

Først og fremst en muslim?

En kritisk gjennomgang av islamdiskursens dialog- og konfliktorienterte representasjoner etter terrorangrepene mot Europa i 2015

Simen Åsjord



Masteroppgave i Religion og samfunn

Det teologiske fakultetet

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2019

Forord

Jeg vil spesielt takke min veileder Dag Thorkildsen for all den hjelp han har gitt meg i arbeidet med denne oppgaven, og de perspektiv og refleksjoner jeg har fått erfare gjennom våre mange og verdifulle samtaler.

Jeg vil også takke min språkkyndige mor for hennes korrekturhjelp, og mine foreldre for lånet av feriehuset hvor mye av oppgavens tilblivelse har funnet sted.

Ikke minst vil jeg takke alle de kjente og kjære rundt meg, som har vært med på å gjøre arbeidet med min masteroppgave til en relativt stressfri affære.

Dere vet hvem dere er.

“A critique does not consist in saying that things aren't good the way they are. It consists in seeing on just what type of assumptions, of familiar notions, of established and unexamined ways of thinking the accepted practices are based... To do criticism is to make harder those acts which are now too easy.”

– Michel Foucault, i Faubion (red.), 1994, s. 456.

Innholdsfortegnelse

FORORD	1
1. INTRODUKSJON	3
1.1 TERRORANGREP I PARIS OG KØBENHAVN I 2015	3
1.2 ENDRING I TRUSSELBILDET.....	4
2. HENSIKT MED OPPGAVEN	6
2.1 TIDLIGERE FORSKNING.....	6
2.2 PROBLEMSTILLING	9
3. METODE OG TEORI	12
3.1 DISKURSANALYSE.....	12
3.1.1 Kort om metode og teori.....	13
3.1.2 Diskursanalytiske begreper	14
3.1.3 Diskursive maktforhold.....	16
4 ANALYSE OG DISKUSJON	18
4.1 ISLAM: DEN 11. LANDEPLAGE SITUERT I DISKURSEN	18
4.1.1 Konfliktorienterte representasjoner i «Landeplogen»	19
4.1.2 Sivilisasjonskrig som representasjon i «Landeplogen»	20
4.1.3 Representasjonen av islam som trussel.....	28
4.1.4 Representasjonen av islam som uforenelig med norske verdier	37
4.1.5 Representasjonen av kulturradikalismen som religionskritikk.....	44
4.2 DIALOGORIENTERTE REPRESENTASJONER I DISKURSEN	53
4.2.1 Representasjonen av en begrenset ytringsfrihet.....	53
4.2.2 Representasjonen av menneskerettigheter forankret i dialog.....	59
4.2.3 Representasjonen av islam som «den andre».....	65
4.3 REPRESENTASJONENE RE-PRESENTERT.....	69
4.4 DISKURSENS UTVIKLING SIDEN KARIKATURSTRIDEN.....	74
5 KONKLUSJON	80
6 AVSLUTTENDE REFLEKSJON	84
BIBLIOGRAFI	87

1. Introduksjon

Utgangspunktet for denne masteroppgaven ble først vekket av egen interesse for å gjøre diskursivt arbeid knyttet til religion og makt, og da særlig innenfor en diskurs om blasfemi, ytringsfrihet og ytringsansvar. Min oppmerksomhet ble først trukket mot karikaturstriden, men grunnet mengden materiale som er produsert om konflikten, inkludert en masteroppgave som analyserer karikaturstridens diskurs, så jeg lite rom for å belyse nye sider ved den. En nyere kontekst – som på mange måter berører de samme diskursive temaene – er terrorangrepene mot det franske satiremagasinet Charlie Hebdo, og Kulturhuset Krudttønden og Københavns synagoge tidlig 2015. Som analytiker vil jeg ikke gå inn og se på disse hendelsene direkte, men heller hvordan de ble tatt opp og diskutert i norsk offentlighet, ved å fokusere på deres diskursive uttrykk. Med andre ord er det *den norske diskurs' oppfatning og resepsjon* av terrorangrepene i 2015 som er av interesse for denne masteroppgavens analyse.

1.1 Terrorangrep i Paris og København i 2015

Terrorangrepene som preget Europa i starten av 2015 begynte med angrepet mot Charlie Hebdo den 7. januar, hvor 12 mennesker mistet livet da bevæpnede islamister tok seg inn på satiremagasinets kontorer og åpnet ild, mens de angivelig skal ha ropt «Allahu akbar» – eller «Gud er stor» (CNN Library, 2018). Attentatet kan ses på som en reaksjon på gjentatte publiseringer av Muhammad-karikaturer fra magasinet side, som da de valgte å trykke Jyllands-Postens karikaturer som startet karikaturstriden i 2006 (Aase, 2015). Over de to følgende dagene ble ytterligere fem personer drept i terrorangrep i Paris, hvorav fire av disse var jødiske gisler under beleiringen av koshermarkedet Hypercacher (CNN Library, 2018). En drøy måned etter angrepene i Paris smalt det igjen, denne gangen i København. To personer ble drept, og seks politibetjenter såret i angrepene mot kulturhuset Krudttønden 14. februar og synagogen i Krystalgade 15. februar, før den 22-årige gjerningsmannen ble skutt og drept i en skuddveksling med politiet en måned etter attentatene (Higgins & Eddy, 2015).

Både terrorangrepene i Paris og København kan løst knyttes opp til Den islamske stat (IS), som etter å ha brutt med al-Qaida i 2013 nøt militær fremgang i Irak og Syria.

Terrororganisasjonen var på sitt mektigste tidlig 2015, før de mistet kontroll over sentrale deler av det såkalte kalifatet etter omfattende flernasjonalt militært press. Under IS' storhetstid i Midtøsten opplevde Vesten (og verden som sådan) en bølge av islamsk terror, hvis antall angrep og angrepenes rekkevidde står uten sidestykke. Muliggjøringen av operasjonene skyldes i stor grad terrororganisasjonens støtte til såkalt «leaderless resistance», eller med andre ord et skifte fra topptunge terrorangrep mot en mer grasrotorientert terrorvirksomhet. Scott Stewart, som er en av USAs fremste eksperter på spørsmål knyttet til sikkerhet og terrorisme, og visepresident for taktisk analyse i det geopolitiske analyseselskapet Stratfor, begrunner i en rapport om jihadistisk grasrotterrorisme dette skiftet med vanskeligheten rundt å sende opptrente terrorister til Vesten for å utføre angrep (Stewart, 2016). Han mener dermed at støtten til «leaderless resistance» viser IS' svakhet fremfor styrke, men samtidig at grasrotterrorismen er betraktelig mye vanskeligere å fange opp av etterretningstjenester.

IS stod ikke direkte bak januar-terroren i Paris; al-Qaidas utgreining på den Arabiske halvøy tok på seg skylden for angrepene. Likevel vil jeg si at angrepene må ses i lys av IS' fremmarsj og støtte til grasrotterrorisme, for eksempel gjennom fransktunisieren Boubaker al-Hakim, som hevder å stå bak henrettelser i en av terrororganisasjonens propagandavideoer, og som har blitt anklaget for å planlegge angrepene i Paris (Filiu, 2015, s. 250). Stewart beskriver jihadistene bak terroren som «grassroots operatives given small-arms training», og som moderat farlige relativt til andre jihadister (Stewart, 2016). Omar El-Husseini, terroristen som stod bak Københavngrepene, fremstår mer som en såkalt «ensom ulv». Han skal ikke ha mottatt opptrening eller overordnede instruksjoner, men kan også løst knyttes til IS, ved at han svor troskap til den Islamske Stat og organisasjonens leder Abu Bakr på sin Facebook-profil minutter før politiet mottok den første meldingen om skudd på Krudttønden (Rebouh, Ehrenskjöld, & Eskildsen, 2015).

1.2 Endring i trusselbildet

Slik jeg ser det representerer grasrotterrorismen i kjølvannet av IS' støtte til «leaderless resistance» en endring i jihadismens relasjonelle maktforhold. For mens tidligere islamistisk terror mot Vesten (som terrorangrepene mot USA i 2001, Madrid i 2004 og London i 2005) var topptung, gjennomført i regi av al-Qaida og store i skadeomfang, var angrepene utover

2010-tallet i mindre grad orkestret av etablerte terrororganisasjoner, som ofte heller har fått æren av angrepene utført av grasrota, uten at det har eksistert åpenbare bånd mellom dem og gjerningspersonene. Denne endringen i maktforhold, hvor terrorangrep mot Vesten har gått fra å være topptung til bunntung i sin natur, vil også kunne påvirke den norske diskursen om relasjonen mellom Vesten og islam, ettersom det etablerte fiendebildet mot organisasjoner som al-Qaida og IS kan ha blitt forskjøvet til å gjelde «islam» som en totalitet, noe som kan innebærer at alle bærere av «islam» dermed kan oppfattes som en trussel mot Vesten.

Innledningsvis vil jeg ikke begrunne denne diskursive endringen som noe annet enn min intuisjon eller umiddelbare inntrykk av diskursens utvikling, men skulle det stemme, vil man kunne avdekke forholdene gjennom analyse av hvilket språk som brukes og hvilke argumenter som fremstår som legitime i diskursen. For eksempel vil distinksjoner mellom det som oppfattes som «islamist» og som «muslim» kunne viskes ut, synet på relasjonen mellom «islam» og «Vesten» bli mer konfliktfylt, eller at argumenter som tidligere har blitt diskursivt diskreditert som fremmedfiendtlige blir satt på dagsorden. Ved å se på språket i diskursen – på hvilke sett med utsagn og praksiser som i lys av ideologisk betingede institusjoner formaliseres, vil altså underliggende, diskursive maktforhold synliggjøres.

2. Hensikt med oppgaven

2.1 Tidligere forskning

Diskursanalyse er et mye brukt metodologisk rammeverk innen samfunnsvitenskapene, men har ifølge Titus Hjelm, som er tilknyttet UCL (University College London) og har spesialisert seg innen religionssosiologi, i det minste frem til nylig vært underprioritert som metode i religionsstudier (Hjelm, 2011, ss. 134-135). Diskurs har forøvrig med det rette blitt integrert som et sentralt konsept i studier av religion, men ikke som analyseobjekt i en systematisk metode. Å analysere en religion eller et trossamfunn gjennom dens egen diskurs vil kunne si mye om hva som forventes av dens medlemmer, hvordan de interne maktstrukturer henger sammen, hvordan verden situert «utenfor» trossamfunnet oppfattes og så videre. Like interessant kan det være å analysere diskursen *om* eller *rundt* en religion – hvordan den situeres i det overordnede samfunnet gjennom ekstern fortolkning. En slik analyse vil også kunne avdekke forventninger til innehaverne av religionen, maktforhold mellom diskursive posisjoner i relasjon til diskursen, og ikke minst hvordan religionen oppfattes av samfunnet.

Islam i diskursiv forskning

For denne masteroppgavens del er det diskursen om islam jeg skal analysere. Mer spesifikt er det diskursen som relaterer islam til konsepter som «terror», «blasfemi», «ytringsfrihet» og «ytringsansvar», slik den fremkom i en norsk kontekst i kjølvannet av terroren i 2015. Jeg vil med andre ord se på hvordan islam representeres i den offentlige debatten, i lys av terrorhandlingene i starten av 2015. Dette er et forskningsfelt hvor diskursanalysen, tross sin underrepresentasjon i religionsstudier, har blitt tatt i bruk. Dette skyldes nok at forskningen fokuserer på terrordiskursen fremfor en religiøs diskurs, som Richard Jacksons artikkel fra 2007, kalt «Constructing Enemies: 'Islamic Terrorism' in Political and Academic Discourse». Jackson skriver at begrepet terrorisme «[...] now functions as a primary term for the central narratives of the culture, employed in political debate and daily conversation, but largely unquestioned in its meaning and usage», og ønsker å dekonstruere islamistisk terrorisme som konsept i diskursen etter 11. september (Jackson, 2007). Han peker på at begrepet «Islamic terrorism» diskursivt linker islam med terrorisme, og dermed skaper forståelsen av at det er «islam» som er kilden til trussel, og at terrorismen hovedsakelig er religiøst motivert, heller enn politisk.

Jackson bruker for øvrig ikke en bestemt diskurs som analyseobjekt, i den forstand at han fokuserer mer på den historiske og politiske konstruksjonen av diskursen, enn på dens representasjoner gjennom diskursive uttrykk. Baker, Gabrielatos og McEnerys bok «Discourse Analysis and Media Attitudes: The Representation of Islam in the British Press» fra 2013 er en studie med større fokus på det lingvistiske ved diskursen, og analyserer 140 millioner ord fra artikler om islam og muslimer i britisk presse. Her er forfatterne interessert i hvordan diskursens posisjoner re-presenterer sitt virkelighetsbilde, og undersøker hvordan ideologi og maktforhold uttrykkes gjennom språket i diskursen, ved at valg av ord og metaforer, setningsoppbygging og argumentasjonsstrategi kan brukes i representasjonen av diskursens respektive posisjoner (Baker, Gabrielatos, & McEnery, 2013, s. 20). For eksempel trekker de frem hvordan liberale medier har brukt likestilling som utgangspunkt for å kritisere bruken av religiøse plagg hos muslimske kvinner. Denne fremgangsmåten vil være mer nærliggende min analyse, ved at jeg ønsker å stille de samme spørsmålene i møte med diskursen. Samtidig vil undersøkelsen min være mer kvalitativ i sin natur, ved at materialet for min analyse er smalere begrenset enn til «norsk presse». Fremfor å analysere millioner av ord fra artikler og innlegg som utgjør diskursen, vil jeg fokusere på et mindre tekstutvalg, som samtidig kan dekke de sidene av diskursen som jeg ønsker å belyse. Dette vil jeg gjøre ved å se etter monumenter, det vil si tekster som fungerer som knute- eller forankringspunkter i diskursen (se kapittel 3.1.2 *Diskursanalytiske begreper*).

Diskursanalyse av islam i en norsk kontekst

Forskningen som både tematisk, teoretisk og metodologisk ligger nærmest min egen, er for øvrig en annen masteroppgave, som også er publisert ved Universitetet i Oslos teologiske fakultet. Masteroppgaven er kalt «Offerets makt: En diskursanalyse av karikaturstriden i Norge», den er forfattet av Pål Espen Kapelrud, og ble publisert i 2008. Gjennom teksten analyserer Kapelrud «karikaturstriden i sin norske kontekst, med spesielt fokus på det som skulle prege diskursen her til lands, nemlig ytringsfriheten og dens 'forsvarere'» (Kapelrud, 2008, s. 18). Han går med andre ord inn på den samme diskursen som jeg i denne masteren skal se på, men fokuserer enda mer på ytringsfrihet som konsept. Årsaken til dette ligger nok i karikaturstridens natur – at den i bunn og grunn handlet om at ytringsfriheten potensielt trues av islam. Som nevnt vil også ytringsfrihet være et begrep jeg ser på i min analyse,

skjønt trusselbildet som utkommer av diskursen i etterkant av rekken med dødelige islamistiske terrorangrep vil naturligvis også være av eksistensiell kultur.

Kapelrud bruker «offer» som kategori gjennom teksten, og viser hvordan forskjellige aktører ønsker å inneha denne rollen i konflikten. Han ser på «offerets makt» i diskursen, med hvilket han mener muligheten diskursens deltakere har for å «tre inn» i en offerrolle, og derav utøve diskursiv makt i lys av rollen som offer. Særlig problematiserer han Vebjørn Selbekks «offerrolle som selvutnevnt syndebukk og ytringsfrihetens forsvarer» (Kapelrud, 2008, s. 18). Selbekk var i 2006 redaktør i den kristne avisen Magazinet, og mannen bak publiseringen av faksimilen av de tolv Muhammad-karikaturene, tidligere publisert i danske Jyllands-Posten. I sin analyse ser Kapelrud på hvordan Selbekk både fremstiller seg selv som offer i møte med den da sittende rødgrønne regjering, som redaktøren mente innskrenket hans ytringsfrihet, og sine «minoritetskristne interesser som truet». Samtidig, poengterer Kapelrud, var oppfatningen til kritikerne av publiseringen av karikaturene at tegningene representerte et motsatt maktforhold, hvor en muslimsk minoritet ble angrepet av majoriteten (Kapelrud, 2008, ss. 96-97). Han trekker blant annet frem hvordan Vebjørn Horsfjord argumenterer for at de med mye makt må tåle de beskeste karikaturene, og at muslimer i Norge har gjennomgående lite makt, og hvordan Oddbjørn Leirvik analyserer karikaturene som et spark nedover fra den religiøse og kulturelle majoriteten. Teologene delte med andre ord sittende utenriksminister Jonas Gahr Støres og statsminister Jens Stoltenbergs perspektiv på den norske muslimske minoritet som offer, fremfor Selbekk og andre selvutnevnte forsvarere av ytringsfriheten.

Kapelrud lander i sin analyse på at karikaturstridsdiskursen kom til å være preget av en type offerkonkurrans, og derav underlegge seg en offerdiskurs. Samtidig spør han seg hvordan offerrollen kan være ønskelig for aktører å inneha. Kapelruds forklaring ligger i det han kaller «offerets makt», og aktørenes vilje til diskursiv makt. Med henvisning til Joel Bests bok fra 1999, «Random Violence: How We Talk about New Crimes and New Victims», skriver han at vi i dag er «besatt av å anerkjenne, prise, og om nødvendig produsere offer», og argumenterer for at distinksjonen mellom offer og overgriper er en kraftig symbolikk, som gjør offeret til helten i diskursen (Kapelrud, 2008, s. 103). Det var derfor ønskelig for Selbekk å i lys av trusselbildet og reaksjonene på publiseringen av karikaturene tre inn i en offerrolle,

samtidig som kritikerne av karikaturene la frem muslimer i Norge som offer, i lys av grupperingens relative avmakt.

2.2 Problemstilling

Som jeg har vært inne på skal jeg i denne masteroppgaven analysere den norske diskursen om islam i tiden etter grasrotterrorismen mot Paris og København tidlig 2015, med fokus på konsepter som «ytringsfrihet og ytringsansvar», «islams trusselbilde», og om «offerets makt» fremdeles kan sies å prege diskursen, slik det kommer til uttrykk i Kapelruds analyse. Dette vil jeg gjøre ved å gå direkte inn i diskursen, og her se på mening og maktforhold som kommer til uttrykk gjennom diskursive uttrykk. Jeg vil også komme inn på hvordan uttrykkene jeg analyserer posisjonerer seg i relasjon til diskursens institusjoner, det vil si ideologiske føringer som i større eller mindre grad regulerer sosial samhandling. Jeg vil derfor videre avgrense relevante diskursive posisjoner, eller med andre ord kategorisere ulike grupperingers institusjonaliserte verdensoppfatninger.

Diskursens posisjonering

Den første orienterer seg rundt konflikt, og presenterer ofte en idé om islam som uforenelig med det moderne, norske samfunnet. Felles for uttrykk som representerer denne posisjonen, er at de fremstiller et truet «oss» i møte med et islamsk «dem». På denne måten vil de selverklærte forsvarere av ytringsfriheten befinne seg innenfor denne posisjonen. Jeg vil poengtere at dette er en kategori som er bred i sin definisjon, som vil si at dens bærere kan utgjøre et ideologisk og politisk mangfold, samtidig som posisjonen har et institusjonalisert syn på islam og møtet mellom islam og Vesten. For eksempel vil Selbekks rolle i karikaturstridsdiskursen falle innenfor denne kategorien, men fra et kristenkonservativt perspektiv. Han var en av de viktigste forkjemperne for å bevare blasfemiparagrafen, men uttalte etter karikaturpubliseringen at paragrafen ble brukt av muslimer for å hindre legitim religionskritikk, og at «det er et paradoks at det skal være lov til å gjøre omtrent hva som helst mot kristendommen, mens man ikke tåler noe som helst når det gjelder islam» (NTB, 2006).

Samtidig vil også det man kan kalle et kulturradikalt forsvar for ytringsfriheten i form av islamkritikk kunne kategoriseres innenfor posisjonen. Leirvik, som for øvrig vil befinne seg innenfor en motstående posisjon til den overnevnte, skriver i en artikkel kalt «Kva var karikaturesaka eit bilete på?» at «[k]arikaturesaka har slik eg ser det avdekt ein oppsiktsvekkande mangel på etisk refleksjon, både hos høgrepopulistar og kulturradikalarar, om den sterkaste sitt etiske ansvar» (Leirvik, 2006). Uten å trekke en linje mellom Selbekk og høyrepopulisme, er det interessant å se at kristenkonserverne og kulturradikalere ser ut til å enes om at ytringsfriheten er absolutt, og at en blasfemiparagraf ikke er nødvendig for å verne om religiøse følelser. At blasfemidiskursen har endret karakter siden Øverlandsaken i 1933 står igjen som åpenbart.

Min analyse av diskursens konfliktorienterte posisjon vil i stor grad være preget av sistnevnte av strømninger, ettersom jeg vil argumentere for at Hege Storhaugs bok *Islam: Den 11. landeplage* kan fungere som et diskursivt monument for perioden etter 2015-terroren. Som alt fra tittelen til bokens argumentasjon og polemikk viser, situerer Storhaug sin kritikk i tradisjonen etter Øverland og kulturradikalismen. Gjennom teksten tegner Storhaug et bilde av en vestlig sivilisasjon som offer og i fare, i møte med et truende, undertrykkende og ytringskneblende islam. Storhaugs bok kommer jeg tilbake til, først i kapittel 3.1.2 hvor jeg kort argumenterer for boken som diskursivt monument, og deretter i analysedelen av oppgaven.

Hvis en av diskursens posisjoner kan kalles konfliktorientert, vil dens motsatte posisjon være dialogorientert. Igjen vil dette være en kategori av stort meningsmangfold, men noen fellesnevner vil være at dens bærere argumenterer mot forestillingen om en eksistensiell uforenelighet mellom islam og Vesten, for at moderate muslimer blir ofre i møte med den konfliktorienterte posisjon i diskursen, og for at ytringsfrihet ikke betyr at krenkende ytringer er uproblematisk, spesielt om gruppen utsatt for ytringen er i en posisjon av avmakt. Støre og Stoltenberg befant seg innenfor den dialogorienterte posisjon under karikaturstriden, og kunne i kraft av sine politiske posisjoner utøve relativt stor diskursiv makt. I tiden etter terroren i januar og februar 2015, er det for øvrig vanskeligere å finne tydelige knute- eller forankringspunkter for den dialogvennlige posisjonen, i det minste i forhold til Storhaugs bestselger av en bok. Jeg vil derfor hente ut argumenter og peke på dialogorienterte

diskursive føringer fra et bredere tekstutvalg, som inkluderer bøker, artikler og kronikker, i mitt arbeid med å avgrense og analysere denne diskursive posisjonen. Posisjonene som hovedkategorier for denne oppgaven, er inspirert av Thomas Hylland Eriksens refleksjoner om karikaturstriden, hvor han deler posisjonene opp etter om de er *konfrontasjonsorienterte* eller *dialogvennlige* (Eriksen, 2007, s. 183). For denne oppgavens del falt det meg likevel naturlig å normativisere posisjonene ytterligere, ut i fra deres orientering i *relasjon til islam*.

Analysens forskningsspørsmål

På bakgrunn av disse ideer og refleksjoner stiller jeg følgende forskningsspørsmål:

Hvordan ble islam diskursivt fremstilt i en norsk kontekst, i kjølvannet av grasrotterrorismen tidlig 2015?

Mer spesifikt ser jeg på:

I hvilken grad er diskursen om islam her institusjonalisert? Hvilke ideologiske føringer ligger henholdsvis til grunn for diskursens konflikt- og dialogorienterte posisjoner?

Deretter kan jeg i lys av Kapelruds analyse spørre:

Spiller «offerets makt» den samme rolle som premissleverandør for diskursen i 2015, som Kapelrud peker på i henhold til karikaturstridsdiskursen?

Og til slutt:

Har det vært en utvikling i den nevnte diskurs' relative maktforhold og posisjonering?

3. Metode og teori

For å besvare denne oppgavens problemstilling har jeg valgt diskursanalysen som vitenskapelig metode. Materialet som på bakgrunn av den valgte metoden skal analyseres, er tekster publisert om temaet etter 7. januar 2015, da terrorangrepet mot Charlie Hebdo fant sted, men jeg vil også benytte meg av tidligere publikasjoner i oppgavens komparative del. Jeg har ikke satt noen konkret tidsavgrensning på materialet publisert etter terrorangrepet, men har heller valgt ut empirien slik at jeg mener de reflekterer diskursens formasjon for dette tidsrommet. I henhold til de sistnevnte av tekster kommer jeg hovedsakelig til å lene meg på Pål Espen Kapelruds masteroppgave «Offerets makt: En diskursanalyse av karikaturstriden», ved å sette min egen analyse opp mot Kapelruds, og på denne måten belyse potensielle endringer i diskursens formasjon mellom karikaturstriden og tiden etter terrorangrepene januar 2015.

3.1 Diskursanalyse

Titus Hjelm skriver i introduksjonen til sitt kapittel om diskursanalyse, at

*Discourse analysis is the study of how to do things with words [...] What consequences are there, for example, when a newspaper writes about 'Muslim terrorists'? Why don't we see 'Christian terrorists' in the news? Discourse analysis examines how actions are given meaning and how identities are produced in language use. Theoretically speaking, discourse analysts investigates processes of **social construction** (...) (Hjelm, 2011, s. 134).*

En sentral diskursanalytisk erkjennelse vil med andre ord være at språk gjennom diskursive utsagn er menings- og identitetsdannende. En diskursanalyse vil dermed kunne forstås som studie av sosial samhandling hvor slik samhandling skjer, nemlig i språket. Språket har forøvrig et materielt uttrykk, som gjør at analytikeren må se utover kun det skrevne ord i sine studier. Iver Neumann skriver i *Mening, Materialitet, Makt: En innføring i diskursanalyse*, at meningsuttrykk «er for diskursanalytikeren en handling, som f.eks. kan sende en i fengsel eller til Sibir. Disse talehandlingene er forskningsdata for analytikeren, uavhengig av hva slags status de har f.eks. som sannhetskrav» (Neumann, 2001, s. 51). Diskursanalytikeren er altså ikke interessert i et utsagns ontologiske verdi som sådan, eller et arguments logiske utforming, men snarere de ideologiske – nærmest underliggende –

betingelser for den aktuelle språklige samhandling. Et sentralt spørsmål for den maktkritiske tradisjonen Neumann befinner seg i kan derfor være «hvordan legitimeres de diskursive utsagn?», eller «hva eller hvem gir et argument kraft i diskursen?».

3.1.1 Kort om metode og teori

Før jeg går nærmere inn på diskursanalysen som rammeverk for oppgaven, vil jeg kort diskutere noen metodologiske og teoretiske valg jeg har gjort for arbeidet. Den første er valget av teoretisk og metodologisk litteratur, hvor jeg i stor grad lener meg på Neumanns resepsjon og konseptualisering av diskursanalysen. Bakgrunnen for valget er til en viss grad Neumanns teksts tilgjengelighet, ved at hans diskursanalytiske fremgangsmåte og konsepter presenteres på en praktisk og lettanvendelig måte, men er hovedsakelig knyttet til den foucaultianske tradisjonen Neumanns diskursanalyse kan plasseres innenfor. Foucault forsto diskurs som sosiale strukturer, og diskursiv praksis som sosial praksis. De er med andre ord en form for praksis som tilhører fellesskapet fremfor individet, og får dermed sitt uttrykk gjennom sosial samhandling. Samtidig er individet diskursivt konstruert og konstituert, som betyr at selv om diskursiv praksis tilhører fellesskapet, vil den også forme og skape individene (Diaz-Bone, et al., 2007, ss. 2-3). Med andre ord vil de diskursive posisjoners argumenter og verdenssyn få kraft og legitimitet i lys av deres respektive institusjoner (se underkapittel 3.1.2. *Diskursanalytiske begreper*), og samtidig skape og stadfeste verdenssynet til posisjonenes holdere gjennom deres institusjoner.

Et annet valg tilknyttet teori og metode jeg har tatt, er å slå sammen kapitlene til ett. Hovedårsaken for dette valget ligger i at diskursanalyse som metodologi historisk har vært vanskelig å skille fra diskursanalyse som teoretiske konseptualiseringer. Neumann viser til en motvilje blant diskursanalytikere mot å etablere spesifikk metodelitteratur, som han argumenterer har grunnet i analytikernes ønske om å bryte ned skillet mellom metode og metodologi på den ene siden, og teori på den andre (Neumann, 2001, ss. 13-14). Disse analytikernes poeng er at enhver teori har metodologiske implikasjoner knyttet til dem, og for diskursanalyse som teoretisk rammeverk, vil en av disse være analytikerens resepsjon av ontologi og epistemologi. Og mens andre samfunnsvitenskapelige tilnærminger ofte vil se på ontologien i det studerte, eller med andre ord en lære om det værende (hva verden består av) blir spørsmål om epistemologi, eller kunnskapsproduksjon, mer fremtredende i

diskursanalytisk teori og metode. For at de øvrige metodiske tilnærmingene skal kunne utarbeide en ontologi – altså en teori om en liten del av verden, vil det studerte nødvendigvis betraktes som statisk og uproblematisert. Diskursanalysen vil heller stille epistemologiske spørsmål (med fokus på det vordende fremfor værende), som *hvordan* vi kan ha kunnskap om det værende, hvordan tingenes tilstand har blitt som de har blitt, og hvordan de opprettholdes (Neumann, 2001, s. 14). Her blir et utgangspunkt at verden ikke er uproblematisert, men snarere i en tilstand av fluks (et begrep jeg går mer inn på i underkapittel 3.1.2 *Diskursanalytiske begreper*), og dermed mer eller mindre omskiftelig.

Neumann forstår metode som «en fremgangsmåte for å representere noe gitt fra et eksternt ståsted» (Neumann, 2001, s. 15). Dette blir i lys av diskursanalysens problematisering av det værende en umulighet, ettersom et slikt ståsted må være innenfor en sosial samhandling som analytikerens involverer seg med. Verken analysen eller forskeren kan ansees som eksterne i relasjon til diskursen; de kan heller sies å «tre inn» i den. Et særegent trekk for diskursanalysen blir dermed at analytikerens må betraktes som implisert i det studerte, som gjør at refleksjon rundt relasjonen mellom forsker og diskurs kan være nødvendig i analysen av hvordan sosial representasjon konstituerer en diskursiv virkelighet. Som analytiker situeres jeg selv i diskursen, og vil gjennom min resepsjon av uttrykk konstituere min egen diskursive virkelighet, som er bygd opp av dens sosiale representasjoner (Neumann, 2001, s. 178). Min rolle blir dermed ikke å stå som motvekt til diskursen, men jeg vil også unngå at rollen kan posisjoneres innenfor den. Jeg forstår diskursanalysen som grunnleggende maktkritisk, og ser derfor min diskursive funksjon som analytiker som motmakt. Jeg vil altså se på hvordan maktrelasjoner og ideologiske føringer preger og kommer til syne gjennom diskursen etter terrorangrepene i 2015, og jeg vil peke på forhold som jeg vil si kunne ansees som kritikkverdige, ut ifra et maktkritisk perspektiv på diskursen. Analysens teoretiske grunnlag, foruten dens metodologiske teoretiske, vil jeg fortløpende henvise til i teksten.

3.1.2 Diskursanalytiske begreper

Neumann skriver at: «Diskursene utgjøres blant annet av institusjoner; symbolbaserte programmer som regulerer sosial samhandling og som har en materialitet» (Neumann, 2001, s. 80). Institusjonene kan med andre ord betraktes som et sett normaliserende føringer for diskursens formasjon, dens språklige uttrykk og uttrykkenes bærere i diskursen. At føringene

er normaliserende, betyr her at institusjonene regulerer sosial samhandling, og ønsker å formalisere diskursens utsagn og praksiser slik at de fremstår som legitime innenfor institusjonens rammer (Neumann, 2001, s. 51). Institusjonene vil dermed både ha et ideologisk grunnlag, men også et relativt maktforhold innad i diskursen. Dette kommer til uttrykk gjennom deres handlings- og ytringsregulerende funksjon, og den diskursive maktkampen mellom dem. En institusjons representasjon eller verdensbilde utgjør en posisjon i diskursen, og om en posisjon fremstår så naturlig at den tilnærmet står over kritikk, vil det si at den eksisterer i en hegemonisk tilstand. Et noe overflatisk og forenklet eksempel på en hegemonisk posisjon, kan være hvordan tanken om demokrati nærmest har kunne stått utfordret i enkelte vestlige politiske diskurser. En slik tenkt diskurs vil inneha føringer som mer eller mindre stripper et uttrykk for legitimitet, skulle det kritisere eller gå utenfor diskursens idealer om demokrati.

Hegemoniske representasjoner betyr likevel ikke at diskursen er lukket, eller at den ikke er politisk. For å opprettholde tilstanden hvor en slik representasjon forblir relativt utfordret, kreves store mengder diskursivt arbeid i form av re-presenteringer. Dette arbeidet er nødvendigvis politisk, og diskursanalytikerens vil kunne studere hvordan maktstrukturene vedlikeholdes gjennom re-presenteringene. En diskurs er samtidig aldri helt menings-homogen, mener Neumann, «fordi mening ligger i relasjoner mellom fenomener, og relasjoner alltid må være i fluks» (Neumann, 2001, s. 60). At relasjoner mellom fenomener alltid er i fluks betyr at de diskursive handlingsbetingelser er dynamiske, eller i konstant forandring. Dette skyldes at diskursen er avhengig av stadige re-presentasjoner i form av utsagn som vil avkrefte eller bekrefte tidligere sosial praksis (Neumann, 2001, ss. 178-179). Diskursanalysens representasjoner er med andre ord både handlingsbetingende, i den forstand at de setter i gang nye rekker av diskursive handlinger, men de vil også bedømme handlingenes legitimitet i lys av verdensbildet som re-presenteres.

På den andre siden vil diskursen heller ikke være helt åpen, ettersom den her måtte utgjøres av to eller flere representasjoner med horisontale maktrelasjoner mellom dem.

Diskursanalytikerens viktigste metodologiske oppgave blir dermed å finne frem til de forskjellige representasjonene (Neumann, 2001, s. 61), som kanskje er de viktigste enhetene for analyse av diskursive maktrelasjoner. Representasjoner kan tenkes å stå mellom den

fysisk gitte verden og vår sansing av den, slik at de altså vil være menneskers *oppfatning* av hvordan verden ser ut. Med andre ord vil jeg avgrense og definere representasjonene i terrordiskursen etter angrepene i 2015, se på hvordan de institusjonaliserer seg, hvordan utsagn re-presenterer diskursens relative maktforhold, og om diskursen har endret formasjon siden karikaturstriden i 2006.

Jeg vil som nevnt i kapittel to vurdere Hege Storhaugs bok *Islam: Den 11. landeplage* som diskursivt monument, grunnet tekstens sentrale posisjon i diskursen. Neumann viser til Niels Åkerstrøm Andersens arbeid med diskursenes institusjonalisering, gjennom hvilket han hevder at enkelte tekster vil peke seg ut som diskursive knute- eller forankringspunkter (Neumann, 2001, s. 52). Disse, mener Andersen, bør være objekt for analytikerens monumentkritikk, på samme måte som historikeren utøver kildekritikk. Jeg vil derfor møte *Islam: Den 11. landeplage* med et kritisk blikk i relasjon til boken som et monument. Med dette mener jeg ikke å gå inn i en lengre diskusjon om Storhaugs posisjons ontologiske verdi, altså den kunnskap om verden som boken forfekter, ettersom dette ikke kan være diskursanalysens fokus. Heller vil jeg fokusere på monumentets kunnskapsproduksjon – hvordan monumentets representasjoner re-presenterer konfliktorienterte virkelighetskrav, og hvordan dets representasjoner videre kan tenkes å aktivere sosiale praksiser og er handlingsbetingende for diskursens subjekter.

3.1.3 Diskursive maktforhold

Som jeg har vært inne på vil makt og maktrelasjoner prege store deler av min analyse. Jeg vil i dette delkapitlet definere og avgrense makt, slik som konseptet vil komme til uttrykk i min analyse. Jeg vil også her legge meg opp mot Foucaults forståelse av makt, ettersom jeg anser hans konseptualisering som et nyttig redskap i henhold til diskursive maktrelasjoner. I en artikkel fra 1982 kalt «The Subject and Power», spør Foucault blant annet etter hva som spesifikt utgjør maktens natur. Her knytter han maktutøvelse til handlinger, men skriver at

[...] what defines a relationship of power is that it is a mode of action which does not act directly and immediately on others. Instead, it acts upon their actions: an action upon an action, on existing actions or on those which may arise in the present or future. (Foucault, 1982, s. 789)

Makt er for Foucault med andre ord muligheten for at ens handlinger er handlingsregulerende i relasjonen til «den andre». Man kan altså ikke bryte ned makt til funksjonen av et samtykke om dens overrekkeelse til én eller flere maktpersoner; heller ikke til en trussel om vold skulle man bryte med makten. Både samtykke og voldsutøvelse er selvsagt elementer som inngår i en maktrelasjon, men selve makten eksiterer kun i handlinger (Foucault, 1982, s. 788). Å ha makt vil dermed si å inneha en grad av styring over andres handlingsrom, for eksempel gjennom å legge til rette for ønsket atferd, eller å slå ned på, eller til og med forby dissens.

Denne forståelsen av at makt er *handling som handler på handlinger* vil direkte kunne overføres til diskursiv praksis, ettersom en diskurs på samme måte er handlingsregulerende gjennom sin institusjonalisering. Et utsagn vil være en diskursiv handling, som på sin side aktiverer en serie sosiale praksiser, og er dermed gjenstand for betingelsene som foreligger (Neumann, 2001, s. 178). Ved å studere disse betingelsene, for eksempel ved å analysere hvordan et utsagn fremstår som legitimt eller illegitimt i lys av de praksiser som utsagnet aktiverer, kan man si noe om maktforholdet mellom diskursens posisjoner, ettersom enhver diskursiv handling vil stå i en maktrelasjon til andre handlinger. I lys av kategoriene som er orientert rundt henholdsvis konflikt eller dialog, kan man eksempelvis si at en legitimering av ideen om en sivilisasjonskonflikt mellom Vesten og islam vil tyde på at diskursen beveger seg mot en større grad av konfliktorientering. Jeg vil understreke at kategoriene om konflikt og dialog her gjør seg gjeldende *i relasjonen til islam* – ikke i relasjonen til diskursen. Oppstår det en polarisering av debatten om islam, vil den diskursive konflikten naturligvis intensiveres *mellom* de konflikt- og dialogorienterte posisjoner. Den dialogorienterte posisjonen er med andre ord ikke nødvendigvis interessert i dialog med sin diskursive motpart; det er spesifikt i møte med islam at dialog er å foretrekke fremfor konflikt.

4 Analyse og diskusjon

4.1 Islam: Den 11. landeplage situert i diskursen

Hege Storhaugs bok *Islam: Den 11. landeplage* har solgt drøye 50 000 eksemplarer, den er å finne på syv forskjellige språk, og boken har blitt utsendt til folkevalgte ved Stortinget og kommunestyre gjennom sponsorer (Antirasistisk Senter, 2018). «Landeplagen», som hun selv forkorter tittelen til, er utvilsomt den mest omtalte og kanskje mest leste norske boken om islam, og ble beskrevet som en brannfakkell da den først ble utgitt mot slutten av 2015. Tidspunktet for utgivelsen kan sies å være svært god for Storhaugs del, ettersom diskursen fortsatt var sterkt preget av terrorangrepene i Paris og København fra starten av 2015, og ikke minst av de koordinerte terrorangrepene som drepte 137 mennesker i Paris den 13. november 2015, bare 13 dager før bokens første utgivelse. «Landeplagen» plasseres altså i en kontekst preget av ferske, dødelige grasrotangrep, som også bokens suksess må sees i lys av.

I dette kapitlet ønsker jeg først og fremst å plassere «Landeplagen» i sin diskursive kontekst. Jeg vil se på hvordan Storhaug aktiverer betingelsene som foreligger, altså hvordan hun tar i bruk allerede eksisterende sosiale praksiser og videre institusjonaliserer diskursen gjennom sine representasjoners avkreftelse eller bekreftelse av nevnte betingelser. Dette vil jeg gjøre ved å studere bokens språk; altså de begreper, argumenter og perspektiver Storhaug benytter seg av. Disse kan selvsagt kategoriseres innenfor en konflikt- eller dialogorientert posisjon, men det vil være mer interessant å se på hvilke diskursive institusjoner Storhaugs bok får kraft fra, og gir kraft til, ettersom å understreke dens konfliktorientering i relasjon til islam blir å dvele ved det selvfølgelig. For eksempel aktiverer bokens tittel, *Islam: Den 11. landeplage*, umiddelbart en form for institusjonalisert religionskritikk legitimert gjennom kulturradikalisme, ved å henvise til Øverlands kjente tordentale mot kristendommen. Jeg kommer tilbake til denne kulturradikale posisjonen i diskursen, både når jeg videre vil se på «Landeplagen» situert i diskursen, og i diskusjonen om diskursens utvikling siden karikaturstriden.

4.1.1 Konfliktorienterte representasjoner i «Landeplagen»

Storhaug forsøker gjennom *Islam: Den 11. landeplage* å vise at det pågår en sivilisasjonskrig mellom Vesten og islam, at islam er en trussel, også i Norge, og at religionen er fundamentalt uforenelig med den vestlige kultur, som for eksempel uttrykt i menneskerettighetene. Hun presiserer at det er «ekstrem islam» hennes kritikk er rettet mot, men bruker forskning, egne erfaringer og anekdoter til å argumentere for at den islam som har etablert seg i Norge og Vesten «har relevans for vårt samfunns verditilstand med potensial til å endre vår levemåte» (Storhaug, 2015, s. 118). I et intervju med Aftenposten drøye tre måneder etter bokens publiseringsdato, sier Storhaug at hun ikke tror en majoritet av norske muslimer er ekstreme, men at de som har fortolkningsmakten i norske moskeer og muslimske miljøer, er det (Ruud & Stokke, 2016).

«Landeplagens» islam-begrep

Storhaugs prosjekt omtales på baksiden av «Landeplagen» som å være et arbeid for å verne om kvinner, jøder, homofile, frihetsorienterte muslimer, og generelt å verne om vår demokratiske frihet, kategorier som skal være under umiddelbar trussel og stadig sterkere press fra islam. Tross hennes presisering om at hun kritiserer «ekstrem islam», blir denne størrelsen gjennomgående i boken diskutert bare som «islam». Dette gjør at «islam» blir et begrep som favner bredt i Storhaugs kritikk, og er på den ene siden en konkretisering av den ondskap kritikken er rettet mot, samtidig som begrepet beskriver en ekstremt stor og variert gruppe mennesker, på tvers av religiøsitet, etnisitet, nasjonalitet og verdigrunnlag. Jeg kommer tilbake til «islam» som begrep i Storhaugs bok, både videre i analysen når jeg vil se på Storhaugs konfliktorienterte diskursive representasjoner, men jeg vil også se på begrepets dekonstruksjon, i arbeidet med den dialogorienterte posisjonen.

Jeg deler analysen av *Islam: Den 11. Landeplage* opp slik at jeg først vil gå inn på konfliktorienterte representasjoner som er sentrale for bokens verdensbilde. Jeg vil her også komme inn på diskursens institusjonalisering, og se på hvordan representasjonene kan være handlingsbetingende i diskursen. Med andre ord vil jeg se på den konfliktorienterte posisjonens diskursive maktposisjon, med utgangspunkt i «Landeplagen» som monument. Ved å se på konfliktorienterte aspekter ved det verdensbildet Storhaug beskriver, å gå inn på hvordan verdensbildet legitimerer bokens representasjoner, og ved å analysere hvordan

representasjonene aktiverer sosial praksis, vil jeg så ha en naturlig overgang til å diskutere verdensbildets diskursive motstand. Analysen videre vil følgelig følge den dialogorienterte posisjon, som jeg vil se i lys av den foreliggende analysen. Her vil jeg ta for meg hva jeg anser som de viktigste dialogorienterte representasjonene, se hvordan disse igjen aktiverer sosiale praksiser og er ideologisk betinget, og deres polemiske funksjon i diskursen, i relasjon til de representasjoner Storhaug re-presenterer i sin «Landeplage». Til sist i analysen vil jeg som nevnt ta de refleksjoner og funn jeg har gjort meg gjennom mitt arbeid, og forsøke å si noe om diskursens utvikling siden karikaturstriden, ved å sette dem opp mot den diskursive orden som Kapelrud presenterer gjennom sin analyse.

4.1.2 Sivilisasjonskrig som representasjon i «Landeplagen»

Slik jeg leser *Islam: Den 11. landeplage*, vil Storhaugs kanskje viktigste re-presentering være ideen om at *vi* (altså med henvisning til Norge, Europa eller Vesten), enten vi liker det eller ikke, står i en konflikt av nærmest eksistensiell natur mot *dem* (forstått som «ekstrem islam», og diskutert av Storhaug under bare «islam»). Representasjonens sentrale posisjon understrekes av at den også inngår i «Landeplagens» andre representasjoner, med hvilket jeg mener at Storhaugs presentering av det trusselbildet islam utgjør, og av islamske verdier som uforenelige med vestlige verdier, må sees i lys av representasjonen om sivilisasjonskrig, og omvendt. Representasjonen stammer fra den nå avdøde amerikanske statsviteren Samuel P. Huntingtons hypotese om «The Clash of Civilizations», først presentert i 1993 i en artikkel fra *Foreign Affairs*. Huntington hevdet at de sentrale konfliktene etter den kalde krigens jernteppe-fall, kom til å være betinget av kultur og sivilisasjon, heller enn økonomisk ideologi. Blant annet trekker han frem grunnleggende forskjeller i sivilisasjoners kultur, som «different views on the relations between God and man, the individual and the group, the citizen and the state, parents and children, husband and wife [...] the importance of rights and responsibilities [...] som en av årsakene bak de kommende sivilisasjonskriger (Huntington, 2014, s. 182). «The clash of civilizations will dominate global politics» slår han fast, «[t]he fault lines between civilizations will be the battle lines of the future» (Huntington, 2014, s. 181).

Storhaugs sivilisasjonskamp

I «Landeplagen» re-presenterer Storhaug denne representasjonen allerede i tittelen til bokens prolog. Prologen, kalt *Vi står på ny midt i en sivilisasjonskamp*, gir Storhaug Huntington rett i sin hypotese, med henvisning til den påståtte sivilisasjonskrigen mellom Vesten og islam per 2015. Han sier selv i artikkelen fra 1993 at stridigheter disse sivilisasjonene imellom vil intensiveres (Huntington, 2014, s. 185), og fikk av mange i kjølvannet av terrorangrepene 11. september og USAs følgende «krig mot terror» annerkjennelse for sin utsikt av det religiøse og kulturelle klima disse hendelsene situertes i. «The clash of civilizations» har som konsept dermed siden blitt brukt hovedsakelig til å diskutere relasjonen mellom Vesten og islam i offentlige diskurser, og da ofte med en polemisk vinkling av relasjonen. Sivilisasjonskrigen er, som jeg kommer tilbake til senere i analysen, for Storhaug tosidig. På den ene siden har den manifestert seg gjennom terror, som angrepet på Charlie Hebdo er et eksempel på og som Storhaug selv kaller Europas 11. september (Storhaug, 2015, ss. 15-16). Samtidig, mener Storhaug, er trusselen om en verdimeisig og kulturell samfunnsendring i møte med islam enda større, og hun hevder at «islamske ledere i moskeer og bevegelser [kjemper] for å undertvinge oss sine verdier og levesett» (Storhaug, 2015, s. 18). Storhaug introduserer dermed «Landeplagen» med et bilde av en vestlig sivilisasjon som er under angrep, både eksternt, i form av trusselen fra terrororganisasjoner, i 2015 med IS i spissen, og internt, i form av en langt på vei tilstedeværende fremmed kultur, som ønsker å gjøre Norge mindre egalitært, mindre europeisk og mer muslimsk.

Jeg velger her å ikke gå særlig dypere inn på Huntingtons hypotese om «the clash of civilizations», hovedsakelig fordi det ofte bare er så langt Storhaug og andre islamkritikere tar med seg konseptualiseringen. Det er verken Huntingtons akademiske arbeid, de refleksjoner som siden er gjort i relasjon til sivilisasjonsdiskursen, eller et ønske om å dempe spenningene sivilisasjonene imellom, som er denne diskursive posisjonens fokus. De konfliktorienterte i relasjon til islam vil ofte re-presentere ideen om sivilisasjonskrig, skjønt de sosiale praksiser som dermed diskursivt aktiveres, vil se argumentet og begrepsbruken nærmest likestilt med den påståtte kampen mellom Vesten og islam. Samtidig re-presenteres den usikkerheten som preget tidligere eksempler på stridsområder mellom sivilisasjonene, som reaksjonene på Salman Rushdies «Sataniske vers», Muhammad-

karikaturene, og ikke minst det som i 2015 så ut som en kontinuerlig rekke med islamistisk terror mot europeiske land. Sivilisasjonskrigsrepresentasjonen fungerer med andre ord konfliktorienterende i diskursen, og underbygger det doble trusselbildet posisjonen advarer mot i relasjonen til islam ved å vise til at norske verdier og rikets sikkerhet er under press fra ytre og indre krefter.

Sivilisasjonskrigen som «den tredje jighaden»

I artikkelen som introduserte Huntingtons hypotese, avslutter han med at for å møte de konflikter og problemer han forutså i kjølvannet av jernteppets fall, trenger den vestlige sivilisasjon å utvikle

a more profound understanding of the basic religious and philosophical assumptions underlying other civilizations and the ways in which people in those civilizations see their interests. It will require an effort to identify elements of commonality between Western and other civilizations (...), each of which will have to learn to coexist with the others (Huntington, 2014, s. 190).

Storhaug vil langt på vei si at hennes prosjekt sammenfaller med den første setningen i dette sitatet. Et viktig poeng er for henne at forskere, politikere og journalister enten er ignoranter overfor den verdimeslige trusselen islam utgjør, eller enda verre, at de ikke tørr å ta til orde i frykt for å bli stemplet som fordomsfulle, intolerante og hatefulle (Storhaug, 2015, s. 22). Hun ønsker derfor å belyse den islamske sivilisasjons grunnleggende religiøse og filosofiske antakelser, men fremfor å se etter fellesgrunnlag for dialog og sameksistens, fokuserer hun på det som i sin presentasjon fremstår som totalt uforenelige ideologiske oppbygninger. Fokuset må selvsagt sees i lys av det trusselbildet som uttrykkes gjennom representasjonen av en nåtidig sivilisasjonskrig (trusselbildet diskuterer jeg mer utdypende i kapittel 4.1.3), som betyr at tiden for dialog, sameksistens og leting etter et verdimeslig fellesgrunnlag er ute. Poenget mitt er her at Storhaugs re-presentering av ideen om en pågående sivilisasjonskrig enten forholder seg selektivt til konseptets resepsjon av faglitteraturen, eller kanskje mer sannsynlig, at konseptet har utviklet seg til å bli et begrep som diskursivt benyttes og aktiveres nærmest utelukkende polemisk i relasjon til islam.

Noe som tiltaler den siste av overnevnte tolkninger, er hvordan sivilisasjonskrigen blir situert i «Landeplagen». Storhaug skriver at 7. januar, datoen for terroren som rammet Charlie Hebdo, er Europas 11. september, og at drapene som her fant sted er «islamstifteren Muhammeds fotspor», med røtter i «hevnkulturen fra den arabiske halvøya for 1 400 år siden», med henvisning til religionens opprinnelsessted og -tid (Storhaug, 2015, ss. 16, 18). Potensialet for diskursanalyse er her stort ettersom språket, eller de argumenter og begreper Storhaug velger å bruke, på den ene siden er polemisk i sin differensiering og avkreftelse av islam, og samtidig plasserer den konflikten inn i et større narrativ. I dette narrativ er sivilisasjonskrigen et tredje forsøk på å erobre Europa fra den muslimske verden, og Storhaug kaller den derfor «den tredje jighaden». Den første blir her den arabiske og berbiske erobringen av deler av den iberiske halvøya, mens den andre peker hun på som Konstantinopels fall for Det osmanske rike. «Først over 200 år senere, i 1683, ble de muslimske hærenes fremmarsj stoppet ved Wiens porter», skriver hun videre (Storhaug, 2015, s. 25).

Kontrajihadistiske representasjoner

De som er kjent med såkalt kontrajihadistisk litteratur, altså uttrykk fra den bevegelsen Store Norske Leksikon beskriver som «preget av sterk kritikk av islam, samt konspirasjonsteorier knyttet til en påstått islamisering av Europa, den såkalte Eurabia-tesen» (Store Norske Leksikon, 2014), kjenner til det narrativ, og dets representasjoner, som Storhaug her re-presenterer. Den kontrajihadistiske bevegelsen må ses på som ekstrem og ytterliggående i et diskursivt perspektiv, og er kanskje mest kjent i Norge som inspirasjon for terroristen Anders Behring Breiviks manifest. Han viser særlig til den norske kontrajihadisten Fjordmans (Peder Are Nøstvold Jensen) nettsted, kalt Gates of Vienna, som inspirasjonskilde. I nettstedets header står det skrevet om Wiens porter: «At the siege of Vienna in 1683 Islam seemed poised to overrun Christian Europe. We are in a new phase of a very old war». Når Storhaug refererer til «den tredje jighad», Wiens porter og til og med årstallet 1683, er det i full klarhet om den kontrajihadistiske resepsjonen av begrepene, og den symbolikk ytterliggående og militaristiske antiislamister tillegger hendelser innenfor det historiske narrativ som Storhaug re-presenterer. For å ta et eksempel, er Breiviks manifest kalt *2083: A European Declaration of Independence*, som på den ene siden referer til slaget om Wien, og på den andre til et innlegg skrevet av Fjordman i 2007, kalt «Native Revolt: A European Declaration of

Independence». I innlegget argumenterer han for Eurabia-tesen, hvor all dialog, bilaterale avtaler og samarbeid Vesten og islam imellom, forstås som udemokratiske overgrep på den europeiske befolkning. Han kaller også multikulturalismen for «an anti-Western hate ideology championed as an instrument for unilaterally dismantling European culture», og advarer om at hvis kontrajihadistenes krav ikke oppfylles, «[w]e will stop paying taxes and take the appropriate measures to protect our own security and ensure our national survival» (Fjordman, 2007). Øyvind Strømme, som kanskje er Norges fremste kjenner av kontrajihadistiske miljøer, uttalte til TV2 at «vold er det neste logiske steget» i Fjordmans retorikk (Persen, 2011).

Jeg trekker frem det kontrajihadistiske tankegodset som Storhaug re-presenterer gjennom «Landeplagen», fordi disse ideene, argumentene og begrepene tidligere ble forfektet fra en posisjon av diskursiv avmakt, særlig i en norsk kontekst etter 22. juli. Strømme, som også har skrevet Store Norske Leksikons artikler relatert til kontrajihad, viser til at bevegelsen «i hovedsak springer ut fra amerikanske og europeiske internettmiljøer» (Store Norske Leksikon, 2014). For ideer og posisjoner som faller utenfor den generelle diskursen, for eksempel gjennom illegitimering av posisjonen i lys av dens ekstremitet eller ugyldiggjøring av ontologi, er nettsider og internettforum arenaer som kan romme diskurser som eksisterer parallelt med hva vi kan kalle for den offentlige diskursen. På sin side argumenterer Storhaug fra en posisjon med relativt mye mer diskursiv makt, også før hun publiserte bestselgeren «Landeplagen», ettersom hun er informasjonsansvarlig for Human Rights Service (HRS), som mellom 2005 og 2018 mottok over 26,5 millioner kroner i statlig og kommunal støtte (Skybakmoen, 2018). HRS kan derfor være å betrakte som institusjonalisert i diskursen, og har fått sin posisjon som partiuavhengig tenketank for integrering og inkludering legitimert. På denne måten får en posisjon (hvis ideer som Eurabia-tesen og en trettenhundre års lang sivilisasjonskrig, og målsetning om militarisering av ikke-muslimske europeere, med intensjon å bruke alle nødvendige midler i kampen mot multikulturalisme og islamisering ofte diskursivt forkastes som fremmedfiendtlige, voldsfremmende og konspiratoriske) sine representasjoner re-presentert i diskursen fra en posisjon av legitimitet, og dermed også makt.

Konfliktorienterte posisjoners relative maktforhold

Om «den tredje jighaden», skriver Storhaug at «[v]i har en islamsk nasjon i vår midte, en Medina-nasjon. Med velmenende, naive og sikkert også ganske uopplyste politikeres hjelpende hender, har denne islam fått lov til å bli Norge og Europas viktigste religion» (Storhaug, 2015, s. 307). Vi ser her at Storhaug ekkoer kontrajihadistiske bekymringer, som at den islamske sivilisasjonen i det skjulte bedriver en kulturell erobring av Versten, at norske verdier, kultur og religion står i fare for å ende opp i en minoritetsposisjon, og at skylden ligger hos innvandringsliberale politikere. Samtidig fremkommer det en distinksjon mellom Storhaug og de mest ytterliggående av kontrajihadister, som jeg mener kan være med å forklare ujevnheten mellom disse konfliktorienterte aktørers relative maktforhold. For mens Storhaugs narrativ presenterer politikere nærmest som offer (velmenende, naive og uopplyste), hevder Eurabia-tesen at europeiske politikere med viten og vilje går inn for å ødelegge den vestlige kultur. Med kun en referanse til et av sine egne blogginnlegg, konstaterer Fjordman at «EU leaders are using [European citizen's] money without their consent to merge Europe with the Arab world» (Fjordman, 2007).

Med andre ord er det forskjellige fiendebilder som presenteres, og en større grad av maktforakt overfor EU-samarbeidet og politikere som har muliggjort den muslimske invasjon blant kontrajihadister, enn i Storhaugs posisjon. Brevviks terrorangrep mot «makteliten» 22. juli kan være et uttrykk for dette, da han anså multikulturalister som den største trusselen mot den europeiske kultur. Storhaug skriver at antirasister og multikulturalister gjør en av sine største feil i sin opptatthet av å respektere kulturelle og religiøse forskjeller, som resulterer i at «den andre» plasseres innenfor en etnisk eller rasemessig definisjon, som både bryter ned «den andres» individualitet, og «gir næring til de fordømmene man ønsker å bekjempe» (Storhaug, 2015, s. 309). Igjen ser vi de dialogorienterte i relasjon til islam bli presentert som velmenende, men at de i sin naive iver etter å respektere annerledeshet har komnt i fare for å på den ene siden gjøre muslimer i Vesten en bjørnetjeneste, og på den andre siden å sette den vestlige kultur og sivilisasjon i fare. Storhaugs perspektiv kan her sees i lys av hennes rolle som frihets- og likestillingsforkjemper, som hun fastholder er kjernen i sitt antiislamske arbeid, og at hun på 90-tallet «preget av en god porsjon politisk naivitet [...] identifiserte [seg] med de angivelig «gode humanistene og antirasistene» på sosialistisk side» (Storhaug, 2015, ss. 307-308).

Storhaugs resepsjon av islamske begreper

Poenget mitt her er altså at hun bryter med den kontrajihadistiske representasjonen av den europeiske makteliten som folkets fiende, og fremstår dermed som mindre konspiratorisk, sammenliknet med de mer ytterliggående konfliktorienterte stemmene. Konspirasjonen i hennes narrativ, som jeg kommer tilbake til i kapittel 4.1.4 *Representasjonen av islam som uforenelig med norske verdier*, vil heller kunne kalles for islamsk, og finner sted i de etablerte muslimske miljøene i Norge og Vesten, en konspirasjon som vil «påføre oss ideologi i strid med våre verdslige frihetsverdier» (Storhaug, 2015, s. 118). Storhaugs posisjon har ofte representert at muslimer kan benytte seg av *taqiyya*, som Storhaug i 2010 definerte som

en «teknikk» som handler om å skjule og tilsløre egne meninger, et aktivt bedrag, og som er en tillatt strategi for å fremme islams interesser. Taqiyya kan brukes i både krig og fredstid, hvor som helst i verden, og både innen sunniislam og shiaislam er taqiyya godkjent (Storhaug, 2010a)

Definisjonen over er i sin presentasjon, ironisk nok, grovt forenklet, og i verste fall totalt misvisende. Kritikken av islamkritikers bruk av begrepet går jeg nærmere inn på i analysens del om diskursens dialogorienterte posisjon, men jeg vil understreke den diskursive betydning representasjonen av muslimers uærlighet som religiøst betinget her har. Resultatet blir at alt som uttales fra en islamsk posisjon kan bli offer for umiddelbar mistanke, som understrekes av Storhaugs utheving av ordene «skjule», «tilsløre» og «aktivt bedrag». For eksempel kan man spørre seg om muslimske aktørers fordømmelse av terror er genuin, om en muslimsk politiker ikke *egentlig* ønsker å innføre sharialover, eller om den gjengse muslim i det skjulte sympatiserer med islamistene. Storhaug ser ut til å ha moderert seg i relasjon til denne representasjonen frem mot utgivelsen av «Landeplagen», og bruker så langt jeg kan finne ikke begrepet i boken sin. Samtidig mener jeg hun re-presenterer noe av innholdet i representasjonen om *taqiyya*, når hun skriver at i «Koranen kan man således lese at en kafir kan bedras, man kan gå til komplott mot vedkommende, hate han, ta han til slave, spotte, torturere og drepe han» (Storhaug, 2015, s. 139). Videre skriver hun at *kafir* dekker alle mennesker og folk som ikke er muslimer, og at muslimene dermed kan lyve for, skade og drepe dem alle. Slutningen drar hun uten referanse, annet enn til en anekdote av Abid Raja, som i 2009 fikk en SMS fra en muslim som kalte ham *kafir*, og er et annet

eksempel på at Storhaug forenkler islamske konsepter med en rik resepsjonshistorie, og trekker sin slutning opp mot det ekstreme.

Sivilisasjonskrigsrepresentasjonen situert i «Landeplagen»

Tanken om en nåtidig sivilisasjonskrig mellom Vesten og islam er altså en representasjon som danner mye av grunnlaget for Storhaugs bok *Islam: Den 11. Landeplage*. At sivilisasjonskrigen er et faktum bekrefter hun allerede innledningsvis, og hun bruker store deler av den følgende teksten på å bygge opp en sak for representasjonens gyldighet. Jeg har i min resepsjon av representasjonen trukket den tilbake til Huntingtons hypotese fra 1993, og vist hvordan Storhaugs syn på sivilisasjonskrigen er mer nærliggende med hva man kan kalle en kontrajihadistisk posisjon, og den sammenfallende Eurabia-tesen som representasjon i kontrajihadistisk litteratur. Samtidig vil jeg si at hun modererer seg i relasjon til denne ytterliggående, nærmest voldelige bevegelsen, i den forstand at hun ikke presenterer sivilisasjonskrigen som et bevisst forsøk fra den europeiske maktelite på å bryte ned Vestlig kultur og sivilisasjon, men heller som en invasjon fra den islamske sivilisasjonen.

Jeg leser diskursen slik at Storhaug og HRS står i en posisjon med mye makt, kanskje i den grad at de kan sies å institusjonalisere diskursen, men posisjonen er like fullt objekt for den diskursive handlingsregulering som foreligger. En diskursanalytisk tolkning kan være at for Storhaug som forsker og sannhetssøker, ville stemplene «konspirasjonsteoretiker» eller «kvakksalver» være skadelig for hennes posisjon i diskursen (til tross for at det ikke mangler av den slags karakteristikk fra hennes kritikere), og at den offentlige støtten til HRS virker kun forankret i innvandrings- og islamkritiske politikeres ønsker, slik at støtten som de ble tildelt i 2005, også kan fratras posisjonen, skulle den bli for ytterliggående. Storhaug går langt i sin kritikk av innvandringsliberale, multikulturalister og «snillismen» på sosialistisk side i politikken, men presenterer gruppens intensjoner som velmenende, dog naive.

Kontrajihadister vil på sin side ofte presentere maktelitens intensjoner som destruktive, og at de bevisst forsøker å bryte ned den vestlige sivilisasjon, til fordel for en «eurabisk» sivilisasjon. Storhaug re-presenterer deler av det kontrijihadistiske tankegodset om en pågående, eksistensiell sivilisasjonskrig, men hun flytter fiendebildet og konspirasjonsteorien over på islam, fremfor vår egen maktelite. Igjen vil jeg si at en forklaring kan ligge i hennes etablerte maktposisjon i diskursen, som gjør at hennes «oss» i relasjon til fienden også

inkluderer vestlige institusjoner av makt. For kontrajihadister kan det derimot se ut til at «dem» utgjøres både av den vestlige maktelite, og den islamske sivilisasjon.

4.1.3 Representasjonen av islam som trussel

Trusselbildet av islam som utgår av det narrativ «Landeplagen» presenterer, vil i lys av den foreliggende sivilisasjonskrigen og «den tredje jihad», nødvendigvis være kritisk. Noe som tiltaler det trusselbildet som Storhaug presenterer, er det diskursive klima boken situeres i. Islamdiskursen i Norge og Vesten kan per 2015 ikke forstås separat fra fremveksten av IS, terrororganisasjonens rekruttering av muslimske vestlige borgere, og de dødelige og hyppige terroraksjonene mot vestlige nasjonalstater, med fokus på å ramme sentrale vestlige verdier som ytringsfriheten. På «Landeplagens» prologs første side introduserer Storhaug leseren for syv norske fremmedkrigere tilknyttet IS, alle med ulik familiebakgrunn, etnisk opprinnelse og ulikt religiøst opphav. Hun trekker frem at det som knytter dem sammen, er «[d]rømmen om å kjempe jihad, hellig krig, for Den islamske staten (IS) i Syria og Irak, en drøm som gikk i oppfyllelse» (Storhaug, 2015, s. 11). I retrospekt kan man se at drømmen var kortvarig, skjønt at trusselbildet stadig er relevant i debatten om hvordan Norge skal forholde seg til fremmedkrigerne med norsk statsborgerskap. I løpet av de neste par sidene viser hun til en selvmordsaksjon, massedrap på irakiske soldater, den norskfødte sosionomen Nazish Khans krav om at arrangerte ekteskap skal anerkjennes som en norsk verdi, og at forstander i Det islamske forbundet, Basim Ghozlan, annonserte et mulig Norgesbesøk av Yusuf Al-Qaradawi, «en inspirator for bevegelser og personer internasjonalt og nasjonalt som ser et verdensomspennende islamsk styre, kalifat, som det fremst idealet for menneskeheten», slik hun skriver det. Hun stiller så et retorisk spørsmål – hva som er fellesnevneren for disse hendelsene. Svaret gir hun i neste setning: «Fellesnevneren er islam», slår hun fast (Storhaug, 2015, ss. 11-13).

Diskursens trusselbilde

Som jeg har vært inne på er det flere dimensjoner ved trusselbildet som Storhaug presenterer. Den mest overhengende av truslene henger naturligvis sammen med sivilisasjonskrigs-representasjonen og forsterkes av at islam, «både i den voldelige og i den ikke-voldelige utgaven, har fått et solid fotfeste i det norske samfunnet» (Storhaug, 2015, s. 13). Hun trekker frem at alminneliggjøringen av islam er en konsekvens av den muslimske

innvandringen, og at det her oppstår en trussel mot norske verdier, ettersom aktører som Nazish Khan vil gjøre sine verdier, som arrangert ekteskap, til norske verdier. Storhaugs postulat om hvordan fremtidens Norge kan se ut er enda mer skremmende, når hun spør bokens lesere om islams fremvekst vil føre til at «en totalitær ideologi med fremtredende antimoderne trekk» får sette avgjørende fotavtrykk i samfunnet, og om vi vender tilbake mot et «Norge med trekk fra vår egen middelalder – preget av religiøst diktatur og kvinneundertrykking, fravær av demokrati» (Storhaug, 2015, s. 13). Trusselen blir dermed at Norge kan bevege seg tilbake mot det før-moderne Norge, med trekk fra land som Marokko, Iran, Pakistan og land i Midtøsten, hvor individets frihet ikke respekteres.

Jeg kommer tilbake til den islamske trussel mot personlig frihet i kapittel 4.1.4

Representasjonen av islam som uforenelig med norske verdier, og vil her heller fokusere mer på trussel som uttrykt gjennom vold og samfunnsundergraving, og hvem som står bak det trusselbildet Storhaug presenterer. Jeg har vært inne på at det klima som «Landeplagen» springer ut fra, i stor grad var preget av frykt. Spørsmålet om terror på norsk jord var nærmest flyttet over fra *om* det kom til å skje, til *når* det kom til å skje. Storhaugs referanse til en uttalelse fra PST, om at sjansen var større for at terror ville bli begått på norsk jord i 2015 enn at det ikke ville skje, illustrer dette trusselbildet godt. Trusselen for tap av liv, og for følelsen av frihet som forsvinner når frykter tar over, er likevel ikke vår tids største. Den fremste trusselen som islam utgjør, er for Storhaug «kampen fra islamske ledere i moskeer og bevegelser for å undertvinge oss sine verdier og levesett» (Storhaug, 2015, s. 18).

Den islamske trusselen mot Norge

Trusselbildet baseres blant annet på en økende islamsk tilstedeværelse i samfunnet, en trend som ikke vil snus med det første. Storhaug viser til HRS' egne tall, som overskyter SSBs statistikk, hvor det fremkommer at «Oslo ligger an til å få en norsk minoritetsbefolkning mot slutten av 2020-tallet», og at majoriteten av den nye majoriteten i relasjon til «etniske nordmenn», vil være fra islamdominerte land som Somalia, Irak og Pakistan. For Norge som helhet, anslår hun her at innvandrere kan utgjøre en majoritet på 2050-tallet (Storhaug, 2015, s. 15). Her vil kritikere kunne si at tallene er urealistisk høye, eller at kategorien «innvandrere» må problematiseres, blant annet fordi mange her vil være hva man kalle tredje-, fjerde- og femtegenerasjonsinnvandrere, uten at Storhaugs poeng faller bort. Hun

mener at «det ikke nødvendigvis er den demografiske utviklingen som vil ha den desidert største påvirkningen på Norges fremtid, men hvilken form for islam som vokser frem» (Storhaug, 2015, s. 15). Hun skriver at hun ikke har som ambisjon å gå i dybden på islams mangfoldighet i relasjon til historie, tekster og retninger (som gjenspeiles i hennes svært forenklete og unyanserte presentasjoner av islamske begreper og konsepter), men at hennes «hovedanliggende er å vise hvilken islam som *i stort monn* har etablert seg i Norge og Vesten», som er «[d]en islam som vil påføre oss ideologi i strid med våre verdslige verdier» (Storhaug, 2015, s. 118).

For Storhaug og «Landeplagens» anliggende, er det ett skille som er relevant i møte med islam, som er om religiøsiteten er forankret i personlig tro, eller i det juridiske, og dermed også det politiske uttrykket til religionen. Hun legger stor vekt på at hun ikke har annet enn respekt for den førstnevnte, som kjennetegnes som ikke-misjonerende, ikke-påtrengende og nærmest rensert for religiøst begrunnet juss og politikk (Storhaug, 2015, s. 119). Denne størrelsen kaller hun videre for Mekka-islam, med referanse til de tidlige surer fra Muhammads forkynnelse. Det er her islams religiøse doktrine kommer til uttrykk, hvis mål er å «lede mennesket til frelse i paradiset ved å følge Koranen og sunna og slik unngå helvetes flammer». Mekka-islams politiserte motstykke kaller hun for Medina-islam (den «islam som *i stort monn* har etablert seg i Norge og Vesten»), som er religionens politiske doktrine, og doktrinen som behandler *kafir* (Storhaug, 2015, ss. 139, 141). Igjen vil jeg her trekke frem at «Landeplagen» ser på begrepet som gjeldene for *alle* ikke-muslimer, og at disse «kan bedras, man kan gå til komplott mot vedkommende, hate han, ta han til slave, spotte, torturere og drepe han».

Storhaugs «med oss eller mot oss»-dikotomi

Storhaugs svart-hvitt distinksjon i relasjon til islam ser dermed ut til å aktivere den representasjonen som var underliggende «krigen mot terror» i kjølvannet av 11. september. Talen som daværende president George W. Bush holdt ti dager etter terrorangrepet manet den vestlige sivilisasjon til krig, og kom med en klar beskjed til den islamske: «Enten er du med oss, eller med terroristene» (Bore, 2001). Storhaug illustrerer den Mekka-islamske religiøsiteten med to eksempler på individuelle og ikke-påtrengende trosgjerninger fra muslimske kvinner hun kjenner. Hun beskriver kvinnenens religion som av «privat karakter

som de har fått tildelt ved fødselen av sine foreldre. Den er en spirituell støtte i det utfordrende og ofte krevende livet det er å være et menneske». Videre skriver hun at «Kanskje det eneste vi som ikke praktiserer islam ville oppleve som noe annerledes med disse to kvinnene, er at islams forbud mot å innta mat med svinekjøtt i gjerne etterfølges. (Storhaug, 2015, s. 119). I lys av Storhaugs grove skille mellom Mekka- og Medina-islam, virker det som at den islamske religiøsiteten hun respekterer er den som praktiseres nokså tilsvarende Vestens og modernitetens religiøsitet. Mekka-muslimere vil på denne måten falle innenfor størrelsen «oss» i relasjon til «dem», i Storhaugs presentasjon. Samtidig kan det tenkes at også de såkalte Mekka-muslimene vil føle seg annerledesgjort i møte med «Landeplagen», ettersom Storhaug nokså konsekvent polemiserer mot bare «islam». Den mye kritiserte HRS-kampanjen om å dokumentere «den kulturelle revolusjonen i Norge», hvor Storhaug har publisert leserinnsendte bilder av mer-eller-mindre tildekkede kvinner på busstopp, i parken eller langs gaten over flere innlegg de siste par årene, vil også kunne forsterke følelsen av annerledesgjøring (søk for eksempel opp «hrs kulturell revolusjon» i en søkemotor, da kommer flere av Storhaugs innlegg opp som de øverste treffene).

Storhaug argumenterer for sin sidestilling av begrepet «islam» med «islamisme» eller «Medina-islam», ved å henvise til en samtale hun har hatt med larvikingen Mohyeldeen Mohammad. Han fikk mye oppmerksomhet i 2010, da han under en appell advarte mot et 11. september på norsk jord, og skal ha fortalt Storhaug at «[d]et dere i HRS sier om islam, det er riktig. Dere er ærlige, i motsetning til alle de andre». Videre skriver hun at hun tolker utsagnet som «at den islam *han mener skal råde* i et samfunn, er nettopp den islam som bekymrer meg og som jeg mener har slått sterke røtter i Norge» (Storhaug, 2015, s. 120). På denne måten vil jeg si hun re-presenterer fundamentalisters ekskluderende syn på hva som er islam, og at religionen og dens politiske karakter må være den samme som ved religionens tilblivelse. Det gir ikke mening for henne, skriver hun, «å skulle postulere at det ikke var islam Muhammad praktiserte da han satt med all makt over folket han hadde underlagt seg, men *ideologien* den politisk totalitære *islamismen*» (Storhaug, 2015, s. 20).

Man kan med andre ord si at Storhaugs resepsjon av begrepet «islam» direkte er knyttet opp mot islams voldelige uttrykk ved at hun gir ekstremister som Mohyeldeen Mohammad definisjonsmakt over religionens *egentlige* uttrykk. Motstemmene faller dermed utenfor den

islamske «normalen», skjønt i relasjon til Vesten er det «islam» som faller utenfor normalen. På denne måten kan man si at Storhaug angriper «de andre» på bakgrunn av det som skiller «oss» fra «dem». Man kan, fra et maktkritisk perspektiv på diskursen, kritisere en slik innfallsvinkel og dens latente polarisering som synliggjøres gjennom begrepets dekonstruksjon, men jeg vil samtidig understreke det legitimitetspotensiale som utgår av Storhaugs trusselbilde. For dersom islam, forstått som Medina-islam, har som mål å radikalt endre det norske samfunnet og den vestlige sivilisasjon, og står i posisjon til å gjennomføre endringene, må naturligvis polariseringen allerede eksistere. Storhaug skriver at «det blir feil å postulere at islam er fredens religion, siden det religiøse, *Mekka-islam*, ikke er islams maktkjerne. Det var den politiske hærlederen Muhammed sin *Medina-islam* som vant frem etter 13 år som en mislykket religiøs forkynner» (Storhaug, 2015, s. 141). Poenget hennes her er at Muhammad vant lite innflytelse under sitt opphold i Mekka, og at det først var da han kom til Medina og startet sin krig mot *kafir* at islam kunne ekspandere eksponentielt.

Legitimering av islams voldsuttrykk

At Medina-islam trumfer Mekka-islam finner Storhaug også belegg for i Koranen, illustrert gjennom konseptet om abrogering. Konseptet kommer fra Medinaverset 2:106, og sier at «Hvis vi annullerer et skriftord, eller lar det gå i glemmeboken, sender vi et bedre eller tilsvarende. Vet du ikke at Gud har makt over alle ting?». Med andre ord skal den tidligere av åpenbaringer måtte vike for en senere, skulle det være motsetninger dem imellom. Hun trekker videre frem det såkalte sverdverset, som sier at «Men når de fredlyste måneder er til ende, så drep avgudsdyrkerne hvor dere finner dem, pågrip dem, beleir dem, legg bakhold for dem overalt! Men hvis de omvender seg, forretter bønner og betaler det rituelle bidrag, så la dem dra sin vei. Gud er tilgivende, nåderik» (9:5), og skriver at verset om å drepe avgudsdyrkere «opphever således 124 vers som taler om toleranse og tålmodighet» (Storhaug, 2015, s. 143). På bakgrunn av denne påstandens fantastiske karakter, Storhaugs valg om ikke å problematisere abrogeringskonseptet og «sverdverset», eller en gjennomgang av hvordan konklusjonen om at 124 vers følgelig oppheves, vil det fremstå noe underlig at den faktabaserte og sannhetssøkende journalistens eneste referanse her er til boken «Why I Am Not a Muslim», skrevet av det pakistanske pseudonymet Ibn Warraq. Her skriver han at «“tolerance” has been abrogated by “intolerance.” For example, the famous verse at sura 9.5, “Slay the idolaters wherever you find them,” is said to have canceled 124

that dictate toleration and patience», også her uten henvisninger (Warraq, 1995, s. 1995). Storhaug går med andre ord fra påstanden «det sies at sure 9.5 opphever 124 andre surer», slik den uten henvisninger presenteres i Ibn Warraqs polemikk mot islam, til at sure 9.5 «opphever således 124 vers». Storhaug fremstår på denne måten konsekvent i å tolke islamske konsepter og begreper i sin ytterste ekstremitet, slik de presenteres i analysen.

Dem som truer oss

Hvordan fremstår så det trusselbildet som «Landeplagen» presenterer? Som nevnt mener Storhaug at den islam som «*i stort monn* har etablert seg i Norge og Vesten» er Medina-islam, forstått som religionens juridiske og politiske uttrykk, og altså ikke Mekka-islam, hvor religionen praktiseres sånn omtrent som «vi» gjør. Trusselen som den overhengende representasjonen om sivilisasjonskrig utgjør, mener Storhaug er den mest dramatiske siden 1930-tallet. «Den tredje jighaden», som vi nå er inne i, må også være den av høyest sivilisasjonseksistensiell trussel, ettersom denne jighaden «i første hånd [kommer] fra borgere og bevegelser på innsiden av våre grenser», og finner form i «ideologisk kamp mot frihetsverdiene våre» (Storhaug, 2015, s. 25). Så hvem er det egentlig disse kreftene utgjør, og hvilken innflytelse over samfunnet og diskursen mener Storhaug de innehar? Hun peker spesielt på tre grupperinger som hun mener står sentralt i denne sammenheng. Den første er salafistene, en puritansk teologisk retning som i lys av bokstavtro lesning av Koranen «kjennetegnes av en søken tilbake til et forestilt autentisk, opprinnelig islam». Som bevegelse har salafismen opplevd vekst i Norge siden opprettelsen av Islam Net i 2008, som trolig er Norges største muslimske ungdomsorganisasjon, og som er forankret i denne teologiske retningen. Lasse Grotdal skriver i sin masteroppgave om Islam Net at «[m]ed sitt utadvendte budskap forankret i salafismen, har Islam Net bidratt til å flytte grensene for hvordan muslimer snakker om islam i norsk offentlighet, der mer dialogorienterte aktører som Islamsk Råd Norge tidligere dominerte» (Grotdal, 2015, s. 2).

Salafistenes trussel

Islam Nets ekstremitet presenteres av Storhaug gjennom en kontrovers fra 2013, da organisasjonens leder, Fahad Qureshi, talte for en «fullsatt sal med over 1 000 unge norske muslimer» (Storhaug, 2015, ss. 122-123). I korte trekk handler seansen om en diskusjon rundt muslimers støtte til dødsstraff for homofile og for utroskap og så videre, og hvordan

Islam Net har invitert talere med slike «ekstreme radikale synspunkt». Qureshis poeng, som han får frem ved å be salen ta stilling til sine følgende spørsmål via håndsopprekning, er at dette slett ikke er «ekstreme radikale synspunkt» for muslimer, men heller normalen. Salen svarer Qureshi nesten unisont på at de ikke er radikale ekstremister, med at de er enige i atskillingen av menn og kvinner, og at straffene som utgår av Koranen og sunna, også dødsstraff ved steining, «er den best mulige straffen noensinne for menneskeheten, og det er dette vi bør innføre i verden». Storhaug poengterer på sin side at ekstremisme for salafistene, og dermed også Islam Net, «er alt det som avviker fra Allahs lover» (Storhaug, 2015, s. 124).

På denne måten vil Mekka-islam, altså den islam som i motsetning til salafistene *ikke* «misjonerer for et verdensomspennende kalifat, styrt på samme måte som under Muhammed på den arabiske halvøya for 1 400 år siden» (Storhaug, 2015, s. 125), kunne falle innenfor «ekstremist»-kategorien, i lys av den annerledesheten disse representerer i relasjon til det forestilte autentiske islam. Slik kan man si at den forståelse og definisjon av islam som Storhaug presenterer i «Landeplagen», sammenfaller med salafistenes tolkning av religionen på samme måte som at den islam Mohyelddeen Mohammad «mener skal råde i et samfunn», og at denne islam er den samme islam som Storhaug frykter. Grotdals masteroppgave ser for øvrig ut til å bygge opp under Storhaugs kritikk av Islam Nets rolle, og han konkluderer med at:

Når enhver som uttrykker seg kritisk blir stemplet som islamofob eller rasist, blir dialog vanskelig. Islam Net ønsker i det hele tatt ikke å bli utfordret på sin påberopte sannhet. Når deres tilhørere blir bedt om å legge sin kritiske sans til side og kun lytte til de religiøst lærde, fremstår dette som intet mindre enn et oppgjør med den vestlige sivilisasjonens opplysningsidealer (Grotdal, 2015, s. 110).

Jihadistisk trussel

Den andre grupperingen Storhaug trekker frem er jihadistene, som hun spesifiserer som *voldelige* salafister, som i motsetning til de ikke-voldelige salafistene «er villige til å bruke vold også i våre samfunn for å utbre sin islam» (Storhaug, 2015, s. 126). Hun trekker frem de som dro som fremmedkrigere for Den islamske stat, og den norske ekstremistgruppen Profetens Ummah, hvis tidligere leder Ubaydullah Hussein skal ha rekruttert to krigere for IS

(Stokke, 2016), som eksempler på grupperingen. «De har viet seg til jihad der de i ytterste konsekvens er villige til å dø i kamp for slik å oppnå det islam lover dem: Martyrstatus og et evig liv i paradiset», skriver hun videre. Grupperingen har som felles mål med salafistene at de vil opprette et verdensomspennende kalifat, men de skilles i synet på om vold som metode er å benytte. Under «Landeplagens» tilblivelse og publisering var det naturligvis et stort fokus på disse voldelige ekstremistene, i lys av de dødelige terrorangrepene som Charlie Hebdo og Krudttønden er eksempler på, og i form av de rekrutterte fremmedkrigere som strømmet til Irak og Syria fra Europa. I ettertiden ser det likevel ut som at denne grupperingen har mistet fotfeste, noe som gjenspeiles i IS' fall og den følgende inaktivitet fra Profetens Ummahs side.

Brorskapets trussel

Den siste av grupperingene Storhaug trekker frem er Det muslimske brorskapet, som «anses som den mektigste og største gruppen i dagens Vesten». Som de andre gruppene, ønsker brorskapet et verdensomspennende kalifat, og opererer under slagordet «Allah er vårt formål, budbringeren er vår leder, Koranen er vår lov, jihad er vår vei, døden for Allahs sak er vårt høyeste håp», slik Storhaug presenterer dem (Storhaug, 2015, s. 128). Hun mener Brorskapet og organisasjonens virksomhet er vanskelig å identifisere for dem uten kjennskap, ettersom de bevisst opererer med to dagsordener. Den ene, som de fronter i møte med ikke-muslimer, bruker det islamforsker Tina Maggaard kaller for «plussord», som pluralisme, reform, demokrati og rettigheter, og tar til orde for dialog og fredelig sameksistens (Storhaug, 2015, s. 128). Parallelt kjører Brorskapet en motsatt taktikk i uttrykk rettet mot muslimske lyttere og lesere, hvor man typisk finner «hatefulle utsagn om jøder, kristne og homofile, og full støtte til shariaens straffemetoder, inkludert dødsstraff for frafall fra islam».

Organisasjonen fremstår som slu i forhold til de overnevnte, eller som Storhaug refererer den amerikanske terrorksperten Lorenzo Vidino på, «svært tålmodige: De jobber etter strategien «den lange veien mot sharia». Storhaug knytter Brorskapets innflytelse i Norge opp mot Det islamske forbundets og Rabitamoskeens leder Basim Ghazlan, som hun mener er en representant for organisasjonen. Ghazlan legger på sin side ikke skjul på sin støtte til Brorskapet, og uttalte i 2017 i et intervju til Aftenposten, at «[j]a, [Brorskapet] startet med at

de ville opprette et kalifat, men siden den gang har det skjedd veldig mye. Det viktigste er jo verdiene i islam som er universelle med teologiske begrunnelser. Nummer én er demokrati og frihet». Han avviser i samme intervju å være «en islamist forkledd i vestlig språk og drakt» (Stokke, 2017). Om organisasjonen virkelig har gjennomgått endringer, og Ghozlan er genuin i sine uttalelser, lar jeg stå som åpent. Storhaug vil på sin side utvilsomt lese en del «plussord» inn i Aftenpostens intervju.

Den islamske trusselen situert i «Landeplagen»

Islams trusselbilde, slik det presenteres i «Landeplagen», er med andre ord nokså komplekst. Storhaug re-presenterer blant annet faren for terror, som da «Landeplagen» ble publisert i 2015, var svært overhengende. Året var preget av at islamistisk terror preget nyhetsbildet fra i det skuddene gikk i Charlie Hebdos redaksjon den 7. januar, og PST anså sannsynligheten for angrep innenfor norske grenser i 2015 å være mellom 60 – 90 prosent. Denne terrorfaren er likevel nærmest bare som symptom å regne i Storhaugs trusselbilde, hvor vi står i fare for at «en totalitær ideologi med fremtredende antimoderne trekk [er] i ferd med å sette avgjørende fotavtrykk i samfunnet vårt» (Storhaug, 2015, s. 13). Ekstra skremmende fremstår det at trusselen Storhaug peker på kommer fra borgere og bevegelser «på innsiden av våre grenser». Hun viser til grupperinger med fotfeste i Norge, som gjennom ulike fremgangsmåter kjemper for det samme målet, som er at vårt frie demokrati skal byttes ut med et religiøst teokrati. Hun oppsummerer selv den ideologiske trusselen vi i møte med Medina-islam står overfor i det følgende:

Det er altså disse tre gruppene [...] vi generelt bør være oppmerksomme på i Norge, og som etter mitt skjønn opererer i langt de fleste norske moskeer. Alle har samme endestasjon for sitt ideologiske prosjekt: Det islamske kalifatet under shariaens fane, enten det er straffelover, familierettslige lover, eller utforming av politiske/religiøse institusjoner.

Storhaugs representasjon av islam som trussel henger med andre ord direkte sammen med representasjonen om en pågående sivilisasjonskrig mellom Vesten og islam, ettersom den største trussel som foreligger, er trusselen om den vestlige sivilisasjons tap for den islamske. Sivilisasjonskrigen er ikke forstått som en krig i tradisjonell forstand, som de muslimske

erobringer av deler av Spania i 711 og av Istanbul i 1453. Den er tenkt å pågå i det norske samfunnet, hvor islam i større og større grad alminneliggjøres, hvor muslimene blir flere og flere, og hvor etniske nordmenn går mot å bli en minoritet. Mest av alt handler sivilisasjonskrigen, og det trusselbildet som springer ut av den, om at islam er uforenelig med hva man kan kalle de norske eller vestlige verdiene. Trusselen Storhaug ser, er igjen at vi kan bryte med det vestlige moderniseringsprosjektet, og potensielt vende tilbake mot et

[...]Norge med trekk fra vår egen middelalder – preget av religiøs diktatur og kvinneundertrykking, fravær av demokrati, sterke skiller mellom folk og styresmakt, dype voldelige konflikter og sist, men ikke minst, på lengre sikt et land der et flertall av befolkningen lever i fattigdom (Storhaug, 2015, s. 13).

4.1.4 Representasjonen av islam som uforenelig med norske verdier

Som Storhaugs trusselbilde generelt, er også representasjonen om den verdimeslige trusselen som islam utgjør sammensatt. På den ene siden har «vi» det positive, vestlige verdigrunnlag som er forankret i menneskerettighetene, tanken om livet som ukrenkelig, og opplysningsidealene, som har ført til at «[v]i fraristet kirken kontrollen over dogmene, over sannheten. Slik vokste frie Europa frem, det Europa vi har fått gleden av å nyte i full åndsfrihet» (Storhaug, 2015, s. 24). Idealene om demokrati, frihet til liv og ikke minst de elementære rettighetene som ytrings- og pressefrihet, er for øvrig under sterkt press, noe som har vært tilfelle i en årrekke. «De» som truer oss ønsker på sin side å bryte ned disse frihetene «vi» har kjempet oss frem til, og å påtvinge oss sin sivilisasjons fanatiske, religionsjuridiske og ikke minst undertrykkende verdier, som springer ut av «en ureformert religion med røtter i den arabiske ørkensanden på 600-tallet» (Storhaug, 2015, s. 13). Særlig representerer verdiene en trussel for tradisjonelt marginaliserte grupper, som kvinner, homofile og jøder. Salafistene, jihadistene og Brorskapsmuslimene, som jeg gjennomgikk i forrige kapittel, vil alle innskrenke disse gruppernes rettigheter, noe som i ytterste konsekvens kan få en dødsdom i lys av kjønnslik maktubalanse, annerledeshet eller (etnisk) religiøsitet (Storhaug, 2015, ss. 123, 126, 128). Viktigheten av å opprettholde de norske verdier, og den fare som ligger i verdienes mulige tilbakegang, oppsummerer Storhaug i hva hun en gang fikk høre fra en økonom:

Om Norge skulle gå i dyp nedoverbakke økonomisk, er det ikke det som bekymrer meg mest. For hvis vi har den verdimeslige bunnplanken intakt, vil vi alltid kunne klare å reise oss igjen. Men uten den bunnplanken, rakner forutsetningen for vår kreative skaperkraft og protestantiske arbeidsmoral (Storhaug, 2015, s. 18).

På denne måten vil islams verdimeslige trussel innebære at Norge, ikke bare religiøst og politisk, men også materielt kan begynne å likne mer «på Midtøsten enn på det Norge vi kjenner i dag» (Storhaug, 2015, s. 15).

Angrep på blasfemiske ytringer eller på ytringsfriheten?

Trusselen mot Norges og Vestens verdier og verdigrunnlag har spesielt vært mye diskutert i diskursen om blasfemi, ytringsfrihet og sekularisme, og ble eksplisitt uttrykt i terroren som rammet Charlie Hebdo i 2015. Dette var et kritisk øyeblikk for Storhaug, som regner 7. januar som Europas kulturelle 11. september og «vår nye tidsregning», og det var i dette tidsrommet hun påbegynte boken, som i lys av sin enorme utstrekning i det usikre diskursive klima boken situertes i, kan betraktes som monument eller diskursivt knutepunkt (Storhaug, 2015, ss. 15-16). Terroren mot satiremagasinet, som Storhaug trekker frem som Europas kanskje fremste forkjemper for ytringsfriheten, og som aldri har gitt etter for islamistiske trusler, kan ansees den siste i en serie av hendelser hvor mennesker som har «bakvasket» profeten Muhammad, har måttet bøte med livet. Hun kontekstualiserer angrepet ved å trekke linjer tilbake til karikaturstriden i 2006, samt Ayatollah Khomeinis *fatwa* fra 1989 som blant annet krevde forfatteren Salman Rushdies liv for sin bok «Sataniske vers», i tillegg til alle involvert i utgivelsen og distribuering av boken. Khomeinis *fatwa* ga ringvirkninger gjennom både den vestlige og den islamske sivilisasjon, og kom i Norge blant annet til uttrykk gjennom attentatforsøket mot forlagssjefen William Nygaard i 1993 (Storhaug, 2015, ss. 18, 23).

Jeg vil si at *fatwaen* om dødsdom på det europeiske kontinentet som følge av et ytringsuttrykk representerer kjernen i Storhaugs verdimeslige trusselbilde av islam, og sannsynligvis startskuddet for den tenkte sivilisasjonskrigen Storhaug kaller «den tredje jihad». Hun tolker Khomeinis uttalelse som å pålegge Europa og Vesten islamsk lovgivning, gjennom «[f]orbud mot blasfemiske uttalelser og handlinger mot islam og islams stifter Muhammed. Khomeini overførte sitt monopol på Muhammads lov til vårt kontinent, noe

som var en verdenshistorisk hendelse». Hun anser også *fatwaen* som «noe langt mer enn et anslag mot ytringsfriheten. Den var et anslag mot den vestlige sivilisasjonen» (Storhaug, 2015, s. 23). Storhaugs resepsjon av Rushdie-saken, og hvordan den stadig påvirker vår sivilisasjons verdier, støttes også opp om av sentrale norske medieprofiler. For eksempel uttalte journalist og tidligere generalsekretær i Norsk Presseforbund, Per Edgar Kokkvold, til NRK i 2014 at «[y]tringsfriheten er forutsetning for alle andre frihetsverdier og menneskerettigheter [...] fatwaen satte en ny og lite hyggelig standard for hva som nå blir akseptert eller ikke», og forfatter og forelegger i Cappelen Damm, Anders Heger, uttalte i samme anledning at *fatwaen* «var starten på et traumatisk forhold mellom islamsk fundamentalisme og Vestens syn på ytringsfrihet» (Kjølleberg, 2014).

Ytringsfriheten som truer islamske maktstrukturer

Storhaug leser de islamske angrepene på ytringsfriheten som en form for opprettholdelse av sivilisasjonens religionspolitiserte maktstrukturer. Ytringene som forsøkes knebles, er direkte knyttet opp mot Muhammads person. Ettersom profeten er kjernepunktet i islam, formidler av koranen ord-for-ord og hans «livserfaringer, både knyttet til ekteskap og eksempelvis regler for krigføring og behandling av opposisjonelle, utformet fortløpende Koranvers, inkludert lovverk, som ses som hellig og uforanderlig til evig tid», «da raser hele grunnmuren til islam», skulle Muhammad vises å være et feilbarlig menneske (Storhaug, 2015, ss. 23-24). Storhaug argumenterer med andre ord maktkritisk for at dette er grunnen til at fundamentalistiske lærde og deres tilhengere reagerer så voldsomt på enhver kritisk bemerkning mot profeten – de «insisterer på fullt eierskap til Muhammads ettermæle, og derav hva som er det rette islam». Karikaturer på profeten bryter følgelig med det monopol disse lærde ønsker å opprettholde, og Storhaug forstår så den europeiske maktelitens berøringsangst for spørsmål knyttet til islam, Muhammad og ytringsfrihet, som en resignasjon til disse lærdes definisjonsmonopol over profeten, og dermed også religionen. Her spør jeg igjen om ikke Storhaug kommer i fare for å gjøre en liknende resignasjon i sin polemikk mot «islam», hvor hun lar ekstremister som Mohyeldeen Mohammad stå som definerende for religionen.

Så langt kan vi altså si at den islamske trusselen mot Vestens og Norges verdier opprettholdes av at islamske lærde mener å ha fullstendig autoritet over religionens

kjernerpunkt (altså profeten), også på tvers av sivilisasjoner. Khomeinis budskap er tydelig for Storhaug: «Islam skal ha en overordnet status i hele verden» (Storhaug, 2015, s. 85).

Samtidig legitimerer våre egne maktpersoner denne holdningen, gjennom en velmenende, dog naiv forståelse av at det er Mekka-islam som religionens sanne uttrykk. Disse ønsker derfor å verne om muslimer innenfor vår sivilisasjons religiøse følelser, og som en konsekvens gis dermed et monopol over resepsjonen av Muhammad til religionens fundamentalistiske ansikt.

En representasjon som gikk igjen hos dialogorienterte stemmer, og som særlig ble diskursivt aktivert i kjølvannet av karikaturstriden i 2006, er den om ytringsansvar. Storhaug trekker frem Kjell Magne Bondevik, som på 90-tallet «kjempet Rushdies sak», men som i 2012 skal ha vendt ham ryggen da han i et intervju sa at «[y]tringsfriheten er viktig, men en skal ikke bruke den for å komme med ytringer som provoserer andre» (Storhaug, 2015, s. 88). Islamsk Råd Norge la seg på en slik linje i sin uttalelse under karikaturstriden, hvor de i uttalelsens innledning skrev om ytringsfriheten at «[j]a, det er en grunnleggende rettighet som må respekteres, men denne friheten innebærer også et stort ansvar. Det er dette ansvaret karikaturtegnerne og de som publiserte tegningene har forbrutt seg mot» (Storhaug, 2015, s. 92). Til tross for at uttalelsen også fordømmer brenting av det norske flagget, angrep på ambassader, vold og trusler om vold, tolker Storhaug Islamsk Råd Norges budskap som at «[f]orbrytelsen som var begått handlet ikke om drapene og volden [...] [den] handlet om bruk av ytringsfriheten».

Dialogorienterte håndsrekninger

Jeg kommer tilbake til representasjonen om ytringsfrihet og om rettighetens eventuelle begrensninger i analysens del om den dialogorienterte posisjonens representasjoner, ettersom den konfliktorienterte resepsjonen av begrepet bare når så langt. For de som holder ytringsfriheten som absolutt, og som et mål i seg selv som legitimerer alle utsagn innenfor lovens grenser, virker det som at alle stemmer som tar til orde for sensitivitet og at det ligger et ansvar i måten man ytrer seg på, dolker ofrene i Rushdie-saken, karikaturstriden og Charlie Hebdo- og Krudttønden-terroren i ryggen. Eller med andre ord vil moderasjon i relasjon til Storhaugs kompromissløse forståelse av ytringsfriheten bety å vektlegge krenking av muslimer som en større forbrytelse enn drapene og volden som fulgte krenkingen. På

denne måten fungerer representasjonen polariserende, ettersom ytringsfriheten presenteres som en «med oss eller mot oss»-dikotomi. Ethvert forsøk på dialog med muslimske aktører, enten det skjer gjennom kritikk av ytringer som skaper splid i befolkningen, eller som i 2013, da Jens Stoltenberg la ut en videohilsen i sammenheng med muslimenes *id*-feiring, betraktes av Storhaug som håndsrekninger (Storhaug, 2015, s. 104).

Håndsrekningene fra ikke-muslimske maktpersoner ser, i lys av representasjonen om at de islamske verdiene er uforenlige med de norske verdiene, ut som kompromissinngåelser med sivilisasjonen som arbeider for å bryte ned vår egen. Det er nettopp den alminneliggjøringen av islam Stoltenbergs *id*-hilsen er et eksempel på, som Storhaug frykter kan føre til en tettere sammensetning mellom den islamske og den vestlige sivilisasjonen, og dermed også verdigrunnet sivilisasjonene imellom. Dialog er i seg selv med andre ord potensielt skadelig. Den islam som markerer seg som annerledes i relasjon til «vår» religiøsitet (den religiøsitet som er forbeholdt den private sfære), kan, i lys av det trusselbilde Storhaugs narrativ portretterer, kun møtes med konflikt og konfrontasjon. Dette betyr selvsagt ikke at sivilisasjonskrig er en ønsket situasjon, men i Storhaugs re-presentering er det slik tingenes tilstand foreligger. Hun nekter derfor å delta i kompromissinngåelsene mellom de vestlige og islamske sivilisasjoner, i frykt for at kjernen i den vestlige kan korrumpes i denne krysningen. Hennes egne verdier, som hun har holdt ved over flere tiår, oppsummerer hun på denne måten: «Jeg tåler ikke urett og overgrep, uansett mot hvem, og jeg brenner for det åpne, frie demokratiet. Jeg er dessuten en fritenker, og kjenner ingen tilhørighet verken på den ene politiske blokkside eller den andre» (Storhaug, 2015, s. 307). Det er dette verdigrunnet som Storhaugs islam ser ut til å aktivt arbeide mot, gjennom overgrep mot kvinner, homofile og *kafir* (det vil si alle som står utenfor Medina-ortodoksien), og ikke minst gjennom å kneble kritiske stemmer med voldstrusler, for å opprettholde monopoliet over definisjonen av islam, og dermed også de troendes individualitet og åndsfrihet.

Storhaugs antropologi av islam som et kollektiv

Det siste av overnevnte poeng, om at islam ikke gir rom for individualisme, og at «å ha et rent teologisk, spirituelt forhold til troen, avvises dog hardnakket som uislamsk av alle toneangivende lærde innen islams maktrekker» (Storhaug, 2015, s. 23), står spesielt sentralt i Storhaugs argumentasjon. En representasjon jeg vil peke på som gjennomgående i

«Landeplagen», er tanken om at islam fungerer som et slags kollektiv, hvor innehaverne sitter med de samme felles verdiene og høyeste mål for samfunnet, men også den samme skråsikkerheten i relasjon til islams verdensbilde. Sivilisasjonskrigen som Storhaug presenterer ser dermed ut som en kamp mellom det individualistiske Vesten mot den kollektivistiske islamske verden. Dette gjenspeiles også i verdiene som beskriver Storhaugs person, hennes høye aktelse av modernitetens og opplysningstidens idealer, og i hennes presentasjon av islam som trussel mot disse.

Jeg vil argumentere for at Storhaug, i sin presentasjon av det kollektive islam, re-presenterer ideen om en islamsk totalitet. I sin svært innflytelsesrike artikkel fra 1986, kalt «The Idea of an Anthropology of Islam», diskuterer Talal Asad tidligere forsøk på å etablere analytiske rammeverk for antropologiske studier av religionen. Spesielt er det forståelsen av islam som «a distinctive historical totality which organizes various aspects of social life», som Asad kritiserer i teksten (Asad, 2009, s. 2). Han tar her utgangspunkt i Ernest Gellers antropologiske modell i sin resepsjon av denne posisjonen, hvor sosiale strukturer, religiøsitet og politisk atferd henger sammen i en totalitet forstått som «islam». Slik som Storhaug argumenterer for i «Landeplagen», mener Geller at måten å forstå islam på, er å se på innehavernes sosiale, religiøse og politiske relasjoner og strukturer som uttrykk for den samme, overhengende kategorien «islam», som på sin side betinger innehavernes praksis innenfor disse sfærene. Med andre ord kan man si at en antropologisk forståelse av islam som en totalitet, vil analysere *alt* en muslim gjør, i relasjonen til «islam» som kategori. Om en gjerning er talt eller gjort, offentlig eller privat, politisk eller religiøs, vil den nødvendigvis betraktes opp mot denne kategorien av analytikere med en slik tilnærming. På denne måten vil gjerningen videre også kunne betraktes som «islamsk» eller «uislamsk», som i Storhaugs tilfelle, hvor den religiøsitet som likner vår egen (et rent teologisk, spirituelt forhold til troen), og dermed bryter med forståelsen av en islamsk totalitet, avvises i relasjonen til islam som kategori. Som hun skriver: «Det finnes, udiskutabelt, mange tolerante muslimer, men islam er i sin grunnholdning ikke tolerant» (Storhaug, 2015, s. 23).

Igjen vil jeg understreke at Storhaug her ser ut til å re-presentere de islamske maktrelasjoner ordnet ovenfra-og-ned, i sin presentasjon av islam som kategori som ordnet ovenfra-og-ned. Eller med andre ord: når hun beskriver de tolerante muslimene forstått «som uislamsk av

alle toneangivende lærde innen islams maktrekker», og hun deretter re-presenterer dette bildet og bildets maktreasjoner gjennom «islam» som kategori (Storhaug, 2015, s. 23), uttrykkes islams totalitet dobbeltsidig. På den ene siden er altså islam i «Landeplagen» predefinert som det som truer vår frihet og våre verdier, og de handlinger som utføres av muslimer kan leses inn i, eller utestenges fra totaliteten. Gjøres handlingen «som oss» faller den derav utenfor islam, mens gjøres den «mot oss» faller den innenfor. På den andre side får islam som religion også et kollektivt uttrykk, i form av at også det som fremstår som islams mål, ønsker og praksis, forstås som en totalitet. Asad kritiserer denne antropologien av islam når han skriver at «'the world of islam' is a concept for organizing historical narratives, not the name for a self-contained collective agent» (Asad, 2009, s. 15). Ettersom at «den islamske verden» ikke er ensbetydende med «an essential Islamic social structure», men heller knyttes opp mot Midtøstens historiske formasjoner, mener Asad at dens enhet må forstås ideologisk, som en diskursiv representasjon. Asads poeng blir dermed at kritikken som den overnevnte antropologi av islam utøver, rettes mot «the object of a professional *writing*, not the unconscious of a subject that writes itself *as Islam* for the Western scholar to read» (Asad, 2009, s. 15). En slik analyse vil dermed være problematisk, i lys av at dens analysedata forblir en litterær konstruksjon, og ikke forankres i virkeligheten slik den fremstår for religionens subjekter, som av definisjon må være objektet i en antropologi av islam.

Islam fra subjekters perspektiv

På denne måten kan man si at Storhaugs representasjoner av islam i «Landeplagen» kritiserer den diskursive representasjonen «islam» hun selv beskriver, fremfor religionen slik den oppleves, forklares og praktiseres hos islams utøvere. Innfallsvinkelen legitimeres for øvrig gjennom representasjonen om den verdimeslige trusselen som den vestlig-islamske sivilisasjonskrigen utgjør, i den forstand at islam sidestilles med de som truer «oss», men står samtidig i fare for å feilrepresentere den narrative virkeligheten islam utgjør for dens subjekter. Som en konsekvens synliggjøres muligheten for at Storhaugs islam som en diskursiv representasjon ikke sammenfaller med virkeligheten av religionen muslimene selv oppfatter, for eksempel i relasjon til representasjonene om sivilisasjonskrig og islams verdimeslige trusselbilde.

Et maktkritisk perspektiv blir dermed at Storhaug, som har diskursiv makt i lys av sin posisjon som informasjonsansvarlig i det statsstøttede HRS, og ikke minst gjennom «Landeplagens» utbredelse, fratrar muslimers definisjonsmakt over sin egen religion, kultur og identitet. På sin side gir hun definisjonsmakten til islams maktelite, ved å definere de handlinger og narrativ som bryter med dette bildet som «uislamske». Den konfliktorienterte «med oss eller mot oss»-holdningen setter dermed den gjengse muslim i en enda større posisjon av avmakt, hvor de på den ene siden defineres som enten fiende eller som utenfor representasjonen «islam», og på den andre siden kan gjøres til offer for de konfliktorienterte handlingsbetingelsene som Storhaug re-presenterer. For eksempel kan den diskursive maktposisjonen til representasjonene om sivilisasjonskrig og islams trusselbilde anses som en forklaring på hvorfor nordmenn umiddelbart fattet mistanke mot, og gikk til angrep på, tilsynelatende muslimske medborgere i minuttene etter at det smalt ved Regjeringskvartalet den 22. juli (Murtne, 2011). Som analytiker leser jeg disse diskursive handlingsbetingelsene som spark nedover, ettersom en minoritetsgruppe blir offer for majoritetens representasjoner av dem som «de andre».

4.1.5 Representasjonen av kulturradikalismen som religionskritikk

Jeg har så langt i analysen sett på tre representasjoner fra Storhaugs *Islam: Den 11. Landeplage*, som henholdsvis re-presenterer ideene om at Vesten og islam står midt i en sivilisasjonskrig, at den islam som har fått fotfeste og innflytelse innenfor «vår» sivilisasjon utgjør en betydelig trussel, og at trusselen i første rekke, men ikke utelukkende, handler om at «våre» verdier, som personlig frihet, likestilling og demokrati, nå står i fare for byttes ut med, og utvannes av sine totalitære motverdier. I den foreliggende analysen har jeg vist hvordan representasjonene henger tett sammen, og bygger opp det konfliktfylte narrativ som utgår av Storhaugs bok, hvor forsøk på dialog og samhandling er naivt og nytteløst, ettersom de aktører som truer oss ofte jobber i det skjulte og kan lyve om sine intensjoner. Intensjonenes endemål er videre et verdensomspennende kalifat under islamsk lov. Underveis har jeg forsøkt å situere representasjonene ved å gå inn på *hva* som re-presenteres gjennom dem, og ved å se på representasjonenes relative maktforhold i henhold til diskursen. Særlig har jeg trukket frem den kontrajihadistiske posisjonen som betingende for Storhaugs språk og argumenter, skjønt «Landeplagen» virker mer

legitimerende overfor de kontrajihadistiske representasjonene enn omvendt, i lys av den kontrajihadistiske posisjons diskursive avmakt relatert til posisjonen til Storhaug og HRS.

Diskursens tiende landeplage

En annen diskursiv posisjon Storhaug aktiverer, og som hun selv plasserer seg inn i, er den kulturradikale. Det er spesielt i posisjonens religionskritiske uttrykk at Storhaugs posisjon legitimeres, ettersom representasjonene om ytringsfrihet, kritisk tenkning og maktkritikk ser ut til å være betingende for diskursen. Storhaug aktiverer disse betingelsene allerede i bokens tittel, som henspiller på Arnulf Øverlands kjente tale fra 1931, «Kristendommen – den tiende landeplage». Talen førte i 1933 til Norges siste rettsforfølgelse under blasfemiparagrafen, som endelig falt bort etter terrorangrepet mot Charlie Hebdo i 2015 (Senneset, 2015). Jeg vil si at Øverland-sakens representasjoner fremdeles står sterkt, og kan ha en relativt stor innflytelse over diskursen i spørsmål om blasfemi, ytringsfrihet og religionskritikk. For eksempel ble de aktivert under karikaturstriden gjennom Vebjørn Selbekks helomvending i sitt syn på disse spørsmålene, som jeg kommer tilbake til i analyses komparative del. Over de neste avsnittene vil jeg ta for meg hvordan Storhaug situerer den kulturradikale religionskritikkens representasjoner, men også vise hvordan diskursenes relative maktforhold posisjonerer seg ulikt i 1933 og på 2000-tallet.

Representasjoner fra Øverland-saken

I sin tale går Øverland i strupen på kristendommen, dens sannheter, moralitet og maktposisjon. Som Storhaug i «Landeplagens» resepsjon av islam, angriper Øverland kristendommen i sitt ytterpunkt, slik at begrepet ikke nødvendigvis vil være dekkende for posisjoner uten spesielt konservative representasjoner. For eksempel latterliggjør Øverland den kristne skapelsesberetning, religionens motstand mot vitenskapen, og dens moraliserende karakter. Tanken om individets personlig frihet står sterkt når han kritiserer den kristne moral som «virker forpliktende på sine bekjendere», og den kristne kirke, som «har til alle tider vært den bitreste fiende av all kultur og alt åndelig liv» (Øverland, 1933). To av talens uttalelser som møtte størst motgang, er når Øverland presenterer et bilde av Gud, hvor Han beskrives med nese, munn, tarmkanaler, kjønnsorganer og det hele, og av nattverden som en «vemmelig, kannibalistisk magi» (Øverland, 1933). En artikkel fra Adresseavisen forteller fra rettssaken om hvordan professor i religionshistorie Wilhelm

Schencke forsvarer Øverlands avbildning som en konsekvens av menneskets skapelse i Guds bilde, og at nattverden kan kalles for magi i overensstemmelse med forskningen om fenomenets historiske utvikling (Adresseavisen, 1933).

Anklagen om blasfemi mot Øverland er på denne måten lett å gjenkjenne i den moderne, islamkritiske diskursen, hvor blasfemi spesielt knyttes opp mot avbildningen av profeten Muhammad. På den samme måten kan argumentasjonen for blasfemiparagrafens viktighet også trekkes paralleller til i debatten om Muhammadkarikaturer. Aftenposten, som i 1933 må sies at tok en kristenkonserverativ posisjon i diskursen, fokuserer mer på denne fremstillingen i sin representasjon, enn hva som er tilfellet i den overnevnte artikkelen fra Adresseavisen. Tittelen på Aftenpostens artikkel, «Blasfemisaken mot Arnulf Øverland for lagmannsretten idag», følges opp av underoverskriften «Statsadvokaten: Øverlands uttalelser måtte virke sårende på religiøse mennesker», en vinkling som er gjennomgående for artikkelen. Øverland presenteres videre som respektløs overfor den kristne tro, og artikkelforfatteren legger vekt på at uttalelsenes sannhet er irrelevant, siden «[s]pørsmålet er om uttalelsene håner eller spotter den kristne trosbekjennelse (Aftenposten, 1933a). I en kronikk fra samme avis en liten uke senere, skaper forfatteren et retorisk bilde av «kjerringa», en manifestasjon av det etablerte, tradisjonelle kristne verdensbilde, uttrykt som «sunt folkevett», som på spørsmål om Øverlands og vitenskapens uttalelser, svarer at «[d]a må vitenskapen være et stort kjøttthue» (Aftenposten, 1933b).

Øverland-diskursen som legitimeringsgrunnlag?

Som nevnt finner Storhaug legitimitet i den kulturradikale religionskritikken. Hun skriver at mye av berøringsangsten kommentatorer har i relasjon til islam, kan skyldes frykten for å oppfattes som «fordomsfull, intolerant, og endog hatefull», og videre at «[j]eg kjenner dog ikke til at kritikere av kristendommen, som vår egen kulturradikale Arnulf Øverland, ble definert som hatefulle overfor kristne etter at han holdt foredraget» (Storhaug, 2015, s. 22). I lys av at de kristenkonserveratives hovedargument for Øverlands domfellelse var forankret i å verne om de religiøses følelser, vil jeg si at hun tar feil. Samtidig må det sies at den kristenkonserverative posisjon og relative maktforhold i diskursen er svært marginal i det 21. århundre, sett i forhold til i 1933, og at den kulturradikale representasjonen kom seirende ut av Øverland-saken. På denne måten legitimeres Storhaugs islamkritikk, spesielt mot de

stemmer som argumenterer for ytringsfrihetens begrensninger, ved at den kan oppfattes som et maktkritisk forsøk på å bryte ned den definisjonsmakt islams elite har over religionen.

Storhaug trekker igjen frem kulturradikalismens maktkritiske karakter i sin fremstilling av en debatt i regi av Islam Net, hvor hun deltok. Hun beskriver stemningen fra salen som aggressiv, etter at hennes motdebattant Fadel Soliman viste frem HRS sine publiseringer av Muhammad-karikaturer. Hun argumenterer for publiseringene når hun skriver at:

Jeg prøvde med fornuft, med historieundervisning. Som å peke på at vi har en satiretradisjon i Vesten knyttet til en annen religion, kristendommen, en tradisjon som på sikt løftet våre samfunn inn i frihet og velstand. En frihet og velstand jeg så inderlig ønsker også for den islamske verden. Jeg pekte på århundrets kanskje viktigste hendelse i Norge i så måte, den gang Arnulf Øverland med ramsalt kritikk av presteskapet sparket inn dørene til kirken, dører som forble vidåpne (Storhaug, 2015, s. 121).

Sitatet over ser ut til å aktivere de kulturradikale handlingsbetingelsene på en slik måte at både hennes posisjon og islamkritikk får legitimitet i lys av både verdien av å kritisere religioner, og i posisjonens maktkritiske potensiale. Som hun sier står kirkens dører fortsatt vidåpne, som jeg forstår som kirkens og kristendommens tap av diskursivt hegemoni, for eksempel gjennom tapet av den definisjonsmakt som blasfemiparagrafen kan sies å ha opprettholdt. På samme måte kan Storhaugs prosjekt tenkes som å sparke inn moskéens dører, blant annet gjennom å frata den islamske maktelites definisjonsmakt over Muhammad gjennom karikaturpubliseringer. Jeg vil derfor si at Storhaugs posisjon kan kalles for en kulturradikal posisjon, ettersom hun aktiverer kulturradikale representasjoners handlingsbetingelser som ideologisk legitimerende. Deretter kan hun forsvare sin kritikk som verdifull og maktkritisk, i lys av at hun ønsker den samme frihet og velstand som «vi» erfarer, også for den islamske verden. I løpet av de følgende avsnittene viet til analyse av «Landeplagens» konfliktorienterte representasjoner, vil jeg gå inn og se om premissene for religionskritikk er de samme for Øverland som for Storhaug, ved å se på diskursens relative maktforhold, og på denne måten kaste lys over kulturradikalisme som legitimitetsgrunnlag for Storhaugs posisjon.

Øverlands og Storhaugs relative maktforhold

Jeg vil først trekke frem den maktposisjon som kirken har innehatt i diskursen, så vel som i samfunnet. Frem til Øverland-saken kan den tenkes å være nærmest hegemonisk, i det minste i henhold til de kristne sannheter og konsepter som Øverland kritiserer og latterliggjør i sin tale. Denne hegemoniske posisjonen gjenspeiles også i Øverlands tiltale, og re-presenteres av den konservative Ole Hallesby, som var teologen som først politianmeldte kulturradikalerens ytring. At domfellelsen uteble, og at paragrafen siden ikke har blitt brukt, kan tyde på at kirkens diskursive maktposisjon siden har blitt betydelig svekket. Leif Longum, som var en av Norges fremste eksperter på kulturradikalismen, trekker frem barneoppdragelse, skole, seksualmoral og vitenskap som områder hvor kulturradikale oppfatninger har hatt spesielt stor gjennomslagskraft (Longum, 1979, s. 39), til fordel for de etablerte, tradisjonelle kristne oppfatningene, eller «kjerringa», som en konservativ kommentator brukte som talerør. Etersom Øverlands tale berører alle disse temaene, og siden ettertiden langt på vei har gitt etter for hans posisjon, kan posisjonens maktkritikk både regnes som reell, i den forstand at kulturradikalismen i sin diskursive avmakt relativt til kirkens makt gikk løs på dens diskursivt institusjonaliserte representasjoner, og særdeles viktig, ettersom både representasjonene ikke lenger har den samme definerende maktposisjon, men også i lys av institusjonaliseringen av kulturradikale representasjoner, som ytringsfrihet og religionskritikken er eksempler på.

Så kan man spørre om «Landeplagens» religionskritikk legitimeres ut i fra de samme maktkritiske premissene. Jeg har så vidt vært inne på at Storhaugs representasjoner om islam kan legitimere handlingsbetingelser som maktrelasjonelt sparker nedover, eksempelvis gjennom sjikanen minoritetspersoner opplevde så snart bomben gikk av den 22. juli. Dette skyldes at representasjonene er såkalte *diakritika*, som Neumann definerer som «[r]epresentasjoner, posisjoner og praksiser som har å gjøre med identitet», og som markerer et tydelig skille mellom «oss» og «dem» (Neumann, 2001, s. 178). Når subjekter handler i henhold til representasjonene som foreligger skjer det som kalles for sosial resonans; praksisene re-presenterer de foreliggende representasjonene (Neumann, 2001, s. 92). På denne måten kan Storhaugs representasjoner være handlingsbetingende i form av hvordan subjekter relaterer til muslimer, som i møtet mellom «oss» og «dem», igjen vil re-presentere representasjonene om islam. En innvendig her kan være at mediene i ettertid tok

et diskursivt oppgjør med denne praksisen, hvilket jeg vil forklare som grunnet i de diskursive handlingsbetingelsene, sett i lys av terrorens høyreekstreme natur.

På denne måten fremkommer en maktubalanse mellom «Kristendommen – Den tiende landeplage» og *Islam: Den 11. landeplage*. Hos Øverland rettes kritikken mot en religion med et signifikant maktuttrykk, på noen områder kanskje hegemonisk, og dens posisjon, som gjennom kirken på 30-tallet må sies å være en av de mest institusjonaliserte i diskursen. Kritikken fra kulturradikalismen er derfor på alle måter å betrakte som spark oppover, i den forstand at en ideologisk grasrotbevegelse tok på seg oppgaven å stikke hull på de etablerte, tradisjonelle sannhetene, representert av en av samfunnets mektigste instanser. Her fremkommer heller ikke et like tydelig adskilt «oss» og «dem», som i «Landeplagen», ettersom kristendommen fremstår som en overveldende majoritet, både i henhold til sin diskursive maktposisjon, men også gjennom posisjonens subjekter som befolkningsmessig majoritet. For eksempel er det lite som sier meg at Øverlands tale, som sto i fare for å bli dømt som ulovlig, førte til sjikane og annerledesgjøring av den kristne majoriteten, i det minste i sin tid. Og hadde talen blitt holdt i dag, ville den ikke bare fremstått som overflødig, i lys av kirkens og kristendommens tap av diskursiv makt, men kunne også ha fungert annerledesgjørende mot den gjense kristne, som særlig blant unge ikke lenger utgjør en majoritet. For eksempel underbygges dette av en undersøkelse gjort av Norges Kristelige Student- og Skoleungdomslag blant kristne studenter, som viser at svært mange skammer seg over merkelappen som kristen, og at en overveldende majoritet av kristne studenter velger å ikke snakke om troen sin (Haagensen, 2018).

Maktujevnhet mellom diskursens institusjoner

«Landeplagens» «med oss eller mot oss»-dikotomi blir i mine øyne her langt mer tydelig, ettersom religionen som kritiseres på den ene siden representerer en religiøs minoritet, med en liten grad av diskursiv makt i en norsk kontekst, og samtidig fremstår som lett gjenkjennelig hos sine subjekter, gjennom markører som etnisitet og bekledning. Storhaugs annerledesgjøring går dermed dypere enn «[d]en islam som vil påføre oss ideologi i strid med våre verdslige verdier» (Storhaug, 2015, s. 118), ettersom «de andre» også får et materielt uttrykk, som ikke nødvendigvis er forankret i religiøsitet. (En anekdote fra 22. juli forteller om en 22 år gammel inder, som måtte snakke en jagende folkemengde til fornuft:

«Jeg ser kanskje ut som en muslimsk terrorist, men jeg er ikke det. Jeg skjønner at dere er redde, men det er jeg også», skal han ha sagt (Murtnes, 2011)). I tillegg må det tas med i maktanalysen, at den kulturradikale posisjonen, slik den re-presenteres gjennom Storhaugs «Landeplage», har selv et betydelig maktuttrykk i diskursen. På den ene siden institusjonaliseres posisjonen, ettersom HRS mottar statsstøtte, klarer å mobilisere aksjoner (som kampanjen om å dokumentere «den kulturelle revolusjonen i Norge» er et eksempel på), og i lys av at posisjonen innhenter legitimitet gjennom foreliggende representasjoner og handlingsbetingelser. Samtidig står «Landeplagen» på sin side ut som monument i diskursen om islam, og kan ses på som det uttrykk som har hatt størst grad av definisjonsmakt over diskursen, ettersom bokens rekkevidde har vært enorm, og kan sies å ha faktisk endret diskursen. For eksempel siterer «Landeplagen» på sin forside (på bokens tiende opplag, i det minste) den islamkritiske forfatteren og tidligere Høyre-politiker Hallgrim Berg, som sier at «Vår vestlige sivilisasjon er i fare. Hege Storhaug overbeviser», og medieprofilen Elin Ørjasæter, som sier at «Hege Storhaugs bok [...] har endret mitt syn på islam. Og dermed også på norsk politikk».

Til tross for at Storhaugs posisjon og bok har møtt mye motstand fra diskursens dialogorienterte posisjon, står de utvilsomt i en betydelig diskursiv maktposisjon. Storhaugs *diakritika* i relasjon til islam kan dermed fremstå som problematisk ut i fra et maktkritisk perspektiv, skjønt Storhaug ser ut til å forsvare seg mot kritikken, ved at hennes egen kritikk rettes mot de toptunge, islamske maktstrukturene. Som et argument mot å skille «islam» fra «islamisme» i sin polemikk, skriver hun at «det finnes ingen moské i Norge tilhørende de to store dominerende retningene innen islam, sunni- og sjiaislam – så vidt meg bekjent – som har skilt ut den personlige gudstroen, spiritualiteten og ritualene som bønn og faste, og videre har parkert politikk og juss på utsiden av dørstokken» (Storhaug, 2015, s. 21). Men som jeg har vært inne på fremstår argumentasjonen som ytterlig legitimerende overfor islams maktelites definisjonsmakt over religionen, som kan gjenspeile ekstremiteten Storhaug tillegger «islam». Ettersom denne analysen tar for seg diskursen i en *norsk kontekst*, og at «Landeplagens» rolle som monument hovedsakelig har hatt rekkevidde innenfor denne diskursen, vil jeg argumentere for at «Landeplagens» konfliktorienterte posisjon, kjennetegnet av en stor grad av diskursiv makt, også må settes opp mot «de andres» posisjon av avmakt, som vi som samfunn står i relasjon til hver dag. Som eksempler

møter «vi» islam i klasserommet, gjennom barn og ungdom som balanserer mellom to kulturelle stoler, og vi møter deres foreldre, som vil sikre en best mulig fremtid for sine barn. Vi møter islam gjennom kvinnen med slør på bussen, som skal hjem fra jobb, eller plukke opp barna sine i barnehagen, og gjennom mannen med skjegg, som føler på usikre, dømmende blikk mens han beveger seg mot gaten på flyplassen.

Maktkritikk eller maktovergrep?

Storhaug kan med rette si at det ikke er denne islam hun polemiserer i «Landeplagen», men det er et maktforhold som må understrekes, ettersom de konfliktorienterte representasjonene re-presenterer handlingsbetingelser som annerledesgjør, mistenkeliggjør og ytterligere skyver bort muslimske enkeltmennesker i avmakt. Når Storhaug i tillegg har gjennomført kampanjen, som portretterer enkeltmennesker med muslimske uttrykk i offentligheten som representanter for «den kulturelle revolusjonen i Norge», taper maktkritikken hun ønsker å legitimere ansikt. Å publisere bilder av minoritetspersoner på et busstopp, over teksten «Norge endres raskt. Islam dominerer mer og mer det offentlige rommet. Vi fremmedgjøres. Bli med i et unikt prosjekt for å dokumentere vår samtid» (Storhaug, 2017), blir, fra HRS sin diskursivt institusjonaliserte posisjon, et overtramp mot de mistenkeliggjorte, både som enkeltmennesker og som minoritetsgruppering. Fra mitt perspektiv som analytiker, fremstår derfor Storhaugs konfliktorientering som spark nedover, som på den ene siden fratar «de andre» deres individualitet, noe som gjenspeiles i Storhaugs dokumentering av Norges kulturelle revolusjon, samtidig som den re-presenterer kontrajihadistiske representasjoner, representasjoner som vært avgjørende i radikaliseringsprosessen av terrorister som Anders Behring Breivik, og Brenton Tarrant, som den 15. mars 2019 skjøt og drepte over 50 personer i to moskeer i Christchurch, New Zealand (Byermoen, Huuse, Ighanian, & Nilsen, 2019).

Foruten den maktubalansen jeg har pekt på i relasjon til Storhaugs re-presentering av kulturradikalismens religionskritiske uttrykk, vil jeg som et siste poeng i analysen av diskursens konfliktorienterte posisjon, trekke frem en distinksjon knyttet til blasfemi og ytringsfrihet, som jeg bygger videre på i de følgende kapitlene om dialogorienterte uttrykk. For konfliktorienterte stemmer fremstår publiseringer av Muhammad-karikaturer som positive og viktige, og som forsøk på å sparke opp moskédørene for islams maktmonopol

over profeten, som igjen kan føre til økt frihet og velstand i den muslimske delen av verden (Storhaug, 2015, s. 121). Dialogorienterte stemmer som argumenterer for at ytringsfriheten har begrensninger, eller bør brukes med ansvarlighet, i den forstand at man kan stå ansvarlig for sine egne ytringer, betraktes så som å ville gi opp vår kanskje mest grunnleggende rettighet, og som å sette bruken av ytringsfrihet som en høyere forbrytelse enn ytringens følgende bølge av drap og vold, som for eksempel under karikaturstriden i 2006 (Storhaug, 2015, s. 92). Igjen legitimerer Storhaug sine Muhammad-publiseringer i satire- og religionskritikktradisjonen etter Øverland, som jeg vil si at heller ikke her, er direkte overførbar.

Den diskursive reaksjonen mot Øverlands uttrykk var, som jeg har vært inne på, muligheten for at selve ytringen skulle dømmes som ulovlig, og foruten de kristenkonserverne stemmene som Vebjørn Selbekks (dog før sin publisering av Muhammad-karikaturer) (Kapelrud, 2008, s. 63), vil jeg si at diskursen ser nokså strippet ut for uttrykk som ønsker å straffeforfølge blasfemiske ytringer. Å betvile om en ytring burde ha blitt uttalt, er ikke det samme som å si at den er, eller burde ha vært, ulovlig. Samtidig vil jeg understreke at den konfliktorienterte holdningen til karikaturer og ytringsfrihet kan sies å legitimeres i lys av karikaturytringenes særdeles voldsomme motreaksjoner, og det maktforholdet som oppstår i relasjonen mellom ytringenes representanter og den islamske sivilisasjon. Ayatollah Khomeinis *fatwa*, som følge av Rushdie *Sataniske Vers*, kan diskursivt sammenliknes med Øverland-saken, i den forstand at en institusjonalisert maktinstans, med krav om hegemoni og definisjonsmakt over religiøse konsepter, utøvde sin makt for å utestenge kritiske stemmer fra diskursen. I møte med de internasjonale voldsreaksjonene på karikaturer av Muhammad, som kulminerte i drapene på 12 personer i et angrep Storhaug kaller for Europas 11. september, ser det samme maktforholdet ut til å re-presenteres. Samtidig har jeg argumentert for at den konfliktorienterte diskursive posisjonens maktuttrykk, som ytterligere legitimeres av den kulturradikale satiretradisjonen som diskursivt aktiveres, også representerer et ovenfra-og-ned-perspektiv i relasjonen til muslimer i en norsk kontekst. Ettersom «alle» muslimer står i en nær relasjon til representasjonen av Muhammad, vil karikaturenes ofre ikke bare være de islamske maktstrukturene, men også gå ut over våre medborgere. Om det er tegninger som vil sparke opp dørene til islams totalitære uttrykk lar

jeg stå åpent. At de fungerer annerledesgjørende og stigmatiserende på Norges muslimske minoritet, tviler jeg derimot ikke på.

4.2 Dialogorienterte representasjoner i diskursen

Ettersom jeg nå har gjennomgått representasjoner fra den konfliktorienterte posisjonen i diskursen om islam, slik den var situert i farvannet av terrorangrepene i 2015, gjennom en kritisk analyse av Storhaugs *Islam: Den 11. Landeplage* som diskursivt monument, vil jeg videre ta for meg sentrale dialogorienterte representasjoner, hvordan denne posisjonen posisjonerer seg i relasjonen til sin diskursive motpart, og hvordan den relaterer til islam. Slik som i den foreliggende analysen, vil jeg fortsette kapittelinnvidlingen etter de dialogorienterte representasjonene jeg anser som mest sentrale for diskursen. Jeg vil starte med å bygge videre på representasjonen om ytringsfrihet, hvordan den situeres dialogorientert til diskursen, og hvordan rettigheten som en følge av dette også kan sies å inneha begrensinger.

4.2.1 Representasjonen av en begrenset ytringsfrihet

Den konfliktorienterte posisjonens resepsjon av ytringsfrihet, vil jeg si at kan oppsummeres i tittelen til forfatter Kenan Malik's debattinnlegg i VG fra mai 2015: «Ytringsfrihet uten 'men'». I innlegget kritiserer Malik dialogorienterte begrensinger av rettigheten, når han skriver at «I navnet til 'respekt' og 'toleranse', har mange liberalere kommet til å akseptere – til og med kreve – restriksjoner på krenkende ytringer» (Malik, 2015). Videre mener han at denne formen for sensur er mindre iøynefallende enn diktaturers og teokratiers sensur, men at den fremdeles er like farlig. Han skriver at: «De [dialogorienterte aktører] ønsker ikke å støtte sensur, men de liker ikke at ytringer kan forårsake straffbare handlinger – eller at minoriteter blir krenket. Problemet er at en slik holdning kan være en like stor trussel mot ytringsfriheten som full sensur». Malik's poeng er at friheten til å krenke og fornærme er selve kjernen i ytringsfriheten, og at «men-argumenter» undergraver den universelle retten til frie ytringer, og kompromitterer kampen mot fordommer og urettferdighet, ettersom «konflikter må opp på bordet og diskuteres, ikke undertrykkes i navnet til 'respekt' og 'toleranse'» (Malik, 2015).

Det dialogorienterte tilsvaret på argumentet om at ytringsfriheten er absolutt, starter som regel med å trekke frem ytringsfrihetens legale begrensninger. Aksel Braanen Sterri viser i en kommentar om ytringsfrihet i Dagbladet, til at lovfestede unntak inkluderer å fremsette trusler, æreskrenkelser, privatlivskrenkelser, vedvarende trakassering, grovt pornografiske, diskriminerende og hatefulle utsagn, og oppfordringer til vold og ulovligheter.

«Ytringsfriheten er altså ikke absolutt og de fleste lever godt med visse rettslige begrensninger i ytringsfriheten», forklarer han (Sterri, 2016). Videre avviser han at konflikter undertrykkes i respekten og toleransens navn, men understreker at «[d]et vi som gir et betinget ja til ytringsfrihet ønsker, er en respektfull måte å diskutere ømtålige tema på» (Sterri, 2016). Det dialogorienterte Samarbeidsrådet for Tros- og Livssynssamfunn (STL) ga i 2017 ut et hefte beregnet for kunnskapsoverførere i relasjon til flyktninger og asylsøkere, som i en diskusjon rundt religions- og ytringsfrihet underbygger Sterris posisjon, når de skriver at:

Som i eksempelet med utroskap går det også her et skille mellom etikk og jus. Selv om det er lov å ytre seg krenkende eller sårende mot en annen person eller gruppe, betyr det ikke at det er etisk riktig eller klokt å gjøre det. Det er med andre ord lov å la være (Samarbeidsrådet for Tros- og Livssynssamfunn, 2017).

Ytringers funksjon i islamdiskursen

Det er med andre ord ikke ytringenes lovlighet som ser ut til å diskuteres, men snarere ytringenes moralske karakter. Fra et diskursivt perspektiv kan man si at spørsmålet bunner i om det skal foreligge handlingsbetingelser for ytringer i møte med «de andre», og ikke i om handlingsbetingelsene skal institusjonaliseres, for eksempel i form av en blasfemiparagraf. Likevel vil konfliktorienterte aktører anse handlingsbetingelsene som sensurerende, ettersom krenkelser ser ut til å være et mål i seg selv. Filosof ved Universitetet i Oslo, Ole Martin Moen, skriver i en ytring at «[h]vis islam skal bli voksen, snarere enn en ufordragelig bølge, må vi slutte å beskytte og særbehandle [...] [k]anskje vil noen da føle seg krenket. Det vil i så fall bekrefte at kritikken var nødvendig. Religioner må krenkes til de er ferdigkrenket» (Moen, 2011). På samme måten som at kulturradikalismens «kritikk av presteskapet sparket inn dørene til kirken», tenkes det her at bare islam krenkes *nok*, vil religionens bærere tåle «å bli kritisert uten å skrike, hyperventilere og bære seg» (Moen, 2011).

Jeg vil dermed si at ytringsfrihetsdiskursen også får et praktisk uttrykk, i den forstand at posisjonene argumenterer for om karikaturene har en positiv eller negativ effekt. Sterri trekker i denne sammenheng frem, at hvis Moen har rett i sitt syn på effekten av krenking, «så er det et solid argument for at krenking ikke bare er en uønsket bivirkning av debatten, men et ønsket siktemål» (Sterri, 2015). Videre avkrefter han karikaturenes positive effekt, og argumenterer på bakgrunn av undersøkelser og sosialpsykologiske eksperimenter for at å møte motstridende meninger gjør mennesker mer, og ikke mindre, ekstreme i saker man har sterke meninger om. «Denne effekten er trolig sterkere hvis utsagnene sårer», fortsetter Sterri, «[v]i kjenner alle følelsen av å gå i forsvarsposisjon når vi opplever at vi blir angrepet. Fremfor å lytte til motstanderens gode poenger, avfeier vi kritikk som irrelevant eller avsenderen som ond» (Sterri, 2015). Han trekker så frem at et nødvendig element for å være mottakelig for å endre mening, er at mottakeren på en eller annen måte kan identifisere seg med avsenderen, men at «[o]gså folk som står langt fra hverandre kan ha konstruktiv dialog. Men det forutsetter gjensidig respekt og anerkjennelse. Når den andre blir gjort til en fremmed som skal krenkes til enighet, er døren også lukket for en meningsfull dialog mellom likeverdige» (Sterri, 2015).

Dersom krenkende ytringer altså ikke fører til mindre ekstremisme, men snarere tvert i mot, forsvinner mye av legitimeringsgrunnlaget for den konfliktorienterte representasjonen av Muhammad-karikaturer som frihets- og velferdsfremmende. Det holder ikke i denne sammenheng å komme med et ideologisk forsvar for ytringsfriheten som demokratiets bærebjelke, ettersom dialogorienterte aktører ikke taler for å ulovliggjøre karikaturene som ytringer, men heller stiller seg kritiske til publikasjonene av dem. Ettersom karikaturene vil oppleves som konfronterende overfor muslimer, og presenteres fra en posisjon som omgjør dem til «den andre» som skal modereres, vil publiseringene av dem tenkes å ofte kunne ha den motsatte effekt. På denne måten fremstår det tvilsomt at Storhaugs polemikk i «Landeplagen» bidrar i kampen mot ekstremisme *i relasjonen til islam*, i lys av bokens karakteristikk av religionen, dens tilhengere og profet. Samtidig vil jeg si at hun kan ha et poeng som er legitimerende i «Landeplagens» *diskursive relasjon*. For selv om hennes dialogorienterte motstandere ikke ønsker ytterligere juridiske betingelser for ytringsfriheten,

vil selvsagt også diskursive betingelser for ytringer kunne være sensurerende overfor kritikkverdige forhold.

Ytringsansvaret etter Charlie Hebdo-massakren

Storhaug går langt i sin kritikk av den norske maktelites berøringsangst i møte med islam, og hvordan de grusomheter gjort i religionens navn forklares fra politikernes hold som et problem løst fra islam, som på sin side igjen beskrives som en fredelig religion (Storhaug, 2015, ss. 102-103). At dialogorienterte aktører i diskursen om islam har vegret seg for uttrykke seg kritisk til religionen, understøttes av flere, også dialogorienterte stemmer. Siden den gang Eskil Pedersen som AUF-leder mot slutten av 2011 gikk ut og kritiserte FrP for å bedrive «ytringsfrihet uten ytringsansvar», hvor han blant annet skrev at «[d]et er selvfølgelig forskjell på argumenter og vold, men det er klart at alle har et ansvar for hvilke argumenter man bruker. Man må ta det ansvaret når man har en plattform der mange lytter» (Solvang & Kolberg, 2011), har spesielt begrepet «ytringsansvar» blitt kritisert fra ulikt hold. Pedersens moderpartis leder, Jens Stoltenberg, advarte på sin side mot begrepet han kaller for «upresist», ettersom han «mener at vi har et ansvar for å ytre oss og for å ta til motmæle. Ikke for å nekte folk å si noe fordi jeg mener det er dumt det de sier» (Andersen, Skarvøy, & Ertesvåg, 2011). Selv knytter ikke Pedersen representasjonen om ytringsansvar opp mot karikaturtegninger av Muhammad, skjønt i diskursens resepsjon av begrepet har det ofte blitt situert i relasjon til karikaturene.

Den selverklærte flerkulturelle avisen Utrop publiserte i mars 2015 en lengre artikkel kalt «Det vanskelige ytringsansvaret», hvor forfatteren intervjuer forskjellige aktører om begrepets plass i diskursen, i lys av de nærliggende terrorhandlingene. Innledningsvis stiller han spørsmålet «Er ytringsansvaret dødt og begravet?», som er en holdning intervjuobjektene ser ut til å gi uttrykk for (Moum, 2015). Bjørn Stærk, som har skrevet boken «Hva er ytringsfrihet», og som har markert seg tydelig som forkjemper for en bred forståelse av rettigheten, kaller ytringsansvar-begrepet for «ullent» og «selektivt». Poenget til Stærk er at han på den ene siden forstår begrepet som «et forsøk på å si 'vær forsiktig med hva du sier, for noen kan bruke det som begrunnelse for å drepe noen'», men at «ord som oppstår på grunn av den typen frykt, blir ofte lette å misbruke [...] for eksempel å få satirikere til å slutte å gjøre narr av religion». Samtidig mener han at begrepet er selektivt,

ettersom det nesten utelukkende har blitt aktivert i relasjonen til islamkritikere og islamhatere, «som man kunne knytte til Breivik gjennom en assosiasjonsrekke, f.eks. at noen sier at den politiske eliten har forrådt Europa, og dermed har de et ytringsansvar for at noen bruker våpen mot AUF» (Moum, 2015). Forståelsen av at ordet har oppstått som følge av frykt, gjenspeiles også i Stærks syn på ytringsansvar i relasjon til Muhammad-karikaturene. Her ser han ut til å legge seg på en linje nærliggende en konfliktorientert posisjon, når han advarer mot å gi fundamentalister «vetorett på alt de ikke liker ved det sekulære samfunn», dersom islam skal ha en demokratisk og liberal fremtid i Europa.

Mani Hussaini, som tok over som AUF-leder etter Pedersen, sier seg i samme artikkel enig i Stærks beskrivelse av ytringsansvar som upresist, samtidig som han understreker den berøringsangsten som Storhaug tillegger dialogorienterte aktører i møte med islam. Hussaini fremstår på sin side som dialogorientert, skjønt i en noe moderert utgave relatert til Pedersens utsagn. Selv om han velger å ikke bruke begrepet «ytringsansvar», er han opptatt av at man har et ansvar når man ytrer seg, og sammenlikner Muhammad-karikaturer med krenkende satire mot homofile eller utviklingshemmede. Mens slike ytringer er lovlige, argumenterer han, «er det veldig få redaksjoner som trykker tegninger eller tekster som gjør det» (Moum, 2015). Han mener at til syvende og sist er det opp til redaksjonene hva de velger å trykke innenfor lovverket, så lenge de er bevisste på hva som vil oppnås ved publiseringer. Synet på at avgjørelser rundt krenkende ytringer er opp til den enkelte redaksjon, støtter også Shoab Sultan ved Antirasistisk Senter opp under i samme artikkel. Samtidig vil han holde fast ved at ytringene i seg selv med det rette kan kritiseres, og at «å kritisere knallhardt er slett ikke det samme som å 'kneble', slik enkelte som møter kritikk for sine ytringer, ynder å påstå» (Moum, 2015).

Ytringsfriheten som ansvarliggjørende

Ytringsfrihetsdiskursen ser etter terrorangrepene i 2015 dermed ut til å være preget av en sterk motvilje mot å begrense retten til å publisere ytringer, samtidig som dialogorienterte stemmer trekker frem at redaksjonene ikke er *pliktige* å la alle uttrykk komme på trykk, og at å kritisere krenkende ytringers publisering, ikke er det samme som å sensurere den, slik som konservative stemmer forsøkte å kneble Øverland i 1933. På denne måten kan man si at den dialogorienterte posisjonen ønsker å vektlegge at forskjellige uttrykk har ulik grad av verdi

for diskursen. Dette sistnevnte poenget støttes for øvrig av dialogorienterte akademikere, for eksempel i en kronikk av Arne Johan Vetlesen, Thomas Hylland Eriksen, Sindre Bangstad og Bushra Ishaq, hvor de oppfordrer redaktører og politikere til å ta ansvar «for å si at ikke alle ytringer bør tillegges like stor verdi; og at visse hatefulle ytringer ut ifra juridiske og moralske vurderinger ikke er akseptable» (Vetlesen, Eriksen, Bangstad, & Ishaq, 2011). Disse er de aktørene som ser ut til å gå lengst i retningen de konfliktorienterte vil kalle for sensurering, samtidig som jeg forstår dem slik at de ikke ønsker å utvide lovverket i relasjon til ytringer, men heller at rettsvesenet, medier og politikere må være mer kritiske i sin resepsjon av lovverket som foreligger.

De overnevnte akademikerne argumenterer på bakgrunn av en språkfilosofisk konklusjon, som også er en diskursanalytisk antakelse vil jeg legge til, om at «å tale er å handle i verden, og å handle med det formål å påvirke, bevare eller endre den på bestemte måter». Videre hevder de at «[å] insistere på et absolutt skille mellom ord og handlinger er følgelig å fraskrive seg ethvert moralsk ansvar fra den virkeligheten som kan og blir skapt av hatefulle ytringer» (Vetlesen, Eriksen, Bangstad, & Ishaq, 2011). Med andre ord vil argumentasjonen på sin side hevde at eksempelvis redaktører har et visst ansvar overfor hvordan ytringsfriheten forvaltes, og dermed også overfor selve ytringen. Dette begrunnes i menneskerettighetskonvensjonens artikkel 10, som påberoper enhver rett til ytringsfrihet, men også pålegger utøvelsen av friheten noen ansvar og plikter, som blant annet tar hensyn til nasjonens sikkerhet, samfunnets offentlige trygghet og vern om andres omdømme og rettigheter (UDI, 2012). På denne måten kan de dialogorienterte akademikerne problematisere «[e]n ytringsfrihetsabsoluttisme hvorved enhver ytring blir verdifull i seg selv», som i mine øyne ser ut til å være logikken de konfliktorienterte legitimerer sin ytringsfrihetsrepresentasjon gjennom, for eksempel når Ole Martin Moen skriver at «[r]eligionene må krenkes til de er ferdigkrenket».

Ytringsfrihetens begrensninger

Den dialogorienterte posisjonens representasjon om en begrenset ytringsfrihet får dermed et trefoldig uttrykk, i den forstand at begrensningene kan sies å være juridiske, moralske og praktiske. De juridiske begrensningene foreligger allerede, for eksempel i lys av menneskerettighetskonvensjonen, samtidig som dialogorienterte aktører som Bangstad og

Vetlesen taler for en strengere tolkning av lovverket, med henvisning til Sjølie-saken fra 2002, hvor et flertall i norsk Høyesterett frifant lederen for det nynazistiske Boot Boys, Terje Sjølie, for rasistiske ytringer. Frifinnelsen begrunnet flertallet i at ytringene var av en politisk karakter, og valgte derfor å vekke ytringsfriheten høyere enn andre hensyn og rettigheter involvert i saken (Bangstad & Vetlesen, 2011). Moralske begrensninger for ytringsfriheten henger på sin side sammen med at ytringer må forstås som handlinger, og kan oppsummeres i følgende sitat fra Helge Svare og Trygve Svensson: «Hvis du skriver på Facebook at flyktninger er som rotter, gir det deg ikke juridisk ansvar for at flyktningmottaket i kommunen brenner ned. Men du bør være villig til å spørre deg selv om du kan tenkes å ha et moralsk medansvar for det som har skjedd» (Svare & Svensson, 2016).

En moralsk begrensning kan være å vurdere nødvendigheten av å frembringe en ytring som krenker, og i eksempelet med karikaturer av Muhammad, vil ansvaret for å være bevisst over hva som vil oppnås gjennom krenkingen ligge hos den enkelte redaksjon. Dette poenget henger også sammen med de begrensninger jeg vil kalle for de praktiske, i den forstand at en ytring kan vurderes mellom graderinger av positiv og negativ, ut i fra ytringens følger. Svare og Svensson begrunner slike vurderinger i at de forstår ytringsansvar som «retningslinjer som skal sørge for at vi får en 'god offentlig debatt'» (Moum, 2015). På denne måten kan representasjonen av at konflikt og krenking *i seg selv* er et gode etterprøves, for eksempel ved å undersøke om publiseringen av Muhammad-karikaturer fører til mer eller mindre ekstremisme. Skulle ytringen ikke være ekstremismedempende, eller føre med seg andre positive effekter, vil dialogorienterte aktører kunne si at det hadde vært bedre å la være. Samtidig vil jeg trekke frem Sterris poeng om at ytringer vil ha ulik effekt når de har ulike avsendere, og at vi er mer tilbøyelige til å endre standpunkt om det kommer fra noen vi kan identifisere oss med. Dette kan tyde på at kritikk fra en form for innenfraperspektiv, for å bruke et religionsdidaktisk begrep, vil ha en større slagkraft enn eksempelvis Storhaugs polemikk.

4.2.2 Representasjonen av menneskerettigheter forankret i dialog

Som jeg har vært inne på, ser den konfliktorienterte re-presenteringen av ytringsfriheten ut til å sette ytringsfriheten i en særposisjon, sammenliknet med andre menneskerettigheter, og samtidig har enkelte dialogorienterte aktører argumentert for et motsatt perspektiv, hvor

ytringsfriheten har blitt nedprioritert, skulle den stå i fare for å bryte med andre menneskerettigheter. For eksempel uttalte Jonas Gahr Støre, etter terrorangrepet mot Charlie Hebdo, at han kunne ha levd med et lovforslag fra 2009, hvor rasismeparagrafen ble foreslått skjerpet slik at «kvalifiserte angrep på religion eller livssyn» ville kunne være lovstridige (Solvang & Nordahl, 2015). Denne typen holdning møtte spesielt sterk diskursiv motstand i lys av terroren som forelå, beskrevet av Storhaug som et angrep på «Europas tradisjon for fornuft og faktabasert kritikk» (Storhaug, 2015, s. 16), en forståelse som tenkes å igjen re-presenteres i angrepet på kultursenteret Krudttønden, bare uker etter Støres uttalelse. Holdningens motstand gjenspeiles også i at forfatteren av den overnevnte Utrop-artikkelen i det minste ser delvis ut til å få et «ja», på spørsmålet om ytringsansvaret er dødt og begravet, ettersom de færreste sier at det er et begrep de vil bruke.

Ytringsfriheten som premiss for «god debatt»

En forskningsartikkel publisert i regi av Universitetet i Oslos teologiske fakultet en liten uke etter terroren i Paris, legger frem Bangstads dialogorienterte syn på ytringsfrihetens posisjons relasjon til de resterende rettigheter som sikres gjennom menneskerettighetskonvensjonen. Bangstad beskriver hvordan det overnevnte synet på at ytringsfriheten bør sees i lys av andre menneskerettigheter har blitt imøtegått i debatten, ved «at toneangivende redaktører har omtalt seg selv som 'ytringsfrihetsfundamentalister'» (UiO: Det teologiske fakultet, 2015). Han viser til at «[a]rgumenter knyttet til at ytringsfriheten er én blant flere fundamentale menneskerettigheter og må balanseres mot andre fundamentale menneskerettigheter, blir fort stemplet som uttrykk for anti-demokratiske og anti-liberale holdninger», og at en konsekvens blir at «hatspråk og hatytringer rettet mot ulike minoriteter har fått et større spillerom». Videre trekker han frem representasjonen av at holdninger, ytringer og handlinger henger sammen, slik at spillerommet for hatytringer kan knyttes opp til voldshandlinger, i den forstand at for eksempel Breiviks ideologi står i sammenheng til massedrapet. Oversatt til et diskursanalytisk språk, kan man si at et større spillerom for hatytringer som diskursive handlingsbetingelser, kan aktivere sosiale praksiser uttrykt gjennom vold og overgrep, som igjen vil la seg legitimere og bekreftes av hatytringene som uttrykk. Et eksempel fra islamdiskursen situert etter terrorangrepet mot moskeer i Christchurch, New Zealand i 2019, kan være hvordan det fremkommer av det forhåndsmodererte kommentarfeltet på den ytterliggående nettsiden Resett.no, at

gjerningspersonen kan forstås som «motstandsmann» fremfor «terrorist» (Skybakmoen, 2019).

Artikkelen viser videre til Bangstads kritikk av det som kan kalles for kjernen i den konfliktorienterte tilnærmingen til islam, nemlig at posisjonens bærere ikke ønsker dialog. For mens de såkalte ytringsfrihetsfundamentalistene ønsker å trekke hatefulle og ekstreme ytringer frem i offentligheten, under fanen «trollene sprekker i solen», og har hevdet at «slike ytringer må møtes med motargumenter, heller enn å forbys», viser Bangstad på den ene siden til forskning som viser at ofre for denne typen ytringer «ofte lar være å gå inn i en mot-argumentasjon, rett og slett fordi de trues med vold», og at ytringene «er i utgangspunktet ikke forankret i en hensikt og en målsetning om å bidra i en åpen og demokratisk diskurs om temaet» (UiO: Det teologiske fakultet, 2015). Det oppstår dermed et demokratisk problem, i at «[h]atefulle ytringer, enten de er høyreekstreme eller radikalt-islamistiske, blir da paradoksalt nok en tale som ønsker å innskrenke den samme ytringsfriheten som lar den komme til orde». På denne måten kan den dialogorienterte posisjonen argumentere for at den ikke ønsker å innskrenke ytringsfriheten, som de konfliktorienterte hevder, men at ytringsfrihetens mål «er en debatt som er bredere og mer allsidig, mer kritisk, mer saklig konfronterende, og der flere deltar». «Ytringsfrihet er altså noe langt større og bredere enn bare det juridiske», skriver Svare og Svensson, «blant annet friheten du kan kjenne når du deltar i en debatt som er åpen og inkluderende» (Svare & Svensson, 2016).

Dragkamp over menneskerettighetene

Både de konfliktorienterte og dialogorienterte posisjonene ser med andre ord ut til å representere sin posisjon som forsvarer av en truet ytringsfrihet. Konfliktorienterte aktører vil på den ene siden si at ytringsfriheten må vernes fra den sensur som islams udemokratiske uttrykk og dialogorienterte aktører ønsker å innføre, mens de dialog-orienterte vil forsikre en «god offentlig debatt», med føringer som ikke stenger ute minoritetsbefolkninger, i frykten for represalier, som trusler og vold. Forholdet må sees i lys av menneskerettighetenes institusjonaliserte posisjon, og følgelig påberoper begge posisjonene seg også de resterende rettighetene ved siden av ytringsfriheten, under de samme premissene. For eksempel spør Storhaug om «vi i fremtiden fortsatt vil ha et Norge tuftet på

demokratiske verdier og menneskerettigheter», i lys av en økende andel muslimer i Norge (Storhaug, 2015, s. 15). Tanken er igjen at Vestens verdier og rettigheter trues gjennom kompromissinngåelser og håndsrekninger i relasjonen til islam, som vil øke i omfang med religionens stadig mektigere posisjon. Et slikt eksempel, som også gjenspeiler de konfliktorientertes holdning til å møte islam med dialog, er når Storhaug kritiserer en lederartikkel fra Aftenposten etter en demonstrasjon mot IS i 2014, for å «svikte Mekka-muslimene og hele grunnlaget for den friheten de selv [toneangivende norske medier] lever av, ikke minst ytringsfriheten». Grunnlaget for kritikken av lederen, er at den i følge Storhaug argumenterer for å «støtte oppunder de *ikke-voldelige* Medina-muslimene», når de skriver:

Derfor har troende og konservative muslimer ikke bare en plass i demonstrasjonene, det er nettopp dem det er aller viktigst å trekke med og få i tale. Miljøer som er kritiske til og føler seg fremmed for den sterkt sekulariserte livsformen i Norge og resten av Vesten, kan også være de mest sårbare for propagandaen for voldsorienterte ekstremister som hevder de taler på vegne av islam. (Sitert og uthevet i Storhaug, 2015, s. 325).

Mens de konfliktorienterte påberoper menneskerettighetene som representasjon i sin kritikk av islam, vil den dialogorienterte aktivere representasjonen i sin kritikk av de konfliktorienterte. På samme måte som at Bangstad kritiserer posisjonens forvaltning av en absolutt ytringsfrihet, for å pålegge diskursen handlingsbetingelser som paradoksalt nok kan true ytringsfriheten til marginaliserte stemmer i samfunnet, har konfliktorienterte aktører også blitt kritisert for hva som har blitt oppfattet som angrep på muslimers menneskerettigheter, i menneskerettighetenes navn. Det utgår ikke av «Landeplagen» at Aftenpostens overnevnte lederartikkel var skrevet polemisk mot Storhaugs angrep på 19 år gamle Faten Mahdi Al-Hussaini, som var en av initiativtakerne bak demonstrasjonen i 2014. For mens «[h]ele det politiske Norge slår nå ring om Al-Hussaini», i lys av drapstrusler hun mottok fra islamistisk hold som følge av initiativet, skriver Aftenposten at Storhaug «mer enn antyder at Al-Hussaini ikke er styrt av noe ekte fredsengasjement, men av et hat hun som shiamuslim føler for sunnimuslimene i IS (Aftenposten Redaksjon, 2014)». Lederen mener videre at «Storhaug bommer stygt når hun gjør sitt ytterste for å stigmatisere Faten fordi hun bærer hijab, 'uniformen til islamske fundamentalister', og spottende omtaler henne som 'denne nydelige fredsengelen'».

Menneskerettigheter for eller mot muslimer?

En menneskerettighet som konfliktorienterte aktører dermed ser ut til å nedprioritere, er spesielt den om religionsfrihet. Dette gjenspeiles i Storhaugs oppfordring til å følge det hun kaller «Cameron-alternativet» for religionspolitikk, som «krever at verdipolitikken legges radikalt om», ved at «[d]et må stilles ufravikelige krav til *assimilering inn i våre frihetsverdier*» (Storhaug, 2015, s. 330). Igjen re-presenterer Storhaug «med oss eller mot oss»-dikotomien, når hun hevder at «den andre» må velge å bli en del av den europeiske grunnkulturen, hvis den i det hele tatt skal være velkommen på kontinentet, et signal hun videre kaller «en viktig demokratiserende holdning». Den dialogorienterte resepsjonen av posisjonen, er at «Hege Storhaug vil forsvare demokratiet og menneskerettighetene – ved å innskrenke dem», slik daglig leder og dialogprest ved Kirkelig dialogsenter i Stavanger, Kian Reme, uttalte i Aftenbladet (Reme, 2016). I debattinnlegget går han kraftig ut mot Storhaugs forslag for assimileringspolitikken, og hennes holdning om at dialog og toleranse ikke er egnet i verdikrigen mellom Vesten og islam. Forslagene han trekker frem er at Storhaug «vil stryke såkalte hatvers i Koranens norske oversettelse [...], og bare denne redigerte versjonen kan brukes i moskeer», at staten skal overstyre innholdet i moskeene, at enkelte av dem skal stenges, samtidig som at ingen nye skal bygges, at hijab forbys «fra barnehage til universitet: Kristne og jødiske klessymboler skal ikke underlegges begrensninger», og at Europas grenser må sikres via gjerder og militære styrker, slik at «bare et fåtall asylanter med vestlige holdninger slippes inn» (Reme, 2016).

På denne måten argumenterer Reme for at Storhaug arbeider for å sterkt innskrenke borgeres demokratiske rettigheter, ved å nedprioritere menneskers religionsfrihet, og ved å skrote FNs flyktningkonvensjon, samt artikkel 14 i FNs verdenserklæring om menneskerettigheter, som sikrer at «[e]nhver har rett til i andre land å søke og ta imot asyl mot forfølgelse» (FN, 2018). Han kritiserer også «Landeplagens» konfliktorienterte resepsjon av alle muslimske aktører som ekstremister, når han skriver at «hver gang en moskéleder eller representant for organisert islam sier eller gjør noe bra, avskriver hun dette som 'plussord', altså falske løgner», en holdning Reme igjen mener er ekstrem. I motsetning til Storhaug, skriver han at han ønsker å opprettholde religions- og organisasjonsfriheten, internasjonal solidaritet, humanitet og asylrett, som ser ut til å trues av den

konfliktorienterte re-presenteringen av ytringsfrihet og likestilling (Reme, 2016). Dette perspektivet får også støtte fra den dialogvennlige forfatteren Britt Margrethe Kvaran Elli, som etter en debatt mot Selbekk og Storhaug spør i et innlegg i Dagen, om Storhaugs tankegods er en større fare for demokratiet enn islam. Kvaran Elli trekker frem årsrapporten fra Human Rights Watch (må ikke forveksles med HRS) fra 2015, som uttrykker at «innstramningen av unntakslover, husarrest for mistenkte radikale uten lov og dom, og uten arrestordre, utsetter uskyldige unge muslimske menn for rasisme» (Kvaran Elli, 2016). Hun trekker så frem redaktøren bak rapportens utgivelse sin følgende uttalelse, om at «oss-mot-dem»-retorikken i relasjonen til islam har «beveget seg fra den politiske utkanten til sentrum av politikken», og at «[d]isse tilbakeskrittene truer alles rettigheter, uten at de har vist seg å være effektive i å beskytte vanlige folk».

Muslimere som «de andre»

På denne måten fremstår det av den dialogorienterte kritikken av den konfliktorienterte resepsjon av menneskerettighetene, at de ikke gjøres til allmenne i møtet med «den andre». Ytringsfrihetens opphøyde posisjon blir her av en slik størrelse at de resterende menneskerettighetene, som religionsfrihet og retten til asyl, følgelig vil nedprioriteres. I tillegg kan den absolutte ytringsfrihet paradoksalt nok føre til at «den andre» mister sin ytringsfrihet, ettersom personen eller gruppen velger bort å ytre seg, i frykt for represalier i form av trusler og vold, som følge av diskursive handlingsbetingelser som utgår av konfliktorienterte talehandlinger. Når disse først ytrer seg, avskrives de igjen fra diskursen som ekstremister i lys av sin annerledeshet, som i eksempelet hvor Storhaug angrep Al-Hussainis engasjement i demonstrasjonen i 2014. Jeg har tidligere vært inne på hvordan Storhaug deler islamistenes syn på islams sanne ansikt, noe som også uttrykkes i disse diskursive og ideologiske ytterpunkters motstand mot dialogorienterte, muslimske stemmer. Mens IS-sympatisører på den ene siden forsøkte å drapstrue Al-Hussaini til stillhet, blir hun av Storhaug avvist som ekstremist, ettersom det ikke ser ut til å eksistere dialogorienterte muslimer som ikke er som «oss» verdimesig i Storhaugs verdensbilde. De muslimer som faller mellom Storhaugs Media- og Mekka-stoler, ser i lys av Storhaugs representasjon av *taqiyya* og «plussord» ut til å tilføyes den førstnevnte.

4.2.3 Representasjonen av islam som «den andre»

På denne måten ser Storhaugs analyse av islam ut til å frata muslimene deres individualitet utover deres religiøse identitet, i den forstand at alle handlinger gjort av muslimske aktører, leses i lys av handlerens religiøse karakter. For dialogorienterte aktører er dette en representasjon jeg vil si danner mye av grunnlaget for aktørenes kritikk, ettersom det er den konfliktorienterte annerledegjøringen av minoritetspersoner og grupper som fremstår som det mest kritikkverdige i posisjonens representasjoner. For eksempel skrev stortingspolitiker og tidligere nestleder i SV, Snorre Valen, en lengre kritikk av Storhaugs «Landeplage» etter bokens utgivelse, hvor dette perspektivet fremstår som det mest sentrale. Han trekker frem en uttalelse fra Storhaug og HRS, som gikk imot at Norge skal ta imot «IS-sympatisører» i form av 8000 syriske flyktninger, en påstand hun baserer på en undersøkelse som viste at 81% av irakere støttet terrororganisasjonen. Valen mener uttalelsen illustrerer «en vedvarende tendens i HRS til å tolke menneskers motiver primært ut fra religion» (Valen, 2015), og jeg vil legge til at dette kun ser ut til å gjøre seg gjeldende i relasjonen til islam.

Mistenkeligjøringen av «den andre»

Valen viser så til Storhaugs *taqiyya*-representasjon, som et av tendensens verste eksempler, og trekker frem en artikkel skrevet av Storhaug om Mohammed Usman Rana, kalt «Vitnet vi *taqiyya*?». Bakgrunnen for Storhaugs *taqiyya*-anklage er at Usman Rana har gitt to tilsynelatende motstridende svar på sitt forhold til sekularitet, hvor han på den ene siden i 2006 uttalte at «Jeg forstår ikke helt begrepet sekulær muslim. Islam er islam, hvordan kan du være muslim om du er sekulær? Det er et ideal for muslimer å leve etter islams regler. Men du kan være demokratisk og muslim, helt klart». Når han så i en debatt om islams trusselbilde fire år senere ble oppfordret til å formidle «'drømmesamfunnet Norge' om 40 år», svarte han at «Drømmen er 'et sekulært samfunn der liberale verdier står veldig sterkt', og der det sekulære 'ikke er ensbetydende med ateisme'» (Storhaug, 2010a). For Storhaug fremkommer det i møte med uttalelsene to mulige forklaringer på deres tilsynelatende inkonsistens:

Hvis han mente hva han sa i 2006 og 2008, er ordene fra debatten i forrige uke uttrykk for en ideologisk konvertering, der han rett og slett har snudd ryggen til sharia, og dermed også har snudd ryggen til islamstifteren Muhammed og hans totale prosjekt med et samfunn helt og holdent underlagt islam?

Eller vitnet vi taqiyya? (Storhaug, 2010a).

Storhaugs utsagn re-presenterer hennes dualistiske «med oss eller mot oss»-holdning, og Valen trekker i sin kritikk frem tre mulige forklaringer på Usman Ranas resepsjon av sekularisme, som alle vil være kjente for «mange som er aktive i offentlig debatt» (Valen, 2015). Fremfor å trekke slutningen at Usman Rana har ombestemt seg, at han forsøker å vri seg unna et spørsmål han oppriktig synes er vanskelig, eller at det er Storhaug som konstruerer motsetning mellom Usman Ranas uttalelser, skriver Valen at Storhaug heller introduserer et nytt alternativ: «at Rana her benytter seg av en hemmelig og 'bevisst forføring' og 'aktivt bedrag' for å fremme islams interesser» (Valen, 2015). Holdningen beskriver han så med henvisning til et annet av Storhaugs utsagn, hvor hennes konfliktorienterte og mistenkeliggjørende perspektiv eksplisitt kommer til uttrykk:

Hva er en samtale verdt med en Usman Rana, Basim Ghozlan, Islamsk Råd, osv, når de ved bruk av taqiyya kan snakke en Johansen eller en Solberg 100 prosent etter munnen, og i det skjulte jobbe for fullt i vårt åpne og frie demokrati for å verve særlig unge over på sin ideologiske banehalvdel, vel vitende at tiden jobber for dem?

(Storhaug, 2010b).

Valen konkluderer så med at «Rana opphører med dette å være en debattant Storhaug er uenig med, og som kan ha gode eller dårlige grunner til å ha uttalt seg sprikende, og reduseres til en *funksjon av islam*», som i religionens interesser navn får legitimitet til å lyve og bedra de ikke-troende (Valen, 2015). Annerledesgjøringen av islam fører med andre ord til at konfliktorienterte aktører fortolker alt en muslim gjør i *lys av personens posisjon som muslim*, og Valen presenterer så et perspektiv jeg selv har gitt uttrykk for i analysen av «Landeplagen», når han skriver at «[v]ed å legitimere konspiratoriske ideer om liberale muslimske meningsmotstanderes hensikter, spiller Storhaug ballen rett i fanget på de reaksjonære islamister som tolker verden med motsetningsforholdet troende/vantro som nøkkel». På denne måten kan det se ut til at Storhaugs posisjon fungerer nærmest predestinert i møte med islam, i den forstand at religionens legitime uttrykk ser ut som «vårt» eget religiøse uttrykk, mens «de andre» defineres av islamismens ekstremitet, en posisjon som «de» også gjøres til representanter for i lys av mistenkeliggjøringen. Storhaugs avvisning av islamske posisjoner foruten de som defineres mellom «oss» og «dem», ser ut til

å uttrykkes eksplisitt i den overnevnte artikkelen, hvor hun mistenkeliggjør Usman Rana, Ghozlan og Islamsk Råd under taqiyya-anklager, og hvor «[k]onklusjonen er uansett at dialog med islamister knapt kan sies å ha noen mening – i alle fall ikke for politikere som ikke kjenner lusa på gangen» (Storhaug, 2010b).

Islam som «bad religion»

På denne måten vil jeg si at analysen av islam innenfor kategoriene «oss» og «dem», eller Mekka- og Medina-islam, re-presenterer det dialogorienterte akademikere har pekt på som diskursiv *framing* av religioner som «good religion» eller «bad religion». Postdoktor og forsker ved Universitetet i Oslo Senter for ekstremismeforskning (C-REX), Mona Abdel-Fadil, skriver i en artikkel at: «Not only do teachers, journalists, local initiators of inter-religious dialogue, and users of social media often equate good religion with Christianity, but they often associate bad religion with Islam», og at sistnevnte i sin presentasjon ofte assosieres med kontroverser, vold, undertrykkelse og krigen mot terror (Abdel-Fadil, 2018). Som et eksempel trekker hun frem at nasjonalister kan uttrykke forkjærlighet for kristendommen som «a good religion», og at «[t]his 'goodness' is bestowed on Christianity not because nationalists seem themselves as Christians, but because they view Christianity as 'Norwegian'». På samme måten «framer» nasjonalistene islam som «bad religion», eller et virus som infiserer Norge, og hvis vaksinerings blir å holde muslimene i sjakk (Abdel-Fadil, 2018).

På bakgrunn av de konfliktorientertes ønsker om å stenge de norske grensene for (hovedsakelig muslimsk) innvandring, å kjøre en strengt overstyrende linje for hvordan islam kan praktiseres i Norge, samt presentasjonen av religionens verdimeslige trussel som «annerledes», kontra religionens legitime uttrykk som nærliggende den europeisk-kristne religiøse praksis, vil jeg si at perspektivet om good/bad religion kan være beskrivende og forklarende for posisjonen. En åpenbar og konfliktorientert innvending vil her være at islam forstås som «bad religion» i lys av religionens trusselbilde, og ikke som følge av diskursiv «framing», skjønt representasjonene om sivilisasjonskrig og islams verdimeslige trussel vil følgelig re-presentere handlingsbetingelsene rundt representasjonen av islam som «bad religion», og på denne måten styrke mistenkeliggjøringen og annerledesgjøringen som ligger i å redusere muslimer til en funksjon av islam. De aktører som ønsker å møte islam med

dialog fremfor konflikt, vil derfor vektlegge muslimer som medmennesker, eller med andre ord *ikke først og fremst som muslimer*.

Bangstad tok til orde for en slik tilnærming, da han i en artikkel for tidsskriftet *Agora* argumenterte for at «[e]nhver islamofobisk teori eller praksis knytter på et eller annet nivå sammen en teori om 'hvordan muslimer er' med en forestilling om 'hva islam essensielt er'» (Bangstad, 2014). Påstanden knytter han opp til da daværende leder for Oslo FrP, Christian Tybring-Gjedde, i 2011 uttalte at «islam utstår ikke frihetsverdier, og islams makt øker dag for dag. Derfor må innvandringen fra muslimske land reduseres kraftig», og trakk frem «ubetinget kjærlighet til Norge og vår kristne kulturarv» og «en kompromissløs avvisning av sharia» som grunnlag for integreringstiltak. På denne måten argumenterer Bangstad for at politikeren påtar seg «å definere hva islam *er* og *ikke er* for muslimer selv, uavhengig av hvordan muslimer selv i Norge og andre steder måtte fortolke og forstå den troen de forsøker å leve i pakt med, og de islamske religiøse grunnlagstekstene», og at islam dermed metonymisk knyttes til de overnevnte assosiasjoner til islam som «bad religion» (Bangstad, 2014).

Individualisering av islamske subjekter

Jeg har bevisst valgt å ikke gå inn i en diskusjon om islamofobi i min analyse, hovedsakelig fordi jeg har ønsket å fokusere på de dialog- og konfliktorienterte posisjoner som analysens kategorier, fremfor et begrep som ikke engang anerkjennes av de konfliktorienterte, i den forstand at det hevdes at frykten ikke er fobisk i lys av islams trusselbilde. Samtidig vil Bangstads kritikk av å fortolke og å forstå muslimer gjennom en allerede-eksisterende og essensialistisk definisjon av islam, i høyeste grad gjøre seg gjeldene i relasjon til Storhaugs «Landeplage», som i likhet med Tybring-Gjeddes tale kan sies å avvise «de muslimer (og andre) som eventuelt måtte [...] forstå det islamske budskapet på en annen måte enn det politikeren anfører», på bakgrunn av «sine egne 'kunnskaper' om hva som ligger i den 'opprinnelige tolkningen av Koranen'» (Bangstad, 2014). De som er dialogorienterte i møte med islam, vil på sin side forsøke å møte muslimer som (med)mennesker, med fullverdige indre liv, tanker og refleksjoner, som i likhet med «oss andre» gjør sitt beste for å komme seg gjennom en hverdag preget av usikkerhet, og å finne sin plass i det øvrige samfunnet.

Fremfor å møte de kulturelle utfordringene som oppstår i møtet mellom den vestlige og den islamske sivilisasjon, ved å essensialistisk definere «den andre» inn i en løgnaktig og anti-vestlig ekstremitet, å argumentere for «den andres» svekkede menneskerettigheter, og å legge til rette for et ytringsklima som i praksis utestenger «den andre» fra diskursen under frykten for trusler og vold, vil dialogorienterte aktører tenke at utfordringenes beste løsning er å møte den enkelte muslim med åpenhet og respekt. En tanke her kan være at det først er i et *individ's* presentasjon at en kvalitativ vurdering kan gjøres, med hvilket jeg mener at man kan ta avstand fra, og ta oppgjør med, de forhold, personer og grupper som *i seg selv* fremstår som kritikkverdige, for eksempel fra et menneskerettighetsperspektiv, og fremdeles løfte frem muslimske stemmer som diskursivt viktige, for eksempel i kampen mot ekstremismen de konfliktorienterte så ofte forfekter. Den dialogorienterte posisjonen kan dermed sies å representere både en verdimeisig kritikk av sin diskursive motpart, for eksempel ved å vise til den dehumaniseringen som uttrykkes i mistenkeliggjøringen av essensen til «den andre», og som følgelig kan brolegge veien mot deres tap av rettigheter. Samtidig representeres også dialog som en praktisk verdi, i den forstand at dialog fremstår som premiss for en «god offentlig debatt», hvor ytringsfriheten og dens begrensninger «sørger for at gal informasjon imøtegås, at debatten er bred og saklig, og at vi viser anerkjennelse overfor våre motdebattanter», slik Svensson og Svare har tatt til orde for (Moum, 2015).

4.3 Representasjonene re-presentert

Jeg har så langt i analysen tatt for meg og presentert de representasjoner jeg oppfatter som mest sentrale for posisjonene som argumenterer for generelt å møte islam gjennom henholdsvis konflikt og dialog. Kategoriene har vært nyttige, i den forstand at de ser ut til å være beskrivende for aktørenes relasjonelle grunnholdninger til islam, og om islam i det hele tatt er av en størrelse det er mulig å fredelig imøtekomme. I analysen har jeg vist hvordan posisjonenes representasjoner henger tett sammen *internt*, og hvordan de gjennom ulike logikker og legitimeringsgrunnlag bygger opp de konfliktorienterte og dialogorienterte tilnærmingene i islamdiskursen, med fokus på diskursens uttrykk etter terrorangrepene i 2015. Før jeg går over i en komparativ analyse av diskursens utvikling siden karikaturstriden, mine konklusjoner i henhold til de forskningsspørsmål jeg har presentert i min problemstilling, og en avsluttende refleksjon rundt diskursanalysen som metode og hvordan

min rolle som analytiker er situert i diskursen, vil jeg for ordens skyld oppsummere den foreliggende analysen over de neste avsnittene.

Diskursens konfliktorienterte representasjoner

Jeg har i min resepsjon av den konfliktorienterte posisjonen tatt for meg Hege Storhaugs bok, *Islam: Den 11. landeplage*, som jeg i lys av bokens rekkevidde og maktposisjon har betraktet som en diskursivt monument, eller knutepunkt, for posisjonen «Landeplagen» re-presenterer. I analysen har jeg i sin tur presentert tre representasjoner, som jeg vil si bygger opp det konfliktorienterte verdensbildet i møte med islam, og som ser ut til å inneha en relativt stor grad av diskursiv innflytelse, blant annet i lys av posisjonen til Storhaug, HRS og «Landeplagen» som institusjonalisert. Representasjonene re-presenterer på sin side et bilde av en pågående og eksistensiell sivilisasjonskrig mellom Vesten og islam, hvor sistnevnte utgjør en betydelig trussel mot hvordan vi lever – vår velstand og våre verdier. Den verdimeslige trusselen utgår av de islamske verdier som uforenelige med våre norske verdier, hvor på den ene siden rettigheter som ytringsfriheten står truet under trusselen for dødelige terrorangrep, samtidig som grunnmuren til det sekulære og demokratiske Europa på den andre siden står i fare, ettersom islams samfunnsmessige og diskursive posisjon styrkes gradvis, delvis fordi vår innvandringsliberale maktelite har inngått kompromiss og håndreknings til islams maktelite, som på sin side jobber i det skjulte for å undergrave det vestlige verdigrunnet, som igjen legitimeres i religionen.

I diskursanalysen av posisjonen har jeg vært inne på representasjonenes tilknytning til såkalt kontrajihadistisk litteratur, som i motsetning til den konfliktorienterte og institusjonaliserte posisjonen som landeplagen representerer, må sies å ha gjennomgående lite diskursiv makt. For eksempel vil uttrykk fra en posisjon som Fjordmans kunne tape legitimitet som følge av den ideologiske koblingen til høyreekstrem terrorisme, som hans idémessige påvirkning på Anders Behring Breiviks konspiratoriske manifest. Storhaug ser likevel ut til å re-presentere kontrajihadistiske representasjoner, som i hennes representasjon av den pågående sivilisasjonskrigen som nærliggende konspirasjonen om Eurabia-tesen, ved å henvise til begreper, ideer og argumenter fra det kontrajihadistiske narrativ. For eksempel situerer hun «Landeplagen» i «den tredje jihen», med henvisninger til 1683 og Wiens porter, som er symbolikk brukt blant annet i navnet på Fjordmans kontrajihadistiske blogg, og i Breiviks

manifest. Storhaugs posisjon ser dermed fra et maktkritisk perspektiv ut til å gi diskursiv legitimitet og innflytelse til representasjoner med ellers lite legitimitet og makt i diskursen, noe som jeg mistenker kan forstås i lys av de maktforhold Storhaugs narrativ selv presenterer. For som Øyvind Strømme skriver om Eurabia-tesen for Store Norske Leksikon, er bruken av ordet «ofte knyttet til en konspirasjonsteori med utgangspunkt i forestillingen om at ledende europeiske politikere, akademikere og andre samfunnstopper samarbeider med arabiske land, statsledere og/eller organisasjoner med det formålet å gjøre Europa til en islamsk koloni», og hvordan boken som introduserte Eurabia-tesen som en kontrajihadistisk representasjon «hevder at det foregår en styrt prosess for å arabisere det europeiske kontinentet» (Store Norske Leksikon, 2016).

Storhaugs representasjon av sivilisasjonskrigen mellom islam og vesten ser dermed ut til å re-presentere deler av den kontrajihadistiske Eurabia-tesen, skjønt i Storhaugs posisjon ser representasjonens maktkritiske perspektiv ut til å endres, i den forstand at hun presenterer de «ledende europeiske politikere, akademikere og andre samfunnstopper» heller som «naive» og «godtroende», enn som ledende i den overstyrte Eurabia-prosessen. Maktkritikken overfor vår maktelite får dermed et annet uttrykk fra Storhaugs posisjon, ettersom de kritiseres først og fremst for sin myke, «snillistiske» linje overfor islam. For eksempel kritiserer hun Stoltenberg og Støre, som under karikaturstriden i 2006 «sviktet alle friheters mor», under mantraer som «Ja, vi har ytringsfrihet, men vi har ikke trykkeplikt» (Storhaug, 2015, s. 314). På denne måten rettes maktkritikken og ansvarliggjøringen for den verdimeslige trusselen som utgår av sivilisasjonskrigen hovedsakelig mot islams intensjoner, i den forstand at våre egne forklares som dumsnille. Jeg har her som maktkritisk analytiker gitt uttrykk for at Storhaugs polemikk på denne måten fremstår som spark nedover *i relasjonen til den gjengse muslim* i det norske samfunn, som gjennom konfliktorienterte representasjoner tvinges inn i et valg hvor de enten praktiserer sin religion på den samme måten som vi praktiserer vår egen, eller de fremstår som fienden i det narrative sivilisasjonskrigen situeres i. «De andre» får videre definisjoner om begreper, konsepter og aspekter ved sin egen religiøsitet – fortolket på en måte som bare religionens og diskursens mest ytterliggående posisjoner og aktører vil kjenne seg igjen i – tredd over seg, noe som mistenkeliggjør dem i den grad at stemmer som faller utenfor «med oss eller mot oss»-dikotomien kan avskrives som løgnere. Den konfliktorienterte innfallsvinkel, dens språk- og

begrepsbruk, og polemiske islamkritikk legitimeres på sin side gjennom trusselbildet som utgår av posisjonen, og ikke minst gjennom representasjonen av en absolutt ytringsfrihet, som igjen vil oppfattes som truet av både muslimer og dialogvennlige aktører.

Diskursens dialogorienterte representasjoner

Mens islamdiskursen har hatt en tydelig institusjonalisert konfliktorientert posisjon i tidsrommet etter terroren i 2015, gjennom Hege Storhaug som aktør, gjennom HRS som en statsstøttet institusjon, og gjennom «Landeplagen» som kanskje det mest innflytelsesrike uttrykk om islam i diskursens nyere historie i Norge, ser de dialogorienterte representasjonene ut til å komme tydeligst frem i kritikken av de konfliktorienterte representasjonene. Dette understreker hva jeg har presisert tidligere, at posisjonen er dialogorientert i den forstand at den tar til orde for dialog i relasjonen til islam, og samtidig konfliktorientert i møte med de konfliktorienterte representasjonene i relasjonen til islam. En sentral dialogorientert representasjon kan ligne det overnevnte mantra som Storhaug mener «svikter alle frihetens mor», som sier at: «Ja, vi har ytringsfrihet, men vi har ikke trykkeplikt». Mens konfliktorienterte aktører trekker frem slike uttrykk som uttrykk for sensur og angrep på ytringsfriheten, i den forstand at de uttrykk aktørene frykter vil rammes av «ytringsfrihet, ikke trykkeplikt»-argumentet, er deres egne, fremstår ytringsfriheten og de resterende menneskerettighetene selv som begrunnelsen for ytringsfrihetens begrensninger i den dialogorienterte representasjonen. Aktørene legger her vekt på at ytringsfrihet fordrer et debattklima hvor meningsmotstandere kan ytre seg uten å frykte trusler og vold, og at muslimer som «den andre» sine rettigheter kan svekkes i møte med de konfliktorienterte representasjonene, for eksempel ved at de avstår fra å ytre seg i en diskurs hvor de stemples som fiende og annerledes, hvor Muhammad-karikaturer entusiastisk presenteres fra majoritetens side, og hvor ens uttalelser mistenkeliggjøres gjennom «plussord»-begrepet, og gjennom *taqiyya*-anklager i relasjonen til «oss» som *kafir*.

Den dialogorienterte posisjonen ser dermed ikke ut til å argumentere for juridiske begrensninger av ytringsfriheten utover de føringer som foreligger, men de tar til orde for at en ytring kan bedømmes ut fra dens moralske karakter, i tillegg til dens juridiske. «Det vi som gir et betinget ja til ytringsfrihet ønsker, er en respektfull måte å diskutere ømtålige tema på» skriver Sterri (Sterri, 2016), et perspektiv som støttes av aktører som mener

ytringsfriheten må legge opp til «en god offentlig debatt». Til tross for at begrepet «ytringsansvar» ser ut til å møte diskursiv motstand etter terrorangrepene mot Charlie Hebdo og Krudttønden i 2015, som gjenspeiles i at aktører i diskursen velger å ikke bruke begrepet (Moum, 2015), ser vi likevel en dialogorientert holdning til at ytringsfriheten bør anvendes *best mulig*, i den forstand at for eksempel Muhammad-karikaturers krenkende uttrykk ikke anses som en verdi i seg selv, ettersom slike uttrykk på den ene siden vil føre til mer ekstremisme, og ikke mindre, og på den andre side kan legge opp til et ytringsklima som fratrar muslimers rettigheter som «den andre».

Den representasjonen jeg anser som mest sentral i den dialogorienterte posisjonen, ettersom den ser ut til å legitimere den dialogorienterte resepsjon av ytringsfriheten, og gjør seg gjeldende i kritikken av konfliktorienterte forslag og forsøk på å begrense muslimers rettigheter, er derfor den om å møte «den andre» som medmennesker, og ikke redusere «den andre» «til en *funksjon av islam* – attpåtil en som lyver og bedrar i kraft av sin religion – fordi religionens interesser *skal* fremmes» (Valen, 2015). Denne representasjonen ser ut til å støtte opp under de stemmer, personer og grupper som avskrives i Storhaugs og islamisters dualistiske islamforståelse, hvor de henholdsvis er å forstås som med oss/mot oss og ortodoks/kjettersk. For eksempel tar den avstand fra mistenkeliggjøringen av Usman Ranas sekularismeuttalelser i lys hans person som muslim, og den umiddelbare voldsreaksjonen mot tilsynelatende muslimske personer etter bombingene av regjeringsskvartalet i 2011. Samtidig ønsker også representasjonen av å møte muslimer som individer å legge diskursive handlingsbetingelser, gjennom hvilke debattanter som Sumaya Jirde Ali kan ytre sine meninger, uten å få et hav av person- og identitetskritiske tilsvær fra konfliktorienterte plattformer i ytringsfrihetens navn, som igjen medfører handlingsbetingelser som kan legitimere trusler om vold og ytterligere stigmatiserende utsagn fra plattformenes ivrige kommentatorer. På denne måten vil jeg si at representasjonen tydeliggjør de som dialogorienterte aktører vil dytte foran seg som ofre i møte med diskursens konfliktorienterte posisjon, altså de tilhørere av islam som blir definert av religionens ekstreme uttrykk, og som videre avskrives fra diskursen i lys av sin religion.

4.4 Diskursens utvikling siden karikaturstriden

Ettersom jeg nå har foretatt meg denne oppgavens analyse, vil jeg videre i dette kapitlet sette analysens representasjoner og funn opp mot Pål Espen Kapelruds analyse i sin masteroppgave, kalt «Offerets makt: En diskursanalyse av karikaturstriden i Norge». En umiddelbar distinksjon mellom analysene, er at mens jeg har orientert min analyse rundt Storhaugs «Landeplage» som diskursivt monument, fokuserer Kapelrud på Vebjørn Selbekks person, diskursive uttrykk og posisjon, som må sies å stå i sakens kjerne i lys av Magazinet-redaktørens karikaturpubliseringer, skjønt posisjonen ser ikke så institusjonalisert ut, som Storhaugs posisjon gjør i kjølvannet av 2015-terroren. Posisjonene får også et ulikt ideologisk utgangspunkt, ettersom Selbekk kan sies å representere et kristenkonservert perspektiv, som tradisjonelt har stått i opposisjon til blasfemidiskursens kulturradikale representasjoner, som Storhaug på sin side aktiverer. Kapelrud viser i sin analyse hvordan karikaturstriden har hatt en liberaliserende effekt på Selbekks syn på blasfemi, hvor han gikk fra å være blant paragrafens mest innbitte forsvarende, som da han i en lederartikkel i 2004 ga sin støtte til Kjell Magne Bondeviks uttalelse om at «[p]aragrafen er viktig for å verne om respekten for menneskers tro og religionsutøvelse», til å fremstå som karikaturstridens forkjemper for ytringsfriheten, gjennom sin rolle som karikaturenes utgiver, og i sin rolle i kontroversene som fulgte (Kapelrud, 2008, ss. 64, 67).

Selbekks posisjon i diskursen

Selbekk går på denne måten *fra* en representasjon av blasfemiparagrafen, dog i sin sovende form siden Øverland-saken i 1933, hvor han «et par år tidligere ikke bare tok blasfemiparagrafen i forsvaret, men støttet [...] at paragrafen beskytter svake, religiøse minoriteter mot overgrep fra den sterke», en representasjon som kan være nærliggende den dialogorienterte re-presentering av ytringsfriheten som begrenset, *til* å publisere faksimilen med «de tolv Muhammed-karikaturene, med ytringsfriheten som begrunnelse» (Kapelrud, 2008, s. 66). Grunnlaget for publiseringen, peker Kapelrud på som Selbekks eksplisitte uttalelse om at «ytringsfriheten er truet av islam som en religion som 'ikke er fremmed for å ty til vold'», og at «Norge har et 'spesielt ansvar for å ta tak i denne problematikken'», i lys av drapsforsøket på William Nygaard, redaktøren bak den norske utgivelsen av *Sataniske Vers* i 1993 (Kapelrud, 2008, s. 67). I etterkant av karikaturstriden ser Selbekk ut til å stå ved denne begrunnelsen, når han i et intervju med tidsskriftet *Fri Tanke* utalte at:

I dag brukes paragrafen av muslimer for å hindre en legitim religionskritikk. Da er det på tide å fjerne den (...). Det er et paradoks at det skal være lov til å gjøre omtrent hva som helst mot kristendommen, mens man ikke tåler noe som helst når det gjelder islam (Kapelrud, 2008, s. 70).

Kapelrud viser på bakgrunn av sitatet til to sentrale momenter ved Selbekks begrunnelse, hvor muslimer på den ene siden bruker, eller misbruker, paragrafen for å forhindre *legitim* religionskritikk, samtidig som at terskelen for å kritisere kristendommen ser for Selbekk ut til å være lavere enn for å kritisere islam (Kapelrud, 2008, s. 71).

Ut i fra det maktperspektiv og -kritikk jeg har anvendt i min egen analyse, kan en forklaring på denne tenkte lavere terskelen for å kritisere islam forankres i de dialogorienterte representasjonene om at ytringsfriheten fordrer en god debattkultur, og hvor «den andres» posisjon av avmakt ytterligere vil marginaliseres og utestenges fra diskursen, i møte med krenkende uttrykk og representasjoner. Kapelrud ser ut til å gi uttrykk for et slikt perspektiv, når han kaller daværende Klassekampen-redaktør Bjørgulv Braanes' følgende kommentar til Magazinet's faksimile for plausibel: «Det er selvvavslørende at det er den kristelige avisen Magazinet som trykker de omstridte tegningene. Avisen er selv kandidat til å bli utsatt for den slags virkemidler. Det er som om den som blir mobbet, mobber en som er enda svakere enn seg selv igjen» (Kapelrud, 2008, s. 71). Vebjørn Horsfjord fremstår som enda tydeligere dialogorientert, da han fire dager etter Magazinet's faksimile kritiserte publiseringene i en artikkel i Vårt Land. Han legger seg på linje med aktører jeg har trukket frem i diskursen etter terroren i 2015, når han poengterer at Selbekk «gjør feil hvis han tolker motstand mot publiseringen av tegningene som forsøk på å begrense hans *rett* til å publisere dem», og at redaktørens frihet ikke innskrenkes av oppfordringer mot å avstå fra bestemte ytringer. (Horsfjord, 2006). Videre i teksten vil jeg si han underbygger det maktperspektivet jeg flere ganger har pekt på i analysen min av konfliktorienterte representasjoner, som er at ofrene for representasjoner som en absolutt ytringsfrihet i islamdiskursen, blir den gjengse muslim. Horsfjord skriver at

En karikaturtegning er en slagkraftig ytring. Klok bruk av dette virkemiddelet fordrer en refleksjon over maktforhold. De som har mye makt må forvente de beskeste karikaturene. Muslimer i Norge har gjennomgående liten makt. Karikaturtegninger av Muhammed angriper dessuten ikke dem som har makt blant

muslimer, men berører i stedet selve religionens sentralnerv. Kvinner og menn, religiøse ledere og lekfolk, voldelige og fromme rammes like hardt (Horsfjord, 2006).

Fra sydebukk til offerhelt

Kapelrud viser til at Selbekk ikke forklarer seg ytterligere om hva *legitim* religionskritikk vil bety, og om Muhammad-karikaturer er å forstås som slike uttrykk, men at han holder fast i sin egen revurdering av blasfemiparagrafen som begrunnet i en manglende kritikk av islam, i motsetning til kristendommen. Kapelrud viser til tre mulige fortolkninger på Selbekks posisjon, hvor den første tar utgangspunkt i Selbekks forsvar for blasfemiparagrafen som en oppfattelse av at en kristen minoritet har behov for beskyttelse mot den sekulære majoriteten, og at Selbekk ikke gir den samme rett til beskyttelse mot latterliggjøring og kritikk av muslimer kan antyde en mobbekontekst, «hvor den som blir mobbet mobber den som er mindre» (Kapelrud, 2008, s. 74). Den andre fortolkningen, som utgår av daværende generalsekretær i Presseforbundet Per Edgar Kokkvolds forord i Selbekks biografi om karikaturstriden, er mer legitimerende overfor Selbekk. Her forstås de kristne som den svake part, mens islams trusselbilde gjør dem til den sterke, og å begrense ytringer i relasjon til sistnevnte vil dermed være å sensurere seg overfor kritikkverdige maktforhold. Den siste tolkningen er å se kristne og muslimer som to ulike minoriteter som støttet sammen under karikaturstriden, hvor begge parter «kjemper om en utvidelse av sitt maktområde». Avgjørende for den sistnevnte, er at posisjonenes offerretorikk vil stå i forgrunnen, ettersom en offerrolle vil være legitimerende for den svake part i relasjonen til den sterke (Kapelrud, 2008, s. 75).

Kapelrud argumenterer videre i sin analyse for at «Selbekks gjentatte uttalelser om å ha blitt gjort til sydebukk av regjeringen», i lys av for eksempel Støres og Stoltenbergs uttalelser mot Selbekk, som også Storhaug kritiserer i harde lag i «Landeplagen», «kan ses på som Selbekks iscenesettelse av seg selv som offer» (Kapelrud, 2008, s. 80). Igjen får han støtte av Kokkvolds forord, som beskylder «ytringsfrihetens tradisjonelle forsvarere» for å ha sviktet både Selbekk og ytringsfriheten, og at frykten for terror var årsaken bak sviket. Kapelrud trekker også frem NRK og TV2 sine intervjuer med Selbekk, som ble vist dagen før Selbekks bok ble publisert, og skriver at

Begge må sies å fremstille Selbekk som en ytringsfrihetens modige forsvarer, satt opp i mot regjeringens feighet i og med dens sydebukkstempling av Magazinet og Selbekk [...] Både Kokkvolds støtte og intervjuene må sies å ha bidratt til at Vebjørn Selbekks selvutnevnte sydebukk-status fikk relativt bred representasjon i mediebildet også i etterkant av karikaturstriden i Norge (Kapelrud, 2008, s. 83).

På denne måten argumenterer Kapelrud for at Selbekks diskursive makt som følge av karikaturstriden kan illustreres i hvordan «Selbekks selvutnevnte sydebukk-status, spesielt etter Stoltenberg-uttalelsene, og ved massemedienes hjelp, institusjonaliserte seg, ikke som sydebukk, men som *offer* for regjeringens behandling av ham» (Kapelrud, 2008, s. 85). Perspektivet som går tapt i en slik fremstilling, fremstår for meg som perspektivet til de muslimer som selv kan sies å bli ofre for representasjonen av ytringsfriheten som absolutt, i den forstand at karikaturer, polarisering av diskursen, og den følgende mistenkeliggjøring kan utestenge dem fra diskursen som i større eller mindre grad omhandler dem selv.

Offerets makt i karikaturstridsdiskursen

Denne fremstillingen kan tyde på at jeg som analytiker lener mot den tredje av de overnevnte fortolkninger av Selbekks posisjon, hvor minoritetsposisjonen som kan kalles for en kristenkonserverativ, står i et maktkonkurrerende forhold til den muslimske minoriteten, og hvor førstnevnte ser ut til å komme diskursivt seirende ut av karikaturstriden, i lys av Selbekk som gikk fra å være sydebukk til offerhelt. Det ble også påberopt en offerrolle fra muslimske aktører, og Kapelrud trekker frem krenking av religiøse følelser, blasfemi, rasisme og Vestens overlegenhet som sentrale representasjoner i dette perspektivet. Han skriver at: «Innenfor en slik *tilsørt* offerdiskurs har offeret makt i egenskap av å *fremstå* som offer», og at diskursens kampområde *følgelig* handlet om å definere den svake og den sterke part, den kulturelle minoritet og majoritet, og dermed også rollen som offer og overgriper (Kapelrud, 2008, s. 99). Samtidig trekker han også frem at det ikke nødvendigvis gir positive assosiasjoner i å fremstå som offer, og at Oddbjørn Leirvik eksempelvis taler mot å påtvinge muslimer i Norge en offerrolle. Denne tilsynelatende motsetningen finner Kapelrud videre forklaring på i form av det han kaller for viljen til makt, i den forstand at å fremstå som offer ikke nødvendigvis er noe aktører subjektivt trakter etter, men noe som kanskje heller aktiveres i lys av den maktposisjon som offerrollen har i diskursen (Kapelrud, 2008, ss. 101-103). På denne måten lander Kapelrud i sin konklusjon på at «[i] et diskursivt perspektiv har

jeg argumentert for at offerets makt gjennomsyret den norske karikaturstriddiskursen, og var en sentral, om enn tilslørt premissleverandør for diskursens materialitet og dens effekter» (Kapelrud, 2008, s. 105).

Diskursens utvikling mellom karikaturstriden og 2015-terroren

Jeg vil her si at jeg på bakgrunn av min analyse av diskursen som fulgte terrorangrepene i Paris og København i 2015, og i lys av Kapelruds analyse av diskursen som fulgte karikaturstriden, kan trekke noen beskjedne slutninger, med spesielt fokus på diskursenes relative maktforhold og posisjonering. Et tydelig skille er at diskursen i 2006 får et distinkt kristenkonservert uttrykk gjennom Vebjørn Selbekk, som til tross for sin tidligere motstand mot å fjerne blasfemiparagrafen, ble gjort til forsvarer av ytringsfriheten, gjennom forvandlingen fra syndebukk til offerhelt. Mangelen på en tydelig og institusjonalisert konfliktorientert posisjon ser også ut til å være gjeldende, skjønt representasjonen om en truet ytringsfrihet i møte med islam ser ut til å re-presenteres, og da spesielt i relasjon til regjeringens dialogorienterte posisjon, som ser ut til å ha blitt re-presentert noe uheldig fra Støres og Stoltenbergs side. Selbekks offerrolle, og offerets diskursive makt under karikaturstriden, kan tyde på at den posisjon som Selbekk representerer kan kjennetegnes som av relativ avmakt, i lys av den diskursive konkurransen om offer som rolle, og ikke minst satt opp mot regjeringens dialogorienterte posisjon som institusjonalisert.

Den konfliktorienterte posisjonen i relasjonen til islam ser dermed ut til å ha fått utvidet sin diskursive posisjon betraktelig siden karikaturstriden, og samtidig kan det virke som at representasjonene selv har blitt mer konfliktorienterte. Kapelrud viser for eksempel til at Selbekk «reflekterer et spenningsforhold mellom kritikken av islam og de positive sidene ved innvandringen fra muslimske land», og at redaktøren uttrykker seg positivt til det kristen-islamske dialogarbeidet som har skjedd i Norge (Kapelrud, 2008, ss. 50-51), mens Storhaug på sin side aviser dialog med islam som en mulighet. Storhaugs diskursive posisjon i lys av å lede det statsstøttede nettstedet HRS, og hennes «Landeplage» som diskursivt monument, kan dermed sies å institusjonalisere den konfliktorienterte posisjonen, og dermed følgelig også dens representasjoner. At posisjonen her får et sekulært og kulturradikalt uttrykk kan være med å bidra til dens økte maktforhold, satt opp mot Selbekks, som representerer en kristenkonservert minoritet. Jeg vil likevel argumentere for at den viktigste forklaringen

ligger i endringen av islams trusselbilde mellom 2006 og 2015, hvor fremveksten av IS, organisasjonens rekruttering av europeiske borgere, og den grasrotterrorismen som angrepene mot Charlie Hebdo og Krudttønden er eksempler på, vil ha pålagt diskursen konfliktorienterte handlingsbetingelser. For mens karikaturstridens voldelige reaksjoner *hovedsakelig* fant sted i «den muslimske verden», kunne Storhaug ved «Landeplagens» utgivelse poengtere at vi *sannsynligvis* ville oppleve islamistisk terror i Norge i året som fulgte, og vise til det svært nærliggende angrepet mot ytringsfriheten i Paris som «vårt 9/11».

Av den samme årsak vil jeg også si at representasjonen om ytringsfriheten som absolutt kan tenkes å stå sterkere i 2015, ettersom Charlie Hebdo-terroren ser ut til å delegitimere representasjoner av ytringsfriheten som begrenset, i den forstand at slike utsagn kan tenkes å pålegge satiremagasinet i hvert fall et snev av ansvar overfor terroren, slik som Selbekk kan sies å ha blitt gjort til syndebygg av Stoltenberg-regjeringen. Det samme gjelder for representasjonene jeg har trukket opp mot kontrajihadistisk litteratur, som ser ut til å ha blitt tatt inn i den diskursive varmen gjennom Storhaugs konfliktorienterte posisjon som institusjonalisert. Kapelrud mener at «[d]et er nærliggende å tolke Vebjørn Selbekks bekymring for ytringsfriheten og religionsfrihetens kår i Europa» i perspektivet til Eurabia-tesen, og trekker frem boken *Amerikabrevet: Europa i fare* fra 2007, som er skrevet av tidligere stortingsrepresentant for Høyre, Hallgrim Berg, og som re-presenterer Eurabia-tesens representasjoner av islams trusselbilde (Kapelrud, 2008, ss. 48-49). Samtidig fremstår representasjonene som langt mindre fremtredende i karikaturstridsdiskursen, satt opp mot deres sentrale rolle i oppbygningen av det narrativ som utgår av «Landeplagen».

5 Konklusjon

I avslutningen av dette prosjektet vil jeg fremlegge en konklusjon, hvor jeg i lys av analysen min vil vende tilbake til de forskningsspørsmål jeg har stilt innledningsvis, før jeg runder av med en refleksjon rundt diskursanalyse som metodologisk rammeverk, hvordan min rolle som diskursanalytiker situeres, og hvordan situeringen kan sies å komme til uttrykk gjennom analysen. Bakgrunnen for at jeg velger en slik inndeling, er at jeg mener den foreliggende diskursanalysen kan representere en dobbeltsidig epistemologi, i den forstand at jeg på den ene siden har presentert forskningsspørsmål som kan belyses av det jeg i analysen avdekker og peker på, samtidig som jeg vil si at *jeg som analytiker* presenterer et distinkt *perspektiv* ettersom jeg, som alt annet, situeres relasjonelt til diskursen.

Problemstillingens første forskningsspørsmål, «Hvordan ble islam diskursivt fremstilt i en norsk kontekst, i kjølvannet av grasrotterrorismen tidlig 2015?», er nokså generelt, og kan dermed tenkes å besvares i analysen som sin helhet. Jeg har valgt å fokusere på diskursens representasjoner, og i gjennomgangen av diskursens konfliktorienterte representasjoner, slik som de re-presenteres i Hege Storhaugs *Islam: Den 11. landeplage*, vil jeg si at de tegner et skremmende negativt bilde av religionen. Når diskursen situeres i 2015, må analysen selvsagt leses i lys av det trusselbilde som utgår av IS' fremvekst, terrororganisasjonens rekruttering av europeiske muslimer, den såkalte flyktningkrisen som kjennetegnet tidsrommet, og ikke minst av terrorangrepene som rammet Europa, som angrepene mot Charlie Hebdo og Krudttønden er eksempler på. Representasjoner av en pågående sivilisasjonskrig mellom Vesten og islam, hvor den sistnevntes økende innflytelse utgjør en betydelig verdimelessig trussel mot det norske samfunn, ser dermed ut til å gjøre «Landeplagen» til kanskje den mest innflytelsesrike boken i Norge om islam, i lys av trusselbildet boken situeres i. Slik vil jeg si den konfliktorienterte posisjons representasjoner legitimeres av representasjoner om menneskerettigheter, og da spesielt i form av ytringsfriheten som representasjonene fremlegges på grunnlag av, til tross for at dialogorienterte aktører peker på muslimers tap av rettigheter som individer, som en følge av representasjonene.

Dette bringer meg over på spørsmålet «I hvilken grad er diskursen om islam her institusjonalisert? Hvilke ideologiske føringer ligger henholdsvis til grunn for diskursens konflikt- og dialogorienterte posisjoner?». Som det utgår av analysen betrakter jeg posisjonen rundt Storhaug, hennes «Landeplage» og HRS, som institusjonalisert, i hvert fall knyttet til det tidsrom som denne oppgaven avgrenses til. Grunnlaget for å si at posisjonen institusjonaliseres rundt Storhaug, finner jeg i HRS sin diskursive posisjon som en statsstøttet instans, bokens 50.000 solgte eksemplarer, og ikke minst de handlingsbetingelser posisjonen tillegger diskursen. Samtidig vil jeg si at dialogorienterte representasjoner også kan sies å være institusjonaliserte, ettersom representasjonene av ytringsfriheten som premissleverandør for god ytringskultur, og motstanden mot annerledesgjøringen av muslimer, ser ut til å være de samme under karikaturstriden som etter terrorangrepene i 2015. Ideologisk aktiverer Storhaugs posisjon humanisme i polemikken mot det islamske uttrykk som verdimesig skiller «dem» fra «oss», skjønt i den følgende definisjonen av «dem» som «islam», vil jeg si at Storhaug risikerer å dehumanisere muslimer som faller mellom kategoriene, som er det egalitære og individualistiske Mekka-islam, og det antidemokratiske og kollektivistiske Medina-islam. På denne måten vil jeg si at dialogorienterte representasjoner, som insisterer på at «den andre» møtes først og fremst som personlige individer med ukrenkelige rettigheter, ligger tettere på representasjonene om menneskerettigheter og humanisme, som begge posisjonene påroper i sine representeringer.

Forskningsspørsmålet «Spiller 'offerets makt' den samme rolle som premissleverandør for diskursen i 2015, som Kapelrud peker på i henhold til karikaturstridsdiskursen?» vil jeg si besvares i mangelen på en tydelig representasjon av Storhaugs *posisjon* som offer, i den forstand at diskursen her ikke kan sies å være en arena for noen *offerkonkurrans*e, slik Kapelrud argumenterer for at karikaturstridsdiskursen utviklet seg. Dialogorienterte aktører vil da, som nå, vise til muslimer som ofre for den konfliktorienterte annerledesgjøringen, skjønt det er vanskelig å argumentere for at Storhaugs offensive og institusjonaliserte posisjon forsøker å innta en offerrolle, som i tilfellet med regjeringens stemping av Vebjørn Selbekk som syndebukk etter Magazinet's publisering av Muhammad-karikaturer. Samtidig spiller offer en sentral rolle i Storhaugs re-presentering, men her i relasjonen til islamsk vold, ekstremitet og verdimesige trussel. På denne måten spiller ikke «offerets makt» den

samme rollen i 2015 som under karikaturstriden, noe som også må leses i lys av Selbekks posisjon som kristenkonservativ, en posisjon som kan sies å være av relativ diskursiv avmakt.

«Har det vært en utvikling i den nevnte diskurs' relative maktforhold og posisjonering?» er problemstillingens siste forskningsspørsmål, og jeg viser igjen til Storhaugs kulturradikale, institusjonaliserte og situerte posisjon som en posisjon av stor diskursiv innflytelse, relatert til Selbekks minoritetsposisjon som kristenkonservativ. Maktforholdet i relasjonen til islam blir dermed et annet, i relasjonen mellom representasjonene til Selbekk og Storhaug, ettersom de førstnevnte av representasjoner ser ut til å kjempe om diskursiv makt gjennom offerets makt, på relativt lik linje med muslimske aktører i diskursen. Dette er det ikke behov for i Storhaugs posisjon, som allerede kan tenkes å inneha legitimitet gjennom sin institusjonalisering, sin re-presentering av kulturradikal religions- og maktkritikk, ikke minst gjennom islams trusselbilde i 2015, og i lys av Storhaugs re-presentering av karikaturstridens traumer i en ny og muligens mer opplyst kontekst. På denne måten vil jeg også si at diskursen posisjonerer seg mer polarisert etter 2015-terroren enn under karikaturstriden, noe jeg innledningsvis pekte på som min umiddelbare intuisjon, før jeg startet oppgavens analytiske arbeid. Ettersom de dialogorienterte representasjonene ser ut til å være de samme, vil jeg dermed si at det er de konfliktorienterte representasjonene som har gjennomgått en polarisering, for eksempel uttrykt gjennom Storhaugs forkastelse av dialog med islam som meningsfullt. Dette gjenspeiles også i representasjonene som nærliggende de kontrajihadistiske representasjonene, Storhaugs resepsjon av Medina-islams ekstreme og truende uttrykk som religionens sanne ansikt, den grad av annerledesgjøring og mistenkeliggjøring dette legger på muslimer – både diskursivt, men også i samfunnet som følge av diskursens handlingsbetingelser – og i representasjonen av at «anything goes» i relasjon til ytringsfriheten. For mens den dialogorienterte resepsjonen av begrepet ser ut til å være den samme i kritikken av Storhaug som under karikaturstriden, for eksempel illustrert ved Thomas Hylland Eriksens etterlysning av sensitivitet i ytringer (Eriksen, 2007), vil den konfliktorienterte holdningen se ut til å være at å krenke muslimer som «den andre» er et mål i seg selv i kampen mot islamsk ekstremisme. Skulle holdningen kunne falsifiseres, for eksempel ved erkjennelse av at polemikk og konflikt ikke fører til mindre ekstremitet, kunne dette tyde på at det ikke er dialog som er nytteløst i relasjonen til islam, men kanskje

heller annerledesgjøringen og mistenkeliggjøringen som utgår av å møte muslimer som «de andre» og ved å fronte konflikt.

En mulig kritikk av å analysere diskursens utvikling mellom karikaturstriden og tiden som fulgte terroren i 2015, kan være at tidsrommet på knappe ti år er for kort til å gjøre analysen særlig verdifull. Samtidig er det mye som har skjedd siden karikaturstriden, hvor hendelser som IS' fremvekst, hyppige terrorangrep i Europa og flyktningstrømmer, kan ha gjort islamdiskursen til en av de mest debatterte og polariserte diskurser i norsk og europeisk offentlighet, og har derav videre re-presentert islamkritiske representasjoner fra ulike aktører og posisjoneringer. En interessant innfallsvinkel for fremtidig analyse, vil jeg derfor si kan være å se den foreliggende analyse av islamdiskursen i Norge, i relasjon til en analyse av diskursen slik den situeres en gang etter IS' fall i Syria og Irak. I Politiets Sikkerhetstjenestes trusselvurdering for 2019, utgår det at «[d]en mest alvorlige terrortrusselen i 2019 vil fortsatt komme fra ekstreme islamistiske grupper», og samtidig at det mellom 2017 og 2018 ble «registrert åtte gjennomførte og elleve avvergede høyreekstreme terrorangrep i Europa» (PST, 2019). En analyse av islamdiskursen, diskursens representasjoner og ideologiske oppbygning i en nyere kontekst, kan dermed bygge videre på en forståelse av en stadig polarisert diskurs, diskursens posisjoners relative maktforhold, og peke på eventuelle nyere kritikkverdige forhold i møtet mellom Vesten og islam.

6 Avsluttende refleksjon

Jeg har i analysen min anvendt diskursanalysen slik jeg oppfatter den som et spesielt nyttig metodologisk rammeverk, nemlig i dens maktkritiske uttrykk. Det foucaultianske perspektivet på makt som ens handlingers mulighet til å påvirke andres handlinger, og den diskursanalytiske grunntanke om at utsagn regnes som talehandlinger, kan på den ene siden avdekke kritikkverdige maktforhold, ved at en person, gruppe eller posisjon av avmakt angripes fra en maktposisjon som mer eller mindre er institusjonalisert diskursivt, men samtidig også vise hvordan de diskursive handlingsbetingelser følgelig vil legge føringer for personenes resepsjon i offentligheten, i det virkelige liv. Neumann skriver om diskurser, at «[a]lt diskursen består av er situert, også diskursanalytikeren, og det er en diskursanalytisk dyd å være mest mulig eksplisitt hva angår egen situering og hvorledes den påvirker analysen» (Neumann, 2001, s. 178). Hva min egen situering angår, kan jeg best oppsummere i Hylland Eriksens beskrivelse av en holdning om å betinget praktisere ytringsfriheten basert på gjensidig respekt i et flerkulturelt samfunn: «altså at man *ser hverandre som mennesker*» (Eriksen, 2007).

Jeg skal ikke legge skjul på at det narrativ som utgår av «Landeplagen» ikke plager meg. Særlig synes jeg tanken om at autoritære, middelalderske og konspirerende krefter, som arbeider for å undergrave våre elementære rettigheter, og slår voldelig ned på sine kritikere, er skremmende, uavhengig av denne tankens validitet. Som jeg har pekt på virker diskursen i kjølvannet av terrorangrepene i 2015 å være mer polarisert, satt opp mot karikaturstriden, i den grad diskursen her er mer konfliktorientert, eksempelvis uttrykt ved at konfliktorienterte representasjoner ser ut til å re-presentere kontrajihadistiske representasjoner fra en institusjonalisert posisjon i diskursen. Som maktkritisk diskursanalytiker kan jeg på denne måten påpeke det diskursive maktovergrep, slik jeg oppfatter at det oppfattes av de moderate muslimske stemmene som diskursivt avkreftes i Storhaugs fremstilling, et perspektiv som kan tenkes å forsterkes i min analyse, gjennom mitt hovedanliggende som er å møte mennesker, spesielt i møte med «den andre», først og fremst som mennesker.

Jeg vil derfor løfte frem noe som faller bort i den konfliktorienterte annerledesgjøringen av muslimer, som blir perspektivet til muslimske elever, som i tillegg til å balansere konfliktfylte liv mellom kulturelle stoler, kan bli møtt med sjikane og karikaturer som angriper deres identitet, og dermed ytterligere fremmedgjør dem. Det er det til Sumaya Jirde Ali, den 22 år gamle norsksomaliske samfunnsdebattanten, som for hver ytring får et hav av polemiske motsvar, fra ytterliggående aktører som nettstedet Resett, og de følgende draps- og voldtektstruslene fra sinte kommentatorer som vil tie henne til taushet. Og det er perspektivet til slørdekkede kvinner, som av Storhaug og HRS reduseres til en funksjon av islam, og til et bevis for den pågående «kulturelle revolusjonen i Norge». Det blir åpenbart fra *mitt perspektiv*, at alle «dem» har de samme følelser, ønsker for livet, tvil og tro, engasjement, og det samme behov for å bli sett og respektert på linje med «oss», og at det først er ved et individs moralske karakter at en kvalitativ vurdering av en person i det hele tatt kan forsvares. På denne måten vil jeg si at jeg som analytiker, og som situert i dette perspektivet, kan ha påvirket analysen følgelig, for eksempel gjennom mine valg av språk og begreper, og hvor mye plass jeg har viet til diskursens ulike perspektiver.

Samtidig vil jeg her kort dvele ved et annet perspektiv, til Storhaugs og «Landeplagens» fordel, som jeg i mitt indre har reflektert over i mitt arbeid med posisjonen. Det slår meg at boken og dens representasjoner ikke står på trykk for å overbevise muslimen «på gjerdet» mellom Mekka- og Medina-islam, om å velge individualismens og menneskerettighetenes vei, over totalitærisme, antisekularisme og terrorisme, men heller som en opplysning mot den handlingslammelse, naivitet og kunnskapsløshet som Storhaug peker på hos for eksempel norske politikere og journalister. «Landeplagens» fremstilling fremstår for det meste faktisk, og Storhaug kan fra et maktkritisk perspektiv sies å avdekke kritikkverdige forhold knyttet både til islams maktstrukturer, også de strukturer som har slått seg til ro i Norge, og til ulike dialogorienterte aktørers berøringsangst for, og muligens dårlige håndteringer av temaer og saker knyttet til islam. Samtidig fremstår kritikken for meg å virke mot sin hensikt, ved at hun ikke er maktkritisk i sin definisjon av islam, og dermed lar ekstremistene definere religionen, på bekostningen av muslimer som våre medmennesker. At Storhaug videre fortolker islamske konsepter og begreper så ekstreme at de nærmest bare er å gjenkjenne i kontrajihadistiske re-presenteringer, hjelper heller ikke i denne sammenhengen.

Hylland Eriksen skriver i forlengelsen av sitatet over, om at ytringsfrihet i et flerkulturelt samfunn fordrer at man ser hverandre som medmennesker, at «Det sier seg selv at det ikke lar seg gjøre å lovfeste respekt». Her er jeg enig, og videre tror jeg at stedet å starte er nettopp ved hverandres perspektiver. Dette er mitt perspektiv på diskursen, som er alt jeg mener diskursanalysens epistemologi kan erkjenne.

Bibliografi

- Abdel-Fadil, M. (2018, 1. november). *Giving Religion A Bad Name*. Hentet fra <https://www.sv.uio.no>
- Adresseavisen. (1933, 27. mars). *Arnulf Øverland blev frifunnet ved Oslo lagmannsrett*. Hentet fra Nasjonalbiblioteket
- Aftenposten. (1933a, 25. mars). *Blasfemisaken mot Arnulf Øverland for lagmannsretten idag*. Hentet fra Nasjonalbiblioteket
- Aftenposten. (1933b, 30. mars). *Vitenskapen og kjerringa*. Hentet fra Nasjonalbiblioteket
- Aftenposten Redaksjon. (2014, 29. august). *Aftenposten mener: Et feilslått oppgjør med Faten Mahdi Al-Hussaini*. Hentet fra <https://www.aftenposten.no>
- Andersen, M. A., Skarvøy, L. J., & Ertesvåg, F. (2011, 22. desember). *Stoltenberg: - "Ytringsansvar" er et upresist begrep*. Hentet fra <https://www.vg.no>
- Antirasistisk Senter. (2018). *Sivilsamfunnets alternative rapport til CERD 2018*. Oslo: Antirasistisk Senter.
- Asad, T. (2009). The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui Parle*, 17(2), ss. 1-30.
- Aase, K. A. (2015, 8. januar). *Bakgrunn: Slik var karikaturstriden*. Hentet fra <http://www.vg.no/>
- Baker, P., Gabrielatos, C., & McEnery, T. (2013). *Discourse Analysis and Media Attitudes: The Representation of Islam in the British Press*. New York: Cambridge University Press.
- Bangstad, S. (2014). Islamofobi og rasisme. *Agora: Journal for Metafysisk Spekulasjon*, 3-4, ss. 5-29. Hentet fra <https://www.antirasistisk.no>
- Bangstad, S., & Vetlesen, A. J. (2011, mars). Ytringsfrihet og ytringsansvar. *Nytt Norsk Tidsskrift*, 28.
- Bore, B. (2001, 21. september). *"Enten er du med oss, eller med terroristene"*. Hentet fra <https://www.dagbladet.no>
- Byermoen, T., Huuse, C., Ighanian, C. G., & Nilsen, S. (2019). *Terrorangrepet på New Zealand*. Hentet fra <https://www.vg.no>
- CNN Library. (2018, 24. desember). *2015 Charlie Hebdo Attacks Fast Facts*. Hentet fra <https://edition.cnn.com/>

- Diaz-Bone, R., Bührmann, A. D., Rodríguez, E. G., Schneider, W., Kendall, G., & Tirado, F. (2007, Mai). The Field of Foucaultian Discourse Analysis: Structures, Developments and Perspectives. *Forum: Qualitative Social Research*, 8(2).
- Eriksen, T. H. (2007). Ytringsfrihet og globalisering. Karikaturstriden og kosmopolitiske verdier. I T. H. Eriksen, & A. J. Vetlesen, *Frihet* (ss. 175-198). Oslo: Universitetsforlaget.
- Filiu, J.-P. (2015). *From Deep State to Islamic State: The Arab Counter-Revolution and its Jihadi Legacy*. London: Hurst & Company.
- Fjordman. (2007, 16. mars). *Native Revolt: A European Declaration of Independence*. Hentet fra <https://www.brusselsjournal.com>
- FN. (2018, 10. januar). *FNs verdenserklæring om menneskerettigheter*. Hentet fra <https://www.fn.no>
- Foucault, M. (1982). The Subject and Power. *Critical Inquiry*, 8(4), ss. 777-795.
- Grotdal, L. K. (2015). *Islam Nets norske salafisme: Dawa, formidling og tilpasning til en norsk kontekst*. (Masteroppgave, Universitetet i Oslo). Hentet fra <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/49703/LKG-Islam-Nets-norske-salafisme.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Haagensen, M. (2018, 17. september). *Kristne studenter deler nesten ikke troen sin med andre*. Hentet fra <https://www.nkss.no>
- Higgins, A., & Eddy, M. (2015, 15. februar). *Terror Attacks by a Native Son Rock Denmark*. Hentet fra <https://www.nytimes.com/>
- Hjelm, T. (2011). Discourse Analysis. I M. Stausberg, & S. Engler, *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge.
- Horsfjord, V. L. (2006, 14. januar). *Karikaturer og ytringsfrihet*. Hentet fra <http://www.folk.uio.no>
- Huntington, S. P. (2014). The Clash of Civilisations? I J. Dittmer, & J. Sharp, *Geopolitics: An Introductory Reader* (ss. 181-190). Abingdon: Routledge.
- Jackson, R. (2007). Constructing Enemies: 'Islamic Terrorism' in Political and Academic Discourse. *Government and Opposition*, 42(3), ss. 394-426.
- Kapelrud, P. E. (2008). *Offerets makt: En diskursanalyse av karikaturstriden i Norge*. (Masteroppgave, Universitetet i Oslo). Hentet fra

- https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/32936/MASTEROPPGAVE_peking.pdf?sequence=1&is
- Kjølleberg, E. (2014, 14. februar). *Rushdie-saken skremmer fortsatt*. Hentet fra <https://www.nrk.no>
- Kvaran Elli, B. M. (2016, 25. februar). *Er Storhaugs tankegods eller islam større fare for demokratiet?* Hentet fra <https://www.dagen.no>
- Leirvik, O. B. (2006). Kva var karikaturesaka eit bilete på? *Kirke og Kultur*(2), ss. 147-160.
- Longum, L. (1979). Kritisk søkelys på kulturradikalismen. *Norsk litterær årbok*, 38-55.
- Malik, K. (2015, 26. mai). *Ytringsfrihet uten "men"*. Hentet fra <https://www.vg.no>
- Moen, O. M. (2011, 22. august). *Krenk i vei*. Hentet fra <https://www.dagbladet.no>
- Moum, A. V. (2015, 25. mars). *Det vanskelige ytringsansvaret*. Hentet fra <https://www.utrop.no>
- Murtnes, S. (2011, 27. september). *Kadra: -Muslimer ble jaget nedover gata*. Hentet fra <https://www.vg.no>
- Neumann, I. (2001). *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Bergen: Fagbokforlaget.
- NTB. (2006, 16. oktober). *Selbekk endret syn på blasfemiparagrafen*. Hentet fra <https://www.dagbladet.no>
- Persen, K. (2011, 07. september). *Fjordman støtter retten til å forsvare seg med våpen mot fienden*. Hentet fra <https://www.tv2.no>
- PST. (2019, 15. februar). *Trusselvurdering 2019*. Hentet fra <https://www.pst.no>
- Rebouh, D., Ehrenskjöld, C., & Eskildsen, S. (2015, 17. februar). *Dokumentation: Her er Omars Facebook*. Hentet fra <https://www.ekstrabladet.dk>
- Reme, K. (2016, 26. februar). *Hege Storhaug angriper demokratiet*. Hentet fra <https://www.aftenbladet.no>
- Ruud, S., & Stokke, O. (2016, 16. februar). *Hege Storhaug mener ekstrem islam truer Norge. Her er hennes forslag for å stoppe det*. Hentet fra <https://www.aftenposten.no>
- Samarbeidsrådet for Tros- og Livssynssamfunn. (2017). *Å leve med tro og livssyn i Norge: En guide for mennesker som arbeider med flyktninger og asylsøkere*. Hentet fra <https://www.trooglivssyn.no>
- Senneset, I. (2015, 6. mai). *Fra i dag kan du spotte gudene: Nå er blasfemi tillatt i Norge*. Hentet fra <https://www.aftenposten.no>

Skybakmoen, J. (2018, 14. november). *Har fått 22,5 millioner av staten: Hele støtten går i dag til anti-islamisk nettsted*. Hentet fra <https://filternyheter.no>

Skybakmoen, J. (2019, 15. mars). *Resetts kommentarfelt etter massedrapene: - Mostandsfolk, ikke terrorister*. Hentet fra <https://filternyheter.no>

Solvang, F., & Kolberg, M. (2011, 22. november). *Mener Frp bidrar til en hatsk debatt*. Hentet fra <https://www.nrk.no>

Solvang, F., & Nordahl, A. M. (2015, 18. januar). *Ville straffe ytringer om religion*. Hentet fra <https://www.nrk.no>

Sterri, A. B. (2015, 28. mai). *Det handler om respekt*. Hentet fra <https://www.dagbladet.no>

Sterri, A. B. (2016, 15. januar). *Ytringsfrihet og ytringsansvar*. Hentet fra <https://www.dagbladet.no>

Stewart, S. (2016, april). *Understanding Grassroots Terrorism*. Austin, Texas: Stratfor. Hentet fra <https://tinyurl.com/ybkc4x6c>

Stokke, O. (2016, 4. november). *Ubaydullah Hussain i retten: - Trukket meg fra Profetens Ummah*. Hentet fra <https://www.aftenposten.no>

Stokke, O. (2017, 16. september). *Her er et av Norges mektigste muslimske ektepar*. Hentet fra <https://www.aftenposten.no>

Store Norske Leksikon. (2014, 18. mars). *kontrajihad*. Hentet fra <https://snl.no>

Store Norske Leksikon. (2016, 16. februar). *Eurabia*. Hentet fra <https://snl.no>

Storhaug, H. (2010a, 5. februar). *Vitnet vi taqiyya?* Hentet fra <https://www.rights.no>

Storhaug, H. (2010b, 22. februar). *Hva mener de egentlig?* Hentet fra <https://www.rights.no>

Storhaug, H. (2015). *Islam: Den 11. landeplage*. Oslo: Kolofon Forlag.

Storhaug, H. (2017, 1. oktober). *Rights dokumenterer den kulturelle revolusjonen*. Hentet fra <https://www.rights.no>

Svare, H., & Svensson, T. (2016, 28. januar). *Virkosomme ytringer*. Hentet fra <https://www.aftenposten.no>

UDI. (2012, 23. november). *Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (EMK)*. Hentet fra <https://www.udiregelverk.no/>

UiO: Det teologiske fakultet. (2015, 12. februar). *Ytringsfrihet - for enhver pris?* Hentet fra <https://www.tf.uio.no>

Valen, S. (2015, 20. oktober). *Hvem tilslører hva, Hege Storhaug?* Hentet fra <https://www.dagbladet.no>

Vetlesen, A. J., Eriksen, T. H., Bangstad, S., & Ishaq, B. (2011, 22. august). *Uakseptable ytringer*. Hentet fra <https://www.aftenposten.no>

Warraq, I. (1995). *Why I Am Not a Muslim*. New York: Prometheus Books.

Øverland, A. (1933, 21. januar). *Kristendommen - den tiende landeplage*. Hentet fra <http://virksommeord.no>