åpner omstridt moské" (sist oppdatert: 30.09.2011) i *Vårt Land*. [Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: <http://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=05502420110930670165&serviceId=2> [Lastet ned: 21.10.2011].

Waagbø, Arild J. 2009. ”Ikke lov å slå kona” (sist oppdatert: 08.03.2009) i *Nettavisen.no*.
[Elektronisk materiale]. Tilgjengelig fra: [http://web.retriever-
info.com/services/webdocument.html?documentId=00258220090308114933219&serviceId=
2](http://web.retriever-info.com/services/webdocument.html?documentId=00258220090308114933219&serviceId=2) [Lastet ned: 20.10.2011].

Vedlegg 1 – Intervjuguide

Om deg:

- Kan du fortelle litt om deg selv?
- Hvor gammel er du?
- Hva jobber du med?
- Utdanning?
- Ser du på deg selv som religiøs?
- Hvis ja, hvilken religiøs retning tilhører du?
- Er du aktiv i noen grupper, foreninger eller miljøer? Religiøse, studentmiljøer,

Om stedet du bor?

- Kan du fortelle litt om ditt lokalmiljø?
- Hvorfor bosatte du deg der?
- Kjenner du mange i samme området?
- Er du en del av et miljø her?
- Føler du deg hjemme her?
- Hvor føler du deg mest hjemme?

Om Ahmadiyya-moskeen⁵⁹ på Furuset:

- Kan du fortelle litt om Ahmadiyya-moskeen på Furuset?
- Visste du om Ahmadiyya-moskeen da du valgte å flytte hit?
- Hvis ja, var det en av grunnene til at du valgte å flytte hit?
- Har Ahmadiyya-moskeen endret Furuset?
- Hvis ja, på hvilken måte?
- Har Ahmadiyya-moskeen endret ditt forhold til Furuset?
- Hvis ja, på hvilken måte?
- Føler du deg mer eller mindre hjemme på Furuset etter at Ahmadiyya-moskeen ble bygget?

Avslutningsvis:

- Er det noe du ønsker å legge til, eller ikke har fått sagt?

⁵⁹ I intervjuene forsøkte jeg å bruke samme betegnelse på bygget som den den jeg snakket med.

Vedlegg 2 – Forespørsel om deltagelse i intervju

Mitt navn er Beate Solli og tar en mastergrad i «Religion og samfunn» på Universitetet i Oslo. Denne høsten går jeg i gang med arbeidet på min masteroppgave, som har arbeidstittelen «Ahmadiyya-moskéens påvirkning på lokal identitet på Furuset». Mitt masterprosjekt er et delprosjekt av en større forskningsstudie i regi av CULCOM, med tittel "Exclusion and inclusion in the suburb: The centripetal and centrifugal forces of locality and place".

Mitt formål er å undersøke hvordan byggingen av en ny Ahmadiyya-moské på Furuset påvirker identiteten i lokalmiljøet. Hvordan former Ahmadiyya-moskeen beboernes tilhørighet til Furuset?

I arbeidet med dette temaet ønsker jeg å intervju 16 voksne, som alle er bosatt på Furuset. Informantene vil bli rekruttert på bakgrunn av religiøs tilhørighet eller tilknytning til Alna bydelsadministrasjon.

Intervjuene vil vare ca én time, og jeg vil benytte båndopptaker. Vi vil sammen bestemme hvor og når intervjuet skal finne sted. Materialet vil anonymiseres i oppgaven, og jeg er den eneste som vil ha tilgang til intervjumaterialet der informantene kan identifiseres. Når oppgaven er ferdig, medio 2011, vil all informasjon slettes. Prosjektet er godkjent av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD), og materialet vil oppbevares og håndteres etter deres reglement.

Deltagelse i prosjektet er frivillig. Samtykke kan trekkes tilbake også etter prosjektets start uten videre begrunnelse, og all informasjon du har kommet med vil slettes umiddelbart.

Har du noen spørsmål til meg, kan du nå meg på telefon 976 24 532, eller mail beatsol@student.teologi.uio.no. Om ønskelig kan også spørsmål rettes til min veileder Anne Hege Grung på mail a.h.grung@culcom.uio.no.

Erklæring om samtykke

Jeg har mottatt all nødvendig informasjon om prosjektet og ønsker å la meg intervju:

Navn:

Sted og dato:

Telefon:

Signatur: