

# *Til barnets beste?*

**Et innblikk i argumentasjon tilknyttet  
diskursen om rituell omskjæring av gutter**

Lars Grøvlen



Mastergradsoppgave i Religion og samfunn

Det teologiske fakultet

Veileder: Professor Knut W Ruyter

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2015



# Til barnets beste?

Et innblikk i argumentasjon tilknyttet diskursen om rituell omskjæring av gutter

© Lars Grøvlen

2015

Til barnets beste?

Et innblikk i argumentasjon tilknyttet diskursen om rituell omskjæring av gutter

Lars Grøvlen

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

Grafisk Senter, Oslo

# Sammendrag

Debatten om rituell omskjæring ble sist tatt opp i 2014 i forbindelse med et lovforslag om regulering av ritualet som ble vedtatt ved årsskiftet 2014/2015. Den føyer seg derimot inn i en lengre diskurs som i denne teksten vil begrenses tilbake til 2011. Seks medie-utspill og seks høringer blir lagt til grunn for en kritisk diskursanalyse, med sikte på å avdekke inkonsekvens i argumentasjonen. Handler egentlig debatten om medisinske problemstillinger? I hvilken grad kan skader rundt ritualet forebygges? Hva er egentlig problemet med å begrense fenomenet? Finnes det i grunn viktigere ting å debattere? Målet vil være å få besvart følgende spørsmål:

Kan argumentasjonen tilknyttet rituell omskjæring føyes inn i en mer omfattende diskurs?

Kan medisinsk fundert argumentasjon tilknyttet rituell omskjæring virke mot sin hensikt?

Hvordan omfatter argumentasjon tilknyttet rituell omskjæring andre fenomener?

Ritualets historiske og kulturelle utvikling, motiver og begrunnelser åpner for et mangfold som fortjener større rom i en eventuell senere diskurs, med tanke på hvordan både kritikere og forsvarere av ritualet kan være tjent med å legge ytterligere vekt på disse. I den grad det historiske og kulturelle bakteppet for ritualet er relevant vil dette trekkes fram ved ulike punkter i teksten, med forbehold om at andre dimensjoner ved diskursen kan åpne for større relevans enn hva som har vært tilfellet her.

Analysen vil forhåpentligvis avdekke problematiske trekk ved dikotomien «kritikk og forsvar» i deltakernes argumentasjon. Spørsmålene søker å problematisere relevante og sentrale poenger fra deltakernes side, samt å avdekke likheter mellom deltakernes argumentasjon. Premissene som har blitt lagt til grunn for kritikk av omskjæring som inngrep kan overføres til andre fenomener, og argumentasjonen generelt har i varierende grad vært treffende for hva rituell omskjæring som ritual innebærer. Særlig merkbart er hvordan medisinsk argumentasjon kan svekke poenger fra både kritikere og forsvarere av ritualet.

# Forord

Å skrive denne teksten har vært et stort, men givende stykke arbeid og jeg kunne ikke gjort det uten hjelp fra de som har støttet meg gjennom det hele.

Jeg vil gjerne takke venner, familie og «lesesalgjengen» for motiverende ord, tips og støtte.

En særlig takk vil jeg rette til min morfar som har hatt tro på meg gjennom prosessen og min veileder, Knut W Ruyter, som har hjulpet meg, lest og rettet oppgaven.

# Innholdsfortegnelse

<b>1. Innledning</b> .....	8
<b>1.1 Problemstilling</b> .....	8
<b>1.2 Disposisjon</b> .....	9
<b>1.3 Tekstmateriale</b> .....	9
<b>2. Bakgrunn</b> .....	10
<b>3. Metode</b> .....	18
<b>3.1 Metodiske valg</b> .....	18
<b>3.2 Kritisk diskursanalyse som metode</b> .....	19
<b>3.3 Analytiske spørsmål</b> .....	27
<b>4. Analyse</b> .....	30
<b>4.1 Sunn fornuft</b> .....	30
<b>4.2 Medisinsk begrunnelse</b> .....	36
<b>4.3 Rettigheter</b> .....	42
<b>4.4 Voldelig gjerning</b> .....	49
<b>4.5 Lovlig praksis</b> .....	55
<b>4.6 Små konsekvenser</b> .....	61
<b>4.7 Grunnleggende illiberalt</b> .....	68
<b>4.8 Trygge rammer</b> .....	75
<b>5 Konklusjon</b> .....	82

# 1. Innledning

Debatten om rituell omskjæring av guttebarn ble sist tatt opp i norsk offentlighet i 2014 da et nytt lovforslag med sikte på å regulere ritualet ble tatt opp til behandling i Stortinget.

Debattens problematikk står sentralt for valget av tekstens tema, med tanke på kritikken av et ritual som har stor betydning for to av landets minoriteter. Relasjonene mellom barn og forelder, samt mellom storsamfunn og minoritet, har ofte vært knyttet sammen på tvers av hverandre og ført til at det er vanskelig å skille én relasjon fra de andre. Å se på disse relasjonene har vært et motiv for oppgaven, i tillegg til å se på andre potensielle tema der disse relasjonene kan foreligge. Viktigheten av å gjøre en kritisk undersøkelse av problemstillinger og relasjoner tilknyttet rituell omskjæring er å kunne påpeke likhetstrekk mellom disse og andre tema hvor slikt kan påpekes. Et innblikk i de tema som blir tatt opp i analysen kan legge føringer for en eventuell framtidig diskurs der lignende tema blir tatt opp.

Valg av materiale kommer på bakgrunn av flere hensyn. Først og fremst har det vært viktig å finne et noe variert utvalg basert på både ulike offentlige ytringer, med fokus på avisdebatt og høringsuttalelser som representeres av bestemte grupper i samfunnet. Materialet vil bestå av tolv tekster, seks høringsuttalelser og seks avisinnlegg. På den måten kan analysen gå dypere inn i tekstutdragene samtidig som at det åpnes for at tilbakevendende tema kan påpekes og diskuteres. Fokus vil først og fremst være rettet mot den norske diskursen fordi den er mest relevant for en norsk sammenheng, og som sådan falt valget av språk på norsk. I tid vil teksten bli avgrenset til høringsuttalelser fra 2011 samt debatten om rituell omskjæring i 2014, blant annet med tanke på om den har endret seg over tidsrommet 2011-2014 og fordi et innblikk i formelle høringer kan gi et ytterligere innblikk utover medie-debatt.

## 1.1 Problemstilling

Kan argumentasjonen tilknyttet rituell omskjæring føyes inn i en mer omfattende diskurs?

Kan medisinsk fundert argumentasjon tilknyttet rituell omskjæring virke mot sin hensikt?

Hvordan omfatter argumentasjon tilknyttet rituell omskjæring andre fenomener?



## **1.2 Disposisjon**

Teksten er delt inn i fem kapitler. I kapittel 1 introduseres tema, som er mannlig rituell omskjæring i Norge, med utgangspunkt i diskursene som kom i sammenheng med Helse- og omsorgsdepartementets prop. 70 L – Lov om rituell omskjæring av gutter (2013-2014) (stortinget 2014), samt et utvalg høringsuttalelser angående lovforslaget om rituell omskjæring av gutter fra 2011 (regjeringen 2011). I kapittel 2 settes debatten inn i en kontekst ved å belyse rituell omskjæring som historisk og kulturell praksis. Disse har primært fokus på rituell omskjæring innenfor jødedom, men det skal ikke utelukkes at likhetstrekk mellom Islam og jødedom kan forekomme i redegjørelsen. I kapittel 3 introduseres metoden skal tas i bruk. Et av målene for analysen vil være å rette et kritisk søkelys mot ulike innspill, med sikte på å avdekke potensielle svakheter eller mangler, samt hvorvidt de går igjen i lignende argumentasjon mellom samtidige aktører eller over tid. Som hjelpemiddel for analysen vil spørsmål bli formulert med kritisk diskursanalyse (KDA) som utgangspunkt. KDA vil bli brukt for å peke på trekk ved argumentasjon som i større eller mindre grad gjenspeiler normer som har blitt allmenngjort i samfunnet eller innad i bestemte grupper. I kapittel 4 vil selve analysen bli delt opp i åtte tekstutdrag med tilhørende spørsmål som skal svares på. Av hensyn til balanse vil disse være delt opp i fire utdrag som er kritiske til eller som forsvarer praksisen, i henholdsvis første og andre halvdel av kapittel 4. Utdragene kommer fra avistekster og høringsuttalelser som kan representere ulike perspektiver i debatten. 5 vil til slutt trekke fram noen sentrale funn eller betraktninger som skiller seg ut fra, eller eventuelt, føyer seg inn i de øvrige diskursive innspillene. I tillegg vil det blir en kort gjennomgang av hva som har blitt gjort.

## **1.3 Tekstmateriale**

Teksten tar for seg tolv ulike tekster som vil bli presentert rekkefølgen de analyseres:

«Skal vi skjære i friske barn?» Bente Dalsbæk.

«Ikke medisinsk begrunnet» Geir Kjell Andersland.

«Norge bør gå foran» Egon Holstad.

«Høringssvar om rituell omskjæring av gutter» Barneombudet.

«Høringssak: Forslag om lovregulering av rituell omskjæring av gutter» Den norske legeforening (Legeforeningen).

«Høring – forslag om lovregulering av rituell omskjæring av gutter» Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress (NKVTS).

«Misforstått strategi mot omskjæring» Are Vogt Moum.

«Unyansert om omskjæring» Tallak Rundholt.

«Trygge rammer for verdens eldste inngrep» Mudassar H. Kapur.

«Høringsuttalelse ad forslag om lovregulering av rituell omskjæring av gutter» Det mosaiske trossamfunn (DMT).

«Høringsuttalelse fra Islamsk Råd Norge (IRN) vedrørende «forslag om lovregulering av rituell omskjæring av gutter»» Islamsk Råd Norge.

«Hørings svar fra Mellomkirkelig råd for Den norske kirke på høringsnotat om rituell omskjæring av gutter» Mellomkirkelig råd (MKR).

## 2. Bakgrunn

Rituell omskjæring har lange røtter i jødisk og muslimsk praksis, og har ikke vært uten endring i innhold og begrunnelse, men har i stedet utviklet seg i relasjon til historiske og kulturelle endringer. Samtidig har mye av kjernen for ritualets viktighet forblitt bevart, om enn noe endret, over lengre perioder. Med rot i de eldste jødiske nedtegnelsene og ut ifra dagens jødiske praksis har ikke ritualet blitt mindre sentralt for utøvelsen av den jødiske tro og kultur.

Hva er rituell omskjæring?

I *Jødedommen: En tekstcollage* står det at når et barn fødes av en jødisk mor er barnet jødisk. Allikevel er det slik at barnet i mange kretser ikke anses for å være jødisk før det er omskåret. Det sier noe om betydningen av ritualet innenfor jødedommen når det også overholdes i kretser som ikke følger den religiøse lovgivningen i nevneverdig grad. Omskjæringen gjelder pakten mellom Gud og Abraham i Første Mosebok, og symboliserer pakten mellom Gud og Abrahams etterkommere. Hvis barnet er friskt omskjæres det på den åttende dag etter fødselen. Omskjæringen oppfattes ikke som et kirurgisk inngrep i jødedommen, men anses for å være et religiøst ritual. Ritualet gjennomføres av en mann med religiøs utdannelse, en mohel. Minst ti voksne menn skal være til stede (Bent Melchior 1979: 99).

## Tro praksis og tilhørighet

I følge Bente Groth er det få entydige forklaringer på nettopp hva som utgjør en jødisk tilhørighet og identitet. Hva som betegner noen grunnforestillinger, delt av de fleste jøder uavhengig av tro og praksis, er forestillingen om én Gud. I tillegg står følelsen av å tilhøre ett bestemt og utvalgt folk sentralt; med tradisjon tilbake til Abraham. Troen på at Gud kan gripe inn i historien, de forpliktelser og rettigheter som er gitt gjennom toraen (læren) og hva det innebærer å leve etter pakten er også sentrale deler av jødisk liv (Bente Groth 2000: 25-26). Denne pakten kalles brit mila og foretas av nesten alle jøder (Bente Groth 2000: 183).

Selv om det er store forskjeller og variasjoner innenfor jødisk kultur, tro og praksis er det stort sett enighet om tilhørigheten til ett folk. Det vanligste er å bli født inn i jødedommen. I rabbinsk tradisjon blir man jøde av å være født av en jødisk mor. Det er også mulig å konvertere til jødedommen. I så fall innlemmes man i et folkefellesskap, men også i dette folkets juridiske forpliktelser, og menn må la seg omskjære. Grunnet de vidt ulike dikotomiene for jødisk identitet har spørsmålet om hva som utgjør en jøde vært en utfordring, både trosmessig og juridisk (Groth 2000: 26-27). For jøder utenfor dagens Israel har synagogen blitt et symbol på tilhørighet, og har fått funksjoner som religionsskole og møteplass. Deltakelse i gudstjenesten er ikke alltid hovedårsaken bak tilknytning (Groth 2000: 98). Under opplysningstiden forsvant de fordelene og ulempene som før ble tillagt jødene som minoritet, blant annet ved at de etter hvert ble gitt fulle borgerrettigheter. Det førte ikke bare til mer valgfrihet, men også til at jødene ble assimilert inn i det øvrige samfunnet (Groth 2000: 187), «til jødene som individer alt, til jødene som folk ingenting» som sitert i *Inte i himlen!* av Karin Zetterholm. Like rettigheter og plikter medførte altså at en del særrettigheter bortfalt. Prosessen ledet også til større variasjon i de jødiske miljøene. Mange jøder forsvant ut av fellesskapet totalt sett ved å konvertere, noe som igjen åpnet nye muligheter (Karin Zetterholm 2008: 136).

## Symbolikk og praksis

Ivan Marcus kan fortelle at det i historier fra Bibelen var norm å føde over to stener som stod med kort mellomrom ifra hverandre. En annen måte å føde på var ved at moren satt på noens knær. Denne metoden ble ivaretatt i senere tradisjon for omskjæringsritualet. Siden menn etter tradisjonen var utestengt fra fødselen ble kvinner, især jordmoren, sentrale for Bibelens beskrivelser av fødsler. Fødselen var i tillegg så farlig for både kvinne og barn at rabbinere fra

det andre århundrets Palestina erklærte den som viktigere enn å overholde sabbaten (Ivan Marcus 2004: 31-33).

Hvis fødselen var sentral for kvinnene så var brit mila sentralt for mennene. I hovedsak så har det vært en mann som holdt barnet støtt når en annen mann utførte ritualet. Det mannlige fødselsritualet, eller gjenfødselsritualet, ble i antikken en symbolsk etteraping av den kvinnelige fødselen. Den samme utviklingen skulle for jødene ta sted i middelalderen. Det var også under denne «gjenfødselen» at barnet ble en del av det jødiske folket. For eksempel kan den hebraiske roten Z-KH-R bety både minne og mann, som for å minnes pakten mellom Gud og Abraham gjennom en mannlige rituell handling (Marcus 2004: 42-43). Det språklige slektskapet mellom begrepene for brudgom og svigersønn (hatan) og ordet for å kutte eller omskjære på arabisk (hatana) antyder at omskjæringsritualet i utgangspunktet var forbeholdt gifteklare menn (Marcus 2004: 44).

Lawrence Hoffman omtaler ritualer som både kontinuitet og forandring, blant annet ved å peke på at mangfoldet i tidlig rabbinisk jødedom var både et tegn på innovasjon og på tradisjon. Når en ser på ritualer med ulike perspektiver kommer det fram en tendens mot å enten tolke rite som noe uforanderlig eller som noe uten kontinuitet. Endring kan ikke tilskrives historiske enkelthendelser alene, men enkelthendelser har vært med på å for eksempel endre identitet, samtidig som at identiteten følger en viss kontinuitet fra før hendelsen (Lawrence Hoffman 1996: 13-14).

### Historiske trekk og endringer

Shaye Cohen redegjør i sin bok *Why Aren't Jewish Women Circumcised* blant annet for ulike tanker som ligger bak jødisk omskjæring som fenomen. Hun refererer i utgangspunktet til fortellingen i Første Mosebok om Gud som ber Abraham om å la seg omskjære, mot at hans slekt blir stor og får et eget land. Både hans sønner og alle mannlige medlemmer (inkludert slaver) i husholdet ble også omskåret. Ismael, Abrahams sønn med konkubinen Hagar fikk også Guds velsignelse, men det var Isak som ble paktens bærer (Shaye Cohen 2005: 8-9). For omskjæring ble her tegnet på pakten mellom Gud og Abrahams etterkommere. Dette er svært ulikt ritualets senere betydning, som var ment å skille jøder og ikke-jøder – et identitetsmerke. Ifølge Cohen handler pakten om fertilitet. Den skulle gjøre Abraham fruktbar og berike hans slekt. Dette kan ha en sammenheng mellom omskjæring og ekteskap, som ble og blir praktisert i mange kulturer, og som har blitt ivaretatt i for eksempel islamsk kultur i

dag. Viktigere for Cohen er paradoksene Sara og hennes sønn Ismael. Sara blir i motsetning til Abraham ikke titulert som mor til flere nasjoner, hennes rolle som Isaks mor er å bringe videre pakten til Isaks far. Noe slikt kan tilskrives synet på omskjæring som en motvekt til morskapet og vekten på mannlig slektskap. Ismael og slavene omskjæres derimot også, men tar ikke del i det jødiske fellesskap. Hvis omskjæring er pakten, hvorfor tar ikke kvinnene del i omskjæringen og slavene del i folket (Cohen 2005: 10-13)?

I første mosebok 34 refereres det ikke til en slik pakt. Lest for sin egen del forstår teksten omskjæringen som et stammemerke, eller en etnisk vane, som skiller ett folk fra et annet. Forhuden anses for å være uren eller stygg (Cohen 2005: 15). I andre mosebok 4 fremstilles etter all sannsynlighet omskjæringsritualet som et blodsoffer for å unngå alvorlige skader. Ytterligere fremstilles omskjæringen i sammenheng med påskeofferet, som i sin tur redder jødiske guttebarn fra å bli drept. En rekke rabbinske tekster antyder til og med at omskårne menn vil bli skånet fra straff i livet etter døden. De som har syndet for mye vil derimot gjøres uomskårne igjen, og skånes altså ikke i livet etter døden (Cohen 2005: 16-17).

I følge tredje mosebok 12 vil en kvinne som har født et guttebarn bli behandlet som en menstruerende kvinne syv dager etter fødselen. På den åttende dag vil hennes status som menstruerende opphøre og en periode følger hvor hun er «uren». Omskjæringsritualet fungerer altså rensende, men i helhet kun for guttens del. De syv dagene før er moren for uren til at ritualet kan gjennomføres. Selv om kun et mindretall av eksegeter ser på gutten som uren vil Cohen påstå at synet på forhuden som uren gir denne tanken mening. Jødiske tenkere fra middelalderen foretrakk denne teksten som en omtale av omskjæringen framfor tidligere tekster, grunnet vektleggingen av åpenbaringen på Sinai framfor pakten med Abraham. På denne måten forsvinner også paradokset med Sara (Cohen 2005: 18-20).

Fram til det første århundre e.kr. eksisterte få regler rundt omskjæringen. Enhver som var omskåret kunne kalle seg omvendt jøde. Etter hvert begynte rabbier å gjøre et skille mellom fjerningen av hud og den religiøse fjerningen av hud. Med andre ord måtte omskjæringen utføres av en jøde med Guds bud som intensjon. Ritualet ble sakralisert. Både sønner og døtre av en jødisk kvinne teller som jøder, selv når sønnene forblir uomskårne, men fordi det snakkes lite om i klassiske rabbinske tekster er det uklart hva som egentlig innebar forskjellen mellom et omskåret guttebarn og en omskåret konvertitt. Særlig siden kun sistnevnte må være omskåret for å telle som jøde. Det fysiske inngrepet er identisk, men grunnlaget for omskjæringen er ikke det. Om det står om livet tillater rabbinsk jødedom at omskjærelsesritualet utsettes over et begrenset tidsrom eller på permanent basis. Personen er

ikke mindre jøde som uomskåret, selv om noen mindre ulemper ved å være uomskåret kan inntreffe etter rabbinsk lov. For de som av ulike grunner er uten forhud før ritualet vil det bli trukket blod fra der forhuden skulle vært (Cohen 2005: 21-23).

Fram til 800-tallet omtales ikke blod som en selvstendig kraft i jødiske tekster. Et skifte tok så sted hvor rabbinske tekster ser ut til å gjøre blodet mer viktig for omskjæringen, som i teksten «Ordtak av rabbi Eliezer». I den gjenfortellingen av utvandringen fra Egypt ble blodet fra omskårne barn tillagt noe av den samme rollen som påskeofferet, ved å røre Gud til barmhjertighet. Et slikt forhold ble allerede etablert i den opprinnelige historien, fordi de som åt påskeofferet måtte være omskårne, men ble først utbrodert flere århundrer senere. Én tekst som ble påvirket av Eliezer og som var viktig for utviklingen av denne teologien er Zohar, en mystisk tekst som oppstod på 1300-tallet (Cohen 2005: 28-30).

Med tiden ble omskjæringen transformativ. Prosessen er enda et eksempel på hvordan eksisterende, men ufullstendige idéer om ritualet blir satt ord på og utviklet i verk som Zohar. Zohar uttrykker at menneskenes forvaltning av Loven reflekteres av det hellige. For den omskårne innebærer det en påvirkning av selve sjelen som medfører en «åpning» der personen blir i stand til å komme i kontakt med Gud, en mystisk forandring som bringer mennesket nærmere. Ritualet ble ikke lenger en pakt eller et påbud, men en dåpshandling. Dette var et brudd med halakhisk tradisjon, men ble gjeldende innenfor mystisismen (Cohen 2005: 44-45).

På 1200-tallet ble kvinner ekskludert fra seremonien. Det ble ikke lenger ansett som passelig eller sømmelig at en pyntet kvinne skulle delta en i liturgisk hendelse i synagogen sammen med menn. Det passet seg heller ikke at den som lot barnet ligge på sine knær var en kvinne, eller generelt uomskåret. Selv hjemme ble denne skikken praktisert. Kanskje viktigere enn alt dette så var omskjæringsritualet en feiring av det mannlige, forbeholdt et mannlig rom. (Cohen 2005: 45-47).

Omskjæring av kvinner er et fenomen som i ulik form forekommer fra Nord- og Sentral-Afrika, Midtøsten og sørøstlige deler av Asia, på tvers av religioner, selv om det assosieres mest med islam. Kvinnelig omskjæring er et svært variert fenomen som har oppstått i ulike bakgrunner og former i de ulike delene av verden som nå utgjør dette området. Måten kvinner omskjæres på og omfanget av prosedyren varierer stort, men de vidt ulike kulturene har som regel til felles at de også omskjærer sine menn. Introduksjonen av mannlig omskjæring til nye områder har hatt en tendens til å innføre, eller å forsterke omfanget av, kvinnelig omskjæring (Cohen 2005: 55-57).

Sannsynligheten for at jødiske kvinner ble omskåret en gang i tiden er derimot liten. To mulige unntak er egyptiske og etiopiske jøder, der ritualet for mannlig omskjæring forekom annerledes og hvor kvinnelig omskjæring var utbredt. Det er derimot usikkert hvor plausibelt noe slikt var, og hvilken kobling etiopiske jøder har til oldtidens jødedom. For det første kobler den eneste historiske kilden det egyptiske folkeslaget sammen med de opprinnelige jødene, en mer sannsynlig forklaring på hvorfor skikken omtales som jødisk. For det andre er kvinnelig omskjæring mer et uttrykk for etiopiske tradisjoner enn jødiske (Cohen 2005: 59-61). I den grad det kan ha forekommet var kvinnelig omskjæring mer en adopsjon av lokale skikker enn en spesifikt jødisk handling, som avsnittet over peker mot.

Hvis omskjæring handler om forplantning bør ritualet også gjelde kvinnens forplantningsorgan, men det gjør det ikke, og i jødiske tekster presiseres det derimot at ritualet skal utføres på uomskårne menn. Presisjonen er unødig, i det at kvinner ikke har forhud, men omskjæringen skal utføres på det området hvor skillet mellom mann og kvinne omtales som mest tydelig. Å være omskåret handler i tillegg om å tilhøre en gruppe som skilles fra de som har forhud, de omskårne, men andre som tilhører denne gruppen kan av ulike grunner har forhuden intakt. Tilsvarende finnes de som er omskåret, men som ikke tilhører denne gruppen av omskårne. Tittelen «de omskårne» ble brukt om jødene, noe Mishnahen uttrykker at selv de uomskårne kan ta del i. Slik blir det mulig å tilhøre et folkeslag hvor et bestemt trekk er normativt, selv når trekket ikke bæres (Cohen 2005: 94-95). Altså høres mer til identiteten jøde enn det å være omskåret, selv om trekket hører med i identiteten ved å være jøde. I tillegg er tilhørigheten mannlig, ut i fra benevnelsen «de omskårne».

Selv om uomskårne menn kan tilhøre jødedommen, er ikke noe slikt like åpenbart for en jødisk kvinne. Flere vinkler er trukket fram av Cohen: Én framstiller den omskårne mann som uten forhud og kvinnen som uten penis i det hele tatt, mens en noe enklere vinkel framstiller begge som uten forhud. En tredje vinkel utelater kjønn totalt sett og inkluderer i stedet kvinnen metaforisk i en religiøs pakt med Gud som del av Israels folk, noe som gjør henne til en del av «de omskårne» selv om hun ikke er omskåret i praksis (Cohen 2005: 98-99).

På 1200-tallet kom en ny forklaring på hvorfor jødiske kvinner ikke omskjæres. For Anatoli, inspirert av Maimonides, innebar omskjæringen en reduksjon av lyst hos mannen, med den følge at mannen også temmet sin kvinnes lyst. Av den grunn, og av hensyn til budene, skulle kvinnen være underlagt sin mann og lyde ham, til det beste for begge. Et lignende argument ble fremmet av Menahem, hvor kvinnen skulle være en kone til sin mann og en datter av sin far. Omskjæring betalte mannens «skatt» og kvinnen, som kun var en forlengelse av mannen,

fikk sin skatt betalt gjennom ham. Kvinnens rolle er ifølge Talmud sekundær også når det gjelder religiøs gunst. Hennes deltakelse i hellige plikter og fortjenester kommer av å fremme sønnens og ektemannens del i de hellige plikter, framfor å ta en del i dem selv (Cohen 2005: 112-115).

Ifølge Cohen feirer omskjæringen den mannlige fødsel og gjør ham til medlem av en pakt og et folk. Selv den dag i dag finnes det kretser hvor jødisk kultur er mannsdominert. Kvinner er på sin side ikke gitt den samme gleden, de samme privilegier eller det samme rom som menn. Kvinner er altså sosialt og legalt mindreverdige (Cohen 2005: 135-136), men her kan det innvendes at reproduksjonen av en jødisk befolkning følger en matrilineær struktur.

Forklaringen har en mytisk rot i at Isak sønn av Sara, ikke Ismael sønn av Hagar er den som blir jøde. Det matrilineære kan være en kompensasjon for kvinnens eksklusjon og underkuelse som uomskåret; uten jødisk morskap blir det intet jødisk farskap (Cohen 2005: 141-142).

For Maimonides var jødedommen en filosofisk religion som, i likhet med islam og kristendom, fulgte bestemte læresetninger. Budene i Torahen var til for å nå et høyere mål, for å nå Gud. Omskjæringen var til for å redusere seksuelle lyster og tilfeller av utroskap, blant annet. Svekkelsen av organet i seg selv var også et gode, ikke den symbolske svekkelsen av lyst. Forhuden var heller ikke skambelagt, men knyttet til en moralsk defekt. Svekkelsen av det fysiske organ var en kur mot en svakhet i sinnet. Her gikk han imot rabbinsk tradisjon ved å stadfeste at Gud også skapte forhuden og Guds skapelse var ifølge ham perfekt (Cohen 2005: 147-149).

Som støtte for sitt syn kom Maimonides fram til tre eksempler: At penis blør under omskjæringen tyder på en svekkelse av lemnet. Hvis forhuden er brukbar vil fjerningen av den redusere seksuell nytelse. Abraham hadde ingen anelse om Saras skjønnhet etter at han var omskåret. Cohen fordyper seg i det andre eksempelet fordi Maimonides trekker fram historien fra Genesis 34:26 om Shechem og Dinah. Her er det nemlig kvinnens seksuelle nytelse som reduseres, mannens nevnes ikke. Med andre ord vil en kvinne være mindre fristet til å friste sin mann, om Maimonides' intensjon tolkes korrekt (Cohen 2005: 149-150).

Videre mente han at omskjæringen ikke er noe som utføres med mindre overbevisningen er riktig, i tillegg til å være et felles tegn for de som tror på Guds enhet. Med andre ord er også muslimer underlagt pakten med Abraham. Maimonides utvidet identitetsmerket til også å gjelde et broderfolk i troen, muslimene, i kontrast med de kristnes påståtte monoteisme og manglende omskjæring. Han satte ikke ritualen i sentrum for jødisk liv og tro, eller påpekte det



som et forhold mellom Gud og jøde, men gjorde det i stedet til et tegn på et større fellesskap (Cohen 2005: 151-152).

For Joseph Bekhor Shor, en Tora-kommentator fra 1200-tallets Orleans, var jødene slaver av Gud og omskjæringen var deres slavemerke. Gud bestemte at merket skulle holdes hemmelig slik at andre folk ikke skulle se ned på dem som skadelidende mennesker. Forhuden var en mangel i Guds øyne og fjerningen av den en perfektjon, ikke en mutilasjon, som sådan (Cohen 2005: 192-193). Mer viktig er kanskje hans syn på kvinnelig omskjæring, eller mangelen derav, i jødedom. For ham kunne menstruasjonsblodet bli en kvinnelig parallell til mannens paktblod. I få fall brøt det med hans tidligere forklaring på mannlig omskjæring som et tegn. Blodet ble ikke sentralt for pakten hos menn, men det forholdt seg slik for kvinner. Enten han var klar over inkonsekvensen eller ikke så vendte han menstruasjonsblodet fra å bli noe urent til noe rent. For ham var ikke dette nødvendigvis dekket av urenhetsreglene i Toraen fordi menstruasjonsblodet i seg selv kun er blod. Ved å holde renhetslovene for menstruasjon renses ikke kun urenheten, men kroppsliggjør pakten mellom Gud og Israel (Cohen 2005: 196-198).

Videre peker Cohen på at Antropologer og psykologer har observert mannlig omskjæring som et speil på den kvinnelige blødning. Mannlig omskjæring har derimot en positiv effekt, i motsetning til kvinnens menstruasjon. Mannens omskjæring er en feiring og et offentlig skue og kvinnens blødning er noe urent og privat. Selv om moderne antropologi konkluderer annerledes enn det Bekhor Shor gjør så er hans tanker i tråd med hva som har blitt teoretisert århundrer senere. Hvis antropologer som Bruno Bettelheim har rett så var omskjæringsritualet en etterapning av kvinnens overveldende evne til å bære fram nytt liv (Cohen 2005: 202). Sett med begge blikk kan kontinuitet, representert ved blodet, ikke utelukkende bli etablert mellom far og sønn, men også mellom far og datter.

Bekhor Shor kom ikke til samme konklusjon, men sammenhengen mellom omskjæring og fødsel ser ut til å ligge mellom linjene i historien om Abraham og Sara ved at begge blir fruktbare etter Abrahams omskjæring. Slik gis synet på ritualet som en parallell til fødselen et rasjonale; mannlig og kvinnelig fertilitet gjenspeiler hverandre i blodsutgytelsen. Det rabbiniske syn på kvinnens assisterende rolle i reproduksjonen derimot fremmer ikke en slik idé (Cohen 2005: 203).

## Omskjæring i en norsk sammenheng

Omskjæring har som vist lange røtter tilbake i historien, og kan nærmest omtales som en idéhistorie, i seg selv. Hvordan kjønn har blitt omtalt, og hvordan relasjonene mellom kjønn har blitt etablert, har endret seg i takt med ritualets endrede symbolikk. I tillegg avslører ritualets historie en mangfoldighet som tillater mange ulike tolkninger og motiver for praksisen. Dermed trenger ikke ritualet utelukkende handle om identitet eller tilhørighet, men også frelse, inngangen til et bedre liv eller en pakt med Gud. Ritualets tilsynelatende paradokser og utfordringer, for eksempel i relasjon til de uomskårne eller til kvinners status som uomskårne ser ut til å ha styrket, framfor svekket, de samme tolkningene og motivene. Med henblikk på dagens diskurs har sammenligningen med kvinnelig kjønnslemlestelse blitt brukt for å problematisere ritualet – selv om motivene for mannlig omskjæring kan sies å innebære noe helt annet enn sitt kvinnelige motstykke – for eksempel hvordan kvinnelig omskjæring ikke er en praksis i jødedom, og ikke ser ut til å noen gang ha vært det.

I stedet peker begrunnelsene for ritualet, og symbolikken, mot behovet for det jødiske fellesskap til å etablere et mannlig rom, som motvekt til det kvinnelige rom som ble etablert ved fødselsprosessen. Mannlig rituell omskjæring kan like gjerne begrunnes i en feiring av liv, fødsel og gjenfødelse som av en innlemmelse i det jødiske fellesskap. De to trenger ikke være adskilt. Årsakene til at kvinner ikke omskjæres i jødedom kan være like avslørende for hvorfor ritualet er såpass sentralt for etableringen av en mannlig, jødisk identitet. Samtidig kan uomskårne ta del i et jødisk fellesskap, så sant de fødes av en jødisk mor, noe som innebærer at rituell omskjæring trass i sin status ikke utelukkende definerer mannlig, jødisk identitet.

## **3. Metode**

### **3.1 Metodiske valg**

Valget av kritisk diskursanalyse som metode har grunnlag i at debatten ser ut til å ha et hegemonisk preg. Enten et slikt preg gir seg til uttrykk i en diskurs som reproducerer hegemoniet i samfunnet som sådan – synet på medisinske problemstillinger og menneskerettslige eller barnerettslige problemstillinger – eller som representerer hegemoniet innenfor den enkelte gruppe innenfor samfunnet. Med naturalisert handling og kollektive rettigheter eller religionsfrihet som sentralt prinsipp. På toppen av dette er diskursen viktig for ideologisk og normativ reproduksjon, samt naturaliseringen av disse. Debatten som

omhandler rituell omskjæring er kun én av mange diskurser der disse reproduseres eller kritiseres. Den er derimot en viktig diskurs fordi den kan gripe an fenomener som står utenfor sin umiddelbare ramme.

### **3.2 Kritisk diskursanalyse som metode**

Norman Fairclough ser i *Critical Discourse Analysis* (2010) på kritisk diskursanalyse (KDA) som i hovedsak relasjonell, dialektisk og transdisiplinær i egenskap. Dets fokus ligger på sosiale relasjoner, som er komplekse og lagdelte i struktur. Disse relasjonene utgjør store deler av samfunnets kommunikasjon. Diskurs kan ses på som et objekt, men utgjør selv relasjoner av kommunikasjon mellom mennesker som snakker eller skriver til hverandre. Diskursen utgjør også mer konkrete fenomener, slik som avisartikler, eller mer abstrakte hendelser, som for eksempel språk og genrer. Diskursen kan altså ikke ses på som noe eget, men må ses på i den helhet som utgjør mening og meningsdannelse (Fairclough 2010: 3). Hans syn er dialektisk, som forklart nedenfor, og kombinerer et kritisk syn på diskurs med et kritisk syn på språk. Mer spesifikt hvordan språket brukes.

Diskursanalysen er, ifølge Fairclough, også dialektisk, fordi den tar for seg relasjoner som er forskjellige fra hverandre, men som ikke kan skilles fra hverandre heller. De er dialektiske. For å utdype kan en se på dialektikken bak makt. I den moderne stat er makten diskursiv, basert på en legitimitet fastsatt i diskursen. Statens makt er også fysisk makt, på den annen side, og kan dermed ikke reduseres til diskurs alene. Altså er makt delvis diskurs og diskurs delvis makt. KDA er også en flerdisiplinær, eller i Faircloughs ord, en transdisiplinær metode. Dette er fordi den dialektiske struktur stryker ut grensene mellom disipliner, slik som lingvistikk, politikk, sosiologi og så videre (Fairclough 2010: 4).

#### **Makt og materialitet**

Forholdet mellom diskurs og makt utdypes i forholdet mellom språk og materialitet. I boka *Mening, materialitet og makt* (2010) forklarer Neumann språket som konstituerende for sosial samhandling. Samtidig er språk materielt. For ham utgjøres diskursen av institusjoner, eller «...symbolbaserte programmer som regulerer sosial samhandling og som har en materialitet» (Neumann 2010: 80). Diskursen står ikke utenfor, men omfatter institusjonelle hjelpemidler og praksiser. Utsagn har altså ikke semantisk nytte utover den praksis de representerer (Neumann 2010: 82). Dette er sentralt for forståelsen av hegemoni.

## Sosiale institusjoner og naturalisert ideologi

For Fairclough inneholder sosiale institusjoner ulike ideologisk-diskursive formasjoner assosiert med ulike grupper innenfor institusjonen. Disse institusjonene både fremmer og begrenser sosiale handlinger, ifølge Fairclough. Mye fordi de både gis en sosial ramme, samt en avgrensning for denne spesifikke rammen. Siden det faller slik kan en person innenfor disse institusjonene omtales som et subjekt, framfor en deltaker. En klient er, i motsetning til disse to, en som kun midlertidig tar i bruk en slik sosial institusjon. En pasient er en deltaker, og de ansatte på sykehuset er subjekter. Fairclough foretrekker begrepet subjekt framfor deltaker fordi man underlegges (På engelsk: subjected to) institusjonens normer. Institusjoner skaper folk, like mye som folk skaper institusjonene. Begrepet «deltaker» antyder ikke dette forholdet på samme måte (Fairclough 2010: 41). Slike formasjoner utgjør talehandlinger bestående av egne diskursive og, bakt inn i disse, ideologiske normer. Som følge, vil ethvert subjekt innenfor disse normene være uvitende om at de selv tar form i et bestemt ideologisk fundament. En slik formasjon vil også naturalisere ideologier, som får generell aksept i form av ikke-ideologisk «sunn fornuft». Å avnaturalisere ideologier innebærer å påvise de sosiale strukturene som danner grunnlag for diskursen, samtidig som at diskursen på sin side igjen danner grunnlag for sosiale strukturer. (Fairclough 2010: 30) Avnaturalisering legger igjen grunnlag for en ny diskurs. Slik kan det dialektiske forholdet mellom sosiale strukturer og diskurs som meningsbærende og meningsdannende fenomener påpekes.

For å svare på spørsmålene om hvorfor og hvordan slike naturaliseringer forekommer, foreslår Fairclough å fokusere på sosiale institusjoner. Disse sosiale institusjonene utgjør mellomledet mellom sosial strukturering på toppen og sosiale handlinger i bunn. Sosiale handlinger fortettes til identifiserbare institusjoner; skole, arbeid, familie og så videre (Fairclough 2010: 39).

Når en mening framsettes vil den meningen bli forstått ut i fra hvem det som ytrer den og hva som ytres, og de to vil igjen påvirke hverandre. Dette kalles «båsetting» på folkemunne. Aktørene i debatten er subjekter innenfor sine sosiale institusjoner. Noen institusjoner er felles: Staten, mediene, skoleverket og så videre. Andre er mer spesifikke: Tros- og livssynssamfunn, arbeidsplass, parti og så videre. Diskursen kan altså ta sted imellom subjekter innenfor sine spesifikke institusjoner eller mellom sosiale institusjoner selv – der den sosiale institusjon er et fellesareal for diskursen. De ulike institusjonene danner rammer for diskursen, som gir både bevegelsesrom og begrensninger for ytringer. Hva som kan ytres og ikke bestemmes igjen av de sosiale institusjoner. I relasjon til staten som sosial institusjon

vil et subjekt forholde seg til argumentasjon på en annen måte enn i en mediedebatt. I omskjæringsdebatten har det altså foregått to offentlige diskurser parallelt, der den ene går mellom stat og trossamfunn og mellom individer innenfor mediediskursen – som for analysen begrenses til avismediene. De to diskursene vil også være i fokus for analysen. Disse ytringene vil altså danne grunnlaget for hva staten skal mene om omskjæring, og på hvilken måte staten skal forholde seg til fenomenet. Her holder de sosiale institusjoner som representerer diskursen med staten mye makt i relasjon til staten, men også diskursen ute i mediene påvirker opinionen – som igjen skal bedømme statens forvaltning av sitt mandat.

For å forstå forholdet mellom makt og diskurs kreves en kort redegjørelse av hegemonibegrepet. Hegemoni omtales av Fairclough som en bestemt gruppes dominans over økonomiske, politiske, kulturelle og ideologiske domener i samfunnet. Konseptet fokuserer i utgangspunktet på politikk og makt, samt det dialektiske forholdet mellom klasser og klassefragmenter (Fairclough 2010: 61). Her er det ønskelig å kombinere Gramsci og Fairclough ved å justere oppramsingen av domener til «økonomiske, politiske, kulturelle og sosiale», fordi sosiale domener ikke skal underspilles i KDA. Samtidig er det noe ved den gramscianske definisjon av ideologi som et underliggende fenomen. Ideologi er for Gramsci hvordan verden ses i lys av kunst, lovverk og økonomisk, samt, individuelt og kollektivt liv. Mangfoldet av ideologiske praksiser gir subjektene svært sammensatt karakter. Naturaliseringen av ideologi er for Gramsci en pågående prosess av tidligere og nåværende konflikter, hvis utslag gis i sosial effekt framfor sannhetsverdi. Dette danner et «ideologisk kompleks» av mangefasetterte og overlappende formasjoner. I motsetning til Gramsci er Laclau og Mouffe avvisende ovenfor hegemoniets utgangspunkt i sosiale klasser (Gramsci, Laclau og Mouffe i Fairclough 2010: 62). Ideologi utgjør ikke selv ett sosialt domene, men er en samling av domener som i diskursen etablerer ideologien som domene – et «ideologisk kompleks» som nevnt ovenfor.

At spesifikke sosiale institusjoner har spesifikke normer betyr, for Fairclough, ikke at de er monolittiske størrelser. De er ikke uforanderlige, men avhengig av klassesdominans, integrasjon eller autonomi så er det rom for uttrykk av mangfoldige ideologiske og diskursive normer. Graden av pluralisme bestemmes blant annet av evnen til ikke-dominerende klasser å nå fram i debatten. En sosial institusjon kan inneholde flere adskillelige ideologiske formasjoner som differensieres av uenighet og, i Faircloughs eksempel, klassekamp (Fairclough 2010: 42). I lys av diskurs og materialitet må det ses på forholdet mellom synet på

omskjæring og representasjonen av omskjæring. I så fall må det stilles spørsmål ved om omskjæring er sammenlignbart med andre fenomener.

Her utkrystalliseres også en definisjon på diskurs: Diskurs er en motstridende utveksling mellom sosiale subjekter og sosiale institusjoner/hendelser, samt mellom sosiale subjekter, institusjoner og hendelser på én side og materialitet på den andre.

### Sosiale institusjoner som subjekt

For staten som sosial institusjon ligger bestemte lovverk og rettigheter til grunn for de normene som styrer samfunnet. Staten skal ikke bare fremme homogenitet i for eksempel lovverket, men også sikre og fremme pluralitet i samfunnet. Samfunnet er en sosial institusjon underlagt staten på samme måte som at staten er underlagt samfunnet. Forholdet mellom samfunn og stat reguleres av diskursen mellom stat-samfunn/stat-individ. Individene som skal tilslutte seg samfunnet må altså tilslutte seg statens lover, men har også rettigheter og friheter ut i fra statens samfunnsforvaltende oppgaver. For Fairclough er det snakk om klasser, men i et flerkulturelt samfunn vil det eksistere et kulturelt mangfold bestående av dominerende og ikke-dominerende kulturer. Dette forutsetter et mangfold av normer som står i konkurranse til statens, eller samfunnets, spesifikke normer. Kort sagt eksisterer en interessekonflikt mellom de dominerende og ikke-dominerende kulturer om hva som kan og ikke kan utøves i samsvar med samfunnets normer. Ikke alle normer utgjør et lovverk, men når de blir del av et lovverk utgjør de en formalisert kommunikasjon mellom stat og samfunn. Kulturelle spørsmål blir juridiske spørsmål.

Avhengig av spørsmål om integrasjon og hegemoni vil altså kulturelle konflikter utgjøre en diskurs. Tar det et blikk på 'Lov om rituell omskjæring av gutter' som trådte i kraft 01.01.2015 omtales ritualet i paragraf 2 som et kirurgisk inngrep. Videre står det i paragraf 5 at rituell omskjæring helst skal utføres av lege. Andre kan derimot utføre omskjæring, så lenge en lege er til stede og står ansvarlig for inngrepet (Lovdata). Loven tar medisinske forutsetninger inn i ritualet og, selv om loven tilsynelatende tar hensyn til den jødiske minoritet, pålegger tilstedeværelse av lege. Med andre ord reflekterer loven forhold i samfunnet: For det første ser loven ut til å ta hensyn til de forhold som adskiller den muslimske og jødiske minoritets utførelse av ritualet – der muslimsk omskjæring i større grad kan oppfattes som et problem enn den jødiske. Dette kan også betegnes som et klassespørsmål, der muligheten for å utføre omskjæring på en trygg måte begrenses av det

sosiale sjikt hvor den enkelte minoritet i hovedsak har tilhørighet. For det andre kan det pekes på spørsmålet om autonomi, evnen til selvstyre, der den jødiske minoritet står i en annen historisk og kulturell posisjon, ikke alene som en nasjonal minoritet, men også med spesielle krav rundt omskjæringsritualets utførelse. Disse forholdene ser ut til å avgjøre lovens utforming, men ikke uten fravær av hegemoniske posisjoner: Ritualet er a) et kirurgisk inngrep som b) skal utføres av en lege, men at c) andre enn legepersonell skal kunne utføre ritualet under påsyn av en lege.

Innenfor staten eksisterer derimot grupper som, i likhet med staten, består av egne diskursive og ideologiske normer. Slik dannes rammene for sosiale handlinger, som skiller en institusjon fra en annen. For et kirkesamfunn vil kristelige diskursive og ideologiske normer som gjør dem til et spesifikt kirkesamfunn. Skulle kirkesamfunnet føre en jødisk diskurs eller etterfølge jødiske normer, vil ikke dette lenger være et kirkesamfunn, men en synagoge. Dette forhindrer ikke pluralisme: Deltakerne i diskursen er subjekter, altså tilslutter de seg ikke utelukkende institusjonens normer, men er også med på å reprodusere dem. Med andre ord blir «sunn fornuft» reprodusert av det dialektiske forholdet mellom avnaturaliserende og naturaliserende diskurs. Hva har så dette å si for forholdet mellom minoritet og samfunn/stat? En minoritet kan i større eller mindre grad anerkjennes som et subjekt i samfunnet. Anerkjennelsen av individer som sosiale subjekter kommer her i et misforhold med anerkjennelsen av andre sosiale institusjoner som sosiale subjekter i seg selv. Her gjelder høringsuttalelser som et unntak rent diskursivt, om ikke ideologisk. Anerkjennelsen av grupperettigheter står i en halvposisjon der gruppebaserte argumenter og kollektiv ideologisk reproduksjon ikke anerkjennes og aksepteres, men hvor grupprepresentasjon aksepteres. En gruppe (sosial institusjon) kan altså stå bak individbaserte og sekulære argumenter, men ikke argumentere på vegne av seg selv som gruppe. Misforholdet består altså i at individer har autonomi i kraft av å være individer, men at grupper pålegges andre rammer og mindre autonomi i kraft av å være grupper. Dette leder til minst to konklusjoner: Enten er aksepten av individbaserte og sekulære argumenter siste ledd i en avnaturaliserende diskurs i motsetningsforhold til et gruppebasert og religiøst hegemoni. Eller så er gruppebasert og religiøs argumentasjon et første ledd i en avnaturaliserende diskurs i motsetningsforhold til et individbasert og sekulært hegemoni. Førstnevnte trenger ikke innebære at sekulariseringen har gått for langt. Sistnevnte trenger ikke innebære at sekulariseringen reverseres. Det er også en mulighet for at de begge er ledd i en og samme prosess, hvor kulminasjonen av denne prosessen ligger ved et punkt i framtiden. I så fall bør det ikke kun reises spørsmål ved om

bestemte praksiser som anses for å være ukontroversielle i visse miljøer bør aksepteres av samfunnet, og om aksept av slike praksiser vil føre til ytterligere normalisering på lang sikt. Det bør også stilles spørsmål ved om de hegemoniske definisjonene på hva som er skadelig bør være gjeldende for alle grupper, og om grupper som anser praksis de selv er omfattet av som uproblematisk bør avstå fra å utføre slik praksis.

Når det gjelder spørsmålet om hegemoni og naturalisert ideologi må det gjøres en todeling. For det første eksisterer et hegemoni både på et samfunnsplan og på en gruppeplan. De verdier og normer som sosiale institusjoner, for eksempel Det Mosaiske Trossamfunn, slutter opp om blir hegemoniske innenfor sine respektive institusjoner. Diskursen innad bidrar til å naturalisere eller avnaturalisere disse verdiene og normene. Slik reflekterer de rådende normer innenfor ulike sosiale institusjoner de konkurrerende normer i mellom ulike sosiale institusjoner, representert ved ulike grupper. I spørsmålet om rituell omskjæring blir altså en rekke konkurrerende verdier innbragt. For en jødisk minoritet er rituell omskjæring et eksistensielt spørsmål, men det betyr ikke at ritualet har stått uendret; i takt med teologiske nytolkninger og ny kunnskap. I så fall reises spørsmålet om hvorvidt et omskjæringsritual kan endres igjen for å tilpasses nye omstendigheter. Er det staten som skal ta den rollen, eller skal en intern diskurs drive fram en endring? Er disse spørsmålene motsetninger til hverandre? Kan en aldersgrense eller et forbud drive fram en endring av ritualet? Problemstillingen kan også vendes mot storsamfunnet og spørre om toleransen for religion, og toleransen for utøvelsen av religion, ikke blir snevret for kraftig inn. Den sekulæres «tukt» blir premisset for utøvelsen av religion, ikke religionsfriheten. Det blir den medisinske definisjon som bestemmer ritualets form og den juridiske forankring i rettighetskonvensjoner som bestemmer ritualets betydning. Diskursen trenger ikke være ytring og motytring, svar og tilsvarende, men kan utgjøre en setting for samfunnets dialektiske utvikling. Toleranse blir et sentralt begrep for spørsmål rettet mot både ytringer i motstand mot og til støtte for et lovforslag med sikte på å avskaffe rituell omskjæring som praksis. Dette er delvis fordi et lovforslag allerede har trådd i kraft i forbindelse med regulering av ritualet innenfor helsevesenet og delvis fordi samfunnet fortsatt kan bære holdninger som ikke tolererer slik praksis – uavhengig av konkrete lovforslag.

## Representasjon og hegemoni

Iver Neumann peker på diskursen som representasjon av en virkelighet. I diskurser finnes også flere representasjoner som settes opp mot hverandre, i mange tilfeller mot én



dominerende representasjon. Der hvor representasjonen står alene er debatten med andre ord avpolitisert. Neumann vil derimot hevde at diskursen vedvarer, i og med at representasjonen opprettholdes. Saken er ikke upolitisk, selv om den ikke debatteres (Neumann 2010: 60), men kan sies å ha blitt naturalisert. Den oppfattes som selvsagt, eller som sunn fornuft. I sin diskusjon av hegemoni omtaler Gramsci begrepet i relasjon til den «etiske stat». Statens oppgave er å oppdra befolkningen både kulturelt og moralsk (i de styrende klassers interesse). Hegemoni understøttes som sådan av statens tvingende kraft over det sivile samfunn (utdannelse, arbeid, familie) (Gramsci i Fairclough 2010: 128). Legitimert gjennom lov, kan sanksjonert bruk av vold (politi) sørge for at befolkningen overholder visse forbud og påbud. Et slikt aspekt kan være interessant fordi (deler av) debatten om rituell omskjæring kan relateres til et faktisk lovforslag som tar sikte på å regulere fenomenet. Altså kan et lovforslag være et skritt på vei til å etablere et hegemoni.

I «Forslag om regulering av rituell omskjæring av gutter» tilbake i 2011 og i «Lov om rituell omskjæring av gutter» fra 2014 foreslås lovregulering av fenomenet. Som det utgår av disse høringsnotatene vil lovregulering medføre en ytterligere formalisering av statens forhold til ritualer – staten får en mer tydelig oppgave i å besørge at ritualer utføres i henhold til fastsatte medisinske krav. Slik det fremgår av høringsnotatet «lov om rituell omskjæring av gutter» åpnes det for muligheten til å utføre inngrepet utenfor helseapparatet, men med krav om en leges tilstedeværelse. Brudd på kravet kan medføre straffeforfølgelse. Et uttrykk for statens tvingende kraft. Det interessante her er nettopp diskursen, fordi ingen av representasjonene i debatten er hverken naturaliserte eller hegemoniske. Rituell omskjæring er omdiskutert.

Diskursen har også en materialitet. Den representerer et gitt fenomen og representasjonen avhenger av praksis. Altså vil hvordan praksis blir presentert utgjøre diskursen. Når ideologier eller verdier står i motsetningsforhold trekkes ulike representasjoner av praksis fram semantisk. For omskjæringsdebatten vil representasjonen av omskjæring påvirke synet på omskjæring i ulike retninger. Hegemoni utgjør en praksis som er blitt normalisert, det vil si at fenomenet diskursen representerer er uskadeliggjort. Dette kan skape skjevhet i hvilke praksiser som aksepteres og ikke. I så fall må det tas et kritisk blikk på sammenlignbare praksiser og se om det utgjør faktiske forskjeller mellom disse. En annen dimensjon er muligheten for at bestemte praksiser er ukontroversielle, altså at de er normaliserte, eller kan bli normaliserte når de allikevel er skadelige.

Hva som blir tydelig, om en ser på relasjonene mellom de ulike sosiale institusjonene, er at samfunnet ikke preges av én hegemonisk diskurs, men flere. Hva dette innebærer er et

utvekslingsforhold mellom ulike grupper som, uten nødvendigvis å være gjensidige, påvirker diskursen innad i gruppene. Denne diskursen kan forekomme i mange former; enten som en ekstern individuell kritikk av en bestemt praksis, en intern kritikk av den samme praksis, kritikk på samfunnsnivå gjennom opprop eller kampanjer, eller et lovforslag fra statens side. Hvilke diskurser som skal gjøre seg gjeldende kommer an på det rådende hegemoni innenfor de ulike gruppene. Når frihet fra smerte står som et sentralt prinsipp for samfunnet blir ofte spørsmål om praksis som innebærer en viss tilstedeværelse av smerte vurdert ut ifra en slik norm. Det betyr med andre ord at det hegemoniske syn på smerte legger føringer for diskursen, praksis som innebærer smerte blir dermed uakseptabel.

På den annen side vil grupper der slik praksis er normalisert ikke vurdere den ut ifra smerte som et sentralt kriterium. For de vil kriterier som identitet, tilhørighet, tradisjon og tro spille en langt større rolle. For dem er slik praksis uskadeliggjort av andre hensyn og faktorer. Men at det eksisterer faktorer som gir legitimitet til rådende normer trenger ikke bety at de rådende normene er positive. Dette innebærer at skadelige eller smertefulle praksiser inngår i normer som opprettholder dem diskursivt, enten ved å forsvare dem eller ved å tilskrive dem innhold. Utfordringen med mange praksiser er derimot at en selv ikke er klar over hvordan de rammer. Enten ved at en var for ung til å huske hvordan de selv ble rammet, står langt unna praksis i sosial eller geografisk avstand eller ved at rammer som opprettholder praksis består. De to første kan forklares med at avstand til praksis etableres, for eksempel gjennom sistnevnte. Hva som kan vanskeliggjøre en kritisk diskurs om rituell omskjæring er ett mulig uttrykk for dette: Voksne mennesker har svært små forutsetninger for å huske hva de opplevde da de var åtte dager gamle. I så fall reproduseres praksis uten endring – om det for øyeblikket skulle være gitt at slik endring var til det bedre og at bedre her innebærer mindre smerte – bør en slik endring av praksis fremmes av en ekstern diskurs? Det reiser spørsmålet om det å begrense eller fordømme bestemte praksiser på kort sikt kan føre til en forverring. På den annen side har slikt blitt gjort før, der praksis som anses for å være uakseptabel har blitt redusert i omfang på lengre sikt. Et annet spørsmål er om bestemte praksiser bør aksepteres av samfunnet, selv når de medfører liten risiko.

### Naturalisering og avnaturalisering

For Fairclough tar hegemonisk praksis, og kamp, helst form som en diskursiv prosess. Diskurs vil i hans mening innebære både utøvelsen og reproduksjonen av makt, samt ideologisk kamp. Et slikt hegemoni utgjør flere domener som naturaliserer bestemte

relasjoner og ideologier. Slike naturaliserte konvensjoner opprettholder eksisterende hegemoniske posisjoner, samtidig som at hegemonikamp tar sikte på å avnaturalisere de samme konvensjonene (Fairclough 2010: 129). I så fall reises spørsmålet om hva som er naturalisert og hva som skal avnaturaliseres.

### **3.3 Analytiske spørsmål**

Diskursen består, som nevnt i kapittelet om metode, av talehandlinger fremmet av de ulike sosiale subjektene innenfor en ramme som fremmes og begrenses av de sosiale institusjonene. Slike talehandlinger består av diskursive og ideologiske normer, et ideologisk fundament som subjektene er uvitende om at de er en del av. Det ideologiske fundamentet har blitt naturalisert, med den følge at subjektets kritikk av normer som ikke er del av naturaliseringen også omfatter egne normer. De kan derimot havne i en diskursiv blindsoner fordi de utgjør en del av det samme ideologiske fundamentet som subjektet. Analysen vil ta for seg et materiale som utgjør talehandlinger fra ulike subjekter som omhandler spesifikke ideologiske normer. Disse vil bli problematisert gjennom forsøk på å trekke fram ideologiske normer som så blir stilt kritiske spørsmål. Bruken av analytiske spørsmål kommer av at de er effektive verktøy for å problematisere slike talehandlinger.

Spørsmål: Hvilke andre fenomener kan oppfattes som problematiske ut i fra mangel på selvbestemmelse?

Dette spørsmålet handler om et hegemonisk syn på rettigheter som blant annet omhandler personlig integritet og retten til medbestemmelse for barn. I så fall er det på sin plass å spørre hvor langt en slik rettighet potensielt kan gå om premisset er selvbestemmelse, altså avnaturalisering av diskursive normer i samfunnet ellers.

Spørsmål: Er inngrep på barn uten medisinsk indikasjon alltid gale?

Dette spørsmålet handler om et hegemonisk syn på hva et inngrep innebærer og hvilke områder medisinsk verdi da kan sies å avnaturalisere eller å gjøre bestemte handlinger mindre legitime. I tillegg til å se hvordan en medisinsk diskurs kan overføres på andre områder og hvilke resultater noe slikt kan få.

Spørsmål: Bør religiøse påbud alltid begrenses av andre rettigheter?

Her stilles det spørsmål ved om bestemte ideologiske normer bør gjøres gjeldende for sosiale institusjoner der en del av dens ramme utgjøres av andre ideologiske normer. Med andre ord

at normer som utgjør kulturelle særtrekk erstattes av normer som er mer i tråd med storsamfunnets ideologi ellers. Bør noe slikt alltid være tilfelle?

Spørsmål: Kan psykiske handlinger som omfatter barn sammenlignes med fysiske inngrep?

Dette spørsmålet handler om hvordan naturaliserte fenomener kan framstå som, til sammenligning, mer problematiske enn andre fenomener som ikke er en del av naturaliseringen for øvrig om en kritisk diskurs skulle tilfalle dem.

Spørsmål: Blir et fenomen nødvendigvis mindre problematisk dersom det er vanlig eller normalt?

Omskjæring som hegemonisk innenfor sosial institusjon, naturalisert. Naturaliserte fenomener kan fortsatt være problematiske. Derav spørsmålet: Blir et fenomen mindre problematisk dersom det er vanlig eller normalt?

Spørsmål: Er selv mindre inngrep med små konsekvenser uproblematisk?

Dette handler om normalisering av handling på en sådan måte at handlingen framstår som mindre problematisk enn den er. En konsekvens er at kritikkverdig praksis blir bortforklart med at den har få konsekvenser for de som involveres, men betyr det at praksisen er helt uten problematikk? I så fall kan sammenlignbare fenomener også sies å være uproblematisk.

Spørsmål: Bør fenomener som kan vurderes som problematiske ikke begrenses om følgene risikerer å bli mer problematiske enn fenomenet selv?

Dette handler om at diskurs (fra statens side f.eks.) med sikte på å avnaturalisere et fenomen på lenger sikt også kan føre til at følgene av fenomenet selv eller diskursen i seg selv blir mer problematisk på kort sikt. Et slikt spørsmål vil se på om noe slikt også kan gjelde på lenger sikt blant annet ved å se på tilsvarende forsøk på begrensning.

Spørsmål: Kan det å formalisere en praksis eller å akseptere den bidra til å øke forekomsten av handlingen?

Dette spørsmålet handler om å bringe bestemt praksis inn i sosiale institusjoner med sikte på å underlegge den egne ideologiske normer. Siden disse normene er hegemoniske reiser det spørsmål om hvorvidt praksisen kun naturaliseres ytterligere ved å bli tatt opp i en hegemonisk diskurs.



## 4. Analyse

Analysens form vil bestå av tolv tekstutdrag som for oversiktens skyld står med innrykk. Over dem vil navn på høringsinstans og forfatter av debattinnlegg stå, og under vil selve spørsmålet bli stilt. Så følger analyseteksten som vil bestå av et kort resonnement og en del hvor sentrale metodiske begreper trekkes ut av resonnementet. Noen plasser er det flere tekstutdrag til samme spørsmål fordi disse anses som relevante for analysen, som følge av at tekstutdraget praktiske årsaker kortes ned. Den første halvdel av kapittelet vil bestå av tekstutdrag som kritiserer rituell omskjæring og den andre halvdel vil bestå av tekstutdrag som forsvarer rituell omskjæring.

### 4.1 Sunn fornuft

Barneombudet uttaler:

Barneombudet (sic) holdning er at guttebarn ikke skal kunne omskjæres før de selv har mulighet til å gi et reelt samtykke til inngrepet (Regjeringen: Barneombudet 2011).

Spørsmål: Hvilke andre fenomener kan oppfattes som problematiske ut i fra mangel på selvbestemmelse?

Selv om reelt samtykke er ideelt for de fleste medisinske og andre fysiske inngrep så er dette ofte vanskelig å utøve i praksis. Foreldre må ta medisinske valg på vegne av sine barn stadig vekk, enten dette gjelder risikofylte operasjoner eller noe så banalt som vaksiner. Det finnes altså en rekke områder der barn ikke har samtykkekompetanse og hvor foreldre må ta valg på vegne av dem. Skal reelt samtykke vektlegges kan det også stilles spørsmål ved hvilke andre områder foreldre bør hindres i å ta beslutninger på vegne av sine barn. I slike valg, som foreldre gjerne tar på vegne av sine barn, medfører det en viss risiko for at resultatet ikke er til barnets beste. For eksempel tar foreldre kostholdvalg på vegne av sine barn, som ikke uten videre er de beste når det gjelder hva som er lurt å spise. En kan da stille spørsmål med i hvilken grad barna bør samtykke til slike beslutninger. Utover det gjør foreldre mange identitetsvalg for sine barn, i alt fra hva de kler seg i til hva de tror på religiøst. Det kan settes spørsmålsteget ved i hvilken grad barn bør vente til de er gamle nok når det gjelder slike spørsmål. Noen valg må bli tatt på barnas vegne, enten fordi de ikke har samtykkekompetanse eller fordi det ikke er mulig å vente til barna er gamle nok. Mange av disse valgene kan ha like permanente og mer problematiske følger enn en omskjæring.

Med henblikk på forholdet mellom naturalisering og avnaturalisering finnes det mange fenomener som er vanlige i samfunnet ellers og som kan anses for å være nødvendige for opprettholdelsen av et samfunn forøvrig. Fordi slike handlinger på ulike måter er hegemoniske vil fenomener tilknyttet grupper som i mindre grad gjenspeiler samfunnet bli mer synlige, i den forstand at de som utfører handlingen er mer synlige. Diskursen som føres mellom de sosiale subjektene innenfor samfunnet som sosial institusjon kan forholde seg til denne typen handlinger og fenomener på en annen måte enn tilsvarende, naturaliserte handlinger. Dermed kan oppdragelsen fungere som konstruktivt for samfunnet, men også bære preg av problematikk som i ulik grad tas opp i samfunnet, særlig om de er synlige. Det kan dermed være på sin plass å se hvordan en slik diskurs kan bidra til å sette spørsmål ved vedtatte normer, for å se om noe slikt er tilfelle.

Den norske legeforening uttaler:

Innledningsvis vil Legeforeningen peke på at det reiser viktige etiske og juridiske spørsmål når myndighetene tilrettelegger for kirurgiske inngrep på friske mennesker uten samtykkekompetanse, og uten medisinsk indikasjon (Regjeringen: Den norske legeforening 2011).

Spørsmål: Hvilke andre fenomener kan oppfattes som problematiske ut i fra mangel på selvbestemmelse?

Legeforeningen legger ikke fram hvilke etiske og juridiske spørsmål som reises i sammenheng med rituell omskjæring, men stiller spørsmål ved om mangel på samtykkekompetanse og medisinsk indikasjon taler til ritualets fordel. Bør i så fall ikke andre handlinger som begås og som omfatter barn uten samtykkekompetanse ses på? For eksempel kan flytting medføre større og mindre problemer for barn som fratras sine omstendigheter og må tilpasse seg nye. Foreldre tar gjerne beslutninger på barnas vegne og barna kan gjøre lite annet enn å bli med på flyttelasset. Selv om en slik problematikk gjerne involverer unntak og barna i ulik grad involveres i en slik beslutning er det ikke til å se bort ifra at barn kan ta skade av foreldres beslutninger på flere andre områder enn de rent helsemessige. Oppdragelse vil alltid medføre en viss mengde myndighet og autoritet. Barn har begrenset samtykkekompetanse, og på grunn av det utsettes de for valg som ofte er langt utenfor deres kontroll og som ikke alltid resulterer i det beste for barna. På den annen side er slikt ofte noe

som må til når barn skal sosialiseres inn i et samfunn og bli individer i tråd med det samfunnets normer, verdier og ideologier.

Hva dette peker på er at omskjæring tillegges hegemoniske krav på hva ritualen skal innebære. Med andre ord vil tilsvarende fenomener også bli mulige å underlegge en kritisk diskurs, for eksempel med sikte på å avnaturalisere. Det har å gjøre med at rituell omskjæring ikke er et medisinsk inngrep, men et uttrykk for en bestemt oppdragelse og en religiøs handling. På den måten kan forutsetninger innenfor bestemte sosiale institusjoner, slik som helsevesenet, bli overført til samfunnet som sosial institusjon. Dette reiser igjen spørsmål om hvordan samtykkekompetanse kan overføres til å gjelde andre områder, for eksempel oppdragelse, der noe slikt ofte blir illusorisk.

Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress uttaler:

Videre er det irreversibelt og utføres på små gutter som ikke har samtykkekompetanse og som må leve resten av livet med konsekvensene av inngrepet (Regjeringen: Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress 2011).

Spørsmål: Hvilke andre fenomener kan oppfattes som problematiske ut i fra mangel på selvbestemmelse?

Det kan spørres om alle fenomener er reversible, der konsekvenser ikke bæres livet ut og følger mennesker lenge etter at de var barn. Det er vanskelig å si noe om hvilke handlinger som får mer varige konsekvenser enn andre. Til tross for dette kan det godt være at omskårne barn opplever mye annet i oppdragelsen som hefter mer ved dem enn det fysiske inngrepet, og barn som omfattes av visse typer oppdragelse kan ofte leve med konsekvensene av den oppdragelsen lenge etterpå. I diskusjonen om, for eksempel hijab, kan det påstås at det ligger et visst syn eller en oppdragelse bak hodeplagget når barn bruker det. Det betyr ikke at mye av det samme grunnsynet kan ligge bak andre typer oppdragelse, men hvor bestemte klesplagg eller andre skikker ikke forekommer. I så fall er det sannsynligvis selve plagget som det reageres på og ikke synet bak. På den måten kan et barn som bærer hijab legges merke til og reageres på samtidig som at barn med upraktiske klestyper til langt større hinder for deres utfoldelse legges merke til.

Når bestemte handlinger i større grad reflekterer samfunnet som sosial institusjon, for eksempel gjennom naturalisering, kan de bli mindre merkbare. På den måten kan det foreligge mer problematiske handlinger og verdier i samfunnet som sådan enn rituell omskjæring, men



som overses i forhold til handlinger som blir mer synlige, i den grad de kan knyttes til en bestemt kulturell eller religiøs gruppe. Slike sosiale institusjoner kan gjenspeile samfunnet i mindre grad enn andre, hvor potensielt mer problematiske handlinger kan bli utført, for eksempel i lukkede trossamfunn. Dermed kan en diskurs med sikte på å kritisere handlinger tilknyttet disse gruppene risikere å ramme egne verdier og normer. Med andre ord kan kritikk av, i variert grad, selvsagte posisjoner hos noen grupper bidra til å stille spørsmål rundt tilsvarende posisjoner i samfunnet for øvrig. Som eksempelet med hijab illustrerer, og i likhet med rituell omskjæring, kan dermed kritikk av begge fenomener reise spørsmål ved tilsvarende handlinger i andre grupper og i samfunnet som sådan.

Bente Dalsbæk uttaler:

Barnas frihet til å bestemme over sin egen kropp står over religion eller kulturelle tradisjoner  
(Bente Dalsbæk 2014).

Spørsmål: Hvilke andre fenomener kan oppfattes som problematiske ut i fra mangel på selvbestemmelse?

Hvis barn først skal ha friheten til å bestemme over egen kropp bør det også ses på hvilke andre friheter barn bør ha i relasjon til religiøse eller kulturelle tradisjoner. Skal barn ha friheten til å bestemme over sitt eget matinntak, som også omhandler kroppslig suverenitet? Skal barn ha friheten til å bevege seg hvor de vil, uten fysiske hindringer fra sine foreldre, eller skal barn ha selvbestemmelse i for eksempel religiøse spørsmål, som ikke nødvendigvis råder over barns fysiske integritet? Et eksempel på sistnevnte kan være dåpsritualet, som trass i at det ikke etterlater noen fysiske merker fortsatt påtvinger barn en tilhørighet de vanskelig kan slippe unna. Problemet med livssyn er at de som regel er noe barn fødes inn i, et nærmest uunngåelig tap av barns mentale integritet. Med andre ord omfatter oppdragelsen en rekke frihetsberøvelser som begrenser barn på mange områder som angår det psykiske og det fysiske, men som kan være sentralt for opprettholdelsen av et samfunn.

Samfunnet som sosial institusjon opprettholdes ikke bare en diskurs mellom myndige subjekter, men også av en reproduksjon av holdninger og verdier som overføres fra generasjon til generasjon. På den måten underlegges så å si alle en diskurs som gjenspeiler samfunnet allerede fra de er små barn, med sikte på at de selv blir subjekter som kan bidra til å opprettholde samfunnet. På samme måte vil ulike sosiale institusjoner innenfor samfunnet føre ulike diskurser som er spesifikke for deres, for eksempel, kulturelle tilhørighet. På den

måten opprettholdes også disse sosiale institusjonene, for eksempel trossamfunn, gjennom en diskurs som reproducerer deres holdninger og verdier igjen. De blir naturalisert, som innebærer at bestemte holdninger og verdier blir sunn fornuft. Avnaturaliseringen er også en del av samfunnsutviklingen, med sikte på å kritisere hva som anses for å være sunn fornuft. Selv om avnaturalisering kan være en viktig prosess for å endre skadelige eller problematiske fenomener som har blitt allmenngjort kan den også risikere å få følger som er like problematiske. For eksempel ved at oppdragelsen i seg selv settes under kritikk. Det er ikke problematisk som sådan, men kan være vel så viktig å kritisere som barnas manglende selvbestemmelse i forbindelse med visse praksiser.

Geir Kjell Andersland skriver:

Barns grunnleggende rettigheter må gå foran religiøse ritualer som krenker disse rettighetene  
(Geir Kjell Andersland).

Spørsmål: Hvilke andre fenomener kan oppfattes som problematiske ut i fra mangel på selvbestemmelse?

I den grad barns rettigheter kan sies å beskytte dem fra bestemte handlinger, må det reises spørsmål om i hvilken grad andre fenomener begrenser deres rettigheter uten at det nødvendigvis legges merke til. For eksempel kan dåp ses på som en form for tvang fordi et barn oppdras inn i et bestemt livssyn uten å kunne velge det selv, samt oppdragelsen som følger en dåpshandling. På samme måte kan hijab sies å omfattes av et kvinnesyn som er både patriarkalsk og undertrykkende, uten at hijab i seg selv trenger å innebære hverken et fysisk inngrep eller undertrykkende idealer. Allikevel kan dåp anses for å være mindre problematisk enn hijab eller omskjæring av mange, selv om dåpen potensielt kan medfølge mer problematikk. I så fall kan det spørres om hvilket syn storsamfunnet ville hatt på dåpsritualet om det ble introdusert nylig, av en fremmed kultur. Om dåpsritualet selv var fremmed skal det ikke ses bort ifra at det ville vært ansett som mer problematisk, selv om det ikke skulle følge andre idealer enn det som er tilfellet.

Hva diskursen her peker på er at naturaliserte fenomener lever side om side med fenomener som i mindre grad gjenspeiler samfunnet, men som kan være like lite problematiske. I sammenligningen mellom dåp og omskjæring kan syn på tanker om synd og evig pinsel være mer problematiske enn det kortvarige fysiske traumet rundt et omskjæringsritual. Dåpen gjenspeiler i større grad samfunnet som sosial institusjon, og de eventuelle motiver bak eller

idealer som kan tilknyttes ritualet blir i mindre grad problematisert som resultat. Det bør reise spørsmål om hvordan slike grupperinger krenker barns rettigheter, kanskje i enda større grad, til tross for at disse på mange måter kan ligne mer på samfunnet som sådan enn andre. En større diskurs med sikte på å avnaturalisere fenomener innenfor visse sosiale institusjoner må også rettes mot sosiale institusjoner der like problematiske, eller mer problematiske, handlinger utføres.

Egon Holstad skriver:

Dette er en sak jeg lar meg forundre over jo mer jeg tenker på og setter meg inn i det, fordi den er så til de grader stikk i strid med all form for sunn fornuft og moderne tanker, og fordi den kun tar hensyn til gamle religiøse dogmer og overhodet ikke til dem som uten å be om det selv blir ufrivillig lemlestet og rituelt stigmatisert for resten av sitt liv (Egon Holstad 2014).

Spørsmål: Hvilke andre fenomener kan oppfattes som problematiske ut i fra mangel på selvbestemmelse?

Hva som påpekes her er ikke nødvendigvis unikt eller beskrivende for rituell omskjæring. Ikke alle handlinger bygger på like sunn fornuft eller moderne tanker, ofte tvert imot. Foreldre kan gjøre uakseptable handlinger overfor sine barn stadig vekk, enten ved å ikke sikre dem godt nok i bilen fordi utstyret blir for dyrt, eller har en barneoppdragelse der fysisk disiplinering er vanlig. I tillegg er ikke rituell omskjæring nødvendigvis så gammelt eller umoderne. De færreste som omskjærer sine barn kan vel sies å ha arkaiske hensyn og tanker bak sine handlinger, i likhet med at nytestamentlige tekster ikke ligger bak øret til et betydelig antall foreldre som døver sine barn. Stigma kan forøvrig forveksles med identitet, som jo er en viktig del av manges liv, og trenger ikke være noe negativt for de involverte. Om rituell omskjæring først skal betegnes i slike ordelag kan det også spørres om ikke dåpsritualet kan betegnes som et stigmatiserende og gammeldags ritual. I tillegg kan dåpsritualet og andre former for ritualer eller oppdragelsestyper, på toppen av ulike handlinger som ufrivillig påføres barn, potensielt omtales som i strid med fornuft og moderne tanker. For eksempel kan matvaner som påfører barn livsstilssykdommer sies å være stigmatiserende, begrensende og lite fornuftige for barns hverdagslige utfoldelse, kanskje i større grad enn for omskjæring.

Naturaliserte holdninger, eller sunn fornuft, opprettholdes av en diskurs som reproducerer og normaliserer bestemte holdninger og verdier. Med andre ord oppleves naturaliserte fenomener som nøytrale, på mange måter objektive, sammenlignet med andre fenomener som ikke har

tatt del i naturaliseringen. Altså kan de virke mindre problematiske, til tross for at de potensielt er mer problematiske eller skadelige. Handlinger og praksiser som i mindre grad representerer samfunnet med utspring i sosiale institusjoner kan på sin side risikere mer kritikk fordi den samme opprettholdelsen ikke omfatter dem. Dermed kan ritualer og oppdragelsestyper som gjenspeiler samfunnet som sådan potensielt være mer problematiske enn de som forekommer i eksempelvis mindre trossamfunn.

## 4.2 Medisinsk begrunnelse

Barneombudet uttaler:

Barneombudet mener at et barn har rett til å bli beskyttet mot et ikke-medisinsk begrunnet kirurgisk inngrep som påfører det smerte. Barn har også rett til å bli beskyttet mot å få fjernet en funksjonell kroppsdel når det ikke foreligger verken en åpenbar medisinsk eller helsemessig begrunnelse for dette (Regjeringen: Barneombudet 2011).

Spørsmål: Er inngrep på barn uten medisinsk indikasjon alltid gale?

Her kan det ses på to dimensjoner. Den ene handler om inngrep der spedbarn og barn opereres for skavanker og fødselsskader som ikke nødvendigvis har en umiddelbar medisinsk nytteverdi. Den andre handler om hvordan små barn risikerer å bli kjønnsoperert når de ikke faller inn i kategoriene mann/kvinne. Skal Barneombudet være konsekvent må det også stilles spørsmål ved nytteverdien av plastiske operasjoner på barn med fødselsskader som ikke er til skade for barnet. Rent kosmetiske operasjoner har ingen medisinsk verdi som sådan, men samtidig har de gjerne en helt annen funksjon enn den rent medisinske. Kirurgiske operasjoner som kan forbedre livskvalitet uten at det foreligger et strengt medisinsk årsak finnes det nok grunnlag for å utføre. I så fall er ikke problemstillingen hvorvidt rituell omskjæring er ikke-medisinsk, men hvorvidt praksisen gjør noe med livskvaliteten til de involverte. Her finnes det både argumenter for og mot på bakgrunn av tilhørighet og identitet, for eksempel. Skal diskursen begrenses til den rent medisinske nytteverdien må den også veies opp mot operasjoner av tilsvarende nytte. Når det gjelder barn som blir født uten et klart definert kjønn gjøres det også mange problematiske grep. At det skjæres i kjønn er ikke eksklusivt for omskjæring, enten praksisen er rituell eller medisinsk. En kan da spørre i hvilken grad det offentlige gjør en inngripen når det kommer til barns kjønne identitet og hvilke konsekvenser det kan få for framtidig livskvalitet. En slik praksis kan framstå som mer alvorlig og mer kontroversiell, ikke minst mer omfattende enn å fjerne et stykke forhud. Skal

medisinsk nytteverdi legges som premiss for diskusjonen kan fort svært viktige perspektiver innenfor en slik diskurs forsvinne. For eksempel med tanke på at rituell omskjæring i større grad kan forstås som identitetsskapende.

Ved å tillegge rituell omskjæring en hegemonisk definisjon forsvinner mye av grunnlaget for å opprettholde praksiser som ikke inngår i definisjonen, men som uten videre aksepteres. For eksempel kan krav om medisinsk nytteverdi avnaturalisere fysiske operasjoner som ikke umiddelbart kan måles i en bestemt medisinsk verdi. Andre nyanser og fokus forsvinner, slik som livskvalitet og identitet; vedtatte normer og verdier i samfunnet ellers. I tillegg er ikke handlinger i sosiale institusjoner som trossamfunn nødvendigvis de samme handlingene i andre sosiale institusjoner, for eksempel helsevesenet. I så fall kan det å føre begreper som beskriver én handling over til en annen gjennom kritikk fungere mot sin hensikt ved at den blir naturalisert. For eksempel ved at bestemte ritualer tas inn i helsesystemet.

Den norske legeforening uttaler:

Det dreier seg om et kirurgisk inngrep med fjerning av en kroppsdel uten medisinsk begrunnelse hos små gutter som ikke har samtykkekompetanse (Regjeringen: Den norske legeforening 2011).

Spørsmål: Er inngrep på barn uten medisinsk indikasjon alltid gale?

Ikke alle inngrep som utføres har medisinsk nytteverdi og ikke alle slike inngrep utføres på noen som har samtykkekompetanse. Betyr det at slike inngrep ikke skal gjennomføres? Det spørres om fødselsskader og skavanker som ikke har en umiddelbar skadevirkning gir en helt tydelig medisinsk effekt ved å opereres bort. Tas samtykkekompetanse med i beregningen kan det også sies at barn har lite å si for hvorvidt kosmetiske operasjoner bør utføres på dem. Selv om forhud ikke kan eller bør anses som en fødselsskade kan det stilles spørsmål ved i hvilken grad slike operasjoner skiller seg fra omskjæring, ut i fra forutsetning om medisinsk begrunnelse. Et annet eksempel på inngrep som ikke alltid involverer medisinsk begrunnelse er for eksempel selvbestemt abort. Så sant det ikke medfører skade for mor eller foster foreligger ingen umiddelbar medisinsk nytteverdi ved å avslutte en graviditet. Skal det først argumenteres mot rituell omskjæring med slik bakgrunn må også samme argumentasjon legges fram mot abort. Det finnes årsaker til inngrepet som oppveier dette, men så finnes det også årsaker til omskjæring som kan gjøre det samme. For eksempel er trosfriheten sentral for de som velger å omskjære sine barn, og på samme måte trekkes kvinners rettigheter fram i

diskursen om selvbestemt abort. Hvis foreldres rett til å oppdra sine barn skal komme i andre rekke må det også spørres hvilke rettigheter et foster skal ha i forhold til moren. Samtidig må det påpekes at det er forskjell på et barn på den ene siden og et foster på den andre, men skal først medisinsk begrunnelse og samtykkekompetanse være vektige argumenter når det gjelder rituell omskjæring, så bør de også være vektige når det gjelder selvbestemt abort. Det innebærer en svekking av et standpunkt som i dag i store trekk er ukontroversielt, nemlig at selvbestemt abort skal tillates.

Selvbestemt abort er enda et tema hvor forutsetningen om medisinsk begrunnelse kan bidra til å svekke vedtatte normer og verdier. En kritisk diskurs med sikte på å avnaturalisere rituell omskjæring kan dermed også fungere til å begrense grunnlaget for å ta abort. På den annen side kan ritualet ende med å bli naturalisert ved, for eksempel, at det blir slått fast en medisinsk nytteverdi ved inngrepet. Det ville i så fall være et insentiv for å ta ritualet inn helsesystemet, uten at det nødvendigvis ivaretar hensyn til religionsfriheten, for eksempel ved at religiøse og kulturelle minoriteter fratras muligheten til å utføre det. Begge eksempler peker på problemet med å ilegge religiøse ritualer medisinske forutsetninger og definisjoner som i utgangspunktet er forskjellige. Diskursen mellom sosiale subjekter fra ulike sosiale institusjoner er ikke uten videre overførbar, når egne begreper og definisjoner trekkes inn. I tillegg peker det på at bestemte verdier gjenspeiler samfunnet i større grad enn andre, for eksempel i konflikten mellom kvinners rettigheter og fosterets rettigheter på den side, og den tilsvarende rettighetskonflikten mellom barn og forelder når det gjelder omskjæring.

Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress uttaler:

Det dreier seg om et kirurgisk inngrep som det er uklart om har en medisinsk begrunnelse eller dokumentert nytteverdi, og som er forbundet med smerte og kan medføre medisinske komplikasjoner (Regjeringen: Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress 2011).

Spørsmål: Er inngrep på barn uten medisinsk indikasjon alltid gale?

NKVTS mener at rituell omskjæring har en uklar dokumentert nytteverdi. Problemet med en slik holdning er at rituell omskjæring ikke er ment å ha en dokumentert nytteverdi eller noen medisinsk begrunnelse i utgangspunktet. Å sette slike standarder for et ritual kan til sammenligning være å sette spørsmålsteget ved nytteverdien til dåp. Omskjæring er et kroppslig inngrep, men med en funksjon som begrunner ritualet uavhengig av medisinsk nytteverdi. Å sette medisinske standarder ved bestemte fenomener og praksiser innebærer at

diskursen blir medisinsk. Én ting er å stille spørsmålstegn ved om et ritual kan ha negative følger, enten psykisk eller fysisk, men en annen er å sette fokus på nytteverdi. Hvis ritualet skulle vise seg å ha en positiv nytteverdi kan et slikt standpunkt fremme å ta et religiøst ritual inn i helsesystemet. I tillegg har ikke alle fysiske inngrep en entydig og klar medisinsk nytteverdi. Kosmetiske operasjoner i forbindelse med skader og lignende har ingen medisinsk nytteverdi som sådan, men handler i stedet om overfladiske, heller enn helsemessige standarder. Å sette spørsmålstegn ved den medisinske nytteverdien til et ritual vil også innebære å sette et spørsmålstegn ved denne typen operasjoner. Selv om operasjoner som gjøres i forbindelse med en skade, og forhud ikke kan anses som en skade som sådan, er mangelen på nytteverdi den samme. Selv når det angår de psykiske behov som følger kosmetiske operasjoner i forbindelse med skader, eller behovet for tilhørighet og identitet for de som blir omskåret, bør i så fall noe slikt gjelde.

Argumentasjon på bakgrunn av en hegemonisk forståelse for hva et fysisk inngrep innebærer kan altså vise seg å svekke hva som kan sies å være hegemoniske standpunkter andre plasser. Fysiske inngrep kan ha ulike motiver og begrunnelser, og bør helst ikke blandes på tvers av svært ulike sosiale institusjonene. For det første har mange ikke-medisinske inngrep i det store og det hele blitt naturaliserte innenfor samfunnet som sosial institusjon. Slike inngrep blir i mindre grad kritisert fordi problematiske trekk ved dem blir tilslørt av diskursen, som på sin side opprettholder og reproducerer vedtatte normer. For det andre risikerer ikke-hegemoniske fenomener å bli påført medisinske forutsetninger, i tråd med en bestemt hegemonisk konsensus, og bli løftet fram i den øvrige diskursen mellom ulike sosiale subjekter på samfunnsnivå. I så fall bygger diskursen på et feilaktig premiss, som kan få følger for både helsevesen og trossamfunn om det premisset skulle settes ut i praksis.

Bente Dalsbæk skriver:

Det er og blir et inngrep uten medisinsk indikasjon, og det utføres på et barn (Bente Dalsbæk 2014).

Spørsmål: Er inngrep på barn uten medisinsk indikasjon alltid gale?

Ikke alle inngrep har en medisinsk indikasjon eller en umiddelbar medisinsk nytteverdi som sådan. Allikevel kan det eksistere grunnlag for å utføre dem, både på barn og andre, som kan være av en annen type verdi. For eksempel handler kosmetiske operasjoner også om gjenoppretting av utseende i forbindelse med skader og annet som kan virke begrensende på

områder utover det medisinske. Skal først rituell omskjæring behandles som et ikke-medisinsk inngrep, noe det i utgangspunktet kan sies å ikke være, og som sådan begrenses må også inngrep av den kosmetiske typen begrenses på samme grunnlag. Selv om forhuden ikke er en skade eller en misdannelse kan det samme kanskje sies om andre praksiser der det skjæres vekk, i utgangspunktet, friskt og funksjonelt vev som ledd i en kosmetisk operasjon. I tillegg er kjønnsoperasjoner noe som kan bli utført på transkjønnede, og som ikke nødvendigvis har en medisinsk verdi eller noen form for samtykke, uten at det hindrer slike operasjoner i å bli utført på barn.

Når en hegemonisk forutsetning tillegges en bestemt praksis, slik som omskjæring og medisinsk nytteverdi, kan tilsvarende fenomener virke fornuftige. På den annen side spør det om naturaliserte fenomener, når de underlegges lignende forutsetninger, risikerer å få sine posisjoner svekket. For eksempel, når et samfunn kritiserer en sosial institusjon av typen trossamfunn for sin praksis, bør premissene som ligger til grunn for en diskurs også rettes mot samfunnet som sådan. Dermed kan trossamfunnene bli sosiale subjekter som fører diskursen over på en kritikk av samfunnets vedtatte normer og sunne fornuft. Ett eksempel på en slik diskurs kan være den kritikken som blir rettet mot muslimske innvandrersyn på bekledding, med tildekking av kvinner som hovedfokus, men som også kan bli vendt andre veien. For eksempel kan det pekes på problematikk tilknyttet andre former for objektivisering av kvinner gjennom reklame i storsamfunnet ellers. I motsetning til kvinnelig tildekking derimot kan denne formen for objektivisering, eller andre uttrykk for sosialt press, sies å være normalisert, uproblematisk eller ansett som valgfri. På samme måte kan det fortsatt foreligge ikke-medisinske inngrep som utgjør like undertrykkende, eller mer undertrykkende, praksis enn rituell omskjæring, men som ikke er underlagt den typen diskurs som rettes mot ritualen.

Geir Kjell Andersland skriver:

Omskjæring er et kirurgisk inngrep uten medisinsk begrunnelse (Geir Kjell Andersland 2014).

Spørsmål: Er inngrep på barn uten medisinsk indikasjon alltid gale?

Andersland betegner rituell omskjæring som et kirurgisk inngrep, som i grunn er sant, men medisinsk effekt er i utgangspunktet ikke hva ritualen er ment for. Praksisen er først og fremst religiøs og kulturelt motivert, som betyr at kravet om medisinsk indikasjon blir feilplassert. På samme måte kan ikke dåpen sies å inneha noen nytteverdi. Om ritualen skulle være ment for å «vaske bort» synder blir det mindre meningsfylt å sette en standard som også forutsetter



at dåpsvannet har en hygienisk effekt. I tillegg har ikke alle kirurgiske inngrep en medisinsk begrunnelse, men kanskje heller et kosmetisk grunnlag, for eksempel i forbindelse med gjenoppretting av utseende ved skader. Det skal heller ikke ses bort i fra at ellers friskt vev skjæres bort på barn som ikke kan samtykke, for eksempel ved kosmetiske operasjoner. Andre marginale inngrep uten umiddelbar medisinsk verdi, men som allikevel medfører en eller annen form for fysisk inngripen, for eksempel hull i ørene eller tatovering er sjeldent medisinsk begrunnet, og kan til og med utføres på små barn. Å kreve en medisinsk begrunnelse kan medføre at alle disse eksemplene, i tillegg til et opphavelig religiøst ritual, bør anbefales å bli lagt inn under helsesystemet.

Med andre ord blir et hegemonisk syn på hva en bestemt praksis innebærer et premiss for diskursen. Resultatet kan bli at praksisen i stedet innlemmes i hegemoniet, tvert imot et mulig ønske om å begrense den. For eksempel ved å sette en bestemt standard ved praksisen som den også kan vise seg å møte. I tillegg bør andre praksiser som er sammenlignbare også vurderes inn i den hegemoniske forståelsen av hva de innebærer, med det resultatet det får. I så fall kan et slikt syn tvert om legge premisset for en diskurs som allmenngjør praksiser med utspring i bestemte sosiale institusjoner, men med andre begrunnelser. På den måten kan bestemt praksis risikere å bli naturalisert, på lik linje med andre praksiser. Dermed kan enten rituell omskjæring regnes som ethvert annet fysisk inngrep som inngår i helsesystemet eller så kan andre praksiser innenfor helsesystemet bli problematisert på lik linje og, som sådan, få sine selvfølgelige posisjoner svekket.

Egon Holstad skriver:

Å skjære i friske mennesker uten taleevne eller en fri selvstendig tanke er ikke noe staten skal legge til rette for, men heller forsøke å jobbe iherdig mot (Egon Holstad 2014).

Spørsmål: Er inngrep på barn uten medisinsk indikasjon alltid gale?

Utfordringen med et slikt standpunkt er at ikke alle mennesker som utsettes for medisinske inngrep nødvendigvis er syke. Det kan foreligge mange grunner for å skjære i friske mennesker, for eksempel i forbindelse med kosmetiske operasjoner med sikte på å gjenoppretting av utseende etter for eksempel skader, eller ved kjønnsoperasjoner. Sistnevnte utføres i tillegg på barn som har hverken taleevne eller fri selvstendig tanke, der inngrepet kan være mer omfattende enn som er tilfellet for omskjæring. Slike operasjoner kan i ulik grad problematiseres, men det spørres for det første i hvilken grad andre operasjoner bør være noe

staten skal jobbe imot, og om omskjæring er alvorlig nok til å skulle begrenses. Et annet spørsmål er hvordan en slik argumentasjon kan virke inn på eksempelvis abortinngrepet, som ofte blir utøvet på en frisk kvinne i tilfeller der det er snakk om selvbestemt abort, samtidig som at det reiser spørsmål ved om abort bør utføres i tilfeller der fosteret også er friskt. Her har i tillegg ikke fosteret noe det skulle ha sagt. Forskjellen mellom de to inngrepene ligger på den annen side i at det er moren inngrepet utføres på ved abort, på toppen av de ulike statusene for barn og foster. Utover det, med forutsetning om at både mor og foster er friske, finnes det derimot lite grunnlag for å utøve et slikt inngrep.

Med utgangspunkt i en hegemonisk forståelse av rituell omskjæring som et kirurgisk inngrep der nytteverdi står i sentrum, kan tilsvarende hegemoniske handlinger rammes av samme kritikk. Fordi disse handlingene derimot har blitt normalisert gjennom diskursen, rammes de av mindre kritikk enn handlinger som i mindre grad kan sies å være representative for samfunnet. Dermed kan fysiske inngrep utført innenfor helsevesenet uten videre aksepteres, samtidig som at fysiske inngrep som blir utført innenfor trossamfunn blir problematisert, selv om begge skulle kunne sies å være ikke-medisinske. Med andre ord kan et premiss om medisinsk nytteverdi bidra til å inkorporere praksis som i utgangspunktet ikke er medisinsk i, for eksempel, helsesystemet og som sådan bidra til å utvide og naturalisere praksisen ytterligere. Eventuelt kan ikke-medisinske inngrep risikere å bli begrenset totalt sett, om en konsekvent kritikk av rituell omskjæring fører frem. Dermed kan en sosial institusjon som helsesystemet rammes av denne typen kritikk ved at en rekke tilbud fjernes på bakgrunn av manglende medisinsk grunnlag.

### **4.3 Rettigheter**

Barneombudet uttaler:

Barn har også rett til utøvelse av religion, og for mange barn kan det å ha blitt omskåret være viktig for å uttrykke sin tro og religiøse identitet. Barneombudet stiller likevel spørsmål ved om retten til å omskjære guttebarn som et ledd i foreldrenes veiledningsplikt- og rett, veier tyngre enn barnets rett til beskyttelse, rett til å si sin mening og bli hørt, og rett til å bli beskyttet mot tradisjonsbundet praksis, jf barnekonvensjonen (Regjeringen: Barneombudet 2011)?

Spørsmål: Bør religiøse påbud alltid begrenses av andre rettigheter?

Selv om barnet har en rekke rettigheter nedfestet i barnekonvensjonen er det ikke til å se bort ifra at all oppdragelse innebærer en viss grad av brudd på disse rettighetene. I den grad det offentlige skal regulere forholdet mellom voksen og barn på en oversiktlig og rettferdig måte skal også individer sikres en viss mengde frihet fra statlig innblanding. Rettigheter og friheter regulerer forholdet mellom individ og stat på en sådan måte at staten skal sørge for at rettigheter og friheter ivaretas, og hindres, på bakgrunn av hensyn til de enkelte individers frihet. Dette er ingen enkel oppgave i relasjonen mellom to individer, der den ene er umyndig og den andre er formynder. Det bør være liten tvil om at det offentlige skal sørge for at barns fysiske og psykiske integritet beskyttes mot overgrep begått av sine foreldre. Det er derimot vanskeligere å si hva som er et slikt overgrep. For eksempel er hijab et veldig synlig eksempel på hvordan foreldre kler sine barn etter en kulturell eller religiøs identitet. Dette kan bli oppfattet som et overgrep på bakgrunn av en tolkning av hijab som et plagg ment å begrense kvinnelig seksualitet. Personer som derimot oppdras i andre sammenhenger og som ikke nødvendigvis skiller seg ut, for eksempel ved at de ikke bærer hijab, kan bli utsatt for mer omfattende former for overgrep i oppdragelsen uten at de er synlige. I tillegg er det rett og slett vanskelig å peke på hva som kan oppfattes som et overgrep, især ved forbigående handlinger som omskjæring, for barn som ellers ikke utsettes for synlige eller usynlige overgrep.

Hva som problematiseres her er hvordan det hegemoniske synet på rettigheter kan komme i veien for hvordan ulike religiøse og kulturelle handlinger kommer til uttrykk i hverdagen. At også synlige uttrykksformer kan utpekes oftere enn mindre synlige fenomener har en sammenheng med hvordan noen typer overgrep og rettighetsbrudd begås av grupper som i større grad gjenspeiler samfunnet. Selv om bestemte handlinger, normer og verdier ikke nødvendigvis er naturaliserte, heller tvert imot, kan de fortsatt ta sted innenfor samfunnet som helhet. Det reiser ytterligere spørsmål om alle rettighetskrav er oversettelige til kulturelle og religiøse handlinger eller uttrykksformer; et hegemonisk krav som stilles ikke-hegemoniske grupper. Bestemte rettigheter får en selvfølgelig rolle som mal på utøvelse av religion eller kultur. Dermed kan situasjonen oppstå hvor én sosial institusjon skal inneha autoritet ovenfor en annen, for eksempel ved at menneskerettslige avgjørelser i en domstol skal legge føringer for et trossamfunn, hvor grunnleggende normer og verdier ikke nødvendigvis stemmer overens.

Den norske legeforening uttaler:

Legeforeningen vil også bemerke at departementet legger til grunn for lovforslaget at rituell omskjæring av gutter ikke kan anses for å være i strid med verken den europeiske menneskerettskonvensjonen eller barnekonvensjonen (Regjeringen: Den norske legeforening 2011).

Videre står det:

Legeforeningen er i tvil om denne konklusjonen og ser heller ikke at det er drøftet (Regjeringen: Den norske legeforening 2011).

Spørsmål: Bør religiøse påbud alltid begrenses av andre rettigheter?

Legeforeningen sier ellers lite om hvordan deler av menneskerettighetskonvensjonen og barnekonvensjonen potensielt brytes. Deres syn på omskjæring ser ut til å ha fokus på en medisinsk forutsetning for ritualen fordi «Det dreier seg om et kirurgisk inngrep med fjerning av en kroppsdel uten medisinsk begrunnelse...» (Regjeringen: Den norske legeforening 2011), som kan skape et misforhold mellom deres syn på hva rituell omskjæring er og hvordan praksisen behandles i relasjon til rettighetsspørsmål. Et resultat av dette kan bli at rituell omskjæring ikke kommer i strid med den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (EMK) på bakgrunn av de samme medisinske forutsetningene. For eksempel er ikke lovlig medisinske operasjoner i strid med menneskerettighetene og som sådan trenger ikke rituell omskjæring nødvendigvis å være noe unntak. Altså må praksisen behandles som noe annet hvis EMK eller barnekonvensjonen skal være relevante bakgrunner for Legeforeningens holdning. Et slikt syn peker på en hegemonisk tilnærming til rituell omskjæring som praksis, ved å redusere den til et inngrep framfor et religiøst påbud. Så lenge omskjæring kan forsvares på bakgrunn av en medisinsk begrunnelse, eller utelukkende oppfattes rituelt, bryter det ikke med de nevnte rettighetene.

Legeforeningen ser her ut til å blande praksis som inngår i helsevesenet som sosial institusjon og praksis som inngår i religionssamfunn som sosiale institusjoner. Argumentasjonen blir på mange måter uoversettelig fra deres side, men samtidig kan sistnevnte risikere å adoptere den medisinske begrepsbruken til å omfatte egne ritualer også. Om noe slikt tar sted kan det fort hende at argumentasjon til forsvar for rituell omskjæring aksepterer og adopterer medisinske begreper, med det resultat at rituell omskjæring blir et spørsmål om medisinsk og ikke religiøs praksis. Det kan få problematiske følger for institusjoner som i utgangspunktet ikke bedriver medisinsk praksis, men som bedriver rituell omskjæring. Det motsatte kan også skje, hvor

ritualet opptas i en hegemonisk sammenheng, altså helsevesenet. Med andre ord kan medisinske forutsetninger være problematiske utover det at handlinger som i utgangspunktet blir lagt under kritikk i stedet kan bli en selvfølgelig del av storsamfunnets praksis, og fordi det i tillegg kan medføre et problem for dem som søker å forsvare medisinske begrunnelser som normativt grunnlag for å opprettholde praksisen.

Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress uttaler:

Flere jøder og muslimer oppfatter omskjæringen som en nødvendig identitetsmarkering og som en del av utøvelsen av religionsfriheten. Først når barnet er 15 år har det etter norsk lov full religionsfrihet og kan selv bestemme. Siden barnet ikke kan gi et informert samtykke, vil barnet i praksis miste viktige deler av denne friheten hvis foreldrene påfører det (f eks når det er spedbarn) en varig religiøs identitet (Regjeringen: Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress 2011).

Spørsmål: Bør religiøse påbud alltid begrenses av andre rettigheter?

Selv om barnet får full religionsfrihet i en alder av 15 så vil det før den tid vokse opp i en eller annen form for religiøs eller sekulær oppdragelse, som kan sette varig preg på barnet lenge etter religiøs myndighetsalder. Også på andre områder hvor barn med tiden blir myndige vil deler av oppveksten deres vedvare. Alt i fra matvaner og sovevaner, rusvaner og livssyn kan bli bestemt lenge før barnet når myndighetsalder på noen av disse områdene. Selv om forskjellen er fysisk skal det ikke ses bort i fra at en rekke deler av barns oppdragelse hverken inngår i et informert samtykke, selvdefinert identitet eller begrenset varighet. Altså er det vanskelig å fastslå hvilke fysiske eller sosiale aspekter ved oppdragelsen som kan hektes ved barn livet ut. Allikevel er deler av oppdragelsen naturalisert, selvfølgelig, og stilles ikke spørsmål ved. Inndeling i kjønnsroller kan være vel så problematiske og få følger for barnet livet ut.

Allerede fra barnsben av inngår mennesker i en verdimelessig tilslutning basert på hvor det fødes. Barn inngår i en sosialiseringssprosess der samfunnet som sosial institusjon oppdrar barn til å bli sosiale subjekter, et uttrykk for naturaliseringsprosessen. Oppdragelsen spiller en sentral rolle for oppslutningen om de verdiene og normene som regulerer menneskelig samhandling. Dette er ikke en prosess som er nevneverdig bevisst eller samtykkende fra barnets side, men anses som nødvendig for at disse barna skal vokse opp til å bli aktører i et samfunn. Det følger også at en slik oppdragelse blir varig, og kan ikke uten videre bli avlært

uten at den samtidig kommer i veien for samhandling. Skal rituell omskjæring først problematiseres på bakgrunn av områder som selvbestemmelse og informert samtykke må også varige uttrykk for menneskelig samhandling problematiseres. Det vil i så fall innebære en mer grunnleggende kritikk av de prosessene som etablerer hegemoni, samt naturalisert ideologi.

Bente Dalsbæk skriver:

Det vi egentlig diskuterer, er det vanskelige valget når to frihetsrettigheter støter sammen: her foreldrenes religionsfrihet overfor barnets religionsfrihet og rett til å bestemme over sin egen kropp (Bente Dalsbæk 2014).

Spørsmål: Bør religiøse påbud alltid begrenses av andre rettigheter?

Rituell omskjæring handler om mer enn to subjekter i rettighetskonflikt, med oppdragelsesfrihet på den ene siden og kroppslig selvbestemmelse på den andre. Ritualet handler også om begges rett til å tilhøre et, for eksempel religiøst fellesskap, som involverer ulike religiøse påbud. I tillegg er foreldre innenfor dette fellesskapet selv omfattet av den praksis de viderefører til sine barn, altså et slags samtykke til den samme praksis. På samme måte kan dåpen sies å være brudd på de samme rettighetene som omfatter omskjæring; en fysisk innlemmelse i et fellesskap uten barnets samtykke av foreldre som selv har vært døpt, med ønske om å videreføre deres religiøse og kulturelle arvegods. Det kan sies at dåpen er like problematisk fordi den, med unntak av mangel på kirurgisk inngripen, omfatter mange av de samme bruddene på barnets frihet til å disponere over seg selv. I tillegg er det en psykisk og verdimeslig innlemmelse som følger begge ritualer, der foreldre har bestemmelsesrett på mange mentale områder, for eksempel i troen på et helvete og syndig oppførsel.

Med andre ord har dåpen blitt naturalisert, samtidig som at rituell omskjæring ikke på samme måte inngår i samfunnet som sosial institusjon. Skikken kan fremstå som noe fremmed, til og med ufornuftig, i motsetning til en skikk som i utgangspunktet skulle rense syndene av et lite barn. Det er ikke dermed sagt at det foreligger noe problematisk ved dåpen, men at ritualet ikke nødvendigvis skiller seg så ut fra omskjæring. Forskjellen ligger i at samfunnet som sosial institusjon bygger på verdier som har blitt naturalisert og reproduisert, der bestemte praksiser blir naturalisert og avnaturalisert. Noen av disse praksisene videreføres med nytt grunnlag, der diskursen beveger seg over i, for eksempel tradisjon framfor teologi. På samme måte kan mange praksiser som forekommer innenfor de enkelte sosiale institusjonene, slik

som trossamfunn, ha gjennomgått en lignende diskurs der den opprinnelige betydning har svunnet til fordel for en ny. Dermed blir ikke en kritikk av deres bestemte praksiser utelukkende en kritikk av noe som kan ses på som problematisk, men som en kritikk til forveksling lik den som kan rettes mot dåpen.

Geir Kjell Andersland skriver:

Religionsfriheten er også en sentral menneskerett. Men den går ikke uten videre foran andre menneskeretter. Ved innbyrdes konflikt må de ulike hensyn avveies. Barns grunnleggende rettigheter må gå foran religiøse ritualer som krenker disse rettighetene (Geir Kjell Andersland 2014)

Spørsmål: Bør religiøse påbud alltid begrenses av andre rettigheter?

Hvis bestemte religiøse ritualer ikke skal krenke visse rettigheter og friheter må det også spørres hvilke andre religiøse handlinger og påbud som kan sies å bryte dem. I tillegg bør det stilles spørsmål om hvem det er som egentlig skal bestemme hvilke religiøse handlinger som bryter hvilke rettigheter. For hvordan skal disse handlingene og rettighetene tolkes? Ett eksempel på dette er hvordan hijab på barn kan oppfattes som en undertrykkende og patriarkalsk praksis. Samtidig kan det være mange årsaker til bruk av hijab, for eksempel ulike typer tradisjoner eller sekulære årsaker som i liten grad involverer undertrykkende idealer. Hvis hijab derimot av noen skulle oppfattes som et rettighetsbrudd blir altså disse årsakene tilsidesatt av en bestemt tolkning av, for eksempel barnekonvensjonen. I så fall blir rituell omskjæring et spørsmål om hvem det er som bestemmer hvordan ritualer bryter barns grunnleggende rettigheter, og i hvilken grad lignende rettigheter skal tas i bruk på skikker som ikke nødvendigvis er så skadelige som i utgangspunktet påpekt.

Igjen uttrykkes en hegemonisk tolkning av et ritual som kan få konsekvenser utover sin intensjon. De naturaliserte skikkene som også kan være problematiske blir usynliggjort av normaliserte verdier og holdninger i motsetning til skikker som ikke kan anses for å være representative for et hegemoni. Slik kan rettigheter bedømmes, ikke ut i fra konsekvens, men ut fra hva som er vant og uvant. På den måten kan skikker og påbud som i få tilfeller anses for å være nevneverdig problematiske eller skadelige inngå i en hegemonisk forståelse av rettigheter, som slår skjevt ut i diskursen. Framfor å trygge rettigheter kan diskursen tvert om resultere i at bestemte rettigheter undertrykkes på bakgrunn av en hegemonisk rettighetsforståelse. Å bære et plagg eller et merke på kroppen blir med andre ord i seg selv et

uttrykk for undertrykkelse, framfor frigjøring eller tilhørighet. De ulike trossamfunnene som sosiale subjekter og de sosiale subjektene innenfor kan risikere å bli utelukket fra diskursen, fordi en sentral del av deres oppfatning av egne skikker bryter med denne hegemoniske forståelsen av frigjøring og undertrykkelse. I så fall kan rettigheter og friheter få den noe selvmotsigende effekten at de selv blir undertrykkende.

Egon Holstad skriver:

Staten kan ikke hjelpe å gjøre irreversible operasjoner på babyer, når disse strider mot både fagfolk og fire punkter i FNs konvensjon om barnets rettigheter (ref. Barneombudets «Høringssvar om rituell omskjæring av gutter» fra 30. august 2011) (Egon Holstad 2014).

Spørsmål: Bør religiøse påbud alltid begrenses av andre rettigheter?

Hvis rituell omskjæring strider mot et bestemt sett med rettigheter kan det også stilles spørsmål ved hvilke andre religiøse påbud som kan rammes av et slikt fokus. For dåp bryter også et knippe rettigheter når det gjelder selvstendig valg av tro. Også på andre områder kan rettigheter overskygge religionsfriheten på områder som ytringsfrihet, bevegelsesfrihet og så videre, hvor det ville være nødvendig å gripe inn også overfor handlinger som er valgt av vedkommende selv. Skal staten bryte inn hver gang et religiøst påbud eller ritual kan sies å komme i veien for en rettighet? I så fall bør også dåpen begrenses av hensyn til barnets rettigheter, eller andre former for ritualer som kan komme i konflikt med andre rettigheter. Det blir også et spørsmål om hvorfor, og i hvilken grad, andre rettigheter skal prioriteres på bekostning av religionsfriheten. At slike rettigheter kan ramme dem som de samme rettighetene er ment å beskytte bør også tas i større grad inn i betraktningen. For eksempel med tanke på hijab, der kvinner som bruker hijab frivillig kan bli tvunget til å ta av seg klesplagget på grunn av bestemt rettighetslovgivning. Barn kan på sin side ikke ytre seg om hvorvidt de føler en slik lovgivning rammer dem, noe som også kan oppfattes som et rettighetsbrudd i så henseende.

Dette hegemoniske synet på rettigheter kan også føre til at sosiale subjekter og institusjoner som reflekterer hegemoniet også rammes kritikk eller begrensninger. Fordi deres handlinger har blitt naturaliserte er de derimot ikke like merkbare, med de følger at handlinger som tas for gitt kan risikere å bli forsøkt begrenset. Forsøket på å avnaturalisere handlinger innenfor visse sosiale institusjoner og som ikke oppfattes som problematiske der kan få en omvendt effekt i det at de blir undertrykkende i stedet for frigjørende. Framfor å beskytte den svake



part i en konflikt mellom to individer får i stedet den svake part i en konflikt mellom to grupper, storsamfunn og minoritet, sine rettigheter begrenset. Resultatet kan bli at handlinger som i utgangspunktet ikke ble oppfattet som rettighets- eller frihetsberøvende av storsamfunnet underlegges samme problemstilling. Selv om de ikke anses for å være særlig problematiske av hverken storsamfunn eller minoritet kan slike handlinger ende med å bli begrenset av rettighetslovgivning, for eksempel.

#### **4.4 Voldelig gjerning**

Barneombudet uttaler:

Det finnes også forskning som underbygger at omskjæringen, i tillegg til smerten barna opplever i forbindelse med selve inngrepet, også kan medføre fysiske, seksuelle og psykiske konsekvenser (Regjeringen: Barneombudet 2011).

Spørsmål: Kan psykiske handlinger som omfatter barn sammenlignes med fysiske inngrep?

I den grad rituell omskjæring får konsekvenser kan det også spørres om hvorvidt psykiske handlinger får følger på de samme områdene som Barneombudet nevner. Ett eksempel er tanken om helvete, hvor syndere i en eller annen form blir sendt til evig pine for sine handlinger. I sin mest eksplisitte form kan en slik narrativ virke svært traumatiserende på barn, og selv i voksen alder kan mennesker streve med tanken på et helvete. Helvete er en religiøs forestilling som kan bli fortalt til barn når de fortsatt er svært unge, i forbindelse med oppdragelse eller sosial omgang. Den mengden seksuelle eller psykiske konsekvenser ideen om evig pine kan påføre et menneske langt inn i voksen alder, kan potensielt overgå følgene av rituell omskjæring. Hvis omskjæring først skal anses som et fysisk traume må altså ideen om helvete og lignende anses for å være et psykisk traume.

Med andre ord finnes det psykiske handlinger som ikke nødvendigvis kan reverseres og som rammer mennesker i liten grad fysisk, men som fortsatt påfører dem ulike former for smerte. På den annen side er ikke hverken psykiske eller fysiske handlinger, slik som helvete eller det å slå barn vanlige lenger. Begge ble ansett for å være relativt uproblematisk i sin tid, men har blitt problematisert og avnaturalisert. På den annen side er det å slå barn en form for traume som går langt dypere enn de rent psykiske overgrep eller de følgene omskjæring kan få. Sistnevnte involverer ikke et like dypt tillitsbrudd eller de samme psykologiske effektene som langvarig fysisk mishandling kan påføre, om de i det hele tatt er sammenlignbare. Fysisk eller psykisk mishandling trenger ikke skille seg ut på samme måte som, for eksempel, det å tilhøre

en kultur som omskjærer. På den måten kan fenomener som er mye verre bli mindre synlige fordi de utøves av personer som i liten grad skiller seg ut fra samfunnet forøvrig. I tillegg er enkelte fenomener vanskeligere å oppdage fordi samfunnet som sosial institusjon bygger på diskurser som mer eller mindre ubevisst fører til at kontroversielle problemstillinger forsvinner.

Den norske legeforening uttaler:

Videre vises det til at inngrepet er forbundet med smerte og kan medføre medisinske komplikasjoner. Inngrepet er irreversibelt og påfører barnet en varig identitet (Regjeringen: Den norske legeforening 2011).

Spørsmål: Kan psykiske handlinger som omfatter barn sammenlignes med fysiske inngrep?

Hva Legeforeningen påpeker her kan også gjelde for mange psykiske handlinger som barn i ulik grad blir utsatt for. Psykiske overgrep i forbindelse med oppdragelsen fører til former for smerte, traumer og komplikasjoner som kan overgå de fysiske følgene forbundet med rituell omskjæring. I motsetning til de eventuelle psykiske traumer eller overgrep som kan ta sted vil det være mulig å begrense smerter og komplikasjoner i forbindelse med fysiske inngrep. På den måten kan fysiske inngrep sies å være mindre alvorlige, i den grad de medfører traumer på barnet av bestemte typer. Utover dette har psykiske handlinger varierende grad av reverserbarhet. Det kan være vanskeligere å påpeke hvordan psykiske handlinger påvirker mennesker lenge etter at de har funnet sted. Derfor er det også vanskelig å si at en handling på det fysiske plan er mer varig enn en handling som omfatter det mentale liv. Det kan også være enklere å påpeke de fysiske følgene av en handling enn de psykiske. Det er ikke nødvendigvis tilfellet. For eksempel kan én traumatiserende handling ha større effekt over lenger tid enn en annen, uavhengig av hva slags handling dette er. I tillegg handler det også om hvordan oppdragelsen på generelt plan påvirker barn, enten det gjelder for eksempel kjønnsroller og sosial tilhørighet, med de psykiske og fysiske følger som varer livet ut.

Visse handlinger og handlingsmønstre blir naturalisert gjennom oppdragelsen, ofte i kontrast til andre som skiller seg mer ut. Rituell omskjæring er ikke bare en fysisk inngripen, men selve konseptet med den fysiske inngripenen kan virke unaturlig. Det samme gjelder ikke nødvendigvis for psykiske handlinger der synligheten gjerne blir begrenset gjennom sosiale normer. Samfunnet som sosial institusjon kan dermed legge til rette for visse former for oppførsel som mer eller mindre ubevisst glatter over de negative følgene av enkelte sosiale

normer. På den måten kan «psykiske inngrep» bli mer akseptable enn for eksempel de fysiske, selv når de psykiske inngrepene skulle vise seg å være mer traumatiserende. På samme måte kan sosiale institusjoner, representert ved bestemte religiøse grupper, som i større grad gjenspeiler samfunnet bli kritisert i mindre grad enn sosiale institusjoner som i større grad skiller seg ut.

Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress uttaler:

Dersom foreldre besørger omskjæring av gutter hos personer uten tilstrekkelig kompetanse – og det i sin tur medfører komplikasjoner – vil dette kunne falle inn under bestemmelser om omsorgssvikt og barnemishandling selv om foreldrene har fått utført inngrepet av tradisjonelle årsaker og i beste mening (Regjeringen: Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress 2011).

Spørsmål: Kan psykiske handlinger som omfatter barn sammenlignes med fysiske inngrep?

Et spørsmål NKVTS umiddelbart vekker med sin uttalelse er i hvilken grad foreldre er personer uten tilstrekkelig kompetanse. Foreldres handlinger i oppdragelsen kan få følger for deres barn også utover myndighetsalder, med de fysiske og psykiske følger det kan få. I så fall kan en rekke handlinger også gjøre seg gjeldende for bestemmelser om omsorgssvikt og barnemishandling. For eksempel er helvetestanken ett eksempel på en psykisk handling som kan gjøre skade på barn. Ideen om evig pine for bestemte synder, for eksempel seksuelle, kan være svært traumatiserende for mange. Et annet eksempel på hva som kan oppfattes som en form for omsorgssvikt eller barnemishandling er barnehijab. Tankegodset bak kan være like kvinneundertrykkende som en konservativ kristen oppdragelse. Under ligger tanken om at enkelte fenomener er mer synlige enn andre. Lignende fenomener kan oppfattes annerledes basert på hvordan de gir seg til uttrykk. Men også synlige fenomener kan bli umerkelige gjennom naturalisering. Spørres det først: «Hvorfor skal en tolv år gammel jente gå med hijab?» kan det samtidig spørres «Hvorfor skal en tolv år gammel jente bruke sminke?». Allikevel er det ikke gitt at det stilles kritiske spørsmål ved bruken av sminke blant tolvårige jenter fordi de skal «bli pene» for guttene, selv om også en slik handling kan påpekes å stamme fra sosialt press.

Om det ligger sosialt press fra foreldre og andre barn om å bruke sminke eller å gå i bestemte klær kan være like problematisk som tilsvarende fenomener grupper som ikke umiddelbart gjenspeiler det øvrige samfunnet. De er ikke like merkbare fordi samfunnet som sosial

institusjon har normalisert visse uttrykk for seksualitet, klestyper og psykiske handlinger som kan være like problematiske som rituell omskjæring. Men siden diskursen innebærer en hegemonisk forståelse av hva som er problematisk og ikke, blir gjerne slike problemstillinger usynliggjort. Bestemte former for sosialt og normativt press har blitt naturaliserte, eller utføres av grupper som i større grad gjenspeiler samfunnet som sådan. Dermed kan livlige illustrasjoner av evig pine være vel så traumatisk, eller mer, enn rituell omskjæring, uten at den samme problematiseringen nødvendigvis kommer til uttrykk i samme ordelag.

Bente Dalsbæk skriver:

Bakom denne diskusjonen ligger den diskusjonen vi alle med fordel kan ta: Hvor sitter kulturidentiteten? I tissen eller mellom ørene? Etter min mening mellom ørene (Bente Dalsbæk 2014).

Spørsmål: Kan psykiske handlinger som omfatter barn sammenlignes med fysiske inngrep?

Hva som kan sies å være besynderlig med diskusjonen om kulturell tilhørighet er ikke nødvendigvis at det fysiske uttrykket for kultur er problematisk, eller representerer noe problematisk. Sagt med andre ord kan det foreligge både religiøs og sekulær oppdragelse, som i både mer og mindre grad kan sies å være skadelig, uten at det gir seg uttrykk i en fysisk handling. I tillegg betyr ikke bestemte fysiske uttrykk alltid at det ligger noe mer problematisk bak. På den måten kan for eksempel dåp bli like representativt for en skadelig eller problematisk oppdragelse som rituell omskjæring eller hijab. Allikevel tas det ikke i veldig stor grad til orde for at dåpen bør begrenses fordi den representerer en eller annen form for skadelig praksis. Om den kulturelle tilhørighet er psykisk betyr ikke det nødvendigvis at de fysiske uttrykkene for denne tilhørigheten er unødvendige, men er i stedet kun uttrykk for identitet. Hvem bestemmer egentlig hvilke fysiske uttrykk for tilhørighet som skal være akseptable og ikke?

Her foreligger altså en hegemonisk forståelse av hva som innebærer en kulturell tilhørighet, og som sådan, hva som kan aksepteres som et fysisk uttrykk for tilhørighet og ikke. Egen kulturell tilhørighet kan sies å reflektere samfunnet som sosial institusjon, og vil dermed bli reproduert gjennom holdninger og verdier, der de fysiske og psykiske uttrykkene for denne tilhørigheten oppfattes som naturlige. Denne naturaliserende diskursen vil ikke gjelde for andre sosiale institusjoner som eksisterer innenfor samfunnet igjen, og som dermed kan oppfattes som mer problematiske enn de kulturelle uttrykkene som reflekterer samfunnet.

Med andre ord oppfattes ikke de fysiske uttrykkene for tilhørighet når de ikke skiller seg ut, selv om de på mange måter kan være problematiske.

Geir Kjell Andersland skriver:

Omskjæring må derfor vurderes som en voldelig gjerning mot et forsvarsløst barn, på samme måten som et klaps, enten nå ment som straff eller i oppdragelsesøyemed, er å anse som vold (Geir Kjell Andersland 2014).

Spørsmål: Kan psykiske handlinger som omfatter barn sammenlignes med fysiske inngrep?

I den grad rituell omskjæring kan anses som fysisk vold må det samtidig spørres hvilke andre former for handlinger som også kan anses for å være voldelige, men hvor det er en psykisk handling som ligger til grunn. Som en ytterligere dimensjon til dette spørsmålet kan fysisk disiplinering av barn anses for å ha en ytterligere psykisk skade, i motsetning til rituelle fenomener, som for eksempel omskjæring. Som psykisk disiplinering kan ideen om helvete være en mer alvorlig handling enn rituell omskjæring, der sistnevntes eventuelle traume kan sies å være kortvarig i forhold til forestillingen om evig pinsel. Med andre ord kan ideen om evig pinsel sammen, med en tanke om syndig oppførsel få følger for barn som risikerer å henge ved dem inn i voksen alder. Frykten for evig pine kan dermed sies å være mer traumatisk enn rituell omskjæring for de som omfattes av en oppdragelse hvor denne typen psykisk disiplinering er vanlig. I tillegg kan den fysiske disiplineringen, og de psykiske traumer som følger dette, også henge ved barna et stykke inn i voksen alder. Psykisk disiplinering kan i det store og det hele ikke sies å være begrenset, for eksempel ved lov, i samme grad som fysisk disiplinering. Dette kan ha noe å gjøre med at psykisk vold ikke er like synlig, og dermed ikke oppdages like lett, eller at fysisk disiplinering generelt er verre. Begge slutninger kan derimot ligge til grunn for å anse psykisk vold som grovere enn, for eksempel, rituell omskjæring.

Her foreligger ulike eksempler, både på forholdet mellom den naturaliserende og avnaturaliserende diskurs, naturalisert handling, og praksiser som kan bli kontrastert mot tilsvarende, naturaliserte praksiser. For det første har fysisk disiplinering vært vanlig, kanskje til og med forsvart med en religiøs diskurs, men blitt kritisert, avnaturalisert og i noen samfunn blitt uetisk. For det andre har den fysiske disiplineringen vært mer synlig enn for eksempel den psykiske, til tross for at det allerede har forekommet en avnaturaliserende diskurs når det for eksempel gjelder helvetestanken og syndstanken. Forskjellen ligger i at

fysisk disiplinering kan sies å være mindre akseptert enn psykisk disiplinering av tilsvarende art, for eksempel ideen om helvete. For det tredje kan rituell omskjæring være noe fremmed i forhold til for eksempel tanken om evig pine, og derfor i større grad bli debattert. En psykisk handling som er en del av sosiale institusjoner, eller trossamfunn, som deler likheter med samfunnet, kan også sies å være mindre merkbart enn en fysisk handling innenfor mer ulike trossamfunn. Selv om denne fysiske handlingen skulle medføre mindre skade, til sammenligning, blir den mer synlig fordi den representerer en kultur som skiller seg ut, med sjanse for å bli ansett som mer problematisk.

Egon Holstad skriver:

I landet vårt er det for eksempel fortsatt lov å skjære av friskt vev fra kjønnsorganene på guttebabyer. Det er knapt til å forstå, da dette utelukkende skjer fordi voksne mennesker i de trosmiljøene disse barna er født inn i mener denne skjæringen i babyenisser er kulturelt viktig som følge av deres egne tradisjoner (Egon Holstad 2014).

Spørsmål: Kan psykiske handlinger som omfatter barn sammenlignes med fysiske inngrep?

I den grad rituell omskjæring kan anses for å være en fysisk skade bør det også spørres om det finnes fenomener som påfører barn psykisk skade i større eller mindre omfang. For eksempel finnes det trosmiljøer som ut i fra sine tradisjoner mener det er viktig å skåne barna for en rekke såkalt moderne fenomener. Bør unge barnesinn «utsettes» for aksept av homoseksualitet, «frilynt» seksualmoral og andre «skadelige fenomener»? I så fall må det altså spørres om det burde være lovlig å la trossamfunn oppdra barn til se ned på homofili, for eksempel, med den risiko at de også kan komme til å hate sin egen seksualitet. Den typen belastning som kommer av noe slikt kan bli verre enn å bli omskåret. En annen form for oppdragelse som kan være skadelig er for eksempel at unge kvinner skal mene seksuell trakassering rettet mot dem er fortjent, som følge av et bestemt trossamfunns syn på kvinners seksualitet. Disse er psykiske handlinger som også bør slås ned på om rituell omskjæring først skal begrenses.

Her foreligger eksempler på handlinger som ikke nødvendigvis reflekterer hegemoniet i så stor grad som det en gang har gjort, men fordi de medfører psykiske konsekvenser legges de i ikke like mye merke til. Det betyr ikke at debatt om psykiske handlinger mangler i offentligheten, men at det finnes handlinger av denne typen som kan være verre enn rituell omskjæring. Allikevel forekommer slike psykiske handlinger innenfor sosiale institusjoner

som i større grad reflekterer samfunnet. Skal først trosfriheten ikke legges til grunn for en videreføring av slike handlinger må de også underlegges begrensninger som tilsvarer hva som kan bli foreslått mot omskjæring. Om en slik diskurs ikke fremmes vil den altså fortsette å akseptere naturaliseringen av tilsvarende handlinger i bestemte sosiale institusjoner, men utelukke andre, en forskjellsbehandling basert på et hegemonisk syn på hva som er skadelig. Også naturaliserte fenomener i samfunnet for øvrig kan potensielt påpekes som skadelige til en viss grad, for eksempel enkelte former for oppdragelse som ikke medfører fysisk, men psykisk skade. I så fall bør slike oppdragelsesformer også begrenses, for eksempel høylytt eller aggressiv irettesetting av barn, fordi noe slikt potensielt kan traumatisere et barn psykisk, om ikke fysisk.

#### **4.5 Lovlig praksis**

Det Mosaiske Trossamfunn uttaler:

Barneombudet velger å basere vesentlige deler av sin argumentasjon på unntakene i stedet for den store hovedregel. Han fremholder at noen forholdsvis få jøder eller av jødisk avstamning, velger å ikke omskjære sine barn (Regjeringen: Det Mosaiske Trossamfunn 2011).

Her må uttalelsen leses i lys av barneombudets uttalelse som antas å være denne:

Barneombudet vet at det innenfor jødedommen eksisterer troende som praktiserer Brit Shalom som en navneseremoni og et alternativ til omskjæring (Regjeringen: Barneombudet 2011).

Spørsmål: Blir et fenomen nødvendigvis mindre problematisk dersom det er vanlig eller normalt?

At få jøder velger å ikke omskjære betyr ikke at rituell omskjæring blir mindre uproblematisk som sådan. Mange problematiske fenomener har i sin tid vært vanlige, uten at dette kan sies å være et godt argument til støtte for disse. For eksempel har fysisk disiplinering av barn også vært vanlig, og selv om det er mulig at forholdsvis få familier valgte å ikke bruke fysisk disiplinering på sine barn så gjorde ikke det denne typen oppdragelse mindre problematisk. I tillegg har de få som velger å unngå bestemte handlinger antageligvis et grunnlag, utenom de rent helsemessige, for hvorfor de ikke ønsker å utføre dem. At de er få kan også bety at diskursen knapt er påbegynt og at de har gode poenger som ennå venter på å bli hørt. Det omvendte kan også gjelde og at deres grunnlag ikke har et solid fotfeste i enten teologiske, menneskerettslige eller medisinske argumenter, men i så fall må svakhetene i deres

argumentasjon påpekes framfor å argumentere med at de er i fåtall. På samme måte kan en gruppe være mange i ta feil om bestemte saker, men det gjør ikke standpunktet mindre uriktig. Dette er et eksempel hvordan hegemoniet kan henvise til motstanderens status som fåtallige. Etter hvert som hegemoniets standpunkter svekkes av en kritisk diskurs vil ikke lenger et slikt argument være gyldig. Innenfor jødedommen som sosial institusjon bidrar diskursen mellom de sosiale subjektene til å sette spørsmålstegn ved den hegemoniske posisjonen og en bestemt handlings selvfølge rolle. Diskursen har allerede bidratt til å påvirke og endre rituell omskjæring som praksis, især teoretisk, som kommer fram i kapittel 2. Selv om det finnes variasjoner foreligger en del grunnleggende holdninger som reproduseres og som understøtter praksisen. Disse holdningene har også vært i endring og dermed medført at minoritetsposisjoner har ført diskursen videre, men med tiden har disse posisjonene blitt en del av hegemoniet, og som nå reproduserer de holdningene et fåtall av den jødiske befolkningen legger under kritikk. Med andre ord kan en pågående diskurs om bortfall fra praksisen med rituell omskjæring føye seg inn i en ytterligere diskurs. Den kan fungere til å avnaturalisere de holdningene og posisjonene som har blitt reprodusert og som bidrar til å ivareta ritualets selvfølge posisjon i jødisk liv.

Islamsk Råd Norge uttaler:

Omskjæring av guttebarn er meget viktig innen Islam. Muslimer er generelt oppfordret i Koranen til å følge eksempelet til profeten Abraham (fvmh) (2:135-136), som ble omskåret i pakt med Guds befaling. Omskjæring er også eksplisitt begrunnet i den andre av religionens to primærkilder – profeten Mohammed (fvmh) sine handlinger og uttalelser (sunna) (f.eks. Sahih Bukhari, 2:495 og 72:779). Derfor er så godt som alle muslimer omskåret (Regjeringen: Islamsk Råd Norge 2011).

Spørsmål: Blir et fenomen nødvendigvis mindre problematisk dersom det er vanlig eller normalt?

Som det kommer fram av IRNs uttalelse er rituell omskjæring en sentral religiøs praksis med grunnlag i både Koranen og sunna. Samtidig betyr ikke det at all religiøs praksis som en gang har vært viktig ennå er det. Når slik praksis viser seg å anses for å være problematisk blir den lagt under en kritisk diskurs og på den måten omtolket. De teologiske og læremessige diskursene som omfatter trospraksis har ikke stått uendret over århundrene, men har vært preget av endring og fornyelse. At så godt som alle har utøvd en bestemt religiøs praksis betyr



ikke at den ved et punkt har vært ansett for å være uproblematisk av alle. Et fåtall kan ha stilt spørsmål ved ulike former for praksis og dermed ført diskursen videre fra praksiser som var naturlige, men som ved et punkt ble ansett for å være problematiske. Ett eksempel kan være kvinnelig omskjæring, som for noen islamske kulturer kan oppfattes som sentralt for deres religiøse praksis, men som ikke kan sies å være uproblematisk. At slik praksis noen plasser kan anses som sunn fornuft, kanskje også begrunnet i religiøse tekster, trenger ikke nødvendigvis å svekke argumentasjonen for de som setter seg opp mot den.

Teologisk diskurs og nyorientering er ikke et nytt fenomen, men har vært en kontinuerlig prosess som tar sted innenfor de fleste religioner. I likhet med samfunnet er også religiøse retninger og trossamfunn sosiale institusjoner som opprettholdes gjennom diskurs. Innad i disse institusjonene føres mange ulike diskurser mellom de sosiale subjektene, som setter spørsmålstegn ved og problematiserer normer. Prosessen med avnaturalisering handler like mye om at et flertall innenfor bestemte sosiale institusjoner overbevises av et mindretall, og på den måten opparbeides et nytt hegemoni. Nye holdninger blir naturaliserte og selvfølgelige, fram til disse holdningene potensielt legges under kritikk og på ny blir gjenstand for en diskurs med sikte på å avnaturalisere. Islam er ingen uforanderlig religion, men preges av ulike diskurser som også setter de sentrale læresetningene i nytt søkelys, enten med sikte på å omtolke eller å forkaste. På den måten kan nye læremessige beslutninger tas som erstatter de forhenværende, for eksempel om nok muslimer skulle velge å ikke omskjære sine barn. Det omvendte kan også skje, og kritikk som i utgangspunktet reises kan bidra til å styrke vedtatte posisjoner.

Mellomkirkelig råd uttaler:

MKR ønsker ikke å gå inn på de helsefaglige, økonomiske eller juridiske sidene av saken, men legger til grunn at rituell omskjæring av guttebarn er en lovlig praksis i dagens Norge, og bør fortsette å være det i lys av jødisk og muslimsk trospraksis (Regjeringen: Mellomkirkelig råd 2011).

Spørsmål: Blir et fenomen nødvendigvis mindre problematisk dersom det er vanlig eller normalt?

Selv om rituell omskjæring er lovlig i Norge og, i lys av jødisk og muslimsk trospraksis, ikke innebærer noe kontroversielt betyr ikke det at ritualer er uproblematisk. I tillegg trenger ikke det at noe er lovlig nødvendigvis at bety at det bør fortsette å være lovlig, eller i det minste at

en problematiserende diskurs ikke bør forekomme. At noe er ukontroversielt i eget miljø betyr heller ikke at en kritisk diskurs ikke bør fremmes på vegne av den eventuelle minoritet innad, og som kan oppleve problematiske sider ved praksisen. For eksempel kan det være problematisk for minoriteter som igjen er minoriteter innad i sitt miljø å problematisere praksiser som i utgangspunktet ikke anses for å være kontroversielle. For eksempel kan det å stå fram som homofil i visse miljøer være svært vanskelig for de som ønsker det, nettopp fordi negative holdninger er vanlige og normale, selv om slike holdninger kan være skadelige for dem som rammes. Med andre ord kan rituell omskjæring være vel så problematisk som andre fenomener, men gitt at praksisen er lovlig, akseptert og ellers ansett for å være ukontroversiell kan den gi uttrykk for å ikke være det.

Her kan det pekes på forholdet mellom sosiale institusjoner, for eksempel trossamfunn, som innad i et større samfunn også er sosiale subjekter. Disse kan gi uttrykk for meninger som ønskes problematisert innenfor de enkelte trossamfunnene. Med andre ord kan hegemoniske uttrykk og naturaliserte holdninger som blir reproduert innad i de ulike sosiale institusjonene også bli ytret i samfunnet ellers. Individuelle stemmer kommer dermed dobbelt i mindretall fordi de først må vinne gjennom innad i sine sosiale institusjoner. I mange tilfeller samarbeider samfunn og subjekt gjennom utveksling av en diskurs som involverer, for eksempel lovgivning og andre tiltak, og som igjen kan medføre ytterligere problematisering og kontrovers innad i de enkelte sosiale institusjoner. På den måten kan samfunnet, ved å fremme en kritisk diskurs, styrke et fåtall sosiale subjekter som ikke når fram innad i trossamfunnene. Det kan på den annen side slå feilaktig ut ved at kritikk utenifra ender med å behandle aksepterte normer som mer problematiske enn de nødvendigvis er.

Are Vogt Moum skriver:

All den tid vår beste kunnskap forteller oss at omskjæring av guttebarn i svært liten grad truer deres helse, ja kanskje til og med fremmer den, og vi samtidig vet at omskjæring er en dypt forankret religiøs og/eller kulturell tradisjon hos enkelte minoriteter, vil det være ensbetydende med en åpent fiendtlig handling fra statens side overfor disse minoritetene å forby praksisen (Are Vogt Moum 2014)

Spørsmål: Blir et fenomen nødvendigvis mindre problematisk dersom det er vanlig eller normalt?

Som Moum påpeker er rituell omskjæring dypt forankret hos enkelte minoriteter og for dem vil ikke rituell omskjæring nødvendigvis anses for å være noe nevneverdig problematisk rent helsemessig. At noe er dypt forankret hos disse minoritetene behøver derimot ikke bety at rituell omskjæring er uproblematisk eller mindre problematisk av den grunn. For eksempel kan det pekes på at fysisk disiplinering av barn eller bruken av helvete som psykisk disiplinering ble kritisert fordi de viste seg å være problematiske for barns utvikling. I tillegg bør det stilles spørsmål ved om det å skjære i et kjønn bør være en normal praksis blant de som gjør det, uavhengig om dette skulle ha et positivt utfall rent medisinsk. Det kunne vært positivt rent medisinsk å fjerne brystvev for å begrense enkelte typer kreftsykdom, uten at det kan anses for å være positivt å gjøre noe slikt i preventivt øyemed på små barn og spedbarn. Forankrede religiøse og kulturelle tradisjoner har blitt kritisert før, og blir det fortsatt, når de har vist seg å være problematiske. Det trenger ikke gjelde for omskjæring, men at ritualet har en bestemt forankring bør ikke nødvendigvis være avgjørende for hvorvidt det er problematisk eller ikke.

Sentralt for et slikt spørsmål er forholdet mellom naturalisering og avnaturalisering, der i utgangspunktet uproblematisk handlinger blir kritisert og stilt spørsmål ved, og med tiden endret eller fjernet i lys av nye innsikter. På den måten har diskursen bidratt til å rette nytt søkelys mot fenomener som hadde en hegemonisk stilling i samfunnet og som ble sett på som «sunn fornuft». Rituell omskjæring kan ikke sies å ha en hegemonisk stilling i samfunnet som sådan, men innenfor trossamfunnene kan praksisen med få unntak sies å være selvfølge. På sitt eget område har altså ritualet en hegemonisk stilling, som i motsetning til de andre eksemplene, blir satt under søkelys i en diskurs mellom disse minoritetene og samfunnet forøvrig. Altså trenger ikke det at omskjæring er normalt i noen omstendigheter bety at det er uproblematisk, men det trenger heller ikke bety at en kritisk diskurs vil avdekke noe problematisk ved praksisen som sådan.

Tallak Rundholt skriver:

I motsetning til kjønnslemlestelse av jentebarn, som er en svært kontroversiell praksis langt inn i de miljøene hvor dette tradisjonelt har blitt praktisert, er det lite eller ingen motstand mot omskjæring av guttebarn fra de tilsvarende miljøene (Tallak Rundholt 2014)

Spørsmål: Blir et fenomen nødvendigvis mindre problematisk dersom det er vanlig eller normalt?

Det er kanskje lite eller ingen motstand mot omskjæring av guttebarn i visse miljøer, men det betyr ikke at det er på bakgrunn av manglende problematikk. Det kan likeledes være tegn på manglende problematisering. Det er ikke ukjent at det har eksistert fenomener som før ble ansett for å være helt normale eller ukontroversielle. De ble muligens av den grunn også ansett for å være uproblematiske. I tillegg ville ikke kjønnslemlestelse av jenter blitt mindre problematisk dersom praksisen Det er også lite som skulle tilsi at det ikke finnes fenomener den dag i dag som kan bli ansett for å være uproblematiske på bakgrunn av å være vanlige eller ukontroversielle, uten at det nødvendigvis betyr at de er uproblematiske. Det finnes fortsatt eksempler på kjønnsrolleinndeling som både er vanlige og ukontroversielle, for eksempel at guttebarn gis kreative leker og jentebarn gis leker med fokus på omsorg, uten at en slik inndeling nødvendigvis er uproblematisk. At få påpeker slik problematikk er altså ikke grunnlag for å uttrykke at problematikken ikke finnes.

At guttebarn og jentebarn tildeles bestemte roller ut i fra sine kjønn kan av mange oppfattes som både selvfølgelig og naturlig. Med andre ord har kjønnsroller blitt naturalisert gjennom reproduksjon av holdninger og normer og dermed legges føringer for hvordan barn oppfører seg og kler seg basert på kjønn. At en slik inndeling derimot er vanlig betyr ikke at den blir mindre problematisk, på samme måte som at rituell omskjæring ikke kan anses for å være uproblematisk med bakgrunn i at praksisen er vanlig. Innenfor sosiale institusjoner som trossamfunn kan mange ulike former for problematisk praksis utøves uten at den oppfattes som kontroversiell. For eksempel kan utdaterte kjønnsroller og andre fenomener fortsatt forekomme, og reiser spørsmålet om hvorvidt de bør aksepteres eller kritiseres på bakgrunn av andre årsaker enn at de er kontroversielle eller ikke. At relativt få motsetter seg en bestemt praksis kan dermed være like mye tegn på at den er i ferd med å bli kritisert, med sikte på å avnaturalisert, til tross for at de setter seg opp i mot noe som har en hegemonisk stilling.

Mudassar H. Kapur skriver:

Det er derimot utbredt, blir regnet blant verdens eldste form for planlagte kirurgi og er lovlig i alle verdens land (Mudassar H. Kapur 2014).

Spørsmål: Blir et fenomen nødvendigvis mindre problematisk dersom det er vanlig eller normalt?

Rituell omskjæring er et utbredt fenomen i deler av verden, men også andre fenomener kan være utbredte uten at det betyr de er bra. For eksempel er kjøreforbudet for kvinner utbredt i

Saudi-Arabia, uten at mange vil påpeke at kjøreforbud for kvinner er et gode. I Iran er tildekking av håret påbudt og utbredt, uten at det betyr tildekking av hår trenger å være positivt. At noe har juridisk dekning og attpåtil er utbredt i visse områder trenger altså ikke bety at det er uproblematisk. For det første har også fysisk disiplinering av barn vært både utbredt og lovlig i Norge uten at det kan sies å ha vært bra for barna som ble utsatt for det. For det andre betyr ikke det at noe er lovlig at det er bra. I noen områder i verden er det for eksempel fortsatt lovlig med fysisk disiplinering av barn, uten at det gjør fysisk disiplinering av barn mindre uproblematisk.

Med andre ord kan ikke det at noe er utbredt eller lovlig tale for seg selv, men må problematiseres på lik linje med andre fenomener som i sin tid var vanlige, eller naturlige, uten at de nødvendigvis var positive. At dette i tillegg er et gammelt ritual med innsunkne tradisjoner trenger heller ikke bety at skikken med å skjære i et kjønn bør være ukontroversiell. Det blir beskrivende for forholdet mellom naturalisering og avnaturalisering, hvor det naturlige og selvfølgelig nettopp er noe vanlig og lovlig som kan ha gått i arv over lengre tid. Gjennom diskursen som tar sted mellom sosiale subjekter kan problematiske trekk ved vanlige oppfatninger kritiseres og, som følge, danne grunnlag for enten å styrke eller svekke oppfatningene. At et fenomen som er utbredt legges under kritikk kan bety at det forsvinner, like mye som at det kan bli mer vanlig. På samme måte kan et fenomen som er lovlig legges under kritikk og bli kriminalisert, eller få et mer solid diskursivt grunnlag for å beholde sin hegemoniske posisjon, for eksempel innenfor et trossamfunn eller andre sosiale institusjoner.

#### **4.6 Små konsekvenser**

Det Mosaiske Trossamfunn uttaler:

Dersom inngrepet gjøres med vanlig norsk kirurgi, blir det adskillig vanskeligere, mer omfattende og mer utsatt for komplikasjoner enn ved den metode en mohel bruker.

Motstanden fra medisinsk hold synes i utgangspunktet å være grunnet på en misforståelse av hva inngrepet innebærer (Regjeringen: Det Mosaiske Trossamfunn 2011).

Spørsmål: Er selv mindre inngrep med små konsekvenser uproblematisk?

Rituell omskjæring er kanskje et mindre inngrep, i likhet med å lage hull i ørene, en liten prosedyre som kan utføres på både små barn og spedbarn. Under de rette forhold medfører inngrepet liten risiko og smerte kan unngås med lokalbedøvelse. Det er lite som ligger i veien for at en forelder skal kunne gi sitt barn hull i ørene. De samme gjelder for tatoveringer som for eksempel merker barnet med et kors eller et annet religiøst symbol. Prosessen er et minimalt kroppslig inngrep selv om smertemengden om mulig kan være større enn den ved hull i øren, og med unntak av potensielle smerter er det lite i veien for at små barn kan tatoveres. Til tross for dette vil de færreste se på det som hverken god oppdragelse eller som positivt for et barn å tatoveres eller gis hull i ørene, kanskje selv om de skulle vise seg å ha en medisinsk effekt. Da kan det stilles spørsmål ved om eventuelle medisinske effekter vil oppveie muligheten for diagnoser der en slik forebyggelse er nødvendig, tilstrekkelig eller effektiv. Det skal på den annen side sies at det ikke finnes noe lovforbud mot noen av delene, selv om det ikke anses for å være særlig positivt å tatovere sine barn.

Med andre ord eksisterer en generell holdning om å ikke utføre bestemte inngrep på barn, selv når de i utgangspunktet er lite omfattende, på grunn av normative bedømmelser. Barn gis i det store og det hele ikke hull i ørene, eller tatoveringer, fordi det hever øyenbryn. Diskursen sørger dermed for at foreldre ikke utfører bestemte handlinger eller praksiser, eller det motsatte. Den diskursive prosessen kan også gå i den retning at disse handlingene blir både vanlige og uvanlige, alt etter hvordan handlingene oppfattes. En slik diskurs er uttrykk for enten naturalisering eller avnaturalisering, der å utføre eller å avstå fra bestemte handlinger blir selvfølgelig, selv når det ikke foreligger formelt påbud eller forbud. At en handling medfører konsekvenser som ikke automatisk gjør seg gjeldende for lovregulering trenger ikke det bety at handlingen aksepteres. En diskurs med sikte på å avnaturalisere bestemte handlinger kan dermed føres innenfor sosiale institusjoner, for eksempel bestemte trossamfunn og i samfunnet ellers.

Islamsk Råd Norge uttaler:

Komplikasjoner ved omskjæring er sjeldne (0,2-0,6%), og som regel milde (blødning og betennelse) (Regjeringen: Islamsk Råd Norge 2011).

Spørsmål: Er selv mindre inngrep med små konsekvenser uproblematisk?

Omskjæring er et beskjedent inngrep i forhold til mange andre typer inngrep som utføres på kroppen. Risikoen for komplikasjoner kan som regel sies å være mindre ved mindre

omfattende inngrep om en tar bort faktorer som hygiene, kompetanse og andre risikoforebyggende omstendigheter. Det er for eksempel snakk om mindre involvert vev og færre vitale prosesser som kan bli forstyrret ved en omskjæring enn ved for eksempel en hjerteoperasjon. At rituell omskjæring kan medføre komplikasjoner, om enn små, legger ikke skjul på at det er snakk om et fysisk inngrep. Å skjære i øreflippen kan også sies å være et lite omfattende inngrep med få komplikasjoner, kanskje færre enn ved omskjæring, og sånn sett er det lite i veien for at inngrep av denne typen også bør kunne utføres. I tillegg kan det påpekes at kosmetiske operasjoner faktisk foretas med sikte på å rette opp i fødselsskader og annet der den medisinske verdi muligens er begrenset. Selv om slike inngrep skulle kunne sies å være lite risikofylte er de fortsatt inngrep som utføres uten nevneverdig problematisering av samfunnet forøvrig. Forhuden kan derimot ikke sies å være en skavank, og kan kanskje til og med tilknyttes nyttige kroppslige funksjoner, i motsetning til en fødselsskade.

At forhudens nytteverdi veies opp mot omskjæringens nytteverdi kan sies å være gjenstand for medisinsk uenighet. I så fall flettes problematikken inn i en hegemonisk diskurs der det er den medisinske nytteverdien som kommer i første rekke. Forhold som smerte, komplikasjoner og omfang blir sentrale for argumentasjonen enten den stiller seg kritisk eller støttende til rituell omskjæring. Om dette nødvendigvis er negativt trenger ikke være tilfelle, i og med at mange spørsmål rundt både etikk og rettigheter ved omskjæring kan avgjøres av medisinske konklusjoner. På den annen side risikerer diskursen å miste viktige perspektiver, både blant de som forsvare og kritiserer praksisen, når like forutsetninger blir forsvar av praksis innenfor ulike sosiale institusjoner. I tillegg kan andre praksiser risikere å bli naturaliserte med lignende henvisninger, der inngrep med minimale konsekvenser kan forsvares på samme grunnlag. For eksempel kan kosmetiske operasjoner på små barn, der det er snakk om mer enn å rette opp i fødselsskader, strengt tatt utføres så lenge de fysiske konsekvensene og inngrepenes omfang forblir minimale.

Mellomkirkelig råd uttaler:

MKR er enig i HOD i at rituell omskjæring av gutter reiser en rekke vanskelige problemstillinger av både helsefaglig, økonomisk, juridisk og etisk art. HOD argumenterer for at disse anliggende må vurderes opp mot det offentliges ansvar for å hindre at gutter blir utsatt for smerte eller risiko ved uforsvarlig omskjæring (Regjeringen: Mellomkirkelig råd 2011).

Videre står det:

I tillegg til en slik pragmatisk argumentasjon, vil MKR understreke trosfrihetsaspektet ved saken (Regjeringen: Mellomkirkelig råd 2011).

Spørsmål: Er selv mindre inngrep med små konsekvenser uproblematisk?

MKR vil altså understreke viktigheten av skadereduksjon og trosfrihet som sentrale punkter for sin argumentasjon i tilknytning til omskjæring. I den grad de legger vekt på problematiske aspekter ved rituell omskjæring blir disse veid opp av retten til å utøve tro på den ene siden og anbefalinger om statlig skadereduksjon på den andre. Praksisen ser ikke ut til å anses som omfattende nok til å problematiseres utover disse to aspektene. Ett spørsmål som kan trekkes frem her er om en mild form for kvinnelig omskjæring med bakgrunn i en sentral trosartikkel hos en bestemt gruppe kan forsvares på samme måte, og hvor omfattende konsekvensene av et inngrep må være før det blir begrenset. Om det skulle være av viktighet for en religiøs minoritet i Norge med et inngrep av samme omfang som rituell omskjæring av guttebarn bør det ikke være mye i veien for å ta noe slikt inn i helsesammenheng. For det første vil det bli et offentlig ansvar å hindre at disse jentene blir utsatt for smerte eller risiko i den forbindelse. For det andre vil det være et sentralt trosfrihetsaspekt for foreldrene til jentebarnet. I den grad rituell omskjæring blir mindre problematisk av å ta det inn i helsesammenheng kan det også spørres om ikke tilsvarende fenomener blir tryggere av å legge dem inn under samme vilkår. I tillegg kan det stilles spørsmål ved om alle vil oppfatte det som et uttrykk for trosfrihet å få en del av sin trospraksis inkorporert i en ytterligere medisinsk sammenheng.

I så fall må alle tilsvarende handlinger og praksiser anbefales å tas inn i en tryggende sammenheng, for eksempel hull i ørene og tatoveringer, fordi de ikke kan sies å være skadelige nok til å begrense. I tillegg bør det stilles spørsmål ved om problematikk rundt slike mindre inngrep bør sidestilles av det faktum at de er mindre skadelige enn andre.

Naturalisering eller avnaturalisering av slike fenomener styres enten av diskurs eller forbud og påbud, og ved å anbefale å ta selv mindre inngrep inn i en hegemonisk sammenheng risikeres naturalisering av disse. I tillegg reiser det spørsmål om hvorvidt praksiser som ikke



utelukkende innebærer fysisk skade, men som representerer skadelige motiver og holdninger, skal kunne inkorporeres i en slik sammenheng så sant de fysiske følgene modereres. Det siste perspektivet har en klar relasjon til eksempelet om kvinnelig omskjæring i avsnittet over. Det reiser et spørsmål om hvor store konsekvenser fysiske inngrep må ha før det blir uakseptabelt å ta dem inn i sosiale institusjoner, slik som helsevesenet, men i stedet begrense dem i større eller mindre grad.

Are Vogt Moum skriver:

Men en sammenligning med kjønnslemlestelse er helt ute av proporsjoner. En sammenligning med hijab ville vært mer på sin plass (Are Vogt Moum 2014).

Spørsmål: Er selv mindre inngrep med små konsekvenser uproblematisk?

Selv om kjønnslemlestelse er noe ganske annet enn rituell omskjæring når det kommer til omfang og alvorlighetsgrad så involverer fortsatt praksisen et fysisk inngrep. Hijab kan stå nærmere i en sammenligning, men omskjæring av guttebarn kan fortsatt få fysiske komplikasjoner. Det er et lite inngrep, men ikke nødvendigvis uproblematisk. For det første er det et merke som etterlates på kroppen og som et barn sannsynligvis må leve med resten av livet, til forskjell fra hijab som bæreren kan ta av seg når det er ønskelig og mulig. Det involverer et fysisk inngrep med sikte på å skjære av en del av kroppen, som har en viss parallell til kjønnslemlestelsen. Det samme kunne gjelde for eksempel ved tilfeller hvor en del av øreflippen skjæres av; et lite omfattende, men som oftest unødvendig inngrep.

Dette handler om hvordan en bestemt skikk har blitt normalisert gjennom en diskurs som omfatter alt fra teologi til tradisjoner og identitet. Hvis et nytt trossamfunn skulle oppstå hvor det blir vane for å skjære av øreflipper hos små barn, med rot i deres hellige tekst; ville det blitt akseptert uten videre? Om noe slikt skulle havne under artikkelen om trosfrihet kan det også spørres om en hvilken som helst sekulær organisasjon ville kunne gjøre noe lignende. Det reiser spørsmål om hvorvidt diskurs som angår motiver, holdninger og lignende innenfor ulike sosiale institusjoner bør legge føringer for hvorvidt en handling skal aksepteres, så sant den er marginal nok. Rituell omskjæring er derimot vanlig og naturlig hos bestemte grupper og vil som sådan ikke oppfattes som problematiske i nevneverdig grad. Det betyr ikke at hva som til syvende og sist er et fysisk inngrep blir mindre problematisk kun fordi det er et marginalt inngrep. I så fall må alle marginale inngrep behandles deretter, og potensielt bli selvfølgelige elementer i storsamfunnet. I samfunnet ellers kan diskursen også preges av at

bestemte fenomener er akseptable fordi de «alltid har vært her». Kommer det derimot noe nytt og uvanlig merkes det på en helt annen måte. Derfor kan det også bli slik at hijab anses for å være et større problem enn rituell omskjæring fordi det er mer uvanlig og synlig, selv om ingen av delene trenger å være særlig omfattende.

Tallak Rundholt skriver:

Mellom to og tre promille av de som gjennomgår et slikt inngrep, opplever helsemessige komplikasjoner (Tallak Rundholt 2014).

Spørsmål: Er selv mindre inngrep med små konsekvenser uproblematisk?

Selv om rituell omskjæring er et lite og relativt ufarlig inngrep så kan inngrepet også ha komplikasjoner utover det helsemessige. For det første kan det jo spørres om et religiøst ritual som utøves på spedbarn og små barn, som i utgangspunktet kan medføre komplikasjoner, bør utføres når alternativet er at slike komplikasjoner unngås. For det andre bør det også stilles spørsmål om hvilke andre fenomener som da kan utøves på samme gruppen. Hvis ønskelig bør det også være uproblematisk at små barn får hull i ørene eller tatoveringer, som begge er mindre inngrep. Komplikasjonene rundt er også ikke veldig problematiske. Problemet er at begge er noe som ikke uten videre forsvinner ved voksenalder og begge medfører en viss grad av smerte. I tillegg kan disse barna bli tillagt en identitet de ikke nødvendigvis ønsker å ta del i på samme måte i voksenalder. De psykiske følgene av å bære på en identitet som ikke blir borte med et klesskifte kan overgå de fysiske. På den annen side kan de psykiske følgene av å ikke ta del i et fellesskap være vel så problematiske, men da kan det også spørres i hvilken grad en utelukkelse av denne typen er sannsynlig, med mindre den bærer i en personlig mangel på tilhørighet.

Når et bestemt fenomen blir normalisert så hender det at diskursen leder oppmerksomhet vekk fra følgene av fenomenet og problemstillingene rundt. Dette er en del av naturaliseringen, hvor noe blir sunn fornuft eller noe som «bare blir gjort», og opprettholdes av en diskurs som reproducerer bestemte holdninger. Følgene kan bli tilslørt, noe man ikke snakker om, eller til og med er klar over. For eksempel innenfor bestemte sosiale institusjoner der handlinger som potensielt er uvanlige ellers i større grad er en del av hverdagen. Når det derimot stilles spørsmål ved holdninger og problemstillinger kommer også de eventuelle følgene av fenomenet tydeligere fram. Selv om rituell omskjæring er et lite inngrep med relativt få komplikasjoner kan det godt være at tilsvarende praksiser har blitt kritisert og endret. I seg

selv bør altså ikke få komplikasjoner være et grunnlag for å opprettholde en bestemt praksis. Samtidig finnes det fenomener som kan sies å være mer omfattende og medføre større komplikasjoner, og som sådan er mer viktige å kritisere, enn rituell omskjæring.

Mudassar H. Kapur skriver:

Det er svært sjelden at det blir problemer etter omskjæring, snarere er det mange som har fått hjelp (Mudassar H. Kapur 2014)

Spørsmål: Er selv mindre inngrep med små konsekvenser uproblematisk?

Selv om rituell omskjæring er et inngrep med få problemer er dette fortsatt et fysisk inngrep. De fleste fysiske inngrep medfører en viss sjanse for komplikasjoner og er følgelig risikable. Selv om omfanget og risikoen er begrenset kan det stilles spørsmål ved om religiøse ritualer som medfører en fysisk inngripen av denne typen bør utføres. Med unntak av rituell omskjæring er det hverken vanlig eller nevneverdig akseptert å skjære bort vev, uansett hvor lite inngrepet skulle være, om det skjer utenfor medisinske sammenhenger. At noe slikt i tillegg kan ha positive følger for en del mennesker så er det ikke et grunnlag i seg selv for å opprettholde praksisen. Det kan ikke sies å være anbefalt å utføre kosmetiske operasjoner på små barn som i utgangspunktet ikke har noe som trengs å rettes på. Det er heller ikke helsemessig grunnlag for å fjerne vev som forebyggende praksis mot enkelte sykdommer. At begge kan ha relativt få komplikasjoner er heller ikke noe som forsvarer fjerning av kroppsvev i kosmetisk eller medisinsk forebyggende øyemed.

Når et fenomen blir naturalisert følger det at diskursen opprettholder og reproducerer holdninger som støtter opp under prosessen. At rituell omskjæring kan være et slikt fenomen betyr at det foreligger en diskurs som opprettholder og underbygger naturaliseringen, innenfor sosiale institusjoner hvor praksisen er vanlig. På den måten kan selve inngrepet bli ansett for å være et gode og det å ikke gjennomføre inngrepet oppfattes som et onde. For kulturer der slikt ikke er en naturlig del av hverdagen kan oppfatningen av praksisen derimot være motsatt. Samtidig kan diskursen virke i den retning at noe som ses på som unormalt gjerne blir veldig synlig og kan oppfattes som mye verre enn det faktisk er. Med parallell til hijab er dette et plagg som er veldig merkbart og som dermed for mange reaksjoner fordi det ikke er en naturlig del av hverdagen i land hvor slikt ikke er normalt. På samme måte kan praksiser som i utgangspunktet ikke er veldig problematiske bli oppfattet som mer problematiske enn de

egentlig er. For eksempel fordi diskursen som opprettholder og underbygger en bestemt praksis, bruk av hijab eller rituell omskjæring, ikke foreligger i befolkningen ellers.

#### 4.7 Grunnleggende illiberal

Det Mosaiske Trossamfunn uttaler:

Å satse på modell B vil derfor tvinge den jødiske befolkningen til å få inngrepet utført i utlandet. Avhengig av hvordan regelverket utformes, kan det også bety at jødisk liv i Norge vil bli umuliggjort og i praksis innebære et forbud mot fortsatt normalt jødisk liv i Norge (Regjeringen: Det Mosaiske Trossamfunn 2011).

Her må utsagnet kontekstualiseres til den foreslåtte modell i høringen:

Modell B innebærer en lovfesting av at de regionale helseforetakene skal organisere spesialisthelsetjenesten på en slik måte at de som ønsker det kan få utført rituell omskjæring på en forsvarlig måte, og da i hovedsak i forbindelse med fødsel. Etter denne modellen åpnes det ikke for at andre enn leger skal kunne utføre rituelle omskjæringer (Regjeringen 2011)

Spørsmål: Bør fenomener som kan vurderes som problematiske ikke begrenses om følgene risikerer å bli mer problematiske enn fenomenet selv?

Rituell omskjæring er en viktig tradisjon for den jødiske minoriteten i Norge og utgjør for dem et eksistensielt spørsmål. Det første skritt mot den jødiske identitet tas blant annet gjennom omskjæringen, og ikke minst er det et identitetsspørsmål. På den annen side er religion og kultur foranderlige fenomener som gjerne tilpasses endringer i tid eller i møte med andre kulturer. Sånn sett har jødedommen i seg selv, ikke bare store geografiske skiller i dag, men også betydelige skiller mellom hvordan jødedom så ut i tiden da toraen ble nedtegnet og hvordan jødedom ser ut i dag. På mange områder kan slike tradisjoner og handlinger oppfattes som fremmede, men som utgjorde en naturlig del av jødisk liv ved ett punkt i deres historie. Som kjent fra kapittel 2 har rituell omskjæring endret seg over tid, i det minste når det gjelder symbolsk innhold og grunnlag, i takt med ny kunnskap og historiske eller kulturelle endringer. Det betyr for det første at tradisjoner kan endres, uten at jødisk liv i Norge blir umuliggjort. Det betyr for det andre at tradisjoner og handlinger ikke nødvendigvis endres uten god grunn. For eksempel finnes det tradisjoner som ikke anses for å være akseptable i mange kulturer og som endres deretter. Uten noen sammenligning for øvrig har også

kvinnelig kjønnslemlestelse lange tradisjoner i noen områder, og som sådan bør det stilles spørsmål ved muligheten for negative følger ved å slå ned på skikken.

Om utførelsen av rituell omskjæring i Norge, for eksempel ved lov, kan bli umuliggjort betyr potensielt en forverring på kort sikt; hvor tilgjengeligheten på omskjæring under forsvarlige forhold og muligheten for utøvelsen av livsritualet blir mye begrenset. Det kan derimot på lengre sikt tvinge fram en endring av praksis som gjør fortsatt jødisk liv i Norge mulig, uten at det involverer rituell omskjæring. Den kulturelle praksis endres, men bærer med seg en kontinuitet der det er mulig å identifisere seg som jøde uten å være omskåret, rett og slett fordi det fortsatt vil leve en jødisk minoritet i Norge. Med andre ord foreligger en sosial institusjon der holdninger og praksiser reproducerer identitet, selv om en bestemt praksis i kjernen for denne reproduksjonen ikke lenger foreligger. I tillegg kan lovgivning og andre forsøk på å begrense praksis fungere naturaliserende ved at holdninger endres og på sikt blir vanlige. Hva som i forkant av en lovendring kan oppfattes som problematisk har også en sjanse for å bli en naturlig del av hverdagen. Som en parallell forsvinner ikke norsk språk, kultur og identitet i nevneverdig grad for de som av ulike grunner ikke blir døpt, med tanke på landets kristne tradisjoner. Forøvrig kan en slik endring senke terskelen for å uttale seg om problematiske trekk, fordi det foreligger en avnaturaliserende diskurs der sosiale subjekter som forholder seg kritiske til bestemt praksis innenfor sosiale institusjoner.

På den annen side, om en forholder seg til modell B, er det fortsatt mulig å opprettholde skikken med rituell omskjæring ved norske sykehus selv om omskjæring slik den er utført tradisjonelt av jøder ikke lenger blir mulig. Det må også nevnes at lovendringen ved årsskiftet 2014/2015 valgte en modell der andre enn leger kan utføre ritualet (Lovdata 2014).

Islamsk Råd Norge uttaler:

En lovregulering som ivaretar hensynene til både helsemessig sikkerhet og religionsfriheten er etter vår mening både fornuftig og rettferdig (Regjeringen: Islamsk Råd Norge 2011).

Spørsmål: Bør fenomener som kan vurderes som problematiske ikke begrenses om følgene risikerer å bli mer problematiske enn fenomenet selv?

IRN ønsker en lovregulering som ivaretar de nevnte hensyn, men hva er en slik lovregulering? For det første kommer det an på hvordan helsemessig sikkerhet og religionsfrihet vektlegges. At en formalisering av hvilke krav som skal stilles til de som utøver omskjæring, enten dette er helsepersonell eller andre enn helsepersonell, sørger for å ivareta helsemessig sikkerhet er

ikke gitt. I tillegg er det ikke uten videre slik at en formalisering ivaretar religionsfriheten på en ideell måte, om de gruppene som omfattes har følelsen av at det blir en inngripen i deres trosutøvelse. I så fall kan en lovregulering som skal ivareta disse hensynene fort tolkes som en lov til begrensning av omskjæring, på bakgrunn av de samme kriteriene, og som kan tvinge fram mentalitetsendring slik at praksis på lang sikt blir endret. Om de gruppene som omfattes opplever slik lovgivning som sterkt begrensende ovenfor deres trosfrihet så er hensynet fortsatt til en annen gruppes trosfrihet. Med tanke på omskjæring er det her foreldre og trossamfunn som får sin trosutøvelse begrenset til fordel for barnas. På den annen side finnes det noen klare innvendinger. For eksempel ved at loven kan gjøre mer skade enn nytte, ved at de som rammes utfører praksisen i skjul, uten garantier for sikkerhet og helse. I tillegg kan loven bli et kraftig uttrykk for den hegemoniske stillingen det sekulære har fått, med et «sivilisert og sekulært» storsamfunn som skal «tukte det religiøse barbari» hos sine trosminoriteter.

Diskurs med sikte på å fremme at handlinger tilføyes en hegemonisk sammenheng kan fort føre til det omvendte, der et hegemonisk syn på for eksempel rettigheter og medisin kan føre til at slike handlinger kan forsøkes å bli begrenset. Det trenger heller ikke være galt, om en slik begrensning på lang sikt kan bidra til å avnaturalisere de samme handlingene, med rot i det samme grunnlaget. For eksempel kan lovgiving ramme naturaliserte handlinger innenfor sosiale institusjoner fordi de er uakseptable i samfunnet forøvrig. Dette kan gjelde for kvinnelig omskjæring og, potensielt, mannlig omskjæring. Om lovgivningen dermed bidrar til å avnaturalisere slike handlinger kan det være i tråd med lover som sørger for å begrense lignende praksis. En lov som av hensyn til helsemessig sikkerhet og barnets trosfrihet begrenser bestemte praksiser kan også gi rom for kritikk innad i de sosiale institusjonene, for eksempel ved at foreldre som ikke ønsker å utføre bestemte handlinger kan vise til lovgivningen.

Mellomkirkelig råd uttaler:

MKR erkjenner at både trosfriheten og foreldreretten er rettigheter som må veies opp mot andre rettigheter, i dette tilfellet barnets rettigheter, men er av den oppfatning at foreldreretten og retten til å oppdra barn i samsvar med egen religiøse tradisjon i dette tilfellet vil veie tyngst, slik at et evt. forbud høyst sannsynlig ville vært i strid med EMK (Regjeringen:

Mellomkirkelig råd 2011).

Spørsmål: Bør fenomener som kan vurderes som problematiske ikke begrenses om følgene risikerer å bli mer problematiske enn fenomenet selv?

MKR anser retten til å oppdra barn i en bestemt religion eller tradisjon bør være sentral for en vurdering av eventuelle lovforslag til begrensnings av rituell omskjæring. Selv om en slik rettighet er viktig å ivareta med henblikk på trosfriheten kan det spørres om ikke andre fenomener også bør bevares med bakgrunn i religion eller tradisjon. Her kan en se på kvinnelig omskjæring som ett eksempel på tradisjoner som kan være av en viss viktighet for foreldre innenfor bestemte religiøse retninger eller kulturer. Selv om kvinnelig omskjæring skiller seg ut fra rituell omskjæring av guttebarn på mange sentrale områder, er det ikke å se bort ifra at skikken forsvares av den samme rettighet. Veid opp mot andre hensyn kan det være at kvinnelig omskjæring, omtalt som kjønnslemlestelse, bør begrenses ved lov, men kan ikke de samme hensyn gjelde for rituell omskjæring? MKR legger selv vekt på at praksisen bør legges inn under skadeforebyggende omstendigheter, som er en anerkjennelse av at skadelige omstendigheter kan forekomme. I så fall kan det fremmes at rituell omskjæring bør begrenses, med skadereduksjon i fokus. Hvis ikke reiser det spørsmål om i hvilken grad foreldres rettigheter bør legge føringer for hvilke handlinger som kan begrenses og ikke.

En del av avnaturaliseringen handler om at kritikk rettes mot et bestemt fenomen og de eventuelle problematiske trekk ved fenomenet blir blottlagt. I den andre enden kan naturalisering handle om at eventuelle problematiske trekk ved et bestemt fenomen overses og fenomenet blir akseptert. Å foreslå at rituell omskjæring blir innlemmet i en hegemonisk sammenheng, ved å bli tatt inn i helsesystemet, kan innebære noe slikt. På den annen side kan det også bety at fenomenet er uproblematisk, og at innlemming i hegemoniet kun er en naturlig følge. Om det omvendte skulle være tilfelle, og fenomenet faktisk er problematisk, kan lovendring med sikte på å begrense innebære at sosiale institusjoner hvor bestemte handlinger eller praksiser er naturlige rammes. Poenget med avnaturalisering er dermed å ramme, gjennom en kritisk diskurs, problematisk praksis. Selv om slike begrensninger kan oppfattes som problematiske, særlig innad i de sosiale institusjonene som rammes, kan de også bidra til å endre holdninger som legitimerer potensielt skadelig praksis. En utfordring kan i så fall bli å slå fast hvorvidt rituell omskjæring er en slik praksis, og ikke minst hvem det er som skal stå for et slikt arbeid.

Are Vogt Moum skriver:

Men ikke kom trekkende med et forbud. Det vil virke mot sin hensikt, være grunnleggende illiberal og føre til unødvendig konflikt og i verste fall desillusjon og negative holdninger overfor norske myndigheter (Are Vogt Moum 2014).

Spørsmål: Bør fenomener som kan vurderes som problematiske ikke begrenses om følgene risikerer å bli mer problematiske enn fenomenet selv?

Moum legger fram en rekke årsaker til hvorfor et forbud mot omskjæring ikke er rette vei å gå når det gjelder forsøk på å begrense skikken. For det første kan et forbud virke mot sin hensikt, men det kan også virke som tenkt. For eksempel kan lover komme i forveien av endringer, hvor påbud og forbud kan virke innskrenkende på noens følelse av frihet, men som også kan føre til at flere handler deretter. Setebelteplikt i bil kan få den noe finurlige følgen at frykten for å bli bøtelagt i utgangspunktet blir større enn frykten for følgene av å krasje uten. Dermed reddes flere liv, fordi setebeltebruk til slutt kan bli en selvfølgelig del av hverdagen. Et forbud, eller andre forsøk på å begrense omskjæring fra statens side, kan føre til konflikt og mistillit. På den annen side kan det spørres hvilke forbud og påbud som ikke allerede skaper en viss mengde konflikt og mistillit hos dem som rammes. Når friheter og rettigheter veies opp mot hverandre vil det ofte være en tapende og en vinnende part, og det er ikke gitt at den tapende part også er den svake part i konflikten. På den måten kan enkelte lover tvert om få en liberaliserende effekt, hvor de fremmer rettighetene for noen på bekostning av noen andre, av hensyn til den svake part.

Avnaturalisering kan ha en tendens til å være kontroversiell. Hva som før ble oppfattet som naturlig, og omvendt, ble ikke uten videre endret. Ett aspekt ved dette er hvordan kritikk av bestemte fenomener blir et oppbrudd i det vanlige eller en form for ubehag for de som rammes av kritikken. Et annet er hvordan reproduksjon av holdninger og normer bidrar til å gjøre bestemte handlinger naturlige og selvfølgelige. Handlinger som kan ha problematiske følger blir ikke ansett for å være problematiske, men i stedet kan lovreguleringer eller kritikk oppfattes som mer ubehagelig enn følgene av handlingen. Allikevel, som ved eksempelet om setebelteplikten, kan det umiddelbare ubehaget med tiden omgjøres til en vane. På den måten blir ikke lenger det å ta på setebelte noe som kun gjøres for å unngå bot, men en naturlig handling som ingen egentlig tenker over. Det har med andre ord blitt sunn fornuft. Sosiale institusjoner som omfattes av lovgivningen kan oppfatte dette som en inngripen utenfra, men en slik inngripen kan likeledes være nødvendig. På den annen side kan en slik inngripen være misforstått og som sådan problematisk.



Tallak Rundholt skriver:

Videre hopper Andersland glatt over konsekvensene av et slikt forbud. I utgangspunktet vil konsekvensene begrense seg til litt økt helseturisme over svenskegrensen, fordi alle land i Europa tillater omskjæring av guttebarn, inkludert våre nærmeste naboer. Skulle et slikt forbud derimot bre om seg, kan vi risikere at praksisen fordrives til land hvis kirurgiske kompetanse står noe tilbake for norske sykehus (Tallak Rundholt 2014).

Spørsmål: Bør fenomener som kan vurderes som problematiske ikke begrenses om følgene risikerer å bli mer problematiske enn fenomenet selv?

Konsekvensene av et forbud eller en begrensning av rituell omskjæring kan bety økt helseturisme, men det vil også bety at å omskjære blir dyrt og upraktisk for de som ønsker å gjennomføre det. I så fall kan det resultere i at færre blir villige til å bedrive omskjæring i utgangspunktet. Utover dette kan økte skadeeffekter rundt rituell omskjæring bidra til en holdningsendring som gjør at færre omskjærer som følge av konsekvensene. Ulempene som kommer av en slik lov kan tvert om virke i tråd med hensikten, selv om skadene i forbindelse med praksisen umiddelbart skulle øke. En annen mulighet er at frykten for loven i seg selv bidrar til å redusere omskjæring eller, om det skulle foregå under skadelige omstendigheter, at det finnes juridisk dekning for å slå ned på skadelig praksis av denne typen. Om det så skulle medføre flere skader i sammenheng med praksisen blir også selve omfanget av praksisen begrenset og, som sådan, skadene. Om et slikt grunnlag umiddelbart taler til fordel for begrensning ved lov trenger ikke være tilfelle, men kan bli oppveid av at den totale skademengde går ned.

En lov er også en form for diskurs fra samfunnets side som har sikte på å regulere bestemte fenomener. En lov kan også komme forut for en diskurs som tar sikte på å naturalisere eller avnaturalisere bestemte fenomener. På denne måten kan forbud eller påbud føre til at bestemte handlinger opphører eller blir vanlige gjennom normaliserende diskurs. Dermed kan frykten for lovmessige følger føre til at rituell omskjæring blir gjenstand for en ny diskurs som avdekker de eventuelle negative følgene av praksisen. Selv om følgene på kort sikt forverres kan altså loven på lang sikt oppfattes som et gode, også av de som før ble omfattet av den. I verste fall må loven, eller andre forsøk på å begrense, rettes under kritisk søkelys og enten forbedres eller forkastes om den ikke skulle virke etter hensikt. I beste fall kan loven gjøre kritikk av bestemte handlinger lettere innenfor de sosiale institusjonene som omfattes av

den. For eksempel ved at flere kan referere til en lov om de ikke skulle ønske å videreføre handlinger de ikke ønsker å ta del i.

Mudassar H. Kapur skriver:

Et forbud vil kunne føre til enda større helserisiko for småbarn, fordi foreldre kan vegre seg mot å søke øyeblikkelig hjelp ved komplikasjoner, om inngrepet allikevel utføres (Mudassar H. Kapur 2014).

Spørsmål: Bør fenomener som kan vurderes som problematiske ikke begrenses om følgene risikerer å bli mer problematiske enn fenomenet selv?

At foreldre kan risikere å vegre seg for å skaffe hjelp til sine barn av frykt for loven trenger ikke kun gjelde for et forbud mot rituell omskjæring. Foreldre som ikke har sikret barnet etter lovpåbudene i bil kan også risikere å vegre seg om de skulle trenge hjelp i forbindelse med en ulykke. På samme måte kan foreldre som ikke har kledd sine barn i flytevest på båt unngå å skaffe livreddende hjelp av frykt for følgene av lovpåbud om flytevest. I alle tilfeller kan det å ikke skaffe hjelp føre til varige skader eller i verste fall dødsfall. I så fall bør også feilsikring av barn være lovlig fordi følgene kan være mer skadelige enn fordelene. Videre kan det også argumenteres for at fysisk disiplinering av barn bør være lovlig fordi skader i den sammenheng kan medføre fortielse. En lov eller andre tiltak for å begrense bestemte fenomener trenger ikke alltid virke etter sin hensikt. Lover og påbud vil ikke alltid hindre skader, og vil heller ikke hindre foreldre med dårlig beslutningsevne i utgangspunktet fra å gjøre vondt verre. I stedet kan en lov virke begrensende ved at den hindrer bestemte handlinger fra å bli utført i utgangspunktet, og som sådan får summen av slike handlinger totalt sett til å gå ned. Dermed kan antallet skader gå ned, selv om risikoen forbundet ved skadene kan gå opp.

På samme måte kan en avnaturalisering av for eksempel rituell omskjæring innebære mange problemer i utgangspunktet, men på sikt vil problemene forsvinne med at ritualet endres eller forsvinner. Samfunnet endres av lover, påbud og kampanjer på én side og diskursen mellom ulike subjekter på den andre. Dette er to former for diskurs som ofte overlapper hverandre og påvirker hverandre. Diskursen kan både fungere normaliserende og skape kontrovers enten ved å reprodusere holdninger eller ved å legge bestemte holdninger under kritikk. På den måten kan nye holdninger blir produsert og reprodusert ved at gamle holdninger endres eller

styrkes av den kritiske diskursen. Sånn sett kan et lovforslag komme i etterkant av en diskurs som allerede har bidratt til å endre holdninger til et bestemt fenomen.

#### **4.8 Trygge rammer**

Det Mosaiske Trossamfunn uttaler:

Vi registrerer at i høringsnotatet anbefales det at tilbud om omskjæring på sykehus bør kunne gis over hele landet. Dette er vi ikke imot. Imidlertid er inngrepet, når det foretas kort tid etter fødselen lite og kan utføres poliklinisk. Det er da intet i veien for at foreldre og barn kan reise til et sted hvor inngrepet tilbys for å forhindre at det blir utført av ukyndige personer (Regjeringen: Det Mosaiske Trossamfunn 2011).

To linjer under kan det leses:

Det vil både gjøre inngrepet tryggere ved at den som utfører det har god utdanning og erfaring og det vil gjøre det billigere fordi man da kan få stordriftsfordeler (Regjeringen: Det Mosaiske Trossamfunn 2011).

Spørsmål: Kan det å formalisere en praksis eller å akseptere den bidra til å øke forekomsten av handlingen?

Her kan det settes parallell til noe av kritikken som for eksempel rettes mot kriminalisering av rusmisbruk, der det fremmes at det er til det beste for rusmisbrukernes helse at de får trygge rusmidler gjennom helsesystemet. Det problematiske ved et slikt forslag kan være at rusmisbruk dermed går veien mot legalisering, og legitimeres gjennom sykehusene. Hvis DMT ønsker å begrense omfanget av skader, i dette tilfellet, ved rituell omskjæring ved at det tas inn i helsesystemet så må det veies opp mot muligheten for at praksisen legitimeres av samfunnet som sådan. Dette er ikke nødvendigvis et argument til fordel for en begrensning av rituell omskjæring, men heller et spørsmål om muligheten for at fenomenet, i det omfang det forekommer, kan bli mer vanlig også utenfor helsesystemets sammenheng. På den måten blir ikke det å ta fenomenet inn i helsesystemet en problemstilling som omhandler reduksjon av skadeomfang rundt praksis, men heller et spørsmål om risikoen for økt skadeomfang ved at slik praksis blir mer omfattende. Ses det på for eksempel ruslovgivningen kan det argumenteres for å gi rusmidler i medisinsk setting for å begrense skadeomfanget av rusmiddelbruk. Det kan på den annen side også risikere at rusmisbruk legitimeres og

oppretholdes gjennom helsesystemet slik at holdning til rusmiddelbruk avvæpnes og fører til økt omfang av rusmiddelbruk i neste omgang.

Ved å formalisere rituell omskjæring som praksis gjennom helsesystemet kan samfunnet bidra til å naturalisere fenomenet fordi det inkluderes i en medisinsk, hegemonisk sammenheng. Dette kan medføre et dilemma fordi det på én side ikke nødvendigvis er skadelig som sådan, særlig sammenlignet med rusmisbruk, men kan virke mot sin hensikt om skadereduksjon er et sentralt tema. I tillegg er ikke det å ta en praksis inn i hegemoniet noen garanti for at trosfrihet ivaretas, ved at ritualet utelukkende blir en medisinsk affære. I så fall tas det ut av en sosial institusjon der ritualet har en helt annen funksjon og inn i en sosial institusjon der egne holdninger og funksjoner legges til grunn for utførelsen. Fenomenet kan dermed bli avnaturalisert innenfor de sosiale institusjonene det opprinnelig tok sted og bli tatt opp i en hegemonisk sammenheng og som sådan bli en mer naturlig praksis i samfunnet som sådan.

Islamsk Råd Norge uttaler:

Vi foreslår at helsepersonell i forbindelse med fødsel opplyser om retten til å få utført omskjæring. Foreldre bør samtidig få et konkret tilbud om å få utført inngrepet innen rimelig tid (en frist som bør fastsettes i lovens forskrifter) (Regjeringen: Islamsk Råd Norge 2011).

Spørsmål: Kan det å formalisere en praksis eller å akseptere den bidra til å øke forekomsten av handlingen?

Selv om grunnlaget for et slikt forslag stammer fra et ønske om at foreldre som er villige til å omskjære sine barn gjør dette under omstendigheter som reduserer skader, i motsetning til å gjennomføre slike inngrep under lite ideelle forhold, så kan det også få det resultat at foreldre som ellers ikke ville omskåret sine barn gjør det. Fordi terskelen for et slikt tilbud senkes, med den følge at normativt press til å utføre bestemte handlinger risikerer å øke. Garantier for at foreldrene gjennomfører et slikt inngrep i helsevesenet finnes derimot ikke, og kan bety at de gjennomfører rituell omskjæring under mindre gunstige omstendigheter uansett. Siden omskjæring innebærer en ritualisert handling, kan det være at helsevesenet ikke er en plass hvor det blir ønskelig å utføre noe slikt. I tillegg finnes det heller ingen garanti for at personen de ønsker for å omskjære barnet hverken er kyndig eller innehar noen formell kompetanse, og dermed kan de som ikke ville omskåret sine barn under andre omstendigheter risikere å gjøre det under mindre trygge forhold. Utover dette er det heller ikke sikkert at tilbudet blir omfattende nok og billig nok til at foreldre tar seg råd til å få omskåret sine barn på en

skikkelig måte. Dette er ikke en valg de nødvendigvis tar lett på, men kan tvinges fram av økonomiske omstendigheter eller noe så enkelt som hvor en bor. I så fall kan mange unnlate å omskjære sine barn under ordnede forhold av praktiske årsaker.

Et problem ved å ta et religiøst ritual inn i en hegemonisk sammenheng kan være at ønsket om å legge det under tryggende omstendigheter kan få motsatte følger. For eksempel kan praksisen bli ytterligere naturalisert eller normalisert ved at den blir en del av hegemonisk praksis. I tillegg er det ikke sikker at de hegemoniske forutsetningene samsvarer med hvordan ritualet faktisk utføres, eller sørger for at sosiale institusjoner og de sosiale subjektene innenfor føyer seg til endringen. På den måten kan rituell omskjæring få en helt annen funksjon, og gruppene som i utgangspunktet utfører ritualet kan bli pålagt å utføre det i henhold til bestemmelser som ikke stemmer overens med praksis. Et slikt tiltak kan med andre ord risikere å spre omfanget av en praksis som det i utgangspunktet det var ønskelig å redusere skadene fra, og dermed gi den utilsiktede effekt at skadene tilknyttet ritualet øker.

Mellomkirkelig råd uttaler:

MKR støtter HODs anliggender om at inngrep bør utføres av en kompetent person på en forsvarlig måte, og at det også er viktig at tilbudet er tilgjengelig for de som ønsker det, slik at den religiøse praksisen skjer med minst mulig medisinsk risiko. Både lovmodell A og B synes å ivareta disse anliggende, men MKR vil be HOD om å anbefale modell A fordi denne åpner for at også andre enn leger skal kunne utføre rituelle omskjæringer på nærmere bestemte vilkår (Regjeringen: Mellomkirkelig råd 2011).

Spørsmål: Kan det å formalisere en praksis eller å akseptere den bidra til å øke forekomsten av handlingen?

Også for MKR er det viktig at det eksisterer et tilbud om omskjæring med skadereduksjon som begrunnelse. De tar til orde for å gjøre rituell omskjæring tilgjengelig gjennom helsevesenet samtidig som at de åpner for at andre enn leger skal utføre rituell omskjæring. Det ligger derimot lite i hvem disse er, med unntak av Mohel, og hvilke krav som stilles til de som ikke er legepersonell. Det vil, som de skriver, ligge vilkår til grunn, men kan slike vilkår sikre at omskjæring utenfor sykehus ivaretar den medisinske sikkerhet ved inngrepet? Dette gjenspeiler til dels debatten på rusbehandlingsfeltet, der det tas til orde for å ta rusmidler inn i helsebehandlingen med sikte på å redusere skadeomfanget ved rusmisbruk. Noe som umiddelbart kan høres fornuftig ut, gitt at tiltaket ikke samtidig normaliserer og øker aksepten

av rusmidler generelt. Skulle det i tillegg være mulig å la andre enn helsepersonell utføre prosedyren er det vanskelig å sørge for at regler og restriksjoner rundt behandlingen følges, i likhet med problematikken som potensielt kan reises når rituell omskjæring tas inn i helsevesenet.

Med andre ord kan samfunnet risikere å øke forekomsten av rituell omskjæring og å miste oversikten over de områdene som reguleres av en slik lov. Det kan derimot innvendes at noe slikt er bedre, til fordel for at det også er tryggere når det først utføres, selv om det ikke skulle gjøres under omstendigheter som er innenfor lovens rammer. Ved å ta ritualer opp i en hegemonisk sammenheng kan derimot skademengden øke ved at det blir mer vanlig. I tillegg kan ritualer gjennomgå en naturaliseringsprosess der utførelsen blir en naturlig del av det øvrige samfunnets praksis. Det kan også stilles spørsmål ved om slike vilkår ivaretar trosfriheten på en solid måte, i og med at de som omfattes av reguleringene kan oppfatte slike krav som en inngripen. For eksempel ved at hegemoniske forutsetninger blir liggende til grunn for å utføre ritualer. I så fall kan en slik regulering risikere at praksisen blir mer skjult fordi noen grupper føler at noe den er ute av takt med deres egne tradisjoner. Med andre ord kan forutsetninger innenfor bestemte sosiale institusjoner, slik som helsevesenet, risikere å bli overført til trossamfunnene.

Are Vogt Moum skriver:

Religiøse og kulturelle tradisjoner man mener er forkastelige eller bygger på gale oppfatninger om virkeligheten, må behandles som andre stridsspørsmål i det liberale demokratiet: Gjennom åpen debatt og kritisk refleksjon (Are Vogt Moum 2014)

Spørsmål: Kan det å formalisere en praksis eller å akseptere den bidra til å øke forekomsten av handlingen?

Selv om Moum har rett i at de fleste spørsmål som angår samfunnet bør debatteres og reflekteres over betyr ikke dette at alle praksiser er verdt å akseptere, for eksempel gjennom lov. Ikke alle handlinger kan nødvendigvis begrenses samtidig som at de anses for å være akseptable handlinger. Uakseptable handlinger kan til gjengjeld bli begrenset gjennom lov eller ved andre virkemidler med sikte på å begrense. Ikke all debatt kan dermed egne seg til bekjempelse av uakseptable handlinger fordi debatten i seg selv kan medføre en aksept eller anerkjennelse av standpunkt til støtte for disse. Om rituell omskjæring er en slik handling er igjen en litt annen debatt. Det kan derimot tenkes at hvis den samme åpne debatten og kritiske

refleksjonen skulle bedømme at rituell omskjæring er en uakseptabel praksis, eller bygget på en feilaktig oppfatning av virkeligheten, så er det ikke gitt at den legges åpent fram for debatt. På samme måte er bestemte talehandlinger forbudt ved lov, som for eksempel trusler, og blir ikke uten videre satt på trykk eller åpent debattert. En uakseptabel handling vil være gjenstand for rettssystemet, eller i det minste debatt om hvorvidt en bestemte handlinger bør tas opp i en slik sammenheng

I tillegg kan en diskurs med sikte på å avnaturalisere tvert om bane veien for naturalisering og reproduksjon av nye holdninger, ved at eksisterende holdninger blir erstattet. Dette kan sies å være grunnleggende for samfunnsendringen, der relasjonen mellom stat og samfunn er ett ledd. Diskursen som føres mellom stat og samfunn legger grunnlag for kritikk av eksisterende holdninger og for produksjonen av nye. Satt i relasjon til rituell omskjæring innebærer det at en åpen og kritisk diskurs, der fokus på å avnaturalisere holdningene til praksisen er et ledd i relasjonen mellom stat og samfunn som kan munne ut i formelle lover eller generelle holdninger som reproducerer nye holdninger. Hvis disse legger til grunn for at bestemte fenomener endres fra å være akseptable til å bli uakseptable vil det på sin side legge føringer for videre diskurs og reproduksjon av holdninger. Eventuelt kan en slik debatt fremme aksepten og dermed øke forekomsten av handlingen, kanskje tvert imot målet for en åpen og kritisk debatt.

Tallak Rundholt skriver:

Omskjæring av guttebarn på norske sykehus derimot, har en risiko for helsemessige komplikasjoner som er mer sammenlignbart med det å ta hull i ørene (Tallak Rundholt 2014).

Spørsmål: Kan det å formalisere en praksis eller å akseptere den bidra til å øke forekomsten av handlingen?

Selv om det å ta omskjæring inn i norske sykehus kan redusere forekomsten av komplikasjoner kan det også føre til at de som kanskje ikke ville vurdert omskjæring av ulike grunner allikevel vil gjennomføre ritualen. For eksempel ved at det offentlige gir legitimitet til praksisen både innad i og utad fra de miljøene det gjelder, med de følgene at risikoen for komplikasjoner allikevel øker i antall. En annen mulighet er at det kan øke presset på de som av ulike grunner ikke ønsker å omskjære fordi det senker terskelen for å gjennomføre praksisen. Å formalisere omskjæring gjennom helsesystemet kan altså bidra til å øke skadeomfanget, tvert imot sin hensikt med å begrense skader. I tillegg er det ikke sikkert at

helsesystemet ivaretar praksisen i henhold til hvordan den utøves i de miljøene det gjelder, med det resultat at praksisen vedvarer utenfor ideelle helseforhold. På samme måte kan det å ta hull i ørene også være tryggere om det inkluderes i helsevesenet, samtidig som at det kan normalisere holdningen til eksempelvis å gi barn hull i ørene. Det er muligens en tilnærmet ufarlig praksis, men betyr ikke nødvendigvis at det på andre områder er ideelt.

Ved å ta en bestemt praksis inn i en hegemonisk setting, for eksempel helsevesen eller lovgivning kan dette bidra til å fremme en naturaliserende diskurs. Med andre ord bidrar det statlige, i relasjon til samfunnet, til en diskurs som normaliserer, legitimerer og produserer holdninger. Her blir sosiale institusjoner av typen trossamfunn hevet ut av en marginalisert status til å legge premisset for en legitimerende holdning fra staten som sosial institusjon. Staten fører med andre ord en diskurs mot samfunnet på vegne av det marginaliserte trossamfunn. Dette kan inneha både fordeler og ulemper, for eksempel gjennom aksept av bestemte minoritetsstatuser som ivaretar interessene til disse minoritetene. På den annen side kan det også medføre at minoritetens holdninger og praksiser blir allmengjort for det øvrige samfunnet, ikke i seg selv negativt, men om slike holdninger og praksiser skulle vise seg å kunne være skadelige risikerer de å bli en naturlig del av samfunnet for øvrig.

Mudassar H. Kapur skriver:

Regjeringen har varslet at departementet vil fremme en lovproposisjon for Stortinget snart, som legger opp til at rituell omskjæring av gutter skal utføres i spesialisthelsetjenesten mot en egenandel (Mudassar H. Kapur 2014).

Videre står det:

Trygge rammer og regulert praksis for omskjæring vil redusere risikoen for feilbehandling og død (Mudassar H. Kapur 2014).

Spørsmål: Kan det å formalisere en praksis eller å akseptere den bidra til å øke forekomsten av handlingen?

Selv om det å ta en praksis inn i helsesystemet kan redusere risikoen for skader så kan et slikt forslag også være problematisk, av flere grunner. For det første foreslås en egenandel i forbindelse med utførelsen. Avhengig av størrelsen på denne egenandelen kan noe slikt derimot begrense nytteverdien ved forslaget, fordi bruken av et slikt tilbud vil avhenge av brukerens økonomiske situasjon. Det kan føre til et sosialt skille der de som har råd vil få



anledning til å ta i bruk en regulert praksis og hvor de som ikke har råd til å påkoste seg noe slikt må ta til takke med lavere standard og mer utrygghet. For det andre kan et slikt forslag risikere å øke forekomsten totalt sett fordi det bidrar til å legitimere praksisen, i tillegg til at det legger mer press på foreldre som kanskje ikke ville utført praksisen når terskelen senkes. Det kan også gjelde for de som i utgangspunktet ikke vil ta seg råd til egenandelen. I så fall kan et slikt forslag bidra til å øke den tallmessige skademengden ved at ritualet blir normalisert gjennom helsetjenesten, selv når en egenandel ikke skulle foreligge.

Her kan det forekomme en dobbelt problemstilling, der ritualet på den ene siden tas inn i en hegemonisk sammenheng med risiko for allmengjøring, og på den andre siden risikerer et sosialt skille mellom trygg og utrygg praksis. Ikke bare kan en praksis bli naturalisert gjennom en diskurs fra, i dette tilfellet, helsesystemets side og på den måten spres, men den kan også bidra til å utvide risikoen for skader gjennom utrygg praksis. Når hegemoniet utover dette legitimerer og gjør praksisen allmenn kommer et ytterligere sosialt press gjennom diskursen på de som av økonomiske årsaker ikke ønsker å utføre den. Med andre ord kan den enkelte sosiale institusjon, slik som et trossamfunn, i tillegg til staten og samfunnet bidra til en gjensidig forsterkende diskurs. I stedet for å ivareta interessene til de sosiale subjektene som motsetter seg en bestemt praksis, kan den bli normalisert.

## 5 Konklusjon

Ut ifra det tekstmaterialet som har blitt valgt, seks forskjellige høringsinstanser fra 2011 og seks ulike debattinnlegg fra 2014, er det en indikasjon på at mange av de samme argumentene går igjen. En mengde poenger overlapper hverandre i de fleste tekstene, der det i hovedsak veksles mellom medisinske og menneskerettslige argumenter, enten som selvstendige poenger eller satt i relasjon til hverandre. Dette kan sies å gjenspeile andre diskurser, der medisinske konklusjoner og rettigheter går igjen som sentrale poenger hos alle subjekter. De viktigste funnene i analysens tolv tekster vil bli oppsummert, spørsmål for spørsmål under.

Noen oppsummerende punkter blant de seks tekstene som kritiserte rituell omskjæring:

Kritikk på bakgrunn av problematikk rundt ritualer, enten helsemessig eller menneskerettslig, stiller også et generelt spørsmål ved oppdragelsen som sådan. For eksempel hvor grensene for en oppdragelse skal ligge og i hvilken grad barn beskyttes fra de områdene som kan utsette dem for ulike former for uakseptabel eller skadelig praksis. I tillegg kan det henvises til både dåp og hijab som praksiser der lignende former for innvendinger kan reises, og hvor problematisering av bestemte praksiser kan se ut til å handle om synlighet på toppen av nevnte problematikk.

I tillegg har det blitt stilt spørsmål ved det medisinske grunnlaget for ritualer i disse tekstene. Som igjen kan gjelde for andre mer eller mindre omfattende områder hvor barn opereres på ikke-medisinsk grunnlag. Alt fra kosmetiske operasjoner til kjønnsoperasjoner, som i så fall også bør problematiseres. I tillegg svekker det grunnlaget for selvbestemt abort. I tillegg kan en strengt medisinsk definisjon av rituell omskjæring tvert om føre til at ritualer av denne typen blir bragt inn i helsevesenet, om medisinsk nytte skulle bli påvist.

Når det kommer til rettighetskonflikt ser de fleste tekstene ut til å ta utgangspunkt i barnekonvensjonen og retten til barnets religionsfrihet. Hva som blir gjennomgående for de øvrige tekstene er derimot at det kan bryte en del helseetiske og menneskerettslige punkter å omskjære. På den annen side kan det samme sies om mange områder av oppdragelsen som involverer kosthold, trening og så videre. I tillegg kan en hegemonisk forståelse og tolkning av rettigheter innebære at lovgivning, trass i gode intensjoner, blir undertrykkende framfor frigjørende, enten for et barn som skal vokse inn i en identitet eller for den gruppen barnet vil vokse opp i.

Tekstene pekte også på de negative fysiske konsekvensene som kunne fremkomme av ritualer. Slike konsekvenser kan derimot sidestilles med ulike former for psykiske og fysiske

handlinger som kan ha mer skadelige eller problematiske konsekvenser enn omskjæring, samt langtrekkende konsekvenser. Fysiske inngrep som omskjæring kan for det meste være forbigående med tanke på smerte. Det finnes også andre handlinger som kan sies å ha få konsekvenser fysisk eller psykisk, men som ikke nødvendigvis kritiseres på samme måte. I tillegg finnes tilsvarende fenomener som det også er mulig kritiseres på grunnlag av at de representerer kulturer som i større eller mindre grad oppfattes som fremmede.

Noen oppsummerende punkter blant de seks tekstene som forsvarte rituell omskjæring:

Det henvises til at omskjæring er en vanlig og ukontroversiell praksis i de miljøene hvor den forekommer. Det slås fast at praksisen er sentral innenfor disse miljøene ut i fra en kulturell eller religiøs begrunnelse, men det reiser spørsmål om hvorvidt andre fenomener kan forsvares på bakgrunn av at de er vanlige. For eksempel kan mer problematiske praksiser dermed unngå kritikk, kun fordi de er vanlige eller ukontroversielle innenfor sine miljøer. Problemet er at kritikk ofte blir enda vanskeligere, med tanke på at den ofte starter med å reises av få.

Det er et gjennomgående tema at rituell omskjæring er et marginalt inngrep med få medisinske komplikasjoner. I så fall ligger lite i veien for at mer marginale inngrep kan aksepteres i større grad enn hva som er tilfellet, eller at tilsvarende inngrep bør være mulige å utføre om det skulle være ønskelig. De helsemessige effektene som kan sies å være positive kan også legges til grunn for å fjerne andre typer vev, uten at noe slikt nødvendigvis bør anbefales. I tillegg bør ikke religiøse, kulturelle eller andre former for begrunnelser ligge i veien for fysiske inngrep, så sant konsekvenser og omfang begrenses til hva som er gjeldende for omskjæring. I så fall må det spørres hvor grensen for akseptable og uakseptable fysiske inngrep går.

Det utvises en del kritikk mot tiltak og lovforslag med sikte på å begrense eller forby rituell omskjæring. Problematisering av fordrivelse eller vanskeliggjøring av eksisterende praksis, sistnevnte med ytterligere skader som følge, gikk igjen. Allikevel har lover fungert til å drive fram mentalitetsendring før, og vanskeliggjøring av eksisterende praksis er i tillegg noe av poenget ved lovforslag som skal begrense bestemt praksis. Kritikk av en slik lov kan fort bli kritikk av, for eksempel, lover som begrenser rusmisbruk og andre aktiviteter som kan anses for å være skadelige eller problematiske. Muligheten for å eksistere som et kulturelt fellesskap eller å utøve sin religion er fortsatt i store trekk ivaretatt, trass i begrensning av trosutøvelse som anses for å være sentral.

Selv om det i utgangspunktet kan virke fornuftig å utvide tilbudet om rituell omskjæring slik at sjansene for skader blir mindre, som det framkommer av argumentasjonen, kan det også øke omfanget av skader totalt sett. Dette kan skje ved at ritualet legitimeres som et tilbud innenfor helsesystemet og dermed legger ytterligere press på de som vegrer seg for å få det utført. I tillegg kan loven få omvendte resultater, for eksempel at religionsfriheten i mindre grad kan bli ivaretatt når de medisinske kravene til ritualet blir mer omfattende. På toppen kan en ugunstig modell, slik som egenandel, medføre et sosialt skille mellom de som har råd og de som ikke har råd til å utføre ritualet. Slike problemstillinger kan danne grunnlag for en fremtidig utredning av følgene ved dagens lovgivning.

## Litteraturliste

Andersland, Geir Kjell. 2014. «Ikke medisinsk begrunnet». Retriever.\*

<http://web.retriever-info.com/services/archive/displayDocument?documentId=020021201401091611039&serviceId=2>

Cohen, Shaye. 2005. *Why Aren't Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism*. Berkeley: University of California Press

Dalsbæk, Bente. 2014. «Skal vi skjære i barn?». Retriever.\*

<http://web.retriever-info.com/services/archive/displayPDF?documentId=05501620140222DOC6E4GFUFAAK310C81ODGJ&serviceId=2>

Fairclough, Norman. 2010. *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. London: Pearson Education Limited.

Groth, Bente. 2000. *Jødedommen*. Oslo: Pax

Hoffman, Lawrence. 1996. *Covenant of Blood: Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*. Chicago: University of Chicago Press

Holstad, Egon. 2014. «Norge bør gå foran». Retriever.\*

<http://web.retriever-info.com/services/archive/displayDocument?documentId=05501220140321113DCDB18A017A9B7A71567E920A09E4&serviceId=2>

Kapur, Mudassar H. 2014. «Trygge rammer for verdens eldste inngrep». Retriever.\*

<http://web.retriever-info.com/services/archive/displayDocument?documentId=020094201403285546AD947250B2042286F519C5B2C97D&serviceId=2>

Lovdata. 2015. «Lov om rituell omskjæring av gutter.» Hentet 15. april 2015.04.15

<https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2014-06-20-40>

Marcus, Ivan. 2004. *The Jewish Life Cycle: Rites of Passage From Biblical to Modern Times*. Seattle: University of Washington Press

Melchior, Bent. 1979. *Jødedommen: En tekstcollage*. København: Gyldendal

Moum, Are Vogt. 2014. «Misforstått strategi mot omskjæring». Retriever.\*

<http://web.retriever-info.com/services/webdocument?documentId=00267220140430203454774&serviceId=2>

Neumann, Iver B. *Mening, materialitet og makt: En innføring i diskursanalyse*. Bergen: fagbokforlaget.

Regjeringen. 2011. «Forslag om lovregulering av rituell omskjæring av gutter.» Hentet 18. oktober

2014. [https://www.regjeringen.no/nb/dokumenter/horing---forslag-om-lovregulering-av-rit/id641188/?regj\\_oss=10](https://www.regjeringen.no/nb/dokumenter/horing---forslag-om-lovregulering-av-rit/id641188/?regj_oss=10)

Regjeringen. 2011. «Høringssvar fra Mellomkirkelig råd for Den norske kirke på høringsnotat om rituell omskjæring av gutter».\*

<https://www.regjeringen.no/contentassets/460058f6b74f4ab0af1720e666576745/dennorskekirke.pdf>

Regjeringen. 2011. «Høringsuttalelse ad forslag om lovregulering av rituell omskjæring av gutter».\*

<https://www.regjeringen.no/contentassets/460058f6b74f4ab0af1720e666576745/detmosaisketrossamfunn.pdf>

Regjeringen. 2011. «Høringsuttalelse fra Islamsk Råd Norge (IRN) vedrørende «forslag om lovregulering lovregulering av rituell omskjæring av gutter»».\*

<https://www.regjeringen.no/contentassets/460058f6b74f4ab0af1720e666576745/islamskraadnorge.pdf>

Regjeringen. 2011. «Høring – forslag om lovregulering av rituell omskjæring for gutter».\*

<https://www.regjeringen.no/contentassets/460058f6b74f4ab0af1720e666576745/nkvts.pdf>

Regjeringen. 2011. «Høringssak: Forslag om lovregulering av rituell omskjæring for gutter».\*

<https://www.regjeringen.no/contentassets/460058f6b74f4ab0af1720e666576745/dennorskelegeforening.pdf>

Regjeringen. 2011. «Høringssvar om rituell omskjæring av gutter».\*

<https://www.regjeringen.no/contentassets/460058f6b74f4ab0af1720e666576745/barneombudet1.pdf>

Rundholt, Tallak. 2014. «Unyansert om omskjæring». Retriever.\*

<http://web.retriever-info.com/services/archive/displayDocument?documentId=020021201401131617188&serviceId=2>

Stortinget. 2014. «Lov om rituell omskjæring av gutter.» Hentet 18. desember 2014.

<https://www.stortinget.no/Saker-og-publikasjoner/Saker/Sak/?p=59665>

Zetterholm, Karin. 2008. *Inte i himlen! Text, tolkning och tillämpning i judisk tradition*. Lund: Arcus

\* Hentet i perioden 01.10.2014-28.02.2015