



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

Personlig religiøsitet

Tro og praksis blant unge norsk-somaliske kvinner

Signe Aarvik

Veileder

Førsteamanuensis Trine Anker

Biveileder

Førsteamanuensis Sissel Østberg

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, 2013, Høst

AVH5035: Masteravhandling (60 ECTS)

Master in Religion, Society and Global Issues

Forord

Aller først vil jeg rette en stor takk til de syv informantene som stilte opp til intervju og åpenhjertige gav meg innblikk i deres liv og tro. Til sammen tror jeg dere har lært meg mer om islam enn noen lærebok er i stand til.

Og så, en hjertelig stor takk til Trine Anker for din gode veiledning som mang en gang har løst opp i floker og ført meg på rett spor, for ditt smittende engasjement og for oppmuntring hele veien fram. Takk også til biveileder Sissel Østberg for interessen du har vist for prosjektet, for gjennomlesning og konstruktive innspill. Takk til begge to for de fruktbare og inspirerende samtalene vi har hatt sammen.

Takk til gode venner og familie for all støtte og oppmuntring, og en spesiell takk til Anders Uldal for gjennomlesning og nyttige tilbakemeldinger.

Og til sist, en stor takk til Tantur Ecumenical Institute i Jerusalem for en fantastisk måned med masterskriving i nydelige omgivelser.

Signe Aarvik

Oslo, desember 2013

Innholdsfortegnelse

Forord	2
Kapittel 1	
Innledning	6
1.1. Kontekst: Islam i Europa	7
1.2. Tidligere forskning og avgrensning av problemstilling	8
1.2.1. Tidligere forskning i Europa	8
1.2.2. Tidligere forskning i Norge	9
1.2.3. Manglende perspektiver i forskningen	9
1.2.4. Problemstilling og forskningsspørsmål	12
1.3. Teoretiske perspektiver	13
1.4. Metode og materiale	14
1.5. Oppgavens oppbygning	14
Kapittel 2	
Teoretiske perspektiver	15
2.1. Religiøsitet i moderne samfunn	16
2.1.1. Individualisering	16
2.1.3. Subjektivitet og selvbiografier	17
2.2. Islam i Vesten	18
2.2.1. Globale konsepter og autoritetsstrukturer	19
2.2.2. Identitetsarbeid og revitalisering blant de unge	20
2.2.3. Aktive kvinner	22
2.3. Endringer i muslimsk religiøsitet	24
2.3.1. Individualiseringsteorier	24
2.3.2. Tro, åndelighet og verdier	27
2.3.3. Islam som selvutvikling - «å arbeide med Selvet»	28
2.3.4. Oppsummering og diskusjon	30
Kapittel 3	
Metode og materiale	32
3.1. Informantene	33
3.1.1. Jakten på informanter	33
3.1.2. Tilknytning og organisering	34
3.1.3. Fordeler og ulemper ved informantgruppen	35
3.1.4. Anonymisering og informert samtykke	36

3.1.5. Presentasjon av informantene.....	36
3.1.6. Feltarbeid og observasjon som bakteppe.....	38
3.2. Intervjuene	39
3.2.1. Det semistrukturerte kvalitative intervjuet.....	39
3.2.2. Gjennomføring av intervjuene	39
3.2.3. Ethiske overveielser.....	40
3.2.4. Transkripsjon.....	40
3.3. Forskerrollen.....	41
3.3.1. «Nå er det min tur til å spørre deg...».....	41
3.3.2. Ledende spørsmål	42
3.3.3. Betydningen av kristen kulturbakgrunn.....	43
3.4. Analyse.....	44
Kapittel 4	
Religiøsitet i utvikling	46
4.1. Religiøsitet i barndom og tidlig ungdom	46
4.1.1. Kroppsliggjort kunnskap	46
4.1.2. Potensiell religiøsitet i tidlig ungdomsalder.....	49
4.2. Religiøsitet i ung voksen alder	50
4.2.1. Å bli en praktiserende muslim - et selvstendig valg.....	50
4.2.2. Et felleskap av muslimske søstre	52
4.2.3. Hijab som synliggjøring av en ny muslimsk identitet.....	54
4.2.4. Aminas fortelling – religiøsitet som følge av livskrise.....	56
4.2.5. Safiya og Jamaad – en kumulativ utvikling	58
4.2.6. Aisha - religiøsitet i overgang til en pluralistisk kontekst.....	60
4.2.7. Oppgjør og nytolking.....	61
4.3. Oppsummering og diskusjon.....	63
Kapittel 5	
Trosforestillinger- og erfaringer	66
5.1. Allah: gudsbilder og gudsopplevelser	67
5.1.1. Allah - den rettfærdige og barmhjertige	67
5.1.2. «Han som ser alt» - observatør eller regnskapsfører?	70
5.1.3. «Som en mor elsker sitt barn» – Allahs kjærlighet	71
5.1.4. «Et nært og personlig forhold» - kontakten med Allah	73
5.1.5. Guds nærvær i «det storslåtte»	74
5.1.6. «En kraft som støtter og inspirerer» - guds nærvær i det vanskelige	75

5.1.6. «Guds arbeidere» - nærvær av engler	76
5.1.7. Oppsummering	77
5.2. Belønning og straff, paradiset og helvete	79
5.2.1. Belønning i dette livet: lykke, fred og velvære	79
5.2.2. Belønning i evigheten: paradiset	81
5.2.3. «Peace and hamony» - forestillinger om paradiset	85
5.2.4. En rettferdig utgang	86
5.2.5. Satans rolle: «å hindre oss i å nå paradiset»	87
5.3. Oppsummering og diskusjon.....	88
Kapittel 6	
Religiøs praksis.....	92
6.1. Individuell praksis	92
6.1.1. Den rituelle bønningen - «kontakt med Gud i en travel hverdag»	93
6.1.2. Dua – den personlige bønningen	98
6.1.3. Hijab – påbud, beskyttelse og asketisk skillevegg.....	100
6.1.4. Fasten – «vi er ikke så sterke som vi tror».....	103
6.1.5. Oppsummering	104
6.2. Mellommenneskelig praksis og moralsk selvutvikling	105
6.2.1. Mellommenneskelig praksis – idealer og forbilder	105
6.2.2. Moralsk selvutvikling	107
6.2.3. «Å bidra i felleskapet» - yrkesvalg og velferdsskatt.....	109
6.2.4. Dawah - «å invitere til islam».....	110
6.3. Iman – en runddans mellom tro og praksis.....	111
6.4. Oppsummering og diskusjon.....	113
Kapittel 7	
Avsluttende drøfting.....	116
Tre individualiseringstyper.....	116
Personliggjøring	119
Trosforestillinger i endring?	120
Avsluttende kommentarer.....	121
Litteratur.....	122
Elektroniske kilder.....	123
Vedlegg 1: Intervjuguide	125
Vedlegg 2: Informasjon om masterprosjekt	127

Kapittel 1

Innledning

Det vesentlige i Koranens budskap handler om åndelighet og kjærlighet, rettet mot hjertet. I følge islams lære er målet for den menneskelige åndelighet å leve ut forholdet til Gud under konstant inspirasjon av hans minne og nærhet. Dette er den opplyste åndelighetens vei. Langs den står de moralske normene som milepæler og viser vei.

- Tariq Ramadan -

I oktober 2012 deltok jeg på en forelesning med den muslimske professoren Tariq Ramadan i regi av Muslimsk studentsamfunn. Ramadan er kjent for sin reformtenkning og arbeid for å integrere islam i Europa. Å *være muslim i Europa* var også tema for forelesningen som jeg i likhet med et par hundre unge muslimer var kommet for å høre.

Måten Ramadan fremstilte islam på i løpet av denne forelesningen var noe nytt i forhold til fremstillingene jeg var vant til fra lærebøker og media. Han omtalte det å være muslim som «*a peaceful, spiritual journey*» og fremholdt at troen og kjærligheten til Gud må ligge til grunn for all islamsk praksis. Han oppfordret de unge tilhørerne til å ta til seg «det beste» fra den norske kulturen, som han anså for å være fullt forenelig med islam, og finne en trygg identitet både som norsk borger og muslim.

Ramadans fremstilling av islam, og det å sitte i en større forsamling bestående av unge muslimer som jeg innså at denne tematikken var ytterst aktuell for, gjorde et sterkt inntrykk på meg. Jeg hadde følelsen av å befinne meg midt i en historisk endringsprosess som ville få konsekvenser både for islam som religion og for det norske samfunnet. På vei hjem fra forelesningen fødtes en nysgjerrighet og faglig interesse som ledet fram til sluttproduktet du nå har fremfor deg. For hva rører seg egentlig blant unge muslimer i Norge og Europa i dag? Hvilke endringer finner sted i hvordan de uttrykker og praktiserer islam?

1.1. Kontekst: Islam i Europa

Tariq Ramadan representerer en av mange formuleringer av *hva islam er* som kan sies å ha sin bakgrunn i etableringen av islam som minoritetsreligion i Vesten¹. For muslimske migranter i Europa og deres barn som vokser opp i moderne europeiske samfunn, oppleves ikke islam som en innebygd del av kulturell og sosial praksis på samme måte som i muslimske samfunn. Som minoritetsreligion i Vesten, i møte med konkurrerende livssyn og majoritetsbefolkningens holdninger, må religionens innhold og den muslimske identiteten uttrykkes mer eksplisitt. Spørsmål om hva islam er og hva det vil si å være muslim, blir i denne konteksten gjenstand for nye forhandlinger, tolkninger og definisjoner. Gjennom transplantasjonen inn i europeiske samfunn introduseres også islam i større grad for tendenser som lenge har preget den religiøse arena i Vesten, som sekularisering, privatisering og individualisering. Dette har ført med seg en rekke nye måter å være muslim på, som langt på vei kan ses som reaksjoner på eller tilpasning til denne konteksten. De ulike «europeiske» variantene av islam kommer både til uttrykk i form av reformbevegelser, der tilpasning til majoritetssamfunnet står sentralt, men også gjennom konservative strømninger.

Mange av tendensene og endringene som er synlig blant muslimer i Vesten foregår blant *unge* muslimer som har en spesielt ambivalent posisjon mellom foreldrenes kulturbakgrunn og kulturen som preger majoritetssamfunnet der hvor de selv er oppvokst. I konteksten av deres liv finner det sted en rekke møter, interaksjon og forhandlinger mellom tendenser og trekk som er nært knyttet til den islamske tradisjonen², og tendenser som preger kultur og religion i moderne europeiske samfunn. Denne oppgaven og min problemstilling bygger blant annet på antakelsen om at disse møtene og forhandlingene på ulike måter gjenspeiles i unges religiøsitet.

¹Historien om innvandring fra muslimske land følger omtrent samme mønster i vest-europeiske land. Midlertidig arbeidsmigrasjon fra begynnelsen av 1960-tallet tok slutt med innvandringsstopp rundt 1975, og førte til at arbeidsmigrantene bosatte seg på permanent basis med sine familier. I ettertid har innvandringen fra muslimske land hovedsakelig funnet sted som en følge av søknad om familiegjennforening- eller asyl. Se Kari Vogts *Islam i Norge* (2000) for en grundig gjennomgang av islams historie i Norge.

² Den islamske tradisjonen forstås her i vid forstand som en dynamisk, diskursiv tradisjon, og tendensene det er snakk om både som århundregamle fastlagte elementer av tradisjonen- og nyere tendenser i moderne tid.

1.2. Tidligere forskning og avgrensning av problemstilling

Det er forsket mye på islam i Vesten i de senere årene. Jeg ser på endringer i muslimsk religiøsitet, spesielt blant unge muslimer, og har derfor valg ut noen forskere og studier som er relevante for denne tematikken. Først vil jeg presentere noen viktige studier foretatt av europeiske forskere, før jeg gjør rede for sentral forskning på islamfeltet i Norge. Deretter vil jeg begrunne noen avgrensninger for min problemstilling ved å vise til noen forskningsområder der det er foretatt få eller ingen studier i norsk sammenheng.

1.2.1. Tidligere forskning i Europa

Når det gjelder forskning på islam i Europa, og Vesten forøvrig, har spesielt to franske religionssosiologer har foretatt omfattende og betydningsfulle studier som er relevante i sammenheng med min undersøkelse. Jocelyn Cesari (2004) tematiserer møtet mellom den islam og vestlige moderne samfunn som en følge av migrasjon og globalisering, og hvilke endringer som finner sted innenfor islam- og i muslimsk religiøsitet som en følge av dette. Hun tar ikke spesielt for seg unge muslimer, men bidrar like fullt med flere perspektiver som er relevante i denne sammenhengen. Sentalt også hos Oliver Roy (2004) er fremveksten av global islam og endringer som følger med denne utviklingen, der de mest fremtredende finner sted i Vest-Europa og Nord-Amerika. Heller ikke Roy fokuserer spesielt på unge muslimer, men hevder at mange av endringene har sitt utspring i yngre generasjoner.

Av studier som fokuserer spesielt på ungdom kan en ny studie gjort av den britiske sosiologen Muhammad G. Khan (2012) nevnes. Han belyser flere relevante perspektiver når det gjelder hvorfor mange unge muslimer i Vesten i dag «vender seg til religionen» i en sterk identifikasjon med islam.

Når det gjelder relevante skandinaviske studier har religionssosiolog Karen-Lise Johansen (2002) forsket på religiøs endring blant unge muslimer i Danmark, og Pia M. Minganti (2010) har bidratt med en relevant undersøkelse som omhandler unge muslimske kvinner og deres deltakelse i nyere islamske bevegelser i Sverige.

1.2.2. Tidligere forskning i Norge

I Norge har religionshistoriker Kari Vogt bidratt med en grundig redegjørelse for islams institusjonelle og konfesjonelle fremvekst i landet, først og fremst formidlet i boken *Islam på norsk; moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (2000). Professor i interreligiøse studier Oddbjørn Leirvik (2002) er en annen viktige bidragsyter på feltet som spesielt tematiserer møtet mellom kristendommen og islam i norsk samfunnskontekst.

Identitetsutvikling blant unge muslimer har vært vektlagt tematikk blant norske islamforskere. Religionshistoriker Sissel Østbergs doktoravhandling- og oppfølgende forskningsprosjekt blant unge norsk-pakistanske muslimer utgjør viktige bidrag på dette feltet. Begge forskningsarbeidene er formidlet i flere artikler og i boka *Muslim i Norge. Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere* (2003). Sosialantropolog Inger-Lise Lien har i likhet med Østberg forsket på ungdom med muslimsk minoritetsbakgrunn i pakistanske miljøer. Artikkelen «Å finne seg sjæl»(2003) er spesielt relevant i denne sammenhengen.

Cora Alexa Døving er en viktig forsker på migrasjonsfeltet, og har foretatt flere forskningsprosjekter knyttet til pakistansk migrasjonsprosess i Norge. Døvings doktoravhandling (2005) tar for seg norsk-pakistanske begravelseritualer, og er en av de få studiene som går nærmere inn på trosforestillinger- og endringer av disse ved migrasjon.

Til sist vil jeg trekke fram sosialantropolog Christine Jacobsen som har foretatt omfattende studier blant unge muslimer i Oslo. Hun har tatt utgangspunkt i de muslimske studentorganisasjonene Muslimsk Studentsamfunn (MSS) og Norges Muslimske Ungdom (NMU), og fokuserer på religiøs identitet og praksis blant de unge studentene.

Forskningsarbeidet har resultert i flere publikasjoner, inkludert doktoravhandlingen *Staying on the Straight Path: Religious Identities and Practices among Young Muslims in Norway* (2006).

1.2.3. Manglende perspektiver i forskningen

Både i media og i forskning har det vært en tendens til å fokusere på de formene for muslimsk religiøsitet som trer tydeligst frem i det offentlige: i organiserte og definerte sosiale rom, ofte i

relasjon til nasjonalstaten. Men hva med alle de former for muslimsk religiøsitet, som er mindre definerbare og ikke finner sted innenfor organiserte rammer?

Den første avgrensingen foretok jeg på bakgrunn av ønsket om å studere muslimsk religiøsitet utenfor organiserte miljøer. I likhet med Jacobsen å foreta en undersøkelse blant unge muslimer i Oslo og i omtrent samme aldersgruppe (unge studenter). Men ut fra en bevissthet om at de unge organiserte studentene ved universitet langt fra er representative for unge muslimer i Oslo, valgte jeg å studere religiøsitet blant muslimer som ikke så lett fanges opp i denne typen studier og i større grad ta utgangspunkt i enkeltpersoner.

For det andre oppdaget jeg at unge muslimer med pakistansk minoritetsbakgrunn var overrepresentert i forskningen. Siden jeg var interessert i hva som rører seg blant *unge* muslimer som er oppvokst i Norge, pekte innvandrere med somalisk bakgrunn seg ut som spesielt interessant og aktuell gruppe. Dette fordi flertallet av migranter med somalisk bakgrunn kom til Norge på 1990-tallet, og det derfor først nylig finnes en betydelig andel unge norsk-somaliere som er født- eller har bodd så godt som hele livet i Norge³. Jeg hadde også inntrykk av at somaliere er den mest stigmatiserte etniske gruppen blant muslimer i Norge, og at det finnes minimalt med forskning som kan være med på å nyansere stereotypiske forestillinger knyttet til gruppen. Et unntak er Kathrine Fangens bok *Identitet og praksis: Etnisitet, klasse og kjønn blant somaliere i Norge* (2008), men i hennes fremstilling tematiseres aspekter ved religion i liten grad.

For det tredje har det vært et overveiende fokus på *identitet* når det gjelder forskning blant unge muslimer i Norge, noe Døving påpeker i forskningsrapporten *Religionspluralisme. Religion, migrasjon og integrering* (2010):

Innenfor islamforskningen har det som nevnt vært lagt stor vekt på identitetskonstruksjon og aspekter ved tilhørighet blant unge muslimer (...) Det er imidlertid påfallende i hvilken grad studier av religiøs praksis og metafysiske trosforestillinger blant muslimer er fraværende i forskningen.

Jeg ønsket derfor å gå inn i feltet trosforestillinger⁴ blant unge muslimer, som her trekkes fram som et underbelyst forskningsområde. Etersom identitet blant unge muslimer er et tema det er forsket mye på, ville jeg belyse andre problemstillinger og tematikk. Jeg var spesielt

³ Betegnelsen norsk-somalisk omfatter her personer som er av somalisk opprinnelse, men som har norsk statsborgerskap og har bodd en betydelig del av livet i Norge (minst 5 år).

⁴ *Trosforestillinger* kan defineres som oppfatninger knyttet til fenomener utenfor den fysiske virkelighet. Nærliggende eksempler med tanke på islam er forestillinger om/av Gud og forestillinger knyttet til et liv etter døden.

interessert i hvordan trosforestillinger endrer seg i nye kontekster. Da det ble klart for meg at tro, identitet og praksis vanskelig lot seg adskille hos de unge muslimene jeg møtte, bestemte jeg meg for en mer åpen undersøkelse av deres *religiøsitet*⁵, med vekt på trosforestillinger.

En siste avgrensning er blant annet foretatt på bakgrunn av at mye av den tidligere religionsforskningen generelt har hatt en tendens til å overse kvinner som religiøse aktører (se for eksempel Gilhus og Mikaelsson 2001:141-155). Det er også vist gjennom flere studier av religiøsitet, i Norge blant annet i en undersøkelse foretatt av religionssosiolog Inger Furseth, at menn og kvinner har ulike måter å være religiøs på (Furseth 2006: 25, 304). Siden mye av den tidligere islamforskningen har hatt en tendens til å prioritere forskning på mannsdominerte religiøse arenaer, ville jeg rette blikket mot de mer «usynlige» kvinnene og deres erfaringer. Også når det gjelder studier av muslimer i Norge har det vært en tendens til å studere muslimsk identitet og praksis i tilknytning til organiserte, mannsdominerte miljøer. I de tilfellene hvor perspektivet har vendt seg mot muslimske kvinner, har fokuset gjerne vært på praksis som er problematisk fra et likestillingsperspektiv; som bruk av hijab, arrangert ekteskap og kvinnelig omskjæring (Jacobsen 2006: 59f).

Oppsummert førte behovet for forskning på muslimsk religiøsitet (med vekt på trosforestillinger) utenfor studentorgansiasjonene, blant kvinner og unge norsk-somalier til at jeg valgte å avgrense min oppgave til å handle om *religiøsitet blant unge norsk-somaliske kvinner*, i håp om at denne undersøkelsen kan bidra til å utfylle den manglende kunnskapen om deres religiøse erfaringer. Avgrensingen til kvinner gjorde også at forskningsarbeidet ble lettere gjennomførbart praktisk sett. I miljøet jeg kom i kontakt med tilknyttet den somaliske moskeen⁶, kom jeg ikke en eneste gang i kontakt med noen av de unge mennene som stort sett befant seg på andre siden av en skillevegg, eller lenger framme i rommet, og alltid brukte en annen inngang enn kvinnene. Jeg ble også gjennom intervjuene klar over hvor mye av opplæringen, den religiøse praksisen og samtalene knyttet til tro foregikk i settinger som besto av bare kvinner. Det var derfor naturlig å betrakte dette som to adskilte felt, og overlate til fremtidige forskere å studere religiøsiteten blant de unge mennene jeg kunne skimte på «den andre siden».

⁵ Begrepet *religiøsitet* favner det Mc McGuire kaller «levd religion»: hvordan enkeltmennesker praktiserer, erfarer og uttrykker religion i konteksten av sine liv (Mc Guire 2008: 12).

⁶ Den somaliske moskeen i Oslo ble opprettet i 1989 og heter i dag *Tawfiq Islamske senter*, men både jeg og informantene referer stort sett til denne som «den somaliske moskeen».

Til slutt må det nevnes at det i løpet av arbeidet med avhandlingen ble publisert ny forskning og oppsto en mediedebatt som ytterligere aktualiserte avgrensingen og tematikken for min avhandling. Marius Linges ferske studie av IslamNet⁷ og salafisme⁸ i Norge, viser at nettopp unge norsk-somaliske kvinner utgjør en klar majoritet i det som nå hevdes å være den største muslimske organisasjonen i Norge (Bangstad og Linge 2013: 258). Omtrent på samme tid oppstod en mediedebatt om radikaliserings av unge muslimer, blant annet utløst av at to unge norsk-somaliske jenter reiste til Syria for å støtte muslimene i den voldelige konflikten⁹. Disse faktorene var ikke medvirkende for valget av problemstilling, men har gjort den ytterligere aktuell ved at unge norsk-somaliske kvinner kom mer i søkelyset. Min undersøkelse, der individer som tilhører denne «gruppen» unge muslimer selv får komme til orde om sin religiøsitet, kan utgjøre et viktig bidrag mot stereotypisering og generalisering som ofte preger mediedebatter og akademisk formidling av studier som tar for seg et større organiserte miljøer.

1.2.4. Problemstilling og forskningsspørsmål

Etter å ha sirklet inn felt og tematikk til religiøsitet blant unge norsk-somaliske kvinner i Oslo, formulerte jeg en åpen problemstilling med sikte på å finne ut hvilke aspekter kvinnene selv trekker fram og vektlegger: *Hva karakteriserer unge norsk-somaliske kvinners religiøsitet?*

Det må her presiseres at jeg ikke tar sikte på å si noe om *alle* norsk-somaliske kvinners religiøsitet, men vil drøfte noen tendenser og trekk med utgangspunkt i hva som karakteriserer religiøsiteten til *et utvalg* unge norsk-somaliske kvinner i Oslo. For å svare på denne problemstillingen har jeg utformet fire forskningsspørsmål som vil besvares i hvert sitt kapittel:

1. Hvordan beskriver informantene sin egen religiøse utvikling, og hva kan disse fortellingene si om deres religiøsitet i dag?

⁷ IslamNet er en nettside og organisasjon som oppstod blant mannlige ingeniørstudenter ved den daværende Høgskolen i Oslo (HiO) i 2008. Organisasjonen har *da'wa*, som blant annet betyr «å invitere til tro», eller islamsk proselyttering som sitt sentrale anleggende og mål (Bangstad og Linge 2013: 254).

⁸ *Salafisme* er en religiøs-ideologisk orientering som forfekter det syn at muslimer må vende tilbake til de islamske grunnlagstekstene, Koranen og Profetens Sunna, og at de orienterer seg ut fra et ideal som representeres av Profeten selv og hans «rettroende» etterfølgere (*al-salaf al-salih*), derav begrepet salafisme (Bangstad og Linge 2013: 260).

⁹ <http://www.nrk.no/verden/frykter-tenarringssostre-er-i-syria-1.11308928> (lest 29.10.2013)

2. Hvordan beskrives sentrale trosforestillinger og troserfaringer?
3. Hvordan beskriver informantene sin religiøse praksis, og hvilken betydningen har denne i deres liv?
4. Hvordan kan informantenes religiøsitet forstås i lys av individualiseringsteorier?

Det siste forskningsspørsmålet skiller seg ut ved at det tar utgangspunkt i et teoretisk perspektiv for å diskutere hva som karakteriserer kvinnenens religiøsitet i lys av dette. Denne diskusjonen vil delvis finne sted underveis i analysen av materialet, men først og fremst i den avsluttende drøftingen.

1.3. Teoretiske perspektiver

Det teoretiske rammeverket for denne undersøkelsen består av teorier hentet fra to delvis overlappende forskningsfelt. Det første består av teorier som omhandler *religiøsitet i moderne samfunn*. De omfattende endringene som har funnet sted når det gjelder religionens rolle og karakter i Europa de siste tiårene, gjør dette til et relevant perspektiv for å belyse informantenes religiøsitet. Det dreier seg om konteksten deres religiøsitet har utviklet seg i og de samfunnsstrukturer og trender som kan tenkes å legge føringer for- og påvirke denne. Det vil også være interessant å se om liknende endringer og utvikling som har funnet sted i vestlig religiøsitet også kan spores i muslimsk religiøsitet, og hvordan dette eventuelt kommer til uttrykk.

For det andre utgjøres rammeverket av teorier knyttet til *islam i Vesten* og utviklingen av *global islam*. Disse teoriene plasserer min undersøkelse i en større ramme av hva som rører seg i dagens islam, og knytter dem spesielt til tendensene og endringene som finner sted blant unge muslimer i Vesten. Sentalt innenfor dette forskningsfeltet er teorier som omhandler *endringer i muslimsk religiøsitet*, og spesielt teorier om *individualisering*. Både Roy, Cesari og Jacobsen er sentrale bidragsyttere, med noe ulike perspektiver, i en debatt som handler om i hvilken grad og *hvordan* en såkalt individualisering av muslimsk religiøsitet finner sted, samt hvilke endringer dette medfører. Jacobsen går også dypere inn i hvordan individualisering kommer til uttrykk hos unge muslimer i en moderne norsk kulturell ramme, som vektlegging av selvutvikling, selvstendige valg og personlige fortellinger.

Disse teoriene utgjør et fruktbart, men også begrenset rammeverk for å belyse materialet, først og fremst fordi de i liten grad tar for seg endring av trosforestillinger. Kan det for eksempel tenkes at individualiseringen får konsekvenser for de unge muslimenes syn på- og relasjon til Gud? Eller på deres forestillinger knyttet til frelse, livets mål og mening og livet etter døden? Spesielt når det gjelder disse spørsmålene håper jeg at min undersøkelse kan bidra med nye perspektiver.

1.4. Metode og materiale

Materialet for analysen baserer seg på kvalitative intervjuer med syv unge kvinner med somalisk bakgrunn. De er alle mellom 20 og 28 år, født i Somalia, og alle utenom én har tilbrakt størstedelen av livet i Norge. Informantutvalget baserer seg først og fremst på snøballmetoden innenfor et miljø tilknyttet den somaliske moskéen, som jeg kom i kontakt med gjennom den første informanten. I tillegg består utvalget av to informanter utenfor dette miljøet som jeg fikk kontakt med via en bekjent og en blogg.

Metoden jeg har benyttet i analysen av materialet er abduktiv. Dette vil si at empirien danner utgangspunktet, men at foreliggende teori kan være med på å skape en forståelse av denne. Og omvendt kan de empiriske funnene være med på å justere eller videreutvikle teorien. Med andre ord omtolkes teori og empiri fortløpende i lys av hverandre gjennom hele analyseprosessen (Alvesson og Sköldberg 2005:55f). Analysen er først og fremst temasentrert, men også delvis personsentrert ved at jeg forsøker å få fram sammenhengen i hver enkelt informants beskrivelser (Thagaard 2009: 184).

1.5. Oppgavens oppbygning

Oppgaven er bygd opp av seks kapitler i tillegg til innledningskapittelet. Det første tar for seg teoretiske perspektiv og empiriske funn fra annen forskning. Kapittel 3 inneholder beskrivelser av selve innsamlingen av datamaterialet, drøfting av metodiske problemstillinger og presentasjon av informantene. Hoveddelen, der presentasjonen og analysen av empirien finner sted, består av kapittel 4, 5 og 6. Det vil være noe diskusjon underveis i kapitlene, i

forbindelse med det aktuelle temaet, mens en lengre drøfting av hovedfunnene finner sted til slutt i hvert kapittel. Kapittel 4 tar for seg informantenes beskrivelser av sin religiøse utvikling fra barndommen til i dag, og har delvis karakter av å være en fortellingsanalyse. Kapittel 5 tar for seg trosforestillinger og erfaringer knyttet til disse. Som en følge av at det finnes lite teori om denne tematikken, vil kapittelet først og fremst inneholde presentasjon og diskusjon av empiri, og mindre diskusjon opp mot teori. Kapittel 6 omhandler religiøs praksis, og kapittel 7 består av en avsluttende drøfting hvor funnene i de tre analysekapitlene ses i lys av individualiseringsteorier. Den avsluttende drøftingen vil også kunne ut i en konklusjon på hva som kan hevdes å karakterisere de unge kvinnenes religiøsitet.

Kapittel 2

Teoretiske perspektiver

Religiøsiteten til unge norsk-somaliske kvinner i Oslo settes i dette kapittelet inn i en teoretisk ramme. Sentralt står teorier som tar for seg *religiøsitet i moderne samfunn*, og teorier som omhandler *islam i Vesten*. Innenfor det sistnevnte forskningsfeltet er teorier om *endringer i*

muslimsk religiøsitet spesielt relevant for min undersøkelse, og presenteres derfor i en egen del.

2.1. Religiøsitet i moderne samfunn

Kvinnene i denne undersøkelsen lever i et vestlig senmoderne samfunn hvor det i nyere tid har skjedd betydelige endringer som har skapt nye rammer for religion og enkeltmenneskers religiøsitet.¹⁰ Denne konteksten danner utgangspunktet for problemstillingen, og gjør det spesielt interessant å se på de unge kvinnenenes religiøsitet. For å kunne si noe om hvorvidt tendensene og endringene på den religiøse arena i moderne vestlige samfunn har noen betydning for de unge kvinnenenes tro og praksis vil jeg først ta for meg noen religionssosiologiske teorier som omhandler endring av religiøsitet i moderne samfunn. Jeg vil ikke gå inn i de store begrepsdiskusjonene, men gjøre kort rede for noen hovedlinjer i utviklingen- og endringer denne har medført.

2.1.1. Individualisering

Moderniseringsprosesser i Vesten har ført til en *differensiering* som innebærer at religionen gradvis har blitt løsrevet fra andre sektorer i samfunnet og mistet innflytelse utenfor egen sektor (se Furseth og Repstad 2003:104f). Det omdiskuterte og mangfoldige begrepet *sekularisering* viser blant annet til at religionen på denne måten får mindre betydning på et samfunnsplan. Når religionen, som tidligere kunne sies å ha dannet et overordnet meningsperspektiv for hele samfunnet, slo sprekker, åpnet muligheten seg for flere konkurrerende livssyn på arenaen. De nye valgmulighetene innebar ikke bare valg *blant* en rekke alternativer, men også muligheten for å velge bort religion i sin helhet (Furseth og Repstad 2003:76, 103-105).

¹⁰ Jeg har valgt å bruke betegnelsen *senmoderne* om dagens samfunn. Debatten om hvorvidt vestlige samfunn i dag bør karakteriseres som moderne, postmoderne eller senmoderne er for omfattende til å gå inn i her. Se for eksempel Furseth og Repstad (2003: 97-100) for en gjennomgang av ulike synspunkter i denne debatten.

Denne utviklingen har ikke ført til en svekkelse av religion på alle nivåer i samfunnet, slik mange forskere lenge hevdet.¹¹ Mange mennesker er fremdeles religiøse, men religiøsiteten ser ut til å ha endret seg. *Individualisering* er karakteristisk for disse endringene.

Individualisering viser for det første til at en eventuell tilslutning til en religiøs trosretning er blitt et individuelt valg, og for det andre at autoritet, også innenfor de store religiøse tradisjonene, overføres fra institusjoner til individer. Religiøsiteten kan dermed også, som en følge av at den opptrer mer løsrevet fra etablerte religiøse institusjoner, både bli mer *privat* og få et større mangfold av uttrykk. Differensieringen, som også forekommer på et individuelt plan, innebærer at individets liv blir oppsplittet i ulike områder som har lite med hverandre å gjøre, noe som videre kan gjøre at religionen blir forvist til et smalt spekter av handlingsarenaer. På den andre siden kan betoningen av individers identitetsdannelse, med egne valg av verdier og livsstil, føre til at religion aktualiseres på nytt, men da som valgt på individuelt grunnlag (Botvar og Schmidt 2010: 12f).

Når enkeltindividet fremstår som den øverste autoritet i religiøse spørsmål, kan kravet om *autensitet*, eller ekthet, bli viktigere enn autoritet, og det blir på den måten legitimt å sette sammen ulike idéelementer fra ulike tradisjoner til nye former for religiøsitet (Botvar og Schmidt 2010: 12f). Denne «plukk og miks»-holdningen på den religiøse arena beskrives ofte med den opprinnelig franske termen *bricolage*, som henspiller på en type lapping eller hobbyarbeid der mange små deler blir satt sammen til en helhet (Øia 2005: 82). Mens *bricolage* kan sies å favne en ytterliggående form for individualisering, kan andre troende i større grad forplikte seg til en bestemt religiøs trosretning.

2.1.3. Subjektivitet og selvbiografier

Religiøse institusjoner kan ikke lenger gi folk tilstrekkelige svar på hvem de *er*. I mangel på en felles overgripende fortelling, vender individet seg i stedet *innover* for å konstruere sin personlige identitet og sitt eget meningssystem (Furseth og Repstad 2003: 77).

Det senmoderne samfunnet plasserer et særegent ansvar på hvert enkelt individ som går ut på å skape og opprettholde en selv-identitet, å konstruere personlig biografisk kontinuitet. Det vil si å knytte sammen fortid, nåtid og framtid i en koherent fortelling om selvet. I denne

livsprosessen er *ungdomstiden* en viktig fase hvor de unge selv må finne kursen, begynne å produsere sin egen historie og fra da av gjennomleve en *valgt* biografi (Krange 2004: 36f)

Religionshistoriker Lisbeth Mikaelsson poengterer hvordan den personlige selvbiografien også blir viktig på den religiøse arena, og da ofte som *subjektive* versjoner av en religiøs tradisjons felles fortellinger. En subjektiv vending i kulturen generelt (Heelas og Woodhead 2005), fører også til at religiøs tro i større grad presenteres gjennom beskrivelser av enkeltmenneskers liv, og i mindre grad knyttes opp til den kollektive historiske tradisjonen. Tradisjonelle religiøse tekster er fremdeles betydningsfulle, men fokuset er i større grad på den betydningen de har i enkeltmenneskets liv (Mikaelsson 1999:75, 83).

Den subjektive vendingen kan også føre med seg endringer av religiøse trosretningers uttrykksformer og innhold. Furseth og Repstad (2003) peker på hvordan kognitive og dogmatiske utsagn i vestlig kristendom har måttet vike for en sterkere vektlegging av det ekspressive- og erfaringsorienterte. Det subjektive opplevelsesaspektet ved religionen fremheves. De lister videre opp en rekke endringer som de mener har funnet sted når det gjelder trosforestillinger i vestlig kristendom.¹² Blant disse er en forskjøvet vekt fra Gud som allmektig og sterk til Gud som mer nær og solidarisk, mindre vekt på kosmologisk funderte dogmer om frelse og fortapelse til økt vekt på mentalhygiene, et mer optimistisk menneskesyn med vekt på selvrealisering, og et mer optimistisk syn på verden, som ikke bare syndig, men også Guds gave til menneskene (Furseth og Repstad 2003: 152). I det følgende vil det være interessant å se om en lignende «subjektiv vending» finner sted også innenfor islam, og hvilke endringer dette eventuelt medfører.

2.2. Islam i Vesten

Spørsmålet «Hva er islam?» stilles ikke lenger bare av utenforstående, men er i dag noe de fleste muslimske bevegelser, organisasjoner og enkeltpersoner må ta stilling til. Denne utviklingen er nært knyttet til islams posisjon som minoritetsreligion i Vesten. Når religionen ikke lenger er innebygd i kulturell og sosial praksis, blir islam gjenstand for nye

¹² Slike endringer skyldes riktignok ikke bare «ytre» påvirkning fra samfunnskulturen, men kan også komme «innenfra» religiøse trosretninger selv. Reformatoren Martin Luther, og kanskje først og fremst den pietistiske retningen innenfor protestantisk kristendom, regnes for å ha ført med seg subjektivering og individualisering av kristen religiøsitet gjennom vektlegging av personlig tro, autentisk fromhet og subjektive opplevelser (Furseth og Repstad 2003: 151f).

forhandlinger, definisjoner og tolkninger, eller det Roy kaller en *objektivisering* av religionen (Roy 2004: 21-24). Utviklingen henger også sammen med fremveksten av *globale* muslimske nettverk. Jeg vil i det følgende gjøre rede for noen generelle tendenser som kan knyttes til disse to fremtredende endringene i den muslimske verden: islams minoritetsposisjon i Vesten og fremveksten av global islam.

2.2.1. Globale konsepter og autoritetsstrukturer

Globalisering og erfaringen av det å leve som minoritet i Vesten har ført til store endringer i mange muslimers forhold til islam. Blant disse er opplevelsen av å tilhøre et globalt muslimsk felleskap, *ummaen*, fremfor et nasjonalt eller kulturelt felleskap. Dette både muliggjør og gjør det presserende å formulere islam som en enhetlig, *universell* religion som er den samme på tvers av alle kulturer. Innenfor mange nyere islamske bevegelser leder objektiviseringen av islam derfor til det Roy beskriver som en *dekulturalisering* av religionen. Denne prosessen handler om å skille ut «opprinnelig» og «ren» islam ved å skrelle bort alt av kultur og tradisjon som religionen har tatt opp i seg gjennom århundrene. Dette idealet kommer til uttrykk blant mange muslimer i Vesten, spesielt innenfor nyfundamentalistiske bevegelser¹³, gjennom en stadig henvisning til «sann islam» (Roy 2004: 23-25).

Forhandlingene om den muslimske identiteten og religionens innhold finner, slik Roy ser det, sted blant annet på grunn av *fraværet av muslimske autoriteter* i Vesten og en svekkelse av tradisjonelle religiøse autoriteter i den muslimske verden generelt (Roy 2004: 152). Samtidig som muslimer i Vesten ikke omgitt av religiøse lovsystemer og autoriteter (Roy 2004: 24), åpner *globaliseringen* av religionen for nye autoritetsstrukturer. Cesari peker på hvordan fremveksten av et transnasjonalt «autoritetsmarked», der audiokassetter, videokassetter, religiøse tv-program, podcaster og nettsider florerer, bidrar til å undergrave tradisjonelle islamske institusjoner¹⁴ og bryte monopolet disse tidligere har hatt over forvaltningen av «det hellige». Ved hjelp av slike kanaler promottes et mangfold av ulike forståelser av religionen som alternativer til tidligere nasjonalt baserte (Cesari 2004: 88). Gjennom internett har dessuten den muslimske *ummaen*, som ikke har noe fysisk referanserom i form av et hjemland

¹³ Nyfundamentalisme kan defineres som et lukket, bokstavtro og konservativt syn på islam som ignorerer en statlig og nasjonal dimensjon til fordel for *ummaen*, det universelle felleskapet av alle muslimer, basert på *sharia* (islamsk lov) (Roy 2004: 1)

¹⁴ Moskéer, imamer og islamske utdanningsinstitusjoner.

eller lignende, fått en ny virtuell virkelighet. Gjennom nettsider og e-postlister opprettes nye former for kommunikasjon og relasjoner mellom mennesker som identifiserer seg med dette felleskapet (Jacobsen 2002: 128).

Roy beskriver denne utviklingen som *demokratisering av religiøs autoritet*. Gjennom fraværet av tradisjonelle religiøse autoriteter, og den utbredte tilgangen på religiøs kunnskap, har den muslimske offentlige sfære blitt en arena der alle har rett til å uttale seg. Dette henger i følge Roy også sammen med et endret syn på kunnskap der «alle kan tale om sannheten fordi de erfarer den» (Roy 2004: 35), og en endring i synet på den islamske umma i retning av et samfunn av likeverdige «brødre og søstre». Han fremhever at deltakelse på den religiøse arena riktignok ikke handler om fri tolkning, men at debatten dreier seg om «hva koranen egentlig sier» (Roy 2004: 167).

2.2.2. Identitetsarbeid og revitalisering blant de unge

Et sentralt tema for forskningen på islam i Vesten, handler om at en betydningsfull del av unge andre- og tredjegerasjonsmuslimer vender seg til religionen i sin søken etter identitet. Denne trenden beskrives gjerne som en motreaksjon på en vedvarende følelse av annerledeshet og negativ stereotypisering, men kan ha mange ulike- og sammensatte årsaker (Khan 2012:101). Utvikling av religiøs identitet kan sies å være en latent mulighet hos unge mennesker generelt, men da ofte som en mer privat og «usynlig» prosess. Det samme er ikke tilfelle for unge muslimer som utvikler sin religiøse identitet under det Khan kaller «headline-islam», som innebærer at identiteten stadig utsettes for undersøkelser, mistenksomhet og kritikk. Det å vende seg til religionen blir på denne måten ikke bare noe som spares til «en regnfull dag» som for mange andre unge, men noe omgivelsene tvinger fram ved å fokusere på deres identitet nettopp som unge *muslimer* (Khan 2012: 105f).

Identifikasjonen med islam blant unge muslimer i Vesten, kan ifølge sosiologen Patrick Haenni deles inn to hovedstrømninger. Den ene tendensen kan karakteriseres som en symbolsk identifikasjon med lite religiøst innhold. Innenfor denne tendensen står en form for tilpasning til massekulturen sentralt, samt en søken etter kulturell normalisering av islam. Religiøs symbolikk, som for eksempel hijab, er gjerne moteriktig tilpasset. Den andre tendensen betegnes som *nyfundamentalisme* og kjennetegnes av sterk religiøs overbevisning,

sekterisk strenghet og dogmatisk radikalisme. De nyfundamentalistiske bevegelsene bryter klart og tydelig med massekulturen, men er som regel ikke politisk orientert (Haenni og Amghar 2010). Oppblomstringen av nyfundamentalisme blant unge muslimer i andre- og tredjegerasjonen migranter i Vesten er også sentralt i Roys analyse av nåtidig islam. Han hevder at islamismens overpolitisering har resultert i at man nå beveger seg bortenfor og «dypere» enn politikk, og konsentrerer seg om individenes åndelige behov og implimenteringen av *sharia*¹⁵ innenfor den globale *umma* (Roy 2004: 1-3).

Jacobsen beskriver tre hovedtendenser når det gjelder religiøs identitet blant unge muslimer i Oslo. Den *etniske* viser til en tett sammenveving av etnisk og religiøs identitet, der det å se på seg selv som pakistaner kan være synonymt med det å være muslim. Den andre tendensen viser til en *privatisert* religiøs identitet, der tilhørighet til religionen formuleres som et individuelt valg- og ikke som en konsekvens av etnisk eller familiær tilhørighet. Innenfor denne tendensen betraktes religionen som et indre, privat anliggende. Det individuelle og personlige er også sentralt innenfor det Jacobsen kaller en *nypraktiserende* tendensen, men denne kjennetegnes samtidig av kollektive identitetsprosjekter. Det understrekes at religion ikke kan reduseres til den private sfæren, og et sentralt prosjekt er å forme en norsk-muslimsk identitet og en muslimsk livsstil som preger alle aspekter ved hverdagen. Den sistnevnte tendensen er spesielt synlig innenfor muslimske ungdoms- og studentorganisasjoner (Jacobsen 2002: 80f).

Felles for mange av de unge muslimene i andregenerasjonen, på tvers av disse tendensene, er at de bærer med seg islam som en *kroppsliggjort erfaring* fra barndommen. Dette begrepet brukes av Østberg med utgangspunkt i hennes funn blant unge norsk-pakistanske muslimer, og får frem hvordan barna vet hva religionen er først og fremst gjennom kroppslig praksis som vasking, bønn, faste, matforskrifter, kleskoder og høytidsfeiringer (Østberg 2003: 142). Den kroppsliggjorte kunnskapen utgjør grunnlaget for det hun kaller en «potensiell religiøsitet» som innebærer *muligheten* for utviklingen av religiøsitet med innhold av personlig engasjement (Østberg 2003: 78f).

Den potensielle religiøsiteten utgjør en ressurs som kan aktiveres når eksistensielle og identitetsmessige spørsmål blir fremtredende i løpet av ungdomstiden (Jacobsen 2002: 114). Den kroppsliggjorte kunnskapen oppleves da ofte som utilstrekkelig, spesielt i møte med

¹⁵ *Sharia* betegner islamsk lov slik den formuleres til enhver tid gjennom de skriftlærdes tolkninger av Koranen og hadithene.

fordommer og stereotyper fra ikke-muslimer, og unge muslimer søker derfor til nye forståelser og måter å formulere sin tro på, et *nytt språk* de kan beskrive seg selv som muslimer med i en moderne norsk kontekst. Denne prosessen resulterer for mange i en nyvunnen identitet som en mer selvbevisst muslim, i motsetning til den fastlåste identiteten man tidligere passivt ble tilskrevet. På denne måten bidrar de unges identitetsprosess som andre- og tredjegerasjons muslimer i vesten, til å endre den muslimske identiteten slik at den fremstår som mer personlig og som knyttet til et selvstendig valg (Jacobsen 2002: 132).

I følge Khan tar denne prosessen form som omkamp og forhandlinger mellom det bokstavelige og det som er åpent for tolkning, mellom essens og form, til tross for at det ofte presenteres som et enten-eller-valg mellom sant og usant, autentisk og ikke-autentisk (Khan 2012: 105). Mange tilknyttes i denne prosessen større muslimske felleskap, der idealet om å «rense» islam fra det som regnes som «ikke-islamske» kulturelle tradisjoner og finne fram til en mer «autentisk» form for islam ofte står sentralt. For andregenerasjonen har dette en spesiell mening på grunn av deres ambivalente posisjon mellom foreldregenerasjonens ståsted og det sekulære samfunnets perspektiver og verdier. Referansen til «sann islam» blir en posisjon der både kulturelle tradisjoner og stereotyper av muslimer kan reflekteres over og forhandles om (Jacobsen 2002: 227).

Både Khan og Jacobsen er opptatt av hvordan muslimske ungdomsorganisasjoner spiller en viktig rolle i de unges identitetsdannelse. I følge Khan kan organisasjonene tilby et felleskap der det kan gis utløp for både angsten, idealismen og engasjementet som er noen av følgene når unge muslimer «vender seg til religionen». Her finner de betydningsfullhet og aksept, gjennom blant annet å gis ansvar og lederroller, og gjennom at deres vanskeligheter i hverdagen knyttes opp til en større politisk og historisk kamp. De kan også oppnå en følelse av trygghet gjennom konservatisme og en bokstavelig tilnærming til Koranen, som samtidig knytter dem til et større felleskap (den islamske umma). Klare budskap om hva som er akseptabelt og ikke, med lite rom for tvil, kan gi en følelse av trygghet. Khan fremhever også opplevelsen av solidaritet som viktig. Denne oppnås gjennom å koble de unge opp mot studie- og samtalegrupper med jevnaldrende, nettverk og aktiviteter som gir en opplevelse av å stå sammen om en felles sak, og muligheten til å få utløp for delt frustrasjon (Khan 2012: 108f).

2.2.3. Aktive kvinner

Flere aspekter innenfor nåtidig muslimsk religiøsitet er særegne for *kvinnene*. En generelt større åpning for kvinnelig deltakelse på den religiøse arena har bragt feministiske muslimske stemmer inn i den islamske diskursen. Både reformtenkere og mer fundamentalistisk orienterte muslimske kvinner argumenterer i dag for sine rettigheter med Koranen i hånd (Vogt 2005: 312f). Muslimske kvinner i flere europeiske land har også kjempet på egne vegne mot styresmaktene for å kunne uttrykke sin religiøse tro og identitet i offentligheten gjennom bruk av *hijab*¹⁶ (Jacobsen 2002: 180). Blant de unge kvinnene i Jacobsens studier er hijaben helt sentral i deres fortellinger om «å bli muslim» og fremstår som et symbol som markerer overgangen til en personlig, selvvalgt religiøsitet og som uttrykker *hvem man er* (Jacobsen 2006: 281).

Nyere studier viser en oppsiktsvekkende høy deltakelse av unge kvinner i nyere muslimske bevegelser og organisasjoner i Vesten (Jacobsen 2006: 86). Minganti har belyst denne tendensen gjennom en omfattende undersøkelse blant unge kvinner tilknyttet muslimske organisasjoner i Sverige. Hun viser hvordan posisjonen som «oppvåknet praktiserende muslim» bærer med seg løfter om en «affektiv myndiggjøring» for kvinnene, noe som kan gjøre det mer forståelig at de velger å delta i tilsynelatende kjønnskonservative religiøse bevegelser. Hun beskriver hvordan de som kvinner fra muslimske familier ofte ikke tillates å gjøre på langt nær så mye som mannlige familiemedlemmer, og at kontrollen over deres liv og handlinger øker idet de entrer puberteten- og ofte i enda større grad dersom de bor i et samfunn dominert av fravær av det som ble sett på som muslimsk moral. Men i møte mer «verden utenfor», gjennom studier og annet, blir de unge kvinnene oppmerksomme på kritikk av denne typen kjønnsdiskriminering, noe som fører til at de begynner å stille spørsmål ved kjønnsrollemønstre i familie og etniske nettverk (Minganti 2010: 115-117).

De unge kvinnene i Mingantis studie hadde som en følge av å leve under både patriarkalske og rasistiske maktstrukturer, vanskelighet med å få sine egne stemmer hørt både som individer, kvinner og som medlem av en minoritetsgruppe. De forteller at dette ledet til en krise i ungdomstiden, med fare for brudd med familie og tro. Men i stedet for et totalt brudd valgte disse kvinnene å utfordre gjeldende normer *innenifra*, ved å slutte seg til nyere islamske bevegelser som tar avstand fra en del av normene blant foreldregenerasjonen- og vektlegger andre forståelser av islam. Innenfor rammen av disse bevegelsene finner de unge kvinnene anerkjennelse som troende subjekter, tilskrives et selvstendig og personlig ansvar

¹⁶ *Hijab*: det som er skjult, atskillelse; brukes vanligvis om islamsk klesdrakt; her som regel om skaut som skjuler håret og konturen av ansiktet.

overfor Gud- og ikke minst retten og plikten til å søke religiøs kunnskap og midler til styrke sin fromhet. Som Minganti fremhever er slike «rom» langt fra en selvfølge for unge muslimske kvinner. Kvinnene selv beskriver denne prosessen som en religiøs oppvåkning, men motiver som identifikasjon og allianse spiller også inn i følge Minganti. Ved siden av religiøs overbevisning, motiveres de av å finne en velegnet plattform for identitetskonstruksjon i en kaotisk ungdomstid (Minganti 2010: 118f).

2.3. Endringer i muslimsk religiøsitet

Det er bred enighet om at det som en følge av utviklingen og tendensene jeg har skissert over, finner sted betydelige endringer i hvordan muslimer i Vesten opplever, formulerer og praktiserer sin muslimske tro. Disse endringene favnes hos flere sentrale forskere av begrepet *individualisering*. Teorier om individualisering har som regel vært knyttet til vestlig kultur og religiøsitet (se 2.1.1), men nyere studier viser at denne tendensen også finner sted blant muslimer i Vesten. Jeg vil i det følgende ta for meg noen sentrale teorier om individualisering knyttet til islam og muslimsk religiøsitet og gjøre rede for ulike perspektiver i debatten om hvilke endringer denne medfører og innebærer.

2.3.1. Individualiseringsteorier

Cesari og Roy har begge utviklet sentrale teorier om individualisering som en sentral tendens i tilknytning til etableringen av islam i Vesten. De har noe ulike perspektiver, men er forholdsvis samsvarte når det gjelder hvordan individualiseringen finner sted og hvilke endringer den medfører av muslimsk religiøsitet. De skiller derimot lag og inntar ulike standpunkt i forhold til hvorvidt det som en følge av individualiseringen finner sted endringer av selve den islamske tradisjonen, ikke bare i religiøsiteten. Mens Cesari hevder at det blant muslimer i diaspora og i translokale rom finner sted betydelige endringer av religionen i retning av liberalisering, holder Roy fast på at det på tross av individualiseringen er en påfallende stabilitet i dogmatikken og at det er lite som tyder på liberalisering av trosinnholdet (Peter 2006: 106, 108). Vi skal i det følgende se nærmere på teorien om individualisering slik

de kommer til uttrykk hos disse to teoretikerne, og til slutt se på Jacobsens problematisering av denne teorien.

Cesari fremhever hvordan møtet med demokrati og sekulære samfunn fundamentalt har endret muslimers forhold til den islamske tradisjonen. Det er i denne konteksten «det muslimske *individet*» som identifiserer seg med religionen, i motsetning til i den muslimske verden hvor det er *gruppen*, eller samfunnet i sin helhet (Cesari 2004: 85f). Individualiseringstesen er hos Cesari nærmest en symbolsk manifestasjon av de fundamentale bruddene som hevdes å karakterisere forholdet mellom muslimsk tro og praksis i Europa og i migrantenes opprinnelsesland (Peter 2006: 106). For Cesari er individualisert islam for det første den islam som leves ut i den private sfære, der den troende selv bestemmer hvilke elementer han eller hun anser som bindende og ikke. De «sekulariserte muslimene» ligner i den forstand «plukkere og velgere» som finnes i andre vestlige religioner. Som konsumenter skreddersyr de religiøs tradisjon- og praksis til sine subjektive spesifikasjoner, og opplever religion først og fremst som noe som handler om åndelighet og personlig etikk. Men for det andre er også *fundamentalistisk* fundert islam, som krever respekt for den islamske tradisjonen i sin totalitet- og på detaljnivå, er et uttrykk for individualisering i den forstand at den springer ut fra individuelle valg (Cesari 2004: 86f).

For Roy viser individualiseringen først og fremst til demokratiseringen av den religiøse sfære. Det er i følge Roy kun *religiøsiteten* som endrer seg, det vil si hvordan den enkelte troende opplever og formulerer sitt forhold til sin tro og religion (Roy 2004:30). Det faktum at individualisert islam bare sjeldent bringer frem en «kritisk diskurs», og i stedet forblir tett linket til en *dogmatisk bekreftelse av uforanderlige prinsipper*, er i følge Roy det som utgjør hovedforskjellen fra individualiseringsprosesser i vestlig kristendom. Roy tegner med dette opp en distinksjon mellom ulike typer individualisering, og avviser at fragmenteringen av autoritetsstrukturer uunngåelig leder til individualiseringstyper som *bricolage*, eller en automatisk validering av enkeltindividers tro (Peter 2006: 108). Individualiseringen kan like gjerne komme til uttrykk- og gjør det i følge Roy oftere gjennom det han kaller en *nyfundamentalistisk* vektlegging av lover og ritualer, enn den leder til liberale former av islam. Det sentrale poenget hos Roy er at begge tilnærmingene, både den liberale og den fundamentalistiske, er basert på en *individuell reformulering av personlig religiøsitet*, også når det leder til en forsterket vektlegging av det kollektive. Tilhørigheten til felleskapet er da basert på viljen til individer som eksplisitt og frivillig tar valget om å tilhøre en ny type felleskap som baseres på religionens prinsipper alene (Roy 2004: 149).

Jacobsen argumenterer for at forholdet mellom eksterne autoriteter og individuell autonomi blant unge muslimer er mer komplisert og tvetydig enn det disse individualiseringsteoriene viser. Hun hevder at det, til tross for fragmentering av religiøs autoritet, stadig produseres autoritative «sannheter» og essensialiteter som det muslimske individet underordner seg- og taler for at vi i denne sammenhengen må bevege oss bortenfor dikotomier som «individuelle valg» versus ureflektert, påtvunget konformitet (Jacobsen 2006: 33). For å underbygge dette beskriver hun hvordan unge muslimer i Norge er opptatt av å opplære seg selv i den islamske tradisjonen gjennom bøker, media, seminar-aktiviteter og ved å danne ungdomsorganisasjoner. Dette danner en basis for refleksiv bevisstgjøring som kommer til uttrykk gjennom individets valg og anvendelse av ulike autoriteter og tradisjoner. Men selv om de unge muslimene forholder seg til et større utvalg av autoritative kilder, oppfatter de samtidig islam som å ha en kjerne av uforanderlige prinsipper og regler som ikke kan forhandles om. Individualiseringen av religiøs autoritet begrenses derfor blant annet av normativiseringen av «sann islam» som en ny form for religiøs autoritet (Jacobsen 2006: 348f).

Å betrakte islam som en diskursiv tradisjon er sentralt for Jacobsens argumentasjon. Islam er «ikke et statisk idésystem som overføres passivt fra generasjon til generasjon, men en levende diskursiv tradisjon som står i et dynamisk forhold til den sosiokulturelle konteksten den eksisterer innenfor» (Jacobsen 2002: 226). Hun mener at et viktig å ta i betraktning at muslimsk religiøsitet endrer seg også som en følge av prosesser «innenfra», og ikke kun som følge av individualisering «utenfra». Det ikke er slik at moderniteten introduserer «individet» eller et subjektivt religiøst innhold for islam, som om dette var fenomener som tidligere var fraværende. Hun hevder derimot at det er en ny type subjektivitet som introduseres på religionens arena, en som er anvendelig for etisk selvbestemmelse og estetisk selvoppfinnelse (for eksempel en personlig valgt livsstil). Denne modellen av selvet interagerer så med flere forståelser av etikk, disiplin, selv-perfeksjonering og annet innenfor den islamske tradisjonen (Jacobsen 2006: 323).

På denne måten tegner Jacobsen et mer tvetydig bilde av individualiseringsprosesser blant unge muslimer. Hun finner en stadig spenning mellom valg og lydighet, selv-bestemmelse og underordning, og stiller seg spørrende til om Roys og Cesaris individualiseringsbegrep er tilstrekkelig for å fange opp og forstå spenningen og paradokset som kan ses i unge muslimers vektlegging av «selv-styring» og «refleksive valg» (Jacobsen 2006: 350).

2.3.2. Tro, åndelighet og verdier

Det er foreløpig ikke tydelig hvilke endringer av selve religionen, når det kommer til dogmatikk og teologi, individualiseringen fører med seg. En del forskning tyder på at det skjer betydelige endringer av hva som *vektlegges*, uten at det dermed sagt skjer endringer i selve dogmatikken. I følge Cesari skjer det en dreining mot å definere islam som et trosbasert etisk system, der indre forpliktelse går foran streng, offentlig overholdelse. For eksempel formuleres bruk av hijab som et uttrykk for ens åndelige selv, fremfor som et religiøst krav (Cesari 2004: 84), og religiøs praksis generelt forstås som ytre uttrykk for indre tilstander som tro, overbevisning, og kjærlighet til Gud (Jacobsen 2006: 322).

Vektlegging av tro, mening og indre forpliktelse skiller seg fra «tradisjonell» islam som gjerne er blitt beskrevet som en religiøs tradisjon der hovedfokuset ligger på korrekt adferd og rituelle forpliktelser. Som Roy påpeker har tro alltid vært en viktig dimensjon i islam som i enhver åpenbart religion, men han hevder likevel at det er en åpenbart sterkere vektlegging av denne dimensjonen når muslimer i Vesten snakker om deres religion i dag. Insisteringen på tro som det sentrale vektlegger den *individuelle* dimensjonen av islam i et ikke-muslimsk samfunn (Roy 2004: 185).

Cesari fremhever en tendens til å vektlegge verdier som «legitimerer islam i vestlige øyne» (Cesari 2004:87). Roy hevder i tråd med dette at det finner sted en vektforskyvning fra fokus på legale normer til verdier. Demokrati og menneskerettigheter knyttes til Koranen og fremstilles ofte som bedre implementert i islam enn i Vesten. For eksempel hevdes *sharia* å sikre kvinners rettigheter bedre enn kvinnefrigjøringsbevegelsen i Vesten, et perspektiv som er nokså ulikt det man finner i klassisk fiqh-litteratur (Roy 2004: 33). Det kan stilles spørsmål om dette ikke er uttrykk for endringer av selve religionen, men Roy holder fast ved at det er snakk om en vektforskyvning som stadig er tett forbundet med klassiske islamske dogmer – og *ikke* teologisk innovasjon (Roy 2004:39).

Når det gjelder endring av religiøsitet i møte med den moderne sekulariserte verden mener Roy å finne en rekke parallelle fenomener i kristendommen og islam: vektlegging av tro og verdier, søken etter et universelt fellesskap uavhengig som går på tvers av kulturer og nasjoner, viktigheten av lokale forsamlinger som basis for sosialisering, og fremmedgjøring fra et samfunn sett på som materialistisk og overfladisk (Roy 2004: 148f). I følge Roy har

islamske revitaliseringsbevegelser en rekke fellestrekk med bevegelser innenfor både kristendommen og jødedommen, som verdsetter følelser og en mer emosjonell religiøsitet på bekostning av en intellektuell tilnærming. I denne formen for religiøsitet er individet i sentrum og en *personlig tro* vektlegges. Det manifesteres i disse bevegelsene en tydelig glede over troen og det å være i kontakt med Gud (Roy 2004: 31, 35).

Forståelsen av islam som et trosbasert etisk system gjenspeiles også i forfatterskapet til den muslimske professoren Tariq Ramadan. Han mener at muslimer i Vesten har blitt for opptatt av å forsvare seg mot angrep fra omverdenen, at de har glemt den indre, åndelige kjernen og dermed ofte blander sammen mål og midler. Målet er dyrkelsen av Gud i sentrum av livet og hjertet, og de fire *praktiske søylene* (bønn, faste, almisse og pilegrimsferd) er bare midler til å få kontroll over indre og ytre liv. Han understreker at tro ikke kan løsrives fra handling, men at sistnevnte først og fremst skal bære vitnesbyrd om troens ekthet og dybde. Søylene setter dessuten mennesket, som av natur har lett for å glemme og forsømme seg, i stand til et ekte trosliv – *iman* – som hele tiden må styrkes på denne måten. Han setter videre *verdiene* likeverd og rettferdighet i sentrum av den muslimske livsanskuelse. Disse verdiene danner grunnlaget for den individuelle islamske åndelighetens vei som dreier seg om å utvikle storsinn, gavmildhet, nåde og kjærlighet, for på den måten å komme nærmere Gud og merke hans nærvær, nåde og kjærlighet. Denne veien bør også, i kraft av innsatsen den krever av alle, tenne et håp for hele samfunnet (Ramadan 2009: 34-36).

2.3.3. Islam som selvutvikling - «å arbeide med Selvet»

Både Roy og Jacobsen fremhever hvordan den nåtidige islamske diskursen er preget av vekt på personlige vitnesbyrd og fortellinger om individuell opplevelse- og et personlig forhold til islam over tid. I Jacobsens studier kommer denne tendensen til uttrykk gjennom de unge muslimenes fortellinger om «å bli muslim». Mange beskriver denne prosessen som en *tilbakevendning til islam*. Fortellingene inneholder ofte en lignende struktur og tematikk og gjengir en personlig prosess hvor islam får en ny betydning i enkeltmenneskets liv. Sentrale fellestrekk er et nytt og endret forhold til islam i løpet av ungdomstiden gjennom at man begynner å stille spørsmål, får en nyvunnen interesse, møter «viktige andre» og opplever en gradvis bevisstgjøring knyttet til tro og praksis (Jacobsen 2002: 134).

Jacobsen ser de unge muslimenes fortellinger som en viktig del av hvordan de konstruerer seg selv som subjekter. Den narrative modellen sørger for et rammeverk for å forstå ens personlige livshistorie som en bevegelse tilbake til islam, og dermed for å tolke sine erfaringer som et subjekt i bevegelse, med en fortid, nåtid og framtid. Strukturen kan også ses som en analogi til historien til det muslimske felleskapet, *ummaen*, som siden profetens tid har beveget seg bort fra «sann islam» og som i likhet med den individuelle personen må vende tilbake. «Tilbakevendingen» setter ord på et parallelt anliggende om personlig og sosial transformasjon: å realisere et autentisk muslimsk selv og et autentisk islamsk samfunn (Jacobsen 2006: 275).

Å være muslim fremstilles i fortellingene som en type arbeid med- eller disiplinering av *selvet*, som har som sitt mål å skape en bestemt type moralsk subjekt (en *god muslim*). I den grad deres eget liv ikke var i overensstemmelse med det de anså for å være standarder for å være en god muslim, enten om det gjaldt praksis eller personlig tro og etikk, så de dette som en «mangel» og strevde etter å realisere islam mer fullt og helt i sine hverdagsliv. På den andre siden vektlegger de også viktigheten av å velge individuelt om- og i hvilken grad man ville praktisere islam. Sosialt påtvunget, vanemessig eller «arvet» praksis ble sett på som «uautentisk» (Jacobsen 2006: 322).

I følge Jacobsen er det to ulike konsepter av selvet som ligger til grunn for hvordan de unge muslimene uttrykker sitt forhold til islam. På den ene siden forstås selvet i henhold til en moderne individualistisk etikk som sentrerer rundt «det autentiske selvet»: *hvem er jeg og som jeg er*. Innenfor denne tankegangen må individuell refleksjon gå forut for lydighet i forhold til religiøse påbud og forbud, for å være autentisk. Religiøs praksis forstås da som ytre uttrykk for indre tilstander som tro, overbevisning, og kjærlighet til Gud. På den andre siden forstås Selvet innenfor islamsk ontologi, hvor man skal streve for å arbeide med selvet for å bli en god muslim. Her forstås religiøs praksis som midler for å få selvet til å underordne seg bestemte normative modeller av islamsk moralsk personlighet og fromhet. Å være muslim blir forstått i forhold til en idealmønstre som det individuelle selvet må forme seg etter for å realisere seg selv som «sann muslim» (Jacobsen 2006: 322f).

Denne dualiteten danner i følge Jacobsen basis for de unge muslimenes vektlegging og prioritering (snarere enn teologisk nytenkning) når det gjelder forståelsen av hva det vil si å være en god muslim: fokus på bevissthet, mening, tro og samvittighet, vektleggingen av overensstemmelse mellom indre og ytre aspekter ved troen, og vedvarende disiplinering av-

og arbeid med selvet. Kombinasjonen av de to modellene kan slik hun ser det ses i sammenheng med inkorporasjonen av den islamske tradisjonen i rammeverket til et (liberal-sekulært) moderne samfunn (Jacobsen 2006: 323).

2.3.4. Oppsummering og diskusjon

Vi har med dette sett at forskerne er enige om at islam i Vesten kjennetegnes av endringsprosesser som langt på vei favnes av begrepet individualisering. Hva som ligger i denne individualiseringen og hvilke følger den får er man derimot uenige om. Cesari hevder at individualisering og fragmentering av religiøs autoritet har ført med seg betydelige endringer i retning av liberalisert islam. I motsetning til dette mener Roy at individualiseringen ikke fører med seg endring av selve religionen, og finner tvert imot en påfallende stabilitet i det teologiske innholdet. Roy kan etter min mening kritiseres for sin hardnakkede påstand om at trosinnholdet forblir uendret. Det er for det første en påfallende ubalanse mellom den massive deltakelsen fra brede spektere av det globale muslimske samfunn på den religiøse arena, og den påståtte stabiliteten i forståelsen av religionens innhold. Det er også vanskelig å forstå hvordan menneskers forhold til religionen kan endres uten at religionen i seg selv endres på noen måte.

Problemet med å studere endringer av selve innholdet i religionen, er at det som Jacobsen påpeker ikke finnes *ett* allmenngyldig muslimsk utgangspunkt man kan utlede eventuelle endringer fra. Islam må ses som en diskursiv tradisjon, der endringer stadig finner sted som følge av både interne og eksterne faktorer. Likevel har man, gjennom å sammenlikne foreldregenerasjonens religiøsitet med unge muslimers religiøsitet, og tendenser i muslimske land med tendenser i ikke-muslimske samfunn, komme fram til noen tegn til endringer som en følge av økt tilstedeværelse av islam i Vesten. Blant disse er en vektlegging av trosdimensjonen, åndelighet, religiøs praksis som ytre uttrykk for indre overbevisning, og vektlegging av verdier og personlig etikk fremfor legale normer. Både Roy og Jacobsen finner i tillegg et økt fokus på selvutvikling og islams positive betydning for det nåværende livet. Hos Jacobsen er praksisen for de unge et middel for å nå et høyere mål om å «realisere seg selv» som muslim. Lydighet mot religionens krav blir formulert med et «nytt språk» der lydigheten er selvvalgt, personlig, autentisk og selvrealiserende. I tillegg finner Roy tegn til

anti-intellektualisme og verdsetting av en mer emosjonell og karismatisk religiøsitet i nye revitaliseringsbevegelser.

Analysen av mitt materiale vil skrive seg i inn i den pågående diskusjonen om hvordan individualiseringen av islam skal forstås- og hvordan den kommer til uttrykk blant unge muslimer i Vesten. Bekreftes eller motsies tendensene over, eller kan materialet bidra med nye perspektiver? Hva slags syn på forholdet mellom tro og praksis kommer til uttrykk i deres beskrivelser? Vektlegges personlige uttrykk, formuleringer og fortellinger, og i hvilken grad forholder de seg til eksterne autoriteter? Kan materialet belyse forholdet mellom individuell autonomi og underordning til autoriteter, som Jacobsen er opptatt av? Og finner vi liberale tendenser i tråd med Cesaris observasjoner, eller vektlegging av klassiske islamske dogmer i tråd med Roys argumentasjon? Sist, men ikke minst: kommer individualiseringen til uttrykk i deres trosforestillinger, og i så fall hvordan? Disse spørsmålene vil jeg diskutere gjennom presentasjonen av empirien. Men empirien er ikke bare noe som finnes der ute, den konstrueres i samspillet mellom forsker og informanter og innebærer en rekke valg og utfordringer. Denne prosessen vil jeg gjøre rede for og diskutere i det følgende kapitlet.

Kapittel 3

Metode og materiale

Jeg tildekker hodet med et sjal for ikke å vekke for mye oppsikt i den svartkledde, tildekkede forsamlingen unge kvinner. Det hjelper lite når jeg er den eneste med bukser, sjalet mitt er krøllete og kremhvitt og surret rundt på en klumsete, uerfaren måte rundt et vinterblekt ansikt. Jeg befinner meg på kurs i grunnleggende islamsk tros lære i det som kalles den somaliske moskeen. Flertallet av kvinnene ser ut til å ha somalisk bakgrunn og er i ung voksen alder. De fleste er kledd i en heldekkende drakt som viser ansiktet, mens noen få er iført niqab, slik at bare øynene synes. En av dem kommer bort til der jeg har satt meg på gulvet, bortgjemt i utkanten av rommet, og viser meg til en stol, midt blant de svartkledde, flittig noterende. Kurset har begynt og imamen snakker på engelsk om bønn. En ung mann jeg ikke kan se stiller et spørsmål fra den andre siden av en vegg som deler rommet i to. Jeg hører ikke hva som blir sagt, men imamen, som står slik at han kan se forsamlingene på begge sider av veggen, gjentar spørsmålet for «søstrene» (Egne notater 01.03.13).

Å forske på religiøsitet blant unge norsk-somaliske kvinner har ført meg inn i mange ulike situasjoner, og jeg har kjent på usikkerhet i møte med tradisjoner og settinger jeg hadde lite kunnskap om- og erfaring med. I dette kapittelet skal jeg vise hvordan forskningsarbeidet ble gjennomført, hvordan materialet for analysen er kommet fram og diskutere min rolle som forsker, med de makt og avmaktaspektene denne rollen innebærer. Men først noen ord om bakgrunnen for valg av metode: ønsket om å studere enkeltmenneskers religiøsitet.

Å studere individets religiøsitet

Religionssoisiolog Meredith McGuire tar til orde for å studere hvordan religionen erfares og praktiseres av enkeltmennesker i deres hverdag. Nyere forskning viser at det sjeldent er samsvar mellom institusjonalisert religion og det enkeltmennesket uttrykker basert på egne erfaringer. Å ta utgangspunktet i individet er derfor nødvendig for å nå fram til en større forståelse av religion i dag, mener hun (McGuire 2008: 4-12):

What might we discover if, instead of looking at affiliation or organizational participation, we focused first on individuals, the experiences they consider most important, and the concrete practices that make up their personal religious experience and expression? (Mc Guire 2008:4).

I tråd med dette er det viktig å studere hvordan muslimsk tro og praksis erfares og kommer til uttrykk i *enkeltmenneskers liv*, for å nå fram til en større forståelse av islam i dag.¹⁷ Det er også viktig fordi islam ofte blir fremstilt i homogene og stereotypiske vendinger i media og lærebøker. For å nyansere og utdype slike forenklete bilder av islam og muslimsk religiøsitet er det viktig at flere stemmer får komme til orde og fortelle om sine egne erfaringer knyttet til religionen.

Å ta utgangspunkt i enkeltmenneskets religiøsitet legger i seg selv en rekke metodiske føringer. For det første handler individets religiøsitet langt på vei om tanker, følelser og erfaringer, og må derfor studeres først og fremst gjennom personens egne beskrivelser. For det andre setter et så åpent, omfattende og personlig tema begrensninger for antall intervjupersoner. Valget av dybde fremfor bredde begrenser også muligheten for å trekke generelle slutninger på bakgrunn av empirien. Beskrivelsene til de unge norsk-somaliske kvinnene utgjør like fullt et rikt empirisk materiale som kan si oss noe om muslimsk religiøsitet i dag. Før denne empirien presenteres og analyseres vil jeg gjøre rede for- og diskutere forskningsprosessen med dens mange valg og utfordringer.

3.1. Informantene

3.1.1. Jakten på informanter

Å finne informanter til prosjektet skulle vise seg å være lettere enn forventet. Så snart jeg hadde bestemt meg for å avgrense undersøkelsen til unge norsk-somaliske muslimer, tok jeg kontakt med «Aisha» som jeg hadde hilst på en gang tidligere gjennom en venninne. Hun skulle vise seg å bli min døråpner inn i et miljø bestående av flere unge norsk-somaliske kvinner. Jeg ble med henne på et kurs i *aqeedah*, islamsk troslære, i moskéen *Tawfiiq Islamske senter*, hvor jeg fikk kontakt med flere aktuelle informanter. Kurset tok sikte på å gi

¹⁷ Det må her presiseres at å ta utgangspunkt i individets religiøsitet ikke betyr at man ser på denne som rent subjektiv. Tvert imot påpeker Mc Guire at mennesker konstruerer sin religiøse verden *sammen* – den bygges opp- og holdes oppe av *delte* meninger og opplevelser (Mc Guire: 2008: 12f).

en grunnleggende og grundig forståelse av islam over et semester med avsluttende eksamen, for målgruppen unge voksne kvinner og menn.¹⁸ Jeg benyttet snøballmetoden blant de kvinnelige deltakerne på kurset. Det vil si at den ene informantene førte til kontakt med en annen, som igjen introduserte meg for andre. På denne måten fikk jeg fire informanter i tillegg til Aisha, samt mulighet til å delta på arrangementer som var viktig for disse kvinnene. Dette mener jeg har gitt meg en større forståelse av konteksten de befant seg i.

Hoveddelen av undersøkelsen kom på denne måten til å dreie seg om et større miljø knyttet til den somaliske moskéen. Samtidig ønsket jeg å favne et større mangfold enn det jeg trodde jeg ville finne der, og kontaktet derfor to informanter utenfor dette miljøet, via en blogg og gjennom en bekjent.

En viktig faktor som gjorde det lettere å få informanter enn forventet var at flere var motivert av *religiøs plikt* til å delta i undersøkelsen. De uttrykte at en viktig del av det å være muslim i dag er å spre kunnskap om islam og motvirke misoppfatninger. Det å stille opp til intervju med en ikke-muslim som viste interesse for i islam- og ville viderefremde deres fortellinger, var for dem «å gjøre noe for islams sak».

3.1.2. Tilknytning og organisering

Flere av informantene oppga at de ikke hadde noen spesiell tilknytning til den somaliske moskéen fremfor andre, til tross for at de fulgte kurset i tros lære der. De omtalte likevel «Tawfiq» på en familiær måte, og denne moskéen var den eneste som ble nevnt i løpet av intervjuene i forbindelse med beskrivelser av ulike arrangementer og felles bønn. En gjennomgående generell nedtoning av etnisk og kulturell tilhørighet blant informantene kan muligens forklare dette (se 4.2.7). Både informantene og imamen som holdt kurset, var opptatt av å formidle at «alle muslimer er brødre og søstre», og at du derfor skal kunne føle deg like mye hjemme i alle moskéer.

¹⁸ For informasjon om kurset, se: <http://www.nyttigkunnskap.net/aqeedah-kurs/> (lest 13.10.2013)

I følge Bangstad og Linge har Tawfiiq Islamske senter en konservativ salafistisk orientering, i likhet med organisasjonen IslamNet (Bangstad og Linge 2013: 260) som flere av jentene deltok på arrangementer i regi av.

En av de to kvinnene som stod utenfor moskémiljøet fortalte at hun ikke følte seg hjemme i noen moské, og hadde ingen tilknytning til noe organisert miljø. Den andre av de to uttrykte skepsis overfor «moskémiljøene» og snakket på sin side engasjert om Muslimske studentsamfunn når det gjaldt sin tilknytning til muslimske organisasjoner.

3.1.3. Fordeler og ulemper ved informantgruppen

En fordel med hovedgruppen informanter var det sterke fokuset på å formidle kunnskap om islam til ikke-muslimer som fantes i miljøet. Jeg ble derfor møtt med stor åpenhet og imøtekommenhet, fikk stort sett svar på alle mine spørsmål og ble invitert med på arrangementer. En ulempe ved dette var at ønsket om å formidle den «riktige» kunnskapen om islam kan ha gjort informantene redde for å «svare feil», og mer tilbakeholdne med personlige tanker og meninger. Jeg fikk også en forståelse av at kurset de deltok på hadde innflytelse på svarene de gav. En del av svarene jeg fikk av informantene i dette miljøet lignet innholdsmessig, selv om formuleringer og hva de vektla varierte. Jeg la også merke til at denne informantgruppen i mye større grad enn de to andre brukte formuleringene «vi tror» eller «for oss muslimer» eller «for en muslim». For de andre to informantene var formuleringer som «jeg tror», «jeg tenker at» og «for meg» mye hyppigere brukt. At man snakker på vegne av en gruppe ser jeg mer som et funn enn et problem i seg selv, men svakheten er at jeg muligens kunne fått andre svar i en periode der mine informanter ikke fulgte det samme kurset.

Det å få innpass i et miljø der jeg fikk svar som var tydelig påvirket av de samme «stemmene», forbildene, bøkene og normene hadde jeg ikke forutsett. Jeg var snarere ute etter å favne mangfold og variasjon blant unge norsk-somaliske kvinner. Det at hovedandelen av informantene er fra denne gruppen, ser jeg likevel som en styrke ettersom jeg gjennom intervjuene og feltarbeidet fikk et godt grunnlag for å si noe om hva som er felles og som kjennetegner religiøsiteten blant disse kvinnene. Samtidig får jeg belyst interessante forskjeller og variasjoner innad i miljøet. Det finnes også få studier innenfor konservative

eller nyfundamentalistiske muslimske miljøer i Norge (Døving 2010:29), og en studie av religiøsiteten til kvinnene i denne informantgruppen kan bidra til en større forståelse av tendenser innenfor slike miljøer.

Hensiktet med å snakke om de samme temaene med to kvinner utenfor det miljøet hovedgruppen kan sies å tilhøre, er at jeg dermed fikk noen kontrasterende stemmer. Disse stemmene er med på å synliggjøre hva som er typisk for nettopp dette miljøet. Det er også interessant å undersøke om det finnes likhetstrekk i religiøsiteten til de unge kvinnene på tvers av tilhørighet til ulike sosiale sammenhenger og religiøse retninger. Jeg får samtidig vist et større mangfold, som igjen minsker risikoen for å bidra til å gi et ensidig og stereotypisk bilde av unge norsk-somaliske kvinner.

3.1.4. Anonymisering og informert samtykke

Informantenes identitet er beskyttet i henhold til loven om behandling av personopplysninger. De har fiktive navn som er eller mindre vanlige i Somalia, og jeg har utelatt personlige opplysninger og informasjon som kan gjøre det mulig å identifisere informantene.

Alle informantene fikk opplysninger om prosjektet i forkant av intervjuene. Disse opplysningene inkluderte informasjon om temaet og formålet med studien, om at de til enhver tid kunne trekke seg uten begrunnelse og om at alle personopplysninger vil bli anonymisert.¹⁹

Prosjektet er godtatt av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) og gjennomført etter deres retningslinjer for forskning og personvern.

3.1.5. Presentasjon av informantene

Informantene er kvinner i aldersgruppen 20 til 28 år. Alle har somalisk familiebakgrunn og har bodd mesteparten av livet i Norge og gått på norsk skole. Det eneste unntaket er Aisha, som kun har bodd i Norge i 6 år. Her følger en kort presentasjon av hver enkelt informant. Jeg tar kun med informasjon som er relevant for den senere analysen:

¹⁹ Dette dokumentet finnes som vedlegg til oppgaven

Jamila kommer i følge henne selv fra en middels religiøs familie, der det ikke ble påkrevd av henne verken å faste i Ramadan, be fem ganger om dagen eller å bruke hijab. Hun forteller at hun begynte å praktisere islam for alvor da hun var rundt 17 år, på bakgrunn av et selvstendig valg. Hun følger Aqeedah-kurset ved den somaliske moskeen og studerer ellers ved en høyskole i Oslo.

Maryam flyttet til Norge som barn og bodde på et mindre sted i flere år før hun flyttet med familien til Oslo. Hun omtaler familien som lite religiøs utover det som fulgte med kulturen. Hun ble i likhet med Jamila interessert i islam for alvor i 17-årsalderen da hun begynte i en kvinnegruppe tilknyttet den somaliske moskeen. Hun følger også Aqeedah-kurset og er student ved en høyskole.

Khadija kom til Norge som ettåring med familien. Hun er gift, har ett barn og er student ved en høyskole. I hennes oppvekst var religiøs praksis en naturlig del av hjemmet, og de fem søylene ble praktisert «til en viss grad». Hun har gått på koranskole i helgene gjennom hele oppveksten. Nå følger hun koranundervisning via skype med en privatlærer, i tillegg til Aqeedah-kurset. Hun ble mer opptatt av islam på Videregående og begynte da en gradvis prosess hvor hun praktiserte mer og mer.

Aisha var min første informant og den såkalte «døråpneren». Hun har bodd i Norge alene i 6 år, har gode norskkunnskaper og jobber som sykepleier. Hun følger ikke kurset i moskeen, men kjenner flere i miljøet. Hun kommer fra en svært religiøs familie og har derfor større grad av kunnskap om islam enn de aller fleste på hennes alder, og blir ofte spurt om råd. Hun drømmer om en høyere religiøs utdanning i tillegg til spesialisering innenfor sykepleie.

Amina er gift og har ett barn. Hun jobber som hjelpepleier og studerer for å bli sykepleier. Religion har ikke vært noen stor del av livet hennes i oppveksten med unntak av en svært religiøs person som hun hadde et negativt forhold til. Det har likevel blitt en del av hennes identitet og noe hun vil føre videre til sønnen sin. Hun forteller at hun begynte å be de fem daglige bønnene etter en rekke tragiske hendelser i ung voksen alder. I motsetning til de andre informantene har hun lite kontakt med andre muslimer på egen alder og oppsøker ikke moskéene. Hun bruker ikke hijab til vanlig, men dekker seg til før hun skal be hjemme.

Safiya vokste opp i en mindre by i Norge med moren sin som er en «gjennomsnittlig» praktiserende muslim. Hun gikk på koranskole som barn og fikk etter hvert en egen privatlærer. Hun har alltid interessert seg for islam og denne interessen har økt gradvis, samtidig som hun har fått en mer akademisk tilnærming til islam. Hun er student ved Universitetet i Oslo og tilknyttet Muslimske studentsamfunn.

Jamaad kom til Norge som syvåring. På grunn av krigen fikk hun ikke gått på koranskole eller lært noe særlig om islam før hun kom til Norge og begynte på koranskole her. Hun kommer fra det hun beskriver som en veldig religiøs familie som sørget for at hun fikk en god opplæring i religionen. Hun forteller at hun ettersom hun lærte mer, ble gradvis mer og mer praktiserende. Hun følger Aqueeda-kurset og tenker ellers på å studere noe innenfor helse.

3.1.6. Feltarbeid og observasjon som bakteppe

Siden de fleste informantene mine kan sies å tilhøre ett og samme miljø, mente jeg det var viktig å danne meg et inntrykk av miljøet. Jeg deltok derfor på to av samlingene til Aqeedah-kurset og ble med på deler av en konferanse i regi av IslamNet som fire av informantene deltok på. Her pratet jeg med flere unge muslimske kvinner i tillegg til informantene, observerte, lyttet til det som ble sagt av imamer og foredragsholdere- og til spørsmålene som ble stilt av de unge tilhørerne. Jeg ble også gitt en del litteratur i disse sammenhengene som jeg leste i etterkant. For å få et inntrykk av selve bønneritualet var jeg også med en av informantene på fredagsbønn i en annen moské.

Jeg opplevde dette feltarbeidet som viktig og nyttig for å bedre kunne sette meg inn i mine informanternes verden. Her fantes autoritetspersoner de lyttet til, kunnskap som inspirerte dem til å leve religiøse liv, argumentasjon de selv dro nytte av og et felleskap hvor de følte seg hjemme. Noe av det jeg så og hørte vil jeg trekke inn i analysen, men da som relevant kunnskap om konteksten for det som beskrives og ikke som materiale for analyse.

Når det gjelder de to informantene som ikke tilhører det samme miljøet, har jeg ikke det samme grunnlaget for å plassere dem i en kontekst og bruke dette som et bakteppe for forståelse og analyse. Jeg deltok riktignok i forkant av feltarbeid og intervjuer på en

forelesning i regi av Muslimske studentsamfunn, og fikk dermed et inntrykk av det mer reformvennlige studentmiljøet Safiya beskrev seg som en del av.

3.2. Intervjuene

3.2.1. Det semistrukturerte kvalitative intervjuet

Det semistrukturerte kvalitative intervjuet tar i følge Kvaales definisjon «sikte på å innhente beskrivelser av den intervjuedes livsverden med henblikk på å fortolke betydningen av fenomenene som beskrives» (Kvale 2009: 137). Denne typen forskningsintervju legger opp til en viss struktur slik at alle aktuelle temaer dekkes, samtidig som det kjennetegnes av en stor grad av åpenhet i den enkelte intervjusituasjon. Åpenhet for hva informantene selv bragte på banen var svært viktig for min oppgave, slik at det som var sentralt og mer perifert i deres tro og religiøsitet kunne komme til uttrykk uten at mine spørsmål var styrende. Samtidig var jeg avhengig av å kunne styre informantene inn på relevant tematikk for å svare på forskningsspørsmålene.

Med mål om å innhente mest mulig åpne og personlige beskrivelser utarbeidet jeg en intervjuguide som besto av en rekke temaer, i tillegg til en del forslag til spørsmål under hvert tema.²⁰ Den delvis strukturerte intervjuguiden la opp til at jeg kunne tilpasse antall spørsmål, rekkefølgen og hvordan jeg formulerte dem til hver enkelt person. Dette fordi jeg ønsket å legge opp til at informantenes egne beskrivelser kunne danne grunnlaget- og være styrende for hva som ble de viktigste temaene i intervjuet.

3.2.2. Gjennomføring av intervjuene

Selve intervjuene ønsket jeg å gjennomføre på mest mulig nøytrale steder. Flere av informantene foreslo rom i moskéen, eller å gjennomføre det i en av pausene under IslamNet-konferansen, men ettersom jeg var ute etter individuelle erfaringer og tanker ønsket jeg ikke at svarene skulle være mer påvirket av settingen rundt enn de ville være på en vanlig hverdag.

²⁰ Intervjuguide følger som vedlegg for en mer detaljert oversikt over intervju spørsmålene.

Tre av intervjuene ble derfor gjennomført i grupperom på Høyskolen i Oslo, to i grupperom på Det teologiske Menighetsfakultetet, et i hjørnet av studentkafeen på Blindern og et på et rom jeg lånte i lokalene til Kristent Interkulturelt Arbeid. Alle intervjuene tok mellom 1,5 til 2 timer.

Intervjuguiden jeg hadde utarbeidet på forhånd fungerte stort sett bra. Temaene og spørsmålene åpnet for mange interessante svar, med unntak av noen få som viste seg å være mindre viktige enn jeg hadde trodd. Noen av intervjupersonene snakket mye uten at jeg behøvde å stille dem spørsmål direkte, mens andre trengte mer hjelp for å komme i gang. Noen av intervjuene fikk også mer samtalepreget form enn andre. Ofte ble jeg engasjert og fikk lyst til å dvele lenge ved et tema, og måtte stadig vurdere viktigheten av dette opp mot tidsskjemaet.

3.2.3. Ethiske overveielser

Intervjusituasjonen var engasjerende og berikende, også på et personlig plan. Jeg var heldig som fikk et innblikk i informantenes liv og tanker, og med at de vill dele personlige fortellinger med meg. Et par ganger opplevde jeg at informanten ble tydelig følelsesmessig beveget. Dette påvirket igjen meg, og det ble tydelig at forskerrollen verken er objektiv eller nøytral, og at et forskningsintervju i høy grad er et mellommenneskelig møte. Som Kvale påpeker, bærer jeg som forsker i slike situasjonen et etisk ansvar for å være oppmerksom på mulige krenkelser av den intervjuedes personlige grenser og for å behandle den mellommenneskelige dynamikken i samspillet (Kvale 2009: 51). Det betyr at jeg både var oppmerksom på å behandle ømfintlige temaer med stor følsomhet under selve intervjuet, og at jeg også i ettertid vurderte hvorvidt- og hvordan jeg skulle bruke personlige fortellinger. I de tilfellene hvor jeg har tatt med slike personlige historier, er det både fordi de inneholder interessante funn og fordi jeg vurderte det slik at informantene selv opplevde en religiøs mening i dette som de ønsket å formidle.

3.2.4. Transkripsjon

De syv intervjuene ble tatt opp med lydopptaker. De ble senere transkribert med mål om at det tekstlige skulle ligne mest mulig på det muntlige, og om å få fram noe av «flyten» i det som

ble sagt. Transkriberingen er gjort så ordrett som mulig, men jeg har utelatt enkelte muntlige uttrykk som «ehm». Å transkribere innebærer et etisk ansvar for å «oversette» intervjupersonens uttalelser på en respektfull måte. Mange talemåter som høres naturlig ut muntlig kan virke fordømmende skriftlig sett, og så lenge disse ikke er viktige for den senere fortolkningen mener jeg de med fordel kunne utelates. Som Kvale påpeker finnes det ikke *korrekt* transkribering, og det mest konstruktive derfor er å spørre seg hva som er en nyttig transkripsjon for ens egen forskning (Kvale 2009: 194). Tankestrøm og oppstykket tale har jeg uttrykt ved hjelp av ellipse (tre prikker). Jeg skrev også ned latter, tydelig kroppsspråk og grad av ivrighet dersom dette var påfallende, og uthevet med kursiv ord som intervjupersonen selv la et spesielt trykk på.

3.3. Forskerrollen

3.3.1. «Nå er det min tur til å spørre deg...»

For å innhente kunnskap om så personlig tematikk som religiøsitet og tro, var jeg avhengig av å skape gode relasjoner til mine informanter og et rom der de kunne snakke fritt og trygt. At jeg selv er kvinne og på samme alder som informantene tror jeg har gjort dette lettere. Men en vennskapelig tone er heller ikke helt problemfri. Å finne balansen mellom å være personlig og gi av seg selv, og det å holde en profesjonell distanse skulle vise seg å være en gjentakende utfordring gjennom intervju- og feltarbeidsfasen. Spørsmål som gikk igjen både før og etter intervjuene var om jeg var kristen, hva det var som hadde gjort meg interessert i islam, og hva det var jeg selv eventuelt fant problematisk ved religionen. Jeg måtte da balansere mellom å «gi av meg selv» ved å svare så ærlig, og samtidig ikke si noe som kunne være støtende for informanten for å bevare en god relasjon.

Etter at intervjuene var ferdige fortalte jeg meg å si noe om mitt eget religiøse ståsted dersom jeg ble spurt. Disse samtalene foregikk etter at båndopptakeren var skrudd av, ofte mens vi gikk- eller tok trikken sammen. Jeg trådte da ut av forskerrollen, og svarte mer eller mindre som privatperson. Noe av årsaken til at jeg følte et behov for å dele noe av «mitt eget», kan skyldes det asymmetriske forholdet som preger selve intervjuet, der man hele tiden får del i noens personlige tanker uten å gi noe av det samme tilbake (Kvale 2009: 52f). Jeg var

imidlertid forsiktig med å uttale meg om hva jeg eventuelt måtte finne kritikkverdig ved islam, og modifiserte svarene noe av hensyn til å bevare den gode relasjonen.

Jeg opplevde aldri å være «bare forsker» i denne fasen av prosjektet. Det ble tydelig at jeg i mine intervjupersoners øyne- og på arrangementene jeg deltok på, også ble sett på som en privatperson med en over gjennomsnittlig interesse for islam, til tross for at jeg til flere gav uttrykk for at interessen var forskningsmessig. Dette kan skyldes at jeg befant meg i et miljø hvor det var et sterkt fokus på det å formidle kunnskap om islam til ikke-muslimer, for å motvirke misoppfatninger - også med det mål for øyet at noen ender opp med å konvertere til islam. Dette ble spesielt tydelig for meg da det kom en talsperson fra IslamNet på Aqeeda-kurset for å reklamere for deres konferanse. Det ble sagt at man ved å ta med seg en ikke-muslim til konferansen kunne vente seg belønning i livet etter døden, spesielt dersom denne personen faktisk konverterte til islam. Tilhørerne ble også opplyst om det voksende antallet konvertitter i Norge. Det tok ikke mange minuttene før jeg satt med en invitasjon i hånda, og det var nok ikke bare var fordi de ønsket å hjelpe en ung forskerstudent med å innhente materiale til masteravhandlingen sin. Gjennom feltarbeid og intervjuer fikk jeg med andre ord smake på de unge kvinnenenes «misjonsiver» på godt og vondt. Det opplevdes til tider litt ubehagelig, men var som nevnt en fordel med tanke på deres åpenhet og ønske om å stille opp til intervju.

3.3.2. Ledende spørsmål

Kritikken mot kvalitativt intervju som metode har ofte handlet om intervjuerens mulighet til å styre intervjupersonens svar i bestemte retninger og påvirke svarene gjennom spørsmålsformuleringen. Intervjuerens forforståelse og fordommer får gjennom spørsmålene rom til å spille inn på svarene som gis, og kan dermed svekke intervjuresultatenes reliabilitet. Det kan innvendes mot denne kritikken at også i kvantitative spørreundersøkelser blir intervjupersonen «ledet», gjennom at han eller hun aksepterer forskerens dikotomier, mens det kvalitative intervjuet har et åpent felt av svarmuligheter, samt mulighet for å nyansere, protestere og stille spørsmål ved hva som menes (Kvale 2009: 182f).

For min egen del så jeg både underveis og i ettertid at spørsmålene av og til kunne virke ledende. Jeg forsøkte riktignok å begynne hvert tema med åpne spørsmålsformuleringer som

«Kan du fortelle meg litt om...?» eller «Kan du beskrive...?», men hvis intervjupersonen sto fast eller snakket seg bort i noe som var uinteressant for min problemstilling, kunne jeg stille mer konkrete spørsmål. Jeg forsøkte riktignok hele tiden å være bevisst på å lede intervjupersonen minst mulig og heller hekte meg på de formuleringene, temaene og begrepene som de selv bragte på banen. Jeg ble også positivt overrasket over at flere av informantene ikke nødvendigvis «lot seg lede», men ofte styrte spørsmålene inn på det de selv anså som viktig og gjerne ville ha sagt.

Å unngå ledende spørsmål er like umulig som at jeg som forsker kan anse meg selv som nøytral, objektiv og fordomsfri. Kunnskapen skapes i samspill mellom meg som intervjuer og intervjupersonen, og det avgjørende er hvorvidt spørsmålene er med på å lede til ny, troverdig og interessant kunnskap. Reliabiliteten kan ikke først og fremst styrkes ved fullstendig å unngå ledende spørsmål- og dermed gå glipp av interessant kunnskap, men ved å være seg bevisst spørsmålenes virkning og eventuelt klargjøre denne for leseren. Det er med andre ord viktig å være transparent i beskrivelsen av gjennomføringen av intervjuene (Kvale 2009: 183f).

3.3.3. Betydningen av kristen kulturbakgrunn

Når det gjelder den rolle min forforståelse og mine fordommer kan ha virket inn på forskningsresultatene, er min egen religiøse bakgrunn verdt å nevne. I tillegg til å være oppvokst i et samfunn hvor en kristen kultur gjør seg gjeldende på mange plan, kommer jeg selv fra en familiebakgrunn der kristen tro har vært sentralt. Jeg har dermed med meg et sammenlikningsgrunnlag i studiet av de unge muslimenes religiøsitet som jeg umulig har kunnet frigjøre meg fullstendig fra. Bevisstheten rundt dette gjorde at jeg reflekterte en del rundt hvilke begreper og kategorier jeg mer eller mindre automatisk ville ta med meg inn i forskningsarbeidet.

De begrepene jeg først og fremst var oppmerksom på var knyttet til *tro* som noe adskillbart fra praksis, og det å ha *et personlig forhold til Gud*. Dette er sentrale elementer ved protestantisk kristen religiøsitet, men ikke nødvendigvis noe som kunne overføres til forståelsen av mine muslimske informanternes religiøsitet. Etter å ha lest en del om islam og om nyere forskning blant unge muslimer, fant jeg ut at dette ikke var elementer som lå fjernt fra

muslimsk religiøsitet, men at de muligens kunne innebære noe annet enn det jeg var vant til. Jeg var derfor bevisst på ikke å legge ord og definisjoner i mine informanternes munn når det gjaldt disse temaene, men heller stille åpne spørsmål for å se hva de selv trakk fram som sentralt i forhold til tro og praksis og om de selv fant det naturlig å snakke om en personlig relasjon til Allah.

Enkelte av intervjupersonene snakket mye av seg selv, og dekket flere av spørsmålene mine uten at jeg behøvde å stille dem direkte. På den måten fikk jeg flere ganger bekreftet at spørsmål og tematikk jeg ut fra min forforståelse hadde sett for meg som sentralt og relevant faktisk var det. Andre ganger fikk jeg avkreftet det samme, ved at spørsmål virket uforståelige og mindre relevante for mine informanter, eller at de aldri kom inn på tematikken av seg selv. Jeg hadde blant annet en forventning om at Muhammad skulle spille en sterkere og annerledes rolle, som jeg i ettertid ser kan ha vært påvirket av den rollen jeg er vant til at Jesus spiller i kristen religiøsitet, til tross for at jeg var klar over de avgjørende forskjellene.

3.4. Analyse

I prosessen med å analysere materialet har jeg brukt metoden *abduksjon*. Abduksjon utgår fra empiri på samme måte som induksjon, men avviser ikke teoretisk forforståelse og ligger i så måte nærmere deduksjonen. Analysen av empirien foregripes av- eller kombineres med studier av tidligere teorier som kan være en hjelp til å oppdage mønstre og gi en økt forståelse. På den andre siden kan analysen av empirien være med på å justere eller forbedre teorien. Under hele forskningsprosessen foregår det med andre ord en alternering mellom teori og empiri, der begge fortløpende omtolkes i lys av hverandre (Alvesson og Sköldbberg 2005:55f). De fire forskningsspørsmålene (1.2.4.) demonstrerer denne abduktive prosessen. De tre første er empirinære og tar først og fremst utgangspunkt i informantenes beskrivelser. De er til en viss grad basert på et teoretisk skille mellom tro og praksis, men er åpne for at empirien kan justere denne teoretiske forforståelsen. Det siste forskningsspørsmålet sier ikke bare noe om empirien, men tar utgangspunkt i anerkjent teori som empirien danner et grunnlag for å diskutere og kritisere.

Videre har jeg i analysen valgt en kombinasjon av temasentrert og personsentrert tilnærming. Utgangspunktet er en temasentrert analyse der jeg utforsker temaer som utpekte seg ut i

materialet gjennom å sammenligne relevant informasjon fra de ulike informantene. Problemet med å kun bruke temasentrert analyse er at informasjonen om hvert enkelt tema løsriver seg fra sin opprinnelige sammenheng, noe som kan gjøre det vanskelig å oppnå en helhetlig forståelse. Ved å kombinere denne metoden med en personsentrert tilnærming, som også fokuserer på sammenhengen mellom de ulike beskrivelsene til hver enkelt informant, mener jeg i større grad å kunne ivareta en helhetsforståelse som er grunnleggende for kvalitativ forskning (Thagaard 2009: 184). Grunnlaget for en helhetlig forståelse av hver av informantenes religiøsitet legges i det neste kapitlet som tar for seg informantenes fortellinger om sin religiøse utvikling fra barndommen til i dag.

Kapittel 4

Religiøsitet i utvikling

I dette kapittelet svarer jeg på spørsmålet om hvordan informantene beskriver sin religiøse utvikling, og hva dette kan si om deres religiøsitet i dag. Materialet i dette kapittelet har karakter av å være *religiøse selvbiografier*, og jeg fokuserer i analysen ikke bare på *hva* som fortelles, men også *hvordan*. Innholdet i beskrivelsene analyseres med andre ord ikke som fakta, men som konstruerte beskrivelser der informantenes *tolkning* av hendelsene og utviklingen er det sentrale. Som Jacobsen poengterer handler det å reflektere rundt det å være muslim og endringer i religiøsitet over tid, like mye om å konstituere seg selv som person *her og nå* som det handler om å vekke til live minner om en svunnen tid (Jacobsen 2002: 133). Måten informantene konstruerer sine fortellinger om- og tolker sin egen religiøse utvikling kan med andre ord si like mye om deres religiøsitet i dag som om den faktiske utviklingen.

Kapittelet er delt inn i to hoveddeler: 1) religiøsitet i barndom og tidlig ungdom og 2) religiøsitet i ung voksen alder. Denne inndelingen er valgt fordi informantene vektlegger en del endringer fra slutten av tenårene som gjør det mulig å snakke om ulike former for religiøsitet før og etter dette skillet. Til slutt følger en oppsummering og diskusjon av funnene i kapittelet.

4.1. Religiøsitet i barndom og tidlig ungdom

4.1.1. Kroppsliggjort kunnskap

For alle informantene har islam vært en del av livet i hjemmet gjennom oppveksten. Religionens rolle i denne perioden omtales som en «naturlig del av hverdagen», først og fremst i form av religiøse plikter og ritualer. Islam var ikke noe som ble snakket om, men noe man *gjorde*:

Khadija: I hjemmet vårt var det kanskje ikke sånn veldig, ekstremt fokus på religion (...) sånn sett så vokste jeg opp med islam i den grad at vi ba fem ganger om dagen og at vi fastet i måneden ramadan og

at vi..fulgte de fem søylene da, til en viss grad (...) Det var bare så veldig naturlig, en levemåte, en livsstil på en måte, så det var ikke noe vi snakket så veldig mye rundt egentlig. Det var noe vi gjorde, noe vi praktiserte.

Denne beskrivelsen viser at en av måtene, og kanskje den viktigste måten, religionen formidles til barn og unge på i hjemmet er gjennom kroppslig praksis som bønn og faste. Østberg har på bakgrunn av liknende funn blant unge norsk-pakistanske barn og ungdom utviklet begrepet *kroppsliggjort kunnskap* om forholdet de har til islam i denne perioden. Dette får fram hvordan barna vet hva religionen er først og fremst ved kroppslig praksis som vasking, bønn, faste, matforskrifter, kleskoder og høytidsfeiringer (Østberg 2003: 142).

Ingen av mine informanter forteller om noen formidling av islamske trosforestillinger og verdier i hjemmet utover konkret praksis, men dette betyr ikke nødvendigvis at en slik formidling ikke fant sted. Det kan også ha sammenheng med at mye av tradisjonsformidlingen skjer i form av det Jacobsen kaller «taus kunnskap». Det vil si at den skjer usystematisk og uformelt gjennom den daglige samhandlingen i familien, for eksempel gjennom måter å forstå og gjøre ting på, formidling av rett og galt, korrigerende av adferd, kritikk og ros og handlingens eksempel (Jacobsen 2002: 114,132).

I tillegg til den uformelle tradisjonsformidlingen i hjemmet, gikk også alle informantene (muligens med unntak av Amina som er svært beskjeden med å fortelle om denne delen av livet sitt), på koranskole i helgene fra de var så små som ned til fire år. Der lærte de først og fremst å lese og resitere Koranen på arabisk, og noen forteller at de etter hvert lærte en del islamske *regler* og fikk høre fortellinger om Profeten Muhammad.

Praksisen og opplæringen i hjemmet og på koranskolen var gjenstand for en mer eller mindre uttalt kritikk hos flere av informantene. Kritikken retter seg først og fremst mot at verken praksis eller trosinnhold ble snakket om, forklart eller begrunnet:

Maryam: Jeg lærte jo ikke sånn som jeg burde ha lært det når jeg ser tilbake nå. Helt elementære ting om hvorfor man skal tro på Gud, hvorfor det er logisk å tro på Gud. Det var aldri sånn at min far satte meg ned å lærte meg det, ikke sant. Det var på en måte «vi *er* muslimer», og på en måte at det er noe som vi har fått i arv da.

I følge Maryam gav heller ikke koranskolen noen skikkelig opplæring i islam. Hun hevder at det å sende barna på koranskole er så vanlig også blant ikke-religiøse somaliere, at det handler mer om kultur og tilhørighet enn noen egentlig opplæring i religionen. Selv er hun opptatt av

at hennes fremtidige barn skal få fornuftige forklaringer og logiske beviser for religionen er sann:

(...) hvis de skal tro på Gud så vil jeg at de skal tro fordi det er noe som er logisk for dem, det er noe de har lært, det er noe de har bevis for, ikke sant. Og det er noe jeg ser hos mange muslimer, at det blir nesten en kultur-ting da, det å tro på Gud.

Safiya er også kritisk til holdningen som hun mener rådet på koranskolen om at man ikke skulle stille spørsmål:

(...) det første jeg gjorde når jeg begynte i moskeen var å stille spørsmål. Det var et veldig formelt spørsmål, det var «Hvorfor er koranen oppdelt som den er oppdelt?» (...) men så husker jeg at alle de jeg gikk i klasse med var sånn «Hvorfor gjorde du det?!»

Jakobsen peker på hvordan tradisjonsformidlingen i hjemmet og på koranskolen ofte skjer i sammenheng med korrigerende av adferd- og formidling av hva som er rett og galt, og at islam for de unge derfor oppleves som en rekke påbud og forbud uten forklaringer (Jacobsen 2002: 118f). Denne måten å formidle islam på, gjennom formaninger uten forklaringer, er det som kritiseres av Maryam og flere informanter. De påpeker at først senere, da de fant tilbake til religionen, fikk forklart for eksempel for *hvorfor* man skal be fem ganger om dagen eller bruke hijab. Kritikken av tradisjonsformidling og opplæring knyttes som regel til en feilaktig eller manglende forståelse av islam som gjelder hele foreldregenerasjonen (se 4.2.7), og rettes i mindre grad direkte mot egne foreldre. De utviser snarere forståelse for at foreldrene har hatt et annet og mer «selvsagt» syn på islam, og fremhever at «de gjør så godt de kan». Likevel kommer det tydelig fram at den kunnskapen informantene fikk formidlet gjennom foreldre og koranskole i ettertidens lys ikke ses på som tilstrekkelig.

Aisha skiller seg ut i denne sammenhengen ved at hun tilbragte hele barndommen og tidlig ungdom i Somalia, og vokste opp i en familie som i følge henne var enda mer praktiserende enn somaliere flest. I motsetning til de andre forteller hun stolt om den grundige opplæringen hun fikk i islam allerede fra treårsalderen, da hun begynte å være med moren for å be i moskeen. Hun kunne resitere koranen utenat da hun var mellom syv og åtte år gammel og forteller at hun ofte fikk ros for hvordan hun praktiserte religionen allerede som barn. Denne kontrasten tydeliggjør hvordan savnet etter logiske forklaringer og begrunnelser, som kommer til uttrykk hos andre informanter, henger sammen med erfaringen av å vokse opp i et vestlig samfunn hvor islam er minoritetsreligion. I motsetning til Aisha- og til sine foreldre, som er vant til å forholde seg til islam som en selvsagt del av majoritetens kultur og tradisjoner, må

unge muslimer som vokser opp i Norge og andre land i Vesten forsvare islam som ett av flere konkurrerende livssyn. I møte med dette oppleves ikke den kroppsliggjorte kunnskapen fra barndommen som tilstrekkelig. Slik jeg ser det, fungerer dette i flere av informantenes fortellinger som en forklaring på hvorfor de «vendte seg bort» fra religionen inntil de fikk de forklaringene og «logiske bevisene» som manglet.

4.1.2. Potensiell religiøsitet i tidlig ungdomsalder

I hvilken grad interessen for religionen blir sterkere eller nærmest forsvinner i løpet av barne- og ungdomskolealder varierer blant informantene. For Safiya ble interessen styrket, takket være det hun beskriver som en «nerdete» interesse for all type kunnskap, samt en privatlærer som fulgte opp den religiøse interessen. Jamaad begrunner den samme interessen med at hun hadde flere nære personer rundt seg som var «veldig religiøse» og at hun fikk en grundig opplæring i religionen. Hun opplever seg selv som heldig som slapp å ha en «opprørstid» der hun forlot religionen slik hun så at skjedde med mange jevnaldrende. Aisha, som tilbragte denne perioden i Somalia, opplevde i likhet med de to andre en økende interesse for islam jo eldre hun ble.

For de resterende fire informantene hadde barne- og ungdomsskolesårene en motsatt effekt. De beskriver religionen som lite viktig i livene deres denne perioden. Skole, venner, sport og det å ha det gøy var det som var viktig, forteller Khadija om det hun kaller en bekymringsløs tid. Ingen av de fire brukte hijab denne perioden, og kan fortelle at de heller ikke ble presset eller oppmuntret til større grad av praksis hjemmefra. Lengst unna religiøs «input» ser det ut til at denne tiden bragte Amina. Hun rømte hjemmefra i ung alder for å unnsnippe det hun beskriver som en svært religiøs stefar og tok etterhvert avstand fra det somaliske miljøet og kulturen hun forbandt med dette. Hun hadde derfor så godt som ingen muslimer i omgangskretsen sin, noe som var med på å gjøre at religionen spilte lite eller ingen rolle i livet hennes.

Informantenes religiøsitet i denne perioden kan langt på vei beskrives og forstås ved hjelp av Østbergs begrep *potensiell religiøsitet*. «Religiøsitet» i denne sammenhengen er ment å fange opp et element av personlig engasjement knyttet til islamsk tro og praksis, som i følge Østberg kan være tilstede hos de unge - enten vedvarende, periodevis, eller som en *mulighet*.

Om den sistnevnte *muligheten*, som hun mener er spesielt typisk for de unge, er det hun bruker begrepet potensiell religiøsitet. Den religiøse praksisen- og elementene av trosinnholdet, som for informantene utgjør «en naturlig del av hverdagen», danner med andre ord grunnlaget for en mulig utvikling av religiøsitet som også inneholder ulike grader av personlig engasjement (Østberg 2003: 78f).

Hos Safiya, Aisha og Jamaad er religiøsiteten synlig tilstede- og i utvikling allerede i barndom og tidlig ungdom, og de kan fortelle om et gradvis økende personlig engasjement. Hos de fire andre vil man heller kunne si at religiøsiteten, med Østbergs terminologi, er *usynlig* tilstede som en *mulighet* eller ressurs som kan gjøres tilgjengelig om behovet skulle oppstå.

4.2. Religiøsitet i ung voksen alder

4.2.1. Å bli en praktiserende muslim - et selvstendig valg

For tre av de fire informantene som beskriver seg som lite religiøse i barne- og ungdomstiden, begynte forholdet til islam å endre seg i midten av tenårene, da de gikk på videregående skole. Jamila forteller om hvordan hun begynte å stille spørsmål- og reflektere om religionen og livet på denne tiden:

Da jeg var liten, du lærer ting men det er ikke sånn at du tenker så mye om Gud og «Hvorfor er jeg her?» og alt det der. Men så blir du litt eldre og så tenker du «Okei, ja, hva er det som er rett og galt?»

En del likhetstrekk går igjen i disse tre informantenes fortellinger om denne perioden. Det første punktet handler om en økende interesse for islam som utløses av- for det første eksistensielle og identitetsmessige spørsmål, og for det andre møter med jevnaldrende muslimer som «tar religionen mer på alvor». Den nyvunne interessen for islam følges opp med en søken etter- og tilegnelse av kunnskap, kombinert med aktiv deltakelse i et felleskap bestående av jevnaldrende muslimer. Kunnskapen og felleskapet skaper motivasjon, og fører med seg en økende grad av praktisering:

Maryam: Jo mer jeg lærte, jo mer naturlig ble det å praktisere. Det var ikke sånn «ok, nå skal jeg praktisere Islam», men det var på en måte jo mer jeg lærte at jeg tenkte «det her føles bra, det her

kjennes bra» og «det her er jo logisk», mange av de tingene som jeg hadde fått inn i barndommen ikke sant.

Hun fremhever hvor viktig det var å få mer kunnskap om islam og «logiske beviser» før hun kunne begynne å praktisere:

(...) det med praksisen, ja, jeg husker jo at når jeg lærte at kvinner skulle dekke seg til, så for meg som var helt udekket, så var det på en måte sånn der «Ja, men hvorfor det?» ikke sant, men så fikk jeg bevisene for hvorfor det var sånn og hørte historiene om profetens koner og hans følgesvenner, og på en måte...det var så logisk.

Samtidig som endringen som skjer i denne perioden beskrives som en prosess, formuleres den av også som en følge av et konkret valg om «å ta religionen på alvor» eller «å bli en praktiserende muslim». Å ta dette valget omtales som den viktigste begivenheten i livet deres. «Det var på videregående jeg så lyset da, på en måte», uttrykker Khadija. Hun beskriver i likhet med Maryam en gradvis økende motivasjon til å praktisere mer og mer, både når det gjaldt å dekke til kroppen og ritualene i hverdagen. Hun understreker at denne prosessen skjedde i hennes eget tempo og fordi hun selv ville det:

(...) jeg var veldig klar på at jeg skulle ikke haste med noen ting. For jeg vet at hvis jeg gjør det, er det veldig lett å bare falle tilbake igjen. Så nå skal jeg gå sakte, men sikkert. Begynne med slør, det gikk jeg kun med en periode og så gikk jeg med skjørtet og så gikk det veldig, veldig gradvis. Og jeg tror det er derfor jeg har klart å holde på det da. Fordi det har gått så gradvis, og ikke vært noe press på det, eller slik da...at det har vært *jeg* som gjør det i mitt eget tempo.

Jamila forteller at da hun, som en følge av valget om å begynne å praktisere religionen ville overholde fasten i ramadan, ble forsøkt forhindret av familien som var redd hun skulle bli underernært. Men hun var fast bestemt på at dette var Guds ord og at hun derfor skulle gjennomføre det. Hun illustrerer på den måten at dette var hennes eget, selvstendige valg, som hun til og med måtte kjempe mot familien for. I likhet med Maryam, fremhever hun betydningen av logiske beviser og personlig overbevisning. Det var avgjørende for henne å forstå *hvorfor* det islam sto for var rett, slik at hun etterhvert ble overbevist for sin egen del. Prosessen beskrives som en type omvendelse, der hun velger «den rette veien» fremfor å gå sin egen vei slik hun hadde gjort tidligere:

Jeg: Er det noen spesielle opplevelser eller hendelser i livet som har viktig for deg som muslim?

Jamila: Å ja, kanskje når jeg begynte å praktisere på en ordentlig måte, det synes jeg er en viktig hendelse fordi for hvis jeg hadde fortsatt sånn så hadde jeg vært på en vei som ikke tilsvarte det Allah ville, ikke sant...levde av mine egne ønsker, ut ifra det jeg syns. Men skaperen av alle skapelser har sagt

at jeg skal gjøre sånn og så har jeg ikke hørt på hans ord. Så kanskje...det synes jeg var det viktigste i mitt liv...at jeg tok det valget...at jeg skulle bli praktiserende.

Maryam, Khadija og Jamilas fortellinger om islams rolle i livet fra barndom til nåtid er strukturert etter en felles modell som handler om å ha vendt seg bort fra religionen, og om det avgjørende vendepunktet som finner sted når de tar et selvstendig valgt om å bli «praktiserende muslimer» og dermed «vender tilbake til islam». Det går en linje fra praksisen i barndommen, som tas opp igjen, men med en viktig forskjell: den religiøse praksisen har på den andre siden av «omvendelsen» fått et nytt og verbalisert meningsinnhold. Refleksjon, personlig overbevisning og selvstendige valg går nå forut for all praksis, i motsetning til å bli tatt for gitt som en kroppsliggjort del av hverdagen.

4.2.2. Et felleskap av muslimske søstre

Til tross for at informantene legger vekt på selvstendighet og en personlig, indre prosess, trekker de også fram vennskap og tilknytning til et muslimsk felleskap med jevnaldrende som viktige faktorer i deres religiøse utvikling. Maryam beskriver for eksempel hvor avgjørende det var for henne å bli kjent med jevnaldrende som tok religionen mer på alvor og praktiserte islam åpenlyst også på skolen:

Det var først når jeg begynte på videregående at jeg fikk noen venner som praktiserte...og de var ganske unge og de var oppvokst i Norge. Og de praktiserte...for meg, det å be på skolen, det var uhørt, det var ikke noe jeg gjorde til vanlig ikke sant. Og så så jeg at de praktiserte, og vi kom godt overens faktisk, vi ble gode venner. Og da pleide de å dra til moskeen hver onsdag, og så valgte jeg å bli med da, en onsdag.

Også Khadija, Jamila og Jamaad begynte omtrent på samme tid å gå i den nevnte studiegruppen for unge muslimske jenter, tilknyttet den somaliske moskeen. Der ble de kjent med flere som befant seg i samme situasjon om dem selv: jenter med somalisk bakgrunn i midten av tenårene, oppvokst i Norge og med islam som en del av sin identitet og erfaringsverden. I tillegg til å få kunnskap om- og en ny forståelse av islam, ble de i dette felleskapet inspirert til å praktisere mer, både gjennom det de lærte og felleskapet med «muslimske søstre»:

Khadija: (...) hver gang jeg dro dit ble jeg mer interessert liksom. «Vi har en fantastisk religion», tenkte jeg. «Hvorfor har ikke jeg sett dette før?» Og jeg ble kjent med mange søstre og fikk mange nye venner

og, så jeg tror kanskje det var litt sånn påvirkningskraft også. At jeg fikk nye venner som kanskje gikk med slør, og mine tidligere venninner gikk kanskje ikke med det.

Maryam forteller ivrig om den første gangen hun ble med på onsdagsgruppen, hvor de gjennomgikk en bok med historier fra Koranen, og hvordan hun ble spesielt fengslet av historien om en ung gutt som ble overbevist om Guds eksistens og siden ofret alt for denne troen. Måten hun fremhever hvor fasinert hun ble av historiene som handlet om *unge* religiøse mennesker, og møtet med jevnaldrende praktiserende muslimer, kan tyde på at hun til da hadde forbundet religiøs praksis med voksne personer i sin omgangskrets- og som noe mer kulturelt enn den altomgripende religiøse overbevisningen hun så i fortellingene og hos de unge menneskene hun møtte:

(...) det var ofte om unge folk ikke sant...som trodde på Gud...det var flere andre historier...men så kom vi til de her om profetene ikke sant...Adam, Josef, Isak...og jeg husker jeg var så inspirert!

Hun forteller videre om hvor inspirerende det var å gå igjennom troslæren, *aqeedah*, og få svar på alle de spørsmålene hun hadde gått omkring med på egenhånd.

De fire informantene som er tilknyttet det samme felleskapet fremhever betydningen dette har for dem også i dag. Felleskapet styrker troen, gjennom at man påvinner hverandre om Allah. Man får også se eksempler på hvordan jevnaldrende finner løsninger i hverdagen i forhold til praksis, og ikke minst gjør det hverdagen lettere å ha praktiserende venner:

Maryam: (...) jeg merker for eksempel...hvis vi er ute sammen...så kommer bønnen inn, så er det fem stykker som pakker...«nå må vi gå», ikke sant (latter).

Som vi så hos både Minganti og Khan (2.1.3.) kan identifikasjon og allianse være viktige motiver når unge muslimer «vender seg til religionen», til tross for at de selv beskriver prosessen som en religiøs oppvåkning. Gjennom å delta i muslimske ungdomsfelleskap finner mange en velegnet plattform for identitetskonstruksjon i en kaotisk ungdomstid (Minganti 2010: 118f). Både gjennom det jeg observerte og det som kom fram i intervjuene, ble det tydelig at det å ta del i disse mindre og større felleskapene har spilt en betydelig rolle i utviklingen av de unge kvinnenenes identitet og religiøsitet. I tillegg til nære venner å identifisere seg med, en type alliansepartnere i hverdagen, får de ta del i en bevegelse som gjør det mulig å identifisere seg med tusenvis av unge muslimer rundt om i verden som følger det samme kallet om «å vende tilbake til islam». De fremhevet betydningen av å kunne føle seg som en del av et større muslimsk felleskap, den muslimske *ummaen*, og på den måten treffe «brødre og søstre» som tilhører det samme felleskapet uansett hvor de måtte befinne seg

i verden. Internasjonale konferanser av den typen jeg selv og flere av informantene deltok på i regi av IslamNet²¹ var noe informantene omtalte som «utrolig inspirerende», og som tydelig styrket opplevelsen av tilhørighet til et globalt felleskap²².

Ved å ta del i disse felleskapene, ser det også ut til at informantene oppnår en type «affektiv myndiggjøring», i tråd med det Minganti beskriver i sine studier (Minganti 2010: 119). De får anerkjennelsene som troende subjekter, og tilskrives rett og plikt til å søke religiøs kunnskap for å styrke sin fromhet, noe som langt fra er en selvfølge for unge muslimske kvinner. Denne myndiggjøringen er med på å gjøre at de stolt og selvsikkert kan hevde sin verdi og identitet som muslimsk kvinne.

4.2.3. Hijab som synliggjøring av en ny muslimsk identitet

Verdien som muslimsk kvinne kommer blant annet fram i informantenes fortellinger om da de begynte å bruke *hijab*. I kapittelet om religiøs praksis vil jeg se nærmere på flere aspekter av hijabens meningsinnhold, og foreløpig konsentrere meg om identitetsaspektet- og hijabens rolle i fortellingene om å bli en «praktiserende muslim».

Maryam, Khadija og Jamila forteller alle tre at de på et tidspunkt i løpet av prosessen i ungdomsårene begynte å bruke hijab. Khadija beskriver sin religiøse utvikling for meg (se sitat 4.2.1.) ved å vise til en trinnvis tildekking av kroppen: først begynte hun med hijab, men gikk fremdeles med bukse, så ble bukse byttet ut med skjørt, og til slutt begynte hun med en heldekkende *abaya*²³. Det kan se ut til at hun gjør dette for å konkretisere utviklingen- og samtidig illustrere hvordan hun tok skritt for skritt, ettersom hun selv var klar for det, som en følge av indre motivasjon i motsetning til press utenifra.

Khadijas fortelling er et eksempel på hvordan valget om å bruke hijab knyttes sammen med en indre prosess mot religiøs modenhet. Det kommer innenifra når man blir klar for det.

Hijaben blir også en ytre manifestasjon av den nye identiteten som praktiserende muslimsk kvinne.

²¹ Peace Conference Scandinavia, mars 2013

²² Talerne på konferansen var imamer fra flere ulike deler av verden, blant annet USA og Saudi Arabia, og deltakerne bestod av flere hundre unge muslimer fra Norge og andre skandinaviske land.

²³ En lang løs kjole designet for å skjule kroppens former. Sammen med *hijab* skjules hele kroppen foruten ansikt og hender.

«Det har vært litt av en reise da», uttaler Maryam om prosessen rundt det å begynne med hijab. Valget, den vanskelige overgangen, reaksjonene fra omverdenen og de positive følgende er elementer av denne «reisen». Det første steget var for henne å bli overbevist om det logiske og positive i påbudet om å dekke seg til. Så kom den vanskelige overgangen med å sette overbevisningen ut i livet, og møte konsekvensene og reaksjonene fra omverdenen. I retroperspektiv forteller både Maryam og Jamila om denne overgangen som noe de var bekymret for i forkant, men som gikk bedre enn forventet. Det som fremheves er de positive følgene det fikk for deres identitetsfølelse og selvtillit som muslim:

Maryam: (...) du gjemmer deg ikke med hijab...du sier «jeg er muslim - og det er greit». Det, for meg, var noe som tvang fram en sånn selvtillit. Sånn vet du hva jeg er kanskje *annerledes*, i den forstand at jeg tenker litt annerledes, men jeg er menneske jeg og. Jeg kan leve med dere, jeg kan leve med andre tros...en annen religion, eller livsstil (...) og det jeg har fått igjen for det har vært så mye større...at jeg vet hvem jeg er.

Også Khadija fremhever identitetsaspektet ved hijaben, samtidig som det handler om å følge et påbud som er gitt av Gud. Gjennom måten hun formulerer seg på blir det tydelig at disse aspektene henger sammen. Det å vise fram sin identitet og skille seg ut i omgivelsene *koster noe*, og blir dermed et sterkt vitnesbyrd om at man setter lydigheten til Guds påbud over andres forventninger:

Hijab det er min identitet, det er min måte å vise at jeg er muslim på. Selvfølgelig, søstre som ikke bruker hijab det betyr ikke at de ikke er muslimer, men det er bare min måte å vise at jeg følger det påbudet som Gud har gitt oss kvinner, og det er å tildekke oss. Og vi har fått en spesifikk måte å...en klar beskrivelse for hvordan vi skal dekke oss til, og for meg er det bare veldig befriende å kunne gå ut uten å tenke på hva andre skulle synes om meg, eller hva andre tenker om det, eller...hva enn, jeg gjør det på grunn av påbudet vi har fra Gud.

Selv om de fleste informantene er enige om at hijab er obligatorisk i islam, vektlegger de at det er opp til den enkelte å foreta valget når personen selv føler seg «klar». Å presse eller tvinge noen til å gå med hijab blir skarpt kritisert:

Jamila: (...) det er jo helt feil, det står ingen steder at man skal tvinge en person til å ha på deg, man skal velge selv.

Det er en tydelig ambivalens og spenning i formuleringene om hijab som et religiøst påbud og vektlegging av at hijab som noe som skal velges fritt av hver enkelt kvinne. Khadija vil i det ene øyeblikket forsvare «søstrene» som ikke bruker hijab, før hun i det neste fremhever at *vi* har fått en klar beskrivelse for hvordan man skal dekke seg til. Det er også påfallende at

majoriteten av de unge kvinnene jeg observerer og treffer i den somaliske moskeen og på IslamNet-konferansen, bruker den heldekkende drakten *abaya* (en del av de med sentrale roller i moskeen og organisasjonen bruker også *niqab*²⁴). Khadijas fortelling om en gradvis tildekking (se 4.2.1.), samt ambivalensen når det gjelder hvorvidt man må dekke seg til eller ikke, kan tyde på at hijab i dette miljøet er forbundet med å ha kommet lenger på en foreskrevet vei mot å bli en bedre muslim. Indirekte uttrykker da Khadijas doble utsagn at «søstrene» som ikke bruker hijab har kommet kortere i en gitt prosess, og enda ikke har nådd innsikt i betydningen av dette påbudet eller ikke er klare for å implementere det som praksis i eget liv.

Jacobsen diskuterer ut fra sitt materiale forholdet mellom hijab som påbud og samtidig fritt valg. Hun finner at den korrekte utførelsen av den religiøse plikten er avhengig av det er tatt et individuelt valg for å bli sett på som «gyldig» (ha noen verdi moralsk eller religiøst sett). At hijaben er så sentral i unge muslimske kvinners fortellinger om å vende tilbake til islam, kan ses som en del av transformasjonen av hele den muslimske identiteten fra «arvet» til «individuelt valgt», og hijaben er blitt et symbol på tilknytning til islam som *selvvalgt forpliktelse*. Denne endringen støttes opp av skillet mellom tradisjon og «sann islam». Å få kvinner til å gå med hijab mot sin vilje, eller å gå med den av vane, i motsetning til som et uttrykk for *hvem man er*, avskrives som tradisjon og ikke «sann islam» (Jacobsen 2006: 286).

Det at mine informanter var raskt ute med å formidle de positive aspektene ved hijab og understreker at det er deres eget valg å bruke den, kan også ses som en form for motstand mot press og stereotypier. Ved å fremstå som stolte og selvsikre kvinner med hijab, er de med i kampen mot samfunnets forestillinger av muslimske kvinner som passive ofre og forståelsen av hijab som et eksternt påtvunget, kvinneundertrykkende klesplagg. En slik «motstandsholdning» kommer for eksempel tydelig fram i Khadijas formulering:

(...) jeg kunne ikke tenkt meg å ta den av meg så...man kunne rivd den av meg, men jeg tar den på meg igjen!

4.2.4. Aminas fortelling – religiøsitet som følge av livskrise

²⁴ *Niqab*: klesdrakt som dekker kvinnen fra topp til tå, inkludert slør for ansiktet slik at bare øynene synes.

For Amina som hadde lite interesse for religionen i ungdomsårene, og heller ikke hadde kontakt med noe muslimsk sosialt miljø, ble religionen først viktig i en senere periode av livet. Det var først idet hun i midten av tyveårene gjennomgikk en stor personlig krise at hun hentet fram en del av «ressursen» fra barndommen, de fem daglige bønnene, og at relasjonen til- og kommunikasjonen med Allah ble viktig:

(...) jeg begynte nå etter jeg fikk barn for to år siden, for jeg tenkte sånne dødnings tanker og alt var sånn negativt og jeg tenkte Gud hva er det som skjer lissom, har jeg gjort noe galt? (...) så jeg tenkte nei vet du hva, det er bare å be til Allah, så kan *Han* bare tilgi deg.

I motsetning til de andre tre har hun ingen oppfatning av å ha brutt med islam på noe tidspunkt. Dette henger sammen med hennes syn på religionen som noe annet enn en gitt størrelse man kan vende seg bort fra eller ikke. For henne er islam noe privat mellom Allah og den enkelte, som ingen utenfra kan definere for henne. Til tross for at hun i likhet med flere av de andre informantene har opplevd at religionen har fått en avgjørende betydning i livet hennes fra og med et bestemt tidspunkt, har hun ikke det samme behovet for å gjøre dette synlig for omverdenen:

(...) jeg setter veldig pris på at Allah har holdt meg frisk i hodet, eller så hadde jeg blitt gæren (...) hvis jeg ikke hadde bedt til Allah, hvis ikke jeg hadde hatt den kontakten med Allah og fått positive tanker. Og jeg fortsetter med å be inntil jeg dør, for å være helt ærlig. Jeg trenger ikke bevise hvem jeg er med klær og sånn, men trofastheten min er viktig for meg.

Amina går med jeans til vanlig og omtaler hijab som gammeldags. Bare når hun ber alene hjemme dekker hun seg til for Allah. Gjennom intervjuet trekker hun gang på gang fram hvor viktig det er for henne å ikke la seg påvirke av andre på noen som helst måte. Hun kritiserer mange muslimer for å gjøre nettopp dette, å la seg presse til religiøs praksis, gå på akkord med seg selv eller måtte leve dobbeltliv. Det er indre aspekter som tilgivelse, trøst og styrke som vektlegges av henne, og bare i liten grad identitetsmessige («jeg må ha en tilhørighet»). En slik religiøs utvikling kan forstås som en potensiell religiøsitet som ble forløst som følge av en personlig krise, der bønne og relasjonen til Allah fikk betydning på et «indre» plan. Muligens fordi så mange aspekter ved religionen for henne var forbundet med tvang og negative sosiale strukturer, kom religiøsiteten til å bære preg av nettopp det motsatte: egen fri vilje og uavhengighet i forhold til andre mennesker. I likhet med det som kjenntegner subjektivering av vestlig religiøsitet (se 2.1.2.) uttrykker Amina en sterk autoritetsskepsis og vektlegger autensitet og det subjektive opplevelsesaspektet. Religiøsiteten hun utviklet

kom derfor heller ikke i konflikt med den vestlig-sekulære diskursen hun hadde funnet sin plass i.

4.2.5. Safiya og Jamaad – en kumulativ utvikling

Mens Aminas fortelling handler om et fornyet forhold til islam i voksen alder, beskriver Safiya sin utvikling som en selvstendig søken etter mer og mer kunnskap helt fra hun var barn og begynte å lære om islam på koranskolen. I motsetning til en del av de andre informantene, opplevde hun å få flere og flere redegjørelser jo eldre hun ble. Hun kan ikke fortelle om noen periode der hun var noe mer eller mindre opptatt av islam, og beskriver det heller som en «kumulativ utvikling» fra en liten kjerne som ble større og større. På ungdomsskolen fikk hun hjelp av en privatlærer som gikk mer systematisk gjennom *fiqh*²⁵ og *aqeedah*²⁶, slik at hun fikk «en generell kompetanse om hva islam er».

Hun hevder at det å gå på norsk skole og ha mange ikke-muslimske venner, som hele tiden har stilt henne spørsmål, har gitt henne insentiv til å søke mer og mer kunnskap for å kunne svare på spørsmålene. I tillegg til koranskole og privatlærer har hun søkt kunnskap gjennom å lese på egenhånd og delta diskusjoner med muslimer og andre. I dag foregår en del av kunnskapssøkingen i tilknytning til Muslimske studentsamfunn, men også på andre arenaer. Blant bruker hun nettet til å diskutere islam med sine trosfeller. Hun diskuterer også gjerne med både ateister og kristne, leser filosofi og er opptatt av å søke annen kunnskap utenfor islam. Søken etter religiøs kunnskap må gå hånd i hånd med søken etter kunnskap generelt, mener hun:

(...) jeg er veldig opptatt av det at vi er gitt...altså at jeg er gitt et intellekt da, og at det å på en måte å dyrke dette intellektet er også en måte å nå Gud på. At man fyller seg selv med kunnskap...at man utvikler seg selv som menneske også, både psykisk og fysisk, det er også en del av det.

Safiya oppsummerer sin religiøse utvikling som en lang linje fra veldig elementære ting til en mer akademisk tilnærming til islam. Til forskjell fra de andre har den økende interessen for religionen ikke først og fremst ført til økt praksis. I stedet er hun blitt opptatt av at praksisen kun er et verktøy til hjelp for å nå et høyere mål om å bli et godt menneske:

²⁵ *Fiqh* betegner islams rettsvitenskap, og behandler den hellige loven, *sharia*, slik denne kommer til uttrykk i Koranen og i tradisjonen (*sunna*, *hadith*) tolket av de rettslærde.

²⁶ teologi eller troslære

(...) noen ganger så blir ritualene, påbudene og forbudene mål i seg selv da, og ikke et verktøy (...) og man blir på en måte opphengt i at man skal bli så flink man kan til å overholde påbudene og forbudene, at man glemmer målet for øyet.

Ut fra Safiyas fortelling og formuleringer er det tydelig at hun i løpet av ungdomsårene har funnet inspirasjon og kunnskap i en mer reformvennlig retning innenfor islam. Hun setter etisk praksis over rituell praksis, og ser på religionen som åpen for tolkning og stadig tilførsel av ny kunnskap. Hun skiller seg dermed klart fra en fundamentalistisk tilnærming til den islamske tradisjonen og dens kilder. Hun har heller ikke vært redd for å la en moderne sekulær kontekst påvirke og forme sin identitet og religiøsitet:

(...) jeg føler vel at det å vokse opp i Norge, det å lese filosofi og på en måte være norsk da, har gjort at jeg har et mindre selvsagt syn på religion og der jeg prøver å integrere religion og sekularisme, og religion og modernitet.

Jamaads religiøse utvikling kan også beskrives med Safiyas formulering «kumulativ», eller gradvis, selv om den har et ganske annet utfall. Da hun begynte i onsdagsgruppen for unge kvinner i moskeen, var dette for henne mer en naturlig fortsettelse av koranskolen enn som en følge av en nyvunnen interesse for islam. Hun forteller at jo eldre hun ble, jo mer lærte hun og tok til seg slik at den religiøse praksisen gradvis ble en del av henne. Utviklingen handler også om at hun på koranskolen lærte en masse ting, som hun først da hun ble eldre begynte å forstå og erfare som mer relevant i sitt eget liv:

(...) jeg har lært ting på koranskolen, men når jeg selv opplever det *der og da*, så bare...da begynner jeg virkelig å skjønne hva læreren min snakka om gjennom den tiden jeg gikk på koranskolen.

I motsetning til de andre jentene med tilhørighet i samme moské er Jamaad mer opptatt av sin identitet som somalisk, og ser sin egen utvikling i sammenheng med en religiøs utvikling som gjelder hele det somaliske samfunnet:

(...) på nittitallet så var kunnskap om islam veldig lite sånn hos somaliere, så...somaliske samfunnet og...ja alle i Somalia har på en måte gradvis lært mer av islam generelt, mer eller mindre...som ja. Og vi lærer jo fortsatt, for jeg hører alltid nye ting og «ja, er det sånn?», ikke sant. Så det har vært gradvis, for meg.

Bruken av «vi» og «jeg» går om hverandre hos Jamaad, noe som tyder på at hennes forhold til islam er mindre individualisert, i den forstand at hun er mindre opptatt enn de andre av å understreke sin religiøse utvikling som basert på selvstendig valg og en individuell prosess. Når det gjelder bruk av hijab tok hun den av og på fram til hun var 9 år, da hun «tok den av

for siste gang» fordi den var blitt en del av henne slik at hun følte seg naken uten. Likevel fremhever hun i likhet med de andre, at det å gå med hijab var og er hennes eget valg, og begrunner dette med at moren sa «gjør som du vil» og gav henne full frihet.

Jamaad forteller at det stort sett var bare «utlendinger» og at de fleste var muslimer, i klassen hennes gjennom hele oppveksten. Hun opplevde dermed ikke å bli stilt samme type utfordrende spørsmål som Safya. Det har likevel hendt at hun har stilt seg selv spørsmålet om islam er den rette veien, men hun hevder at hun nå har fått så mange tegn og bevis på at islam er den rette religionen at det har visket ut all tvil. En annen forskjell i forhold til Safiya er at graden av praksis i Jamaads tilfelle har økt med årene. Kunnskapen har for henne føyd seg til og «utfylt» praksisen, slik at hun nå kan begrunne og forklare den. Safiya og Jamaad har også kommet i kontakt med to svært ulike religiøse miljøer, og der funnet ulike inspirasjonskilder i løpet av ungdomsårene. Det ene bærer preg av å være reformvennlig og mer liberalt, mens det andre kan karakteriseres i retning av det Roy definerer som nyfundamentalisme. I likhet med sine «søstre» i den somaliske moskeen har Jamaad utviklet en altomfattende religiøsitet der islamsk tro og praksis utgjør det sentrum alt hun gjør dreier seg om, mens Safiyas utvikling har ledet henne til å integrere islam og sin religiøsitet med en mer sekulær livsstil.

4.2.6. Aisha - religiøsitet i overgang til en pluralistisk kontekst

Aishas historie skiller seg ut ved at hun tilbragte ungdomstiden i Somalia, der så å si alle rundt henne var muslimer. I tillegg var hennes familie over gjennomsnittlig religiøse og gav henne tidlig en grundig opplæring i islam som blant annet førte til at hun kunne resitere koranen utenat da hun var syv-åtte år.

Da jeg spør henne om overgangen med å komme fra Somalia til Norge religiøst sett, hevder hun først at dette ikke hadde noen store innvirkninger på tro og praksis, foruten enkelte utfordringer i tilknytning til bønnetider og hva hun kunne ha på seg og ikke på jobben. Men gjennom refleksjonen som følger kommer hun fram til noen endringer som kan tolkes dithen at det skjedde *en intensivering av religiøsiteten* etter at hun kom til Norge:

Jeg: Du har snakket om noen praktiske endringer. Hva med troen og hva du tenkte om Gud og sånn?

Aisha: Nei, det var samme. Kanskje mer her...fordi når jeg ikke er ordentlig...tenker jeg kanskje gjør mindre oppgaver og sånn nå enn i Somalia...men nå står jeg opp midt på natta og sier «Gud kan du tilgi

mæg?», det gjorde jeg ikke i Somalia (...) det er litt mer mer tenkning i forhold til Gud og sånn. Og det er ikke garantert at jeg skal være hundre prosent muslim, eller...muslim hele livet, så jeg må være...tenke når alt er...du kan konvertere til en annen annen religion uten at noen straffer deg. Når du kan gjøre hva du vil, da er det bare Gud som kan beskytte deg...holde deg i god kontakt med han.

Slik jeg tolker det beskriver hun her overgangen til et pluralistisk samfunn, der hun må innse at det er en mulighet for henne å bli en ikke-muslim. Denne muligheten skaper frykt for å miste «den rette veien», og som følge av dette en intensivering i religiøsiteten.

I Aishas fortelling trekker ligger ingen selvstendige valg eller egne begrunnelser til grunn for hennes tilslutning til religionen og religiøse utvikling. Dette kan ha sammenheng med at hun ble ung voksen *før* hun kom til Norge, og derfor har mer av den «selvsagte» religiøsiteten som kjennetegner foreldregenerasjonen. Dette er hun imidlertid klar over selv, når hun sier om sitt forhold til islam at: «egentlig, jeg kunne ikke velge, men det var den største gaven som jeg fikk». Hun gir også nærmest uttrykk for en slags misunnelse overfor konvertitter og de selv har *valgt* islam:

(...) når jeg hører en som har konvertert til islam jeg begynner nesten å gråte. De er mer inderlige enn meg. Jeg er født i det, men de valgte selv å bli muslim. De elsker mer, kanskje, enn det jeg gjør.

Møtet med en pluralistisk kontekst- og bevisstheten om at ens egen tro bare er en av mange, kan i følge Jacobsen endre den troendes syn på religiøs tilhørighet- og tro radikalt slik at dette i større grad oppfattes som et spørsmål om «personlig valg» (Jacobsen 2002: 114). Hos Aisha kommer dette til uttrykk som en beundring overfor personlig valgt tro og tilhørighet til islam, uten at hun selv opplever å ha kunnet velge.

4.2.7. Oppgjør og nytolking

Med til fortellingene om informantenes religiøse utvikling hører også beskrivelsene av hvem og hva de etter hvert tar avstand fra- og definerer sin religiøsitet i forhold til. Vi har sett hvordan flere av informantene tar avstand fra hvordan de selv lærte og praktiserte islam i oppveksten, og til foreldrenes forståelse av islam. Løsrivelsen fra foreldregenerasjonens forståelse av islam er en viktig del av den personlige og «selvvalgte» religiøse identiteten som vokser fram. I denne sammenhengen rettes gjerne en generell kritikk mot *de som blander islam og kultur*, fremfor direkte å kritisere foreldrene eller foreldregenerasjonen.

Oppfordringen om å skille mellom det som er «sann» islam og elementer som skyldes påvirkning fra ulike kulturer, går igjen hos alle informantene:

Maryam: (...) at folk praktiserer noe, og kaller det for islam. Det synes jeg...og jeg blir sånn veldig provosert, noen ganger veldig sinna da...over det ikke sant, at du ser folk som for eksempel praktiserer veldig mye kultur...hva skal jeg si...veldig mye av kulturen dems da, og *tror* det er Islam. Ofte så mener ikke folk det, det kan godt være at de bare mangler kunnskapen.

Diskriminerende behandling av kvinner, tvangsekteskap og det å tvinge noen til å gå med hijab er noe av det som tilskrives denne innblandingen av kultur i islam. Maryam forteller at hun blir provosert og får behov for å si ifra når hun ser- eller hører om slike ting, men at det ikke alltid blir like godt mottatt at hun som 23-åring kommer og sier at noe ikke er islam til eldre som har praktisert det hele livet. «Men det er jo kulturen og folk som er problemet, ikke islam», legger hun til. En egen «muslimsk kultur», på tvers av alle kulturer, beskrives som idealet å leve etter. Også Aisha har etter at hun flyttet til Norge fått et kritisk syn på hvordan religionen praktiseres i Somalia, og hevder at det ofte er mer kultur enn religion som praktiseres:

(...) vi bruker ikke så mye religion i Somalia. Folk er mer fokusert på kultur. Og når jeg leser for eksempel livet med ekteskapet og familien generelt, og hvordan Muhammed levde med sine venner og familie...det er ikke akkurat som i Somalia.

Dette sitatet illustrerer hvordan det for flertallet av informantene ikke handler om noen *nytolkning* av islam, men om å revitalisere tiden da Profeten levde – troen, praksisen og felleskapet. De ønsker å gå tilbake til det «opprinnelige budskapet» og aktualisere den «opprinnelige» måten å være muslim på i nåtid. Ønsket om å hente fram disse «fundamentene» gjør at denne informantgruppen bærer klare likhetstrekk med nyfundamentalistisme.

Safiya definerer sitt syn på i islam nærmest *i motsetning til* forståelsen som informantene over representerer, men det er også noen likhetstrekk. Også hun er opptatt av at islam må skilles fra en del kulturell bagasje, og spesielt den bagasjen som har med synet på kvinner å gjøre. Men hun skiller seg fra de andre ved at hun til orde for en stadig *nytolking* av religionen. Det er ikke «den opprinnelige» islam, forut for alle kulturelle tilføyelser, hun vil tilbake til. I stedet mener hun at kildene må tolkes på nytt med nye øyne i nye tider:

(...) så er jo islam eksepsjonelt *vag* på noen områder. Også er det nok noen kommentatorer som har lagt til litt vel mye (...) Jeg er jo tradisjonalist, jeg tror jo på koranen, hadith og jeg følger fiqh, men jeg tror

man må være bevisst at det synet vi har på Gud og det synet vi har på islam, er jo ikke bare farget av den tiden vi står, den samtiden vi står i og den konteksten vi står i (...) Så jeg tror det å tenke litt selvstendig, ikke på vegne av nødvendigvis alle, men på vegne av seg selv da...også er veldig viktig.

Negativ kulturell bagasje skyldes med andre ord at de lærde har tolket de islamske tekstene ut fra helt andre samfunn og forutsetninger enn vi har i dag, og Safiya mener at disse stadig må tolkes på nytt i nye tider og kontekster for å være relevante.

Ut fra en forståelse av islam som noe dynamisk og elastisk, tillater Safiya seg å tolke islam ved å bruke sitt intellekt og kunnskapen hun har opparbeidet seg (både religiøs og ikke-religiøs), samtidig som hun mener å holde seg innenfor rammene av klassisk *fiqh*-tradisjon. Dette gjør at hun i dag tar avstand fra den «koranske linjen» hun mener råder i den somaliske moskeen, der man i følge henne er mer opptatt av form enn innhold. Hun tror at jo tryggere man er i det landet man er i, jo mindre vil man være av ytre, eksterne uttrykk: «*jeg er muslim*, i motsetning til alt annet i samfunnet», og at utviklingen derfor vil bevege seg i en annen retning med tiden.

Safiyas forståelse skiller seg også fra morens, som hun mener preges av «et skarpt skille mellom det å være religiøs og det å være sekulær». Selv mener hun å ha et mer *åpent* syn på islam:

Jeg ser på islam som noe mer tøyelig enn det mor gjør...som mer elastisk da, enn den måten mor ser på islam på for hun tenker at «sånn er det», og selv ikke i islam så trenger det ikke være sånn.

Til tross for forskjeller og motsetninger, når det gjelder forståelsene av islam som informantene kommer fram til gjennom sine prosesser, finnes det også noen fellestrekk. For det første er alle opptatt av å skille islam fra kultur, og tar mer eller mindre avstand fra en forståelse av islam som noe som kan «arves». Islam defineres separat fra etnisitet, kultur og tradisjon, og noe man selv må tro på og velge. På bakgrunn av denne forståelsen må det også tas mer eller mindre selvstendige valg når det gjelder hvordan denne individuelle troen skal implementeres i livet som praksis.

4.3. Oppsummering og diskusjon

Funnene i dette kapittelet viser at ulike livshistorier fører til ulik religiøsitet. Felles for informantenes fortellinger om sin religiøse utvikling er at de beskriver sitt forhold til islam

som en prosess over tid som involverer personlig vekst. Hovedforskjellen består i om prosessen inneholder brudd og en type omvendelse eller tilbakevending til islam, eller om den foregår i en sammenhengende «kumulativ» spiral- eller gradvis stigning fra barndommen til i dag. Hvor i det religiøse landskapet informantene ender opp i løpet av de ulike prosessene varierer også, fra det altomfattende og fundamentalistiske til en mer liberal og/eller privat religiøsitet. Et annet fellestrekk er hvordan religiøsiteten av de aller fleste formuleres som basert på selvstendige valg, refleksjon og en individuell prosess.

Vektleggingen av selvstendige valg kan blant annet ses i sammenheng med at informantene, i alle fall delvis, har vokst opp i en moderne norsk kulturell ramme. I følge Lien kjennetegnes denne kulturelle rammen blant annet av at løsrivelse fra foreldre, utvikling av en separat identitet og «å eie seg selv» gjennom å ta egne beslutninger og følge sin egen vilje er sentrale idealer (Lien 2003: 304f). I denne konteksten, som også preges av pluralisme og konkurrerende livssyn, må det å være muslim begrunnes og være tatt på individuelt grunnlag, i kontrast til foreldregenerasjonens mer «selvsagte» tilhørighet til religionen²⁷. At Aisha, som har vært kortest tid i Norge, skiller seg mest ut på dette området bygger opp under denne forståelsen.

Fortellingene til Maryam, Khadija og Jamila har tydelige likhetstrekk med strukturen i fortellingene om en «tilbakevending til islam» som Jacobsen finner blant sine informanter (se 2.2.3.). Fra en kroppsliggjort kunnskap om islam i barndommen som forblir «potensiell» og lite synlig i tidlig ungdom, forteller alle tre om en gradvis «oppvåkning» i løpet av videregående. Denne prosessen fører med seg en synlig, selvvalgt og begrunnet muslimsk identitet, samtidig som den gjør religiøs praksis helt sentralt i livet til de unge kvinnene. Til forskjell fra den praksisen de i barndommen «bare gjorde» uten å tenke over det, baserer praksisen nå seg på egne valg som er tatt på bakgrunn av kunnskap, refleksjon og personlig overbevisning.

Kort oppsummert handler fortellingene om hvordan de: 1) forstår ved hjelp av kunnskap, logiske beviser, selvstendig refleksjon og «viktige andre» at sannheten om Gud og livet finnes i islam, 2) forstår at denne innsikten må få den følgen at man tar påbudene og forbudene i

²⁷ Dette kommer tydelig fram ved slutten av intervjuet med Maryam. Da jeg spør om det er noe hun vil tilføye, benytter hun anledningen til å påpeke at jeg ikke har spurt om hvorfor hun *valgte* islam til fordel for andre religioner, og beskriver hvordan det *logiske*, blant annet ved islams fremstilling av Gud, overbeviste henne i forhold til det *ulogiske* (for eksempel treenighetslæren) i de andre religionene. På denne måten understrekes tilslutningen til islam som et *selvstendig valg*,

Koranen på alvor og blir «en praktiserende muslim» og 3) at man setter denne praksisen ut i livet i eget tempo etter hvert som man er «klar» for det.

Ifølge Jacobsen reflekterer denne måten å fortelle sin religiøse selvbiografi på en bestemt narrativ konstruksjon av «selvet», og plasserer denne i overensstemmelse med en modell som går ut på å streve mot religiøs perfektion. Denne selv-kunnskapen løser identitetsspørsmål som «hvem er jeg» og «hvem bør jeg streve for å bli», og plasserer de unge inn i en meningsfull sammenheng. Som vi så i teorikapittelet er denne «modellen» og forståelsen av *selvet* dels hentet fra den islamske tradisjonen, men bærer samtidig preg av en moderne liberal-sekulær forståelse av selvet- og selvutvikling (Jacobsen 2006: 322f).

De fem informantene som alle har en tilknytning til den somaliske moskeen, har gjennom ulike prosesser utviklet en form for altomfattende religiøsitet der en islamsk livstolkning er bestemmende for så og si alt i deres liv og hverdag. Vi skal i de neste kapitlene se hvordan trosforestillinger og praksis preger livene deres ned på detaljnivå. De unge muslimene i dette miljøet har mange likhetstrekk med de bevegelsene Roy karakteriserer som nyfundamentalistiske. Jacobsens betegnelse *nypraktiserende* er også lang på vei treffende for denne gruppen. Ulempen ved slike kategoriseringer er at forskjeller innad i gruppen viskes ut. Selv om de unge kvinnene som er tilknyttet den somaliske moskeen sett utenifra har en svært lik religiøsitet, har vi i dette kapitlet sett at det ligger ulike livshistorier, opplevelser og refleksjoner til grunn for religiøsiteten.

Kapittel 5

Trosforestillinger- og erfaringer

En rekke faktorer spiller inn når det gjelder utviklingen av informantenes religiøsitet fram til i dag. Helt grunnleggende er at de enten gradvis mer og mer, eller på et bestemt tidspunkt blir overbevist om at sannheten om Gud og livet finnes i islam. Med andre ord at de *tror* på det islam lærer. Men nøyaktig *hva* denne læren oppfattes å gå ut på, hva som regnes som sentralt og ikke, hvilke elementer man tror på og hvordan man forestiller seg disse, er ikke dermed likt for alle. Dette kapittelet vil ta nærmere for seg noen av disse ulikhetene og likhetene, gjennom en studie av informantenes trosforestillinger- og erfaringer knyttet til disse.

Bakgrunnen for ønsket om å undersøke denne tematikken, ved siden av at trosforestillinger har vært lite diskutert i norsk islamforskning, er Roys tese om at det islamske trosinnholdet *ikke* endrer seg - til tross for at unge muslimer som vokser opp i Vesten får et nytt og individualisert forhold til religionen. Jeg stiller spørsmålstejn ved Roys tese, og ville derfor undersøke mine informanters trosforestillinger nærmere. Hvordan formulerer de innholdet i sin tro, og hvilke elementer vektlegges? Forplikter de seg på et gitt autoritativt trosinnhold eller finnes det rom for egne refleksjoner og nytenkning?

Et «problem» ved å undersøke dette er at i og med forståelsen av islam som en diskursiv tradisjon i stadig endring (se 2.3.1.), er det vanskelig å spore opp et bestemt utgangspunkt å sammenligne trosforestillingene jeg finner i mitt materiale med. Jeg kan med andre ord ikke gi noe bastant svar på om trosinnholdet er i endring, men vil likevel diskutere dette spørsmålet så langt det er mulig ut fra tendensene som finnes i materialet.

Kapittelet er delt inn i to hoveddeler. I den første tar for meg informantenes beskrivelser knyttet til Allah. Dette temaet var bestemt på forhånd, på bakgrunn av at troen på Gud er helt sentralt i islam. I den andre delen tar jeg for meg beskrivelser knyttet til belønning, straff, paradiset og helvete. Disse trosforestillinger pekter seg ut som sentrale i materialet, uten at dette var bestemt på forhånd²⁸. I den avsluttende diskusjonen vil jeg se funnene i sammenheng med resten av materialet og diskutere disse i lys av aktuell teori.

²⁸ Intervjuguiden var utarbeidet mest mulig åpne spørsmål for å se hvilke trosforestillinger informantene selv ville trekke frem og vektlegge. Som tidligere påpekt viste blant annet forestillinger knyttet til Profeten

5.1. Allah: gudsbilder og gudsopplevelser

I samtalene om Allah, pekte to aspekter seg ut som sentrale. Det ene handler om *gudsbilder*: hvordan informantene ser på, oppfatter og beskriver Gud. Det andre omhandler *opplevelser av Gud*, det vil si informantenes beskrivelser av relasjonen til Allah og deres erfaringer av ulike former for guddommelig nærvær. Gudsbildene og gudsopplevelsene henger nøye sammen og diskuteres i det følgende under ett.

5.1.1. Allah - den rettferdige og barmhjertige

Flere av informantene begynner sine beskrivelser av Gud med å vise til at Gud er én, at han er Skaper, og at han derfor har rett på skapningenes tilbedelse. Deretter kommer de fleste ganske fort inn på Guds egenskap som *rettferdig*. Denne karakteristikken etterfølges gjerne av formuleringer om at han også er *barmhjertig*. De to egenskapene, rettferdig og barmhjertig, er de som går oftest igjen og blir mest vektlagt blant informantene.

Maryam gir en omfattende beskrivelse som handler om at Allah er skaperen av universet- og den vi skal vende tilbake til og stå til ansvar overfor:

Hvem Gud er? Hvem Allah er? Jeg vil si at Allah er skaperen av universet. Han er den som har skapt meg og deg og alt vi ser. Han er den vi skal vende tilbake til...som har gitt oss sjanse her på jord, til å på en måte tilbe han. Og når vi vender tilbake til han, så vil vi stå til ansvar for det vi har gjort da, og bli regnskapsført. Om han velger å vise hans nåde og på en måte tilgi oss våre feil, våre menneskelige feil, så er det opp til Allah, ettersom det er han som har all makten, ikke sant. Og hvis han velger å straffe oss, inkludert meg, så er det han som bestemmer det.

Denne beskrivelsen fokuserer på Guds storhet og makt, hans rett på tilbedelse og hans vilje til *både* å straffe og å tilgi menneskene for deres gjerninger. Liknende uttalelser finnes også hos Jamaad. Hun vektlegger at Gud fortjener tilbedelse fordi «det er en han som skapte oss, gir liv til oss og forsørger oss på alle måter», og understreker at «det er han som til syvende og sist dømmer oss og belønner oss med paradiset eller helvete».

Muhammad seg å være lite sentralt, og i og med at hans rolle som forbilde for religiøs praksis var det som ble vektlagt, vil dette behandles i kapittel 6.

Allah som *dommer* er sentralt hos de fleste informantene, og Allahs rettferdighet knyttes ofte til dommedagen og fordeling av straff og belønning i livet etter døden. Men Allahs rettferdighet knyttes også enkelte ganger til en inngripen i livet her og nå, der Allah gjennom skjebnen, *al-Qadr*, viser sin rettferdighet ved å la skyldige få sin straff. Jamaad forteller blant annet om en person som forsøkte «å gjøre skade på henne», som hun selv tilga, men samtidig advarte mot noe som hun mener Gud senere lot skje for rettferdighetens skyld:

(...) quadr' Allah, skjebnen, bare gjorde at hun fikk det jeg advarte henne mot...så da var det jeg følte at...på en måte Gud har tatt saken i sine hender, og på en måte latt rettferdigheten skje, og det var da jeg tenkte at Gud er virkelig rettferdig...og barmhjertig...og han er ja rettferdig, og dømmer rett...for kanskje så han at jeg innerst ikke ønsket å gjøre noe galt, og jeg gjorde ikke noe galt.

Safiya, som legger mindre vekt på Guds dom og straff, fremhever i likhet med de andre Guds rettferdighet, sammen med barmhjertighet, som de mest sentrale karakteristikkene når man skal beskrive Gud:

(...) noen mennesker vil si «Gud er god, Gud er snill» og sånne ting. Men jeg tror at Gud er først og fremst rettferdig, en identitet som er rettferdig, og en identitet som er barmhjertig. Det er de tingene jeg forbinder med Gud: rettferdighet og barmhjertighet. (...) Gud inspirerer til barmhjertighet, og Gud får rettferdigheten til å skje...at tingene går mot rettferdighet.

Safiya vektlegger at Guds rettferdighet og barmhjertighet skal inspirere menneskene til selv å utvikle disse egenskapene. Samtidig handler Guds rettferdighet for henne som for de andre om at mennesket må holdes ansvarlig for sine handlinger. Hun hevder på sin filosofiske måte at dette er til det beste for mennesket. Men Gud er også raus og tilgir – ikke ubetinget – men dersom du ber om tilgivelse og er villig til å endre deg. Hun understreker at det i konseptet tilgivelse i islam, *tawbah*, ligger en forpliktelse til å «fjerne seg fra det man gjorde» og si «jeg skal ikke gjenta det». Det er denne *bevisstheten* rundt handlingene som gjør at Gud vil tilgi, hevder hun.

Begrepet *tawbah* dukker også opp hos Maryam. Hun forklarer at *tawbah* handler om å vende tilbake til Allah og be om tilgivelse. I følge Roy ble konseptet tidligere brukt hovedsakelig innenfor *sufismen*²⁹, men har fått nytt liv med det han kaller «born-again Muslims» (Roy 2004: 191). *Tawbah* oversettes på norsk både med «anger» og «omvendelse», og er i følge islam.no³⁰ noe som benyttes for «større synder». Både hos Safiya og Maryam ser det ut til at *tawbah* har blitt et mer generelt begrep som de benytter når det er snakk om det å be Gud om

²⁹ Sufisme betegner den islamske mystikken.

³⁰ Organisasjon og nettside som tar sikte på å gjøre stoff om islam og muslimer tilgjengelig på norsk.

tilgivelse og den angrende holdningen som da kreves. Vektleggingen av tawbah ser med dette ut til å gå på tvers av mer konservative og liberale grupperinger av unge muslimer, dersom man skal trekke slutninger ut fra Safiya og Maryams tilhørighet til hver sin side av dette spekteret.

Å be Gud om tilgivelse (med en angrende holdning) blir i følge informantene nesten garantert møtt med Guds barmhjertighet og tilgivelse, men det blir også påpekt at Gud også kan velge å straffe. Poenget er uansett «å vende tilbake til Allah» og la det være opp til ham å dømme ut fra både sin rettferdighet og sin barmhjertighet. Det kommer med andre ord til uttrykk en spenning mellom frykten for Allahs rettferdighet og troen på hans barmhjertighet hos flere av informantene. Denne spenningen, eller balansen, er imidlertid noe selv er klar over og viser til:

Khadija: (...) som muslim så tror ikke jeg alene at mine gjerninger alene får meg til paradiset, det er ved Guds nåde liksom. Så det er with the mercy of Allah at du *kanskje*...at du *muligens* kommer til paradiset. Så vi har liksom fått den læren om at vi skal leve...vi skal leve i en slags balanse av håp og frykt.

Til tross for understrekingen av at frykt for Guds dom og rettferdighet er på sin plass, er det hos de fleste informantene en klar overvekt av fokus på Guds godhet, barmhjertighet og ønske om å tilgi:

Khadija: Hvordan jeg ville beskrevet Gud? Jeg ville beskrevet Allah som en veldig hensynsfull og *god* gud. En veldig tilgivende Gud. En som svarer mine bønner.

Khadija forteller at når «god» og «tilgivende» var det første hun tenkte på, så skyldtes det blant annet at du tenkte på hadithen som beskriver hvordan Gud kommer til den nederste himmelen og spør: «Hvem er det som ber om tilgivelse som jeg kan tilgi?». Det er jo ikke «Hvem er det som jeg kan straffe?» poengterer hun. Hun mener også at Allah i Koranen har gitt seg selv mange flere «gode navn» enn «dårlige navn», og viser da til navn som tyder på at han er streng eller opptatt av å straffe. Hun formidler også at hun selv har *erfart* at Allah er god, ved at han svarer på hennes bønner.

Guds barmhjertighet og tilgivelse er kanskje aller mest sentralt i Aminas beskrivelse av Allah. Hun har hatt lite opplæring i islams lære i forhold til de andre informantene, og snakker i enda større grad ut fra sine egne erfaringer og refleksjoner fremfor å vise Koranen og hadithene når hun skal beskrive Gud. Opplevelsen av å få det hun kaller «en tilbakemelding fra Allah» om at hun var tilgitt, var slik hun fremstiller det en livsforvandlende erfaring som har gjort at hun

fra da av har vendt seg trofast til Allah. Hun tar ikke opp aspekter som omhandler Guds rettferdighet og dom, og beskriver Gud som en som gir omsorg, kjærighet, fred og aksept.

5.1.2. «Han som ser alt» - observatør eller regnskapsfører?

Al-Basir, «Han som ser alt», er en av Allahs nitti navn i Koranen. Denne karakteristikken trekkes også frem av informantene på ulike måter. Hos flere dukker utsagn som at «Gud ser alt» opp når jeg tar opp spørsmålet om gudsfrykt, eller *taqwa*. Som Maryam påpeker, er det mange lærde som forklarer *taqwa* som det å være bevisst på Gud, heller enn å frykte Gud. Hun forklarer at det handler om å være bevisst på at Gud alltid ser deg, og at du blir regnskapsført. Hun hevder at denne bevisstheten er noe enhver muslim strever etter, og at den gjør en til et bedre menneske ved at man blir mer *forsiktig* med sine handlinger og «handler mer nøyaktig».

Andre informanter viser ingen motvilje når det gjelder å bruke ordet *frykt* i forbindelse med *taqwa*. I følge Jamila er det å frykte Gud egentlig bare et uttrykk for at man «ikke skal gjøre det Allah har forbudt å gjøre». Jamaad forklarer poenget med denne «frykten» med et eksempel om hvordan barn klarer å oppføre seg når de vet at noen voksne ser dem. Også Khadija knytter det å frykte Gud til tanken om at *Gud ser alt*, og fremhever at det å være klar over dette gjør at man lettere avstår fra det man ikke bør gjøre. Men denne frykten må i følge Khadija balanseres med håp og tillit til Guds barmhjertighet:

(...) ikke bare *frykte* Gud og bare frykte helvete og frykte alt det, for da kommer du ikke noen vei, da lever du bare i total panikk hele livet ikke sant. Og heller ikke tenke bare...ja ja, men jeg er jo muslim...jeg tror jo på det, jeg er jo på den rette vei jeg...så jeg trenger ikke gjøre noe annet, for jeg er på den rette vei». Så det er lissom det å ha den balansen da...å ha den frykten og ha det håpet.

Balansen mellom håp og frykt er på mange måter det som motiverer til å streve for å bli en bedre muslim. Uten gudsfrykt ville det, som Khadija er inne på, ikke være så nøye med religiøs praksis, moralsk bevissthet, selvdisiplinering og alt det innebærer å være en «praktiserende muslim». I følge religionsviter Oddbjørn Leirvik hvelver *taqwa* med sin gudsreferanse «en himmel over etikken og knytter moralen intimt til religionen» (Leirvik 2002: 27). Bevisstheten om at «Gud ser» knyttes hos informantene opp mot at det de gjør *regnskapsføres* og får konsekvenser i form av belønning eller straff, men også til et ønske om

å gjøre Gud fornøyd, fortjene hans kjærlighet og utvise takknemmelighet. For eksempel forteller Jamaad at hun i de periodene hun har bra *iman*³¹, har hun konstant i bakhodet at han hører og ser, og derfor vil «gi et bra inntrykk av seg selv».

Safiya beskriver noe mer nøkternt at Gud er en som *observerer*. I motsetning til de andre kobler hun ikke dette sammen med det å bli regnskapsført og derfor å måtte passe sine ord og gjerninger. Hun er istedet opptatt av å få fram at hun tror det går et klart skille mellom det at Gud observerer til det at han griper inn i menneskenes liv, noe hun mener Gud *ikke* gjør:

Jeg: (...) Så du opplever at Gud ser deg, og ditt liv?

Safiya: Ja...jeg gjør det, jeg gjør det. Og som bryr seg nok til å la være å blande seg inn...ja. Og det er sånn...du prøver å finne din vei selv...og du snubler og du slår deg og det gjør vondt, men Gud lar deg finne det ut av det selv, tror jeg. Som sagt, jeg tror ikke på en Gud som griper inn, det er det jeg ikke tror på (...) jeg føler Guds tilstedeværelse, jeg gjør virkelig det. Men ikke på en måte som er innovasiv da...invaderende. Det er...Gud *er*.

Bildet av Allah som kommer til syne hos Safiia ser ut til å henge godt sammen med synet hun har på islam. Hun kritiserer grupperinger som er for opptatt av enkeltstående gjerninger, gode og dårlige, at de glemmer målet om å bli et bedre menneske og nærme seg Gud. Dette ser hun på som en livslangprosess der det er naturlig å «snuble og slå seg», gjøre feil og bruke tid på å finne ut av ting. Hun har derfor heller ikke et bilde av Gud som en som overvåker og regnskapsfører små og store gjerninger. Hun understreker riktignok at det er bra for mennesket å være bevisst sine handlinger, men knytter ikke dette til opplevelsen av at «Gud ser». Det at Gud ser er for henne mer forbundet med trøst og oppmuntring, enn noen form for frykt.

5.1.3. «Som en mor elsker sitt barn» – Allahs kjærlighet

Gud er den som ser og dømmer, men Gud blir også beskrevet som en som *elsker*. Både Maryam og Jamila viser til en hadith om hvordan Allahs kjærlighet til hvert menneske kan sammenliknes med kjærligheten en mor har til sitt barn, og til og med er *større* enn denne:

Maryam: (...) men det er nevnt i islam også, at Allah er mer glad i sine skapninger, i skapelsen da, og sine tilbedere og sitt verk...enn det en mor er glad i sitt...*mer* da...enn en mor er glad i sitt barn. Og det

³¹ *Iman* oversettes ofte med *tro*, men innebærer også en forpliktelse og motivasjon til handling (se 6.3.)

sier litt da, for jeg vet hvor glad min mor er i meg...og hvis Allah er mer glad i meg, så tenker jeg på en måte at...det skal gå bra.

I og med at Maryam og Jamila har tilegnet seg mye av sin kunnskap om islam i samme settinger og miljø, er det mulig at dette er noe som har vært trukket fram i denne sammenhengen, og som de begge har festet seg ved.

Guds kjærlichkeit er også sentralt i Aisha og Jamaads beskrivelser av Gud, men da formulert som mer avhengig av ens egen godhet og prestasjon - en slags *rettferdig kjærlichkeit*. I følge Aisha «elsker Gud oss hvis vi adlyder han og gjør alle gode ting». Hun føler seg mest elsket av Gud de gangene hun gjør hun gjør noe hun vet er godt i Guds øyne, som for eksempel å sende penger hjem til moren i Somalia. Hun sammenligner Allahs kjærlichkeit med forholdet mellom foreldre og barn, og hevder at foreldre ikke er like glade i barna hvis de bare «gjør gale ting og er negative hele tiden». Hun legger til at man ofte kan lure på om Gud har glemt en og ikke elsker en, men at dette skyldes først og fremst at man selv er for opptatt med å leve i verden og selv ikke tenker så mye på Gud. Han er alltid tilstede, men menneskene glemmer å tenke på ham og gjøre de gode tingene *som gjør at Gud elsker en*. Det er med andre ord en betinget kjærlichkeit hun forbinder med Gud, avhengig av menneskets egen vilje og innsats når det gjelder å gjøre det han har sagt.

Jamaad har et lignende syn på Allahs kjærlichkeit, som hun forteller at hun merker spesielt godt gjennom vanskelige tider og når hun får svar på sine bønner. Hun ser også det at hun har fått det godt i livet som tegn på Guds kjærlichkeit:

(...) det er flere vers i Koranen som beskriver at Allah elsker de tålmodige, de gode...de som er gode muslimer, de som gjør bra ting, de som gir almisse...så ja, den kjærligheten har jeg også følt at... når man går gjennom dårlige ting (...) du spurte meg hvordan jeg vil beskrive Allah, og min personlige mening er kjærlichkeit. Jeg føler at Gud elsker meg, for jeg har fått denne muligheten i livet (...) livet kunne gått veldig galt for meg også, men lissom at jeg har fått alt det...at jeg har det bra nå. Det føler jeg er av kjærlichkeit...er den kjærligheten Gud har til meg.

Det er verdt å merke seg formuleringen «min personlige mening er kjærlichkeit» i Jamaads sitat. Denne setningen demonstrerer på sett og vis en sterk individualisme. I stedet for å vise til Koranen eller andre autoritative kilder formulerer hun utsagnet om Gud som en «personlig mening» og knytter karakteristikken til sine egne erfaringer av Guds kjærlichkeit. Samtidig har vi sett at flere av jentene i tilknytning til den samme moskeen trekker fram dette aspektet ved Gud, noe som viser at Jamaad sannsynligvis holder seg godt innenfor en etablert diskurs i miljøet. Jeg vil derfor, i tråd med Jacobsens argumentasjon (Jacobsen 2006: 269) hevde at

forholdet til islamsk kunnskap i dette tilfellet ikke er individualisert i betydningen løsrevet fra tradisjonell autoritet og autoriserende diskurser.

Dersom man kan si at Jamaads sitat demonstrerer en viss frihet når det gjelder å uttrykke seg om Guds vesen og egenskaper, viser Jamilas sitat noen av begrensningene som finnes. I løpet av gjenfortellingen av hadithen om Allahs «morskjærlighet» tar hun seg selv i å legge til noe som ikke stod i Koranen, noe noe som fører til at hun stopper opp og poengterer at det er viktig at hun ikke kommer med sine egne ord eller tolkninger før hun fortsetter. Dette viser at det finnes forskjeller også innad i samme miljø, der enkelte føler seg friere enn andre til å uttrykke seg mer «personlig» når det kommer til oppfatning av Gud.

5.1.4. «Et nært og personlig forhold» - kontakten med Allah

Alle informantene fremhever det å ha *kontakt med Allah* som betydningsfullt for deres liv, og forteller om opplevelser av Allahs tilstedeværelse eller nærhet. Khadija er den som sterkest understreker kontakten med Allah som noe *nært og personlig*:

Mitt personlige forhold til Allah er egentlig veldig nært...jeg...gjennom bønn spesielt. Jeg føler det er noe jeg aldri kunne gitt opp egentlig, for jeg føler at hvis jeg gir opp bønn så gir jeg opp Allah og på en måte. For jeg føler at det er den eneste måten jeg kan ha en alene-samtale, ene-samtale med Ham. Og jeg føler at ved å lese Guds bok, ved å lese Koranen, så føler jeg på en måte at Gud snakker til *meg*.

Khadija mener at alle muslimer har et «eget personlig forhold til Gud», og beskriver sin egen relasjon til Allah med bruk av sterke følelsesladde ord:

(...) jeg stoler fullt og helt på Allah. Så det er ingenting i denne verden, verken mine barn, min mann, verken min mor, verken min søster som kommer nærmere meg en Allah, på en måte. Så det er liksom det forholdet jeg har til han, hvor jeg stoler på han, hvor jeg elsker han høyere enn jeg elsker meg selv.

Forholdet til Gud beskrives av informantene som en toveisrelasjon der kommunikasjonen går begge veier. Midt i beskrivelser av Guds kjærlighet eller gavmildhet kommer det ofte til uttrykk et ønske om «å elske Gud tilbake» og vise dette gjennom tilbedelse og takknemmelighet. Jamaad setter ord på hvordan opplevelsen av Guds kjærlighet og raushet motiverer henne til å streve for å elske Gud og «betale ham tilbake»:

(...) jeg kan ikke, hvis jeg er ærlig...jeg kan ikke si at jeg elsker han like mye, for jeg føler ikke jeg kan betale tilbake det Gud gir meg, den velsignelsen jeg har fått i livet...at jeg kan betale tilbake. Jeg prøver, men ja...jeg har den kjærligheten, men om det er *sincerely*...det vet jeg ikke.

Det er interessant at Jamaad her snakker om en *sincerely* kjærlighet, som kan oversettes med en «ektefølt» eller «oppriktig» kjærlighet. Det handler med andre ord ikke bare om å «betale Gud tilbake» gjennom tilbedelse og lydighet, men også med *oppriktige følelser* av kjærlighet og takknemlighet.

Flere av informantene kommer også med beskrivelser av anledninger hvor de har opplevd en *spesiell* kontakt med- eller nærhet til Gud. Disse opplevelsene finner gjerne sted under morgenbønnen eller nattbønnen, dersom man klarer å stå opp. Måneden Ramadan omtales også som en tid da «båndet til Gud» eller «kontakten med ham» er *sterkere*, eller *nærere* (se 6.1.1.).

Safiya skiller seg ut fra de andre informantene når det gjelder det å snakke om Gud som *nær*, eller en personlig relasjon mellom Gud og menneske. Hun har et mer *deistisk*³² gudssyn og uttaler blant annet at hun tror Gud er «veldig separat fra mennesket» og ikke griper inn deres liv.

5.1.5. Guds nærvær i «det storslåtte»

Selv om Safiya ikke tror på noen personlig relasjon mellom Gud og menneske, kan også hun fortelle om opplevelser av Guds tilstedeværelse, men da først og fremst som en type *nærvær* eller *kraft* i skaperverket. Denne tilstedeværelsen merker hun spesielt når hun er vitne til noe storslått, eller fantastisk lite og komplekst:

(...) det å gå inn i *store* moskeer, å bli slått av ærefrykt...denne «å, det her er stort, og du er så liten», da merker jeg Gud. Og ikke bare moskeer, også kirker...å oppleve noe storslått...det minner en om Gud føler jeg (...) også naturen og...å være ute og...altså både det store og det lille...det å være ute og...se noen store fjellformasjoner og tenke at det her er fantastisk, eller det å se veldig små ting og tenke at det her er...på medisiner da, når vi (...) ser på vever, vev, i mikroskop, så er det helt intrikat, helt fantastisk, helt komplekst...og så er jeg en evolusjonist da, som tror på evolusjonen og alt det der, men samtidig så

³² *Deisme* betegner gudstro der guddommen ikke defineres som en *person* og heller ikke griper aktivt inn i verdens gang.

tenker jeg «åh, det her er storslått, storslått i det lille» (...) det er da jeg kjenner Gud. Når jeg er trist og når jeg opplever ærefrykt, noe storslått da, så er Gud ved meg.

Safiya er opptatt av vitenskapen ikke står i noen motsetning til islam. Å tro på evolusjonen er for henne ingen motsetning til å la seg begeistre over alt i skaperverket som, evolusjon eller ikke, er designet av Gud. Både i det storslåtte og i det som er lite og komplekst ser hun et vitnesbyrd om Guds storhet. Ved å uttale at hun *kjenner* Gud og at Gud er *ved* henne er hun nær ved å trå over grensen av «separathet» hun mener finnes mellom Gud og mennesker. Det er likevel et skille som opprettholdes i Safiyas beskrivelser. Gud fremstår ikke som personlig og nær, men som en *kraft* i det skapte som ikke kommer henne nærmere enn at den er ved eller rundt henne.

Safiya er ikke alene blant unge muslimer om å trekke fram kompleksiteten i det skapte som noe som fremkaller ærefrykt og en opplevelse av Guds tilstedeværelse. Jacobsen finner i sine studier at de unge muslimene i MMS og NMU ofte viser til naturfenomener som tegn på Guds storhet og makt, og omtaler kontemplasjon over slike fenomener som styrkende for troen (Jacobsen 2006: 265). Det må også påpekes at selv om opplevelsen av Guds nærvær gjennom betraktningen av det skapte ikke kommer til uttrykk hos de resterende av mine informanter, betyr ikke dette at denne typen «ærefrykt» begrenser seg til mer liberale muslimske kretser³³.

5.1.6. «En kraft som støtter og inspirerer» - gudsnærvær i det vanskelige

Beskrivelsen av Gud som en «støttende og inspirerende kraft» tilhører Safiya, men sett bort i fra bruken av ordet «kraft» gir sitatet uttrykk for en felles opplevelse for alle informantene: Guds tilstedeværelse i det vanskelige. Safiya tror dette har sammenheng med at man når man har det vanskelig trenger å hente styrke og inspirasjon i noe større enn seg selv. Når hun har det vondt pleier hun å be og be, helt til hun kommer til et punkt der hun føler at det kommer til å bli bedre. Når hun opplever å bli beroliget, trøstet og finne styrke gjennom bønner, føler hun at Gud er tilstede. Hun legger til at hun også merker en slags *hjelp-* og tilstedeværelse når hun lykkes i å gjøre ting hun ikke hadde trodd hun kunne gjøre, eller klarer å bekjempe noen av sine dårlige sider.

³³ En observasjon fra IslamNet-konferansen bekrefter dette. Den første taleren åpnet med å vise til det naturlige ved å tilbe «Skaperen» gjennom denne sammenligningen: «hvis du ser en fantastisk fin bil, er det ikke da naturlig å finne ut hvem som står bak bilens design og ære til den eller disse? Og burde det ikke da være minst like naturlig å gi Skaperen av *universet* ære for dette?».

Amina snakker om kontakten med Allah som noe hun *trenger* når hun har det vanskelig, og spesielt hvis hun har negative tanker. Maryam forteller at hun har et *sterkere bånd* til Allah når hun har det vanskelig. Selv om hun ønsker- og prøver å ha like ofte og sterk kontakt med ham også når hun har det bra, blir til at hun oftere søker Allah «når alle andre vinduer lukker seg» og hun virkelig trenger den hjelpen og styrken hun finner i ham.

Under intervjuet, mens vi er inne på temaet Guds nærvær, kommer Maryam på en opplevelse for et års tid tilbake som hun *virkelig* forbinder med Allahs nærvær. Hun og familien ble utsatt for væpnet ran, og hun fikk selv pistolen rettet mot seg med en trussel om å åpne døra til leiligheten. Da pistolen var rettet mot henne kan Maryam huske at hun tenkte: «Skal jeg dø nå? Skal jeg møte Gud? Er jeg klar til det? Er han fornøyd med meg eller ikke?». Det endte med at hele familien kom helskinnet ut av episoden, men Maryam husker at hun også etter at det hele hadde roet seg tenkte igjen og igjen: «Hvis jeg virkelig hadde dødd, hvis det var min dag...hvordan kunne jeg stå foran Allah?». Hun er tydelig beveget når hun forteller om opplevelsen av at Allahs *beskyttelse*:

Når det på en måte er deg, en mann med pistol, og ingen kan redde deg utenom Allah...og han gjorde det. Da følte jeg at jeg fikk en ny sjanse.

5.1.6. «Guds arbeidere» - nærvær av engler

I tradisjonell sunniislamsk lære utgjør troen på *engler* en av de seks trosartiklene³⁴. Jeg ønsket derfor å finne ut om dette fenomenet, troen på engler, hadde noen betydning for mine informanter. Det viste seg at forestillinger om engler var tilstede, men lite sentalt, noe som blant annet ble tydelig gjennom at bare Aisha nevnte engler uten at jeg spurte direkte. Når dette temaet behandles i sammenheng med Guds nærvær, er det fordi englene ses som en forlengelse av Guds nærvær, ved at de utfører hans oppgaver på jorda. For selv om «Gud ser», er det andre som utfører selve oppgavene, opplyser Aisha. For eksempel når du ber Gud om beskyttelse fra «dårlige ting», er det engler som utfører selve oppgaven å forsvare deg og beskytte deg, forklarer hun.

Når jeg spør direkte om englenes betydning, nevner flere av informantene at hvert menneske har en engel på hver skulder som har oppgaven å skrive ned dets gode og dårlige gjerninger.

³⁴ Se for eksempel Opsal 2005: 89

«Dette vil være på en måte *din* bok da, på dommedagen», forteller Khadija. Jamaad snakker om at de to englene «sender rapport til Gud» to ganger om dagen. Og Aisha kan fortelle at mens de skriver ned gode gjerninger med en gang, venter de en stund med å skrive ned de dårlige for å se om du angrer, slik at de kanskje ikke behøver å skrives ned. Denne forestillingen samsvarer med konseptet *tawbah* (se 5.1.1.) som innebærer at dårlige gjerninger alltid kan bøtes på med anger og bønn om tilgivelse.

Khadija hevder også at englene er tilstede ved «gode samlinger» der man fokuserer på Gud:

(...) vi tror at det er engler blant oss, som sitter blant oss. Også sies det jo også at de...i fredagsbønnen, så står det engler ved døren og skriver navnene til de som kommer inn i moskeen. Så vi tror absolutt at englene er blant oss, blant gode samlinger.

Det er påfallende at når jeg spør om om engler vises det, som i sitatet over, oftere til at «vi tror» og «det sies at», i motsetning til i samtalen om Gud som er preget av formuleringer som «*jeg tror*», «*mitt personlige forhold til-*», og generelt større grad av engasjement og egne refleksjoner. Inntrykket jeg får er at mens trosinnholdet knyttet til Gud langt på vei er *personliggjort*, er trosforestillingene knyttet til engler noe informantene slutter seg til som en del av troslæren, uten at det knyttes egne refleksjoner, erfaringer eller personlig engasjement til disse. Jamila forteller også at det med engler egentlig ikke er noe hun tenker noe særlig over, hun bare vet at de finnes fordi det står i Koranen. Når jeg spør om det også finnes engler som «beskytter», svarer hun bekreftende at noen også har denne oppgaven, før hun legger til: «men Allah er den mest beskyttende». At informantene snakker mye om en direkte kontakt med Gud og gir uttrykk for at han selv er tilstede og griper inn i «det jordiske», mens englenes oppgaver for de fleste er perifert og lite vektlagt, kan tyde på at oppfattelsen av en direkte og nær kontakt med Gud er med på å gjøre englenes rolle mindre betydningsfull. At Aisha er den eneste som nevner englene uten at jeg spør direkte, og er den som har mest å si om temaet, gjør det også mulig å hevde at oppveksten i et vestlig samfunn – der skepsisen til overnaturlig fenomener er mer utbredt enn i Somalia – spiller en rolle i nedtoningen av dette elementet i troslæren.

5.1.7. Oppsummering

I følge islamsk tradisjon beskriver Allah seg selv gjennom 99 av «de vakreste navn» i Koranen. I tillegg finnes en rekke hadither som utfyller læren om Allahs vesen og egenskaper. For mine informanter utgjør disse beskrivelsene en rik kilde å hente fra når jeg spør dem hvordan de vil beskrive Allah. Dette kommer til uttrykk ved at de stadig henviser til Koranen, siterer ulike surer og gjenforteller hadither. I tillegg har vi sett at de også bruker de egne refleksjoner, erfaringer og formuleringer når de skal beskrive Gud.

Beskrivelsene av Gud preges av forestillinger om at han på den ene siden er rettferdig, mektig og dømmende – og på den andre siden barmhjertig, tilgivende og kjærlighetsfull som en mor. Videre er understrekingen av *nærhet* til Gud, en direkte kontakt med ham og stadige opplevelser av hans tilstedeværelse en tendens som peker seg ut. Felles for alle informantene er opplevelsen av Guds tilstedeværelse i det som er vanskelig, selv om dette nærværet erfares og beskrives på ulike måter. Enkelte beskriver også tilfeller hvor Gud, enten ut fra sin kjærlighet eller rettferdighet, griper direkte inn i den enkeltes liv.

Vektleggingen av kjærlighet og nærhet i relasjonen til Gud er interessant fordi dette er noe som først og fremst har vært betonet innenfor den sufistiske tradisjonen (Bowker 2003: 339) som informantene og miljøet de er tilknyttet tar klart avstand fra³⁵. Roy påpeker riktignok at dette er en tendens som finner sted innenfor nyere islamske bevegelser i Vesten. Han hevder disse preges av en «emosjonell religiøsitet» med vektlegging av følelser, og en glede over nærhet til- og en personlig kontakt med Gud (Roy 2004: 31).

Oppsummert kan flertallet av informantenes forhold til Gud på den ene siden sies å bære preg av frykt og ydmykhet overfor Guds storhet og rettferdighet, og på den andre siden av takknemlighet, kjærlighet, nærhet og tillit. Denne balansen kan ses som en viktig motivasjon for religiøse praksis: frykten for at Gud *ser alt*, dømmer og straffer, men også ønsket om å «betale Gud tilbake» for godhet, kjærlighet og gavmildhet. Amina skiller seg ut ved at hun i mindre grad enn de andre balanser Allahs «myke sider» som kjærlighet, godhet og barmhjertighet, med gudsfrykt og vektlegging av Guds rettferdighet og dom. Det er mulig å se hennes gudsbilde i sammenheng med en betydelig mindre vekt på religiøs praksis, sammenlignet med de andre informantene. Ved å nedtone Guds rolle som dommer, hans

³⁵ Under en av aqeedah-samlingene i den somaliske moskeen, ble det uttalt tydelig kritikk av en sufistisk tilnærming til islam, noe også Linges finner i sin studie av islamNet, som flere av kvinnene har en tilknytning til (Linge 2013:). Vektleggingen av kjærlighet og nærhet i relasjonen til Gud blant disse kvinnene må derfor antas å være uttrykk for noe annet enn en sufistisk tilnærming.

«strenghet» og rettferdighet, har hun også mindre motivasjon til å arbeide med seg selv for å bli en «bedre», mer praktiserende muslim.

5.2. Belønning og straff, paradiset og helvete

Troen på *belønning* for å gjøre det gode og være en god muslim går som en rød tråd gjennom informantenes beskrivelser. Håpet om en fremtidig belønning omtales som den viktigste motivasjonen for deres religiøse liv, og *paradiset* som selve målet det «jobbes» for å oppnå. Forestillingene om belønning kan deles inn i to, ut fra beskrivelser av *belønning som mottas i det nåværende livet* og *belønning som mottas i livet etter døden*, i paradiset. Det samme gjelder forestillinger knyttet til en fremtidig *straff*, men disse er mindre fremtredende og vil derfor behandles sammen til sist. I tillegg til disse forestillingene, som alle er knyttet til *konsekvensene* av gode og dårlige gjerninger, vil jeg også komme inn på hva informantene fremstiller som er avgjørende for å komme til paradiset, selv om dette utdypes i kapittel 6.

5.2.1. Belønning i dette livet: lykke, fred og velvære

Jamaad er den som tydeligst formidler en forestilling om at belønning for å være «en god muslim» også kan mottas i det nåværende livet. Hun mener hun har fått se belønninger i dette livet fordi hun har holdt seg trofast til religionen gjennom vanskelige tider. I følge henne er belønning i form av suksess, rikdom og lykke i dette livet noe av det som motiverer til å være en god muslim:

(...) følger du islam så vil det beste i dette livet følge etter deg på en måte. Penger og jobb og lykke vil komme hvis du velger å ta din islam veldig seriøst...så vil Allah hjelpe deg med å forenkle, ja, dette livet. Man er jo her for det meste etter penger, rikdom, lykke...det vil komme. Hvis du velger å prioritere islam så vil det komme enkelt til deg. Så det er mye i islam som motiverer en person.

Forestillingen om belønning i form av lykke i dette livet er lite fremtredende hos de resterende informantene. Bare Khadija har en forsiktig uttalelse om at hun når hun opplever gode perioder i livet, når skolen og ekteskapet går bra og alle i familien er friske, så tenker hun at det kanskje er en «belønning på denne jord». Sammen med Jamaads utsagn tyder dette på at

forestillingen om belønning i dette livet i alle fall er tilstede blant unge muslimer. Dette funnet underbygges av at Roy finner den samme tendensen innenfor moderne islamsk revitalisering, der vektlegging av arbeid, familie, etikk og beskjedenhet går hånd i hånd med suksesshistorier, og hvor lykke på jorden ikke står som noen motsetning til himmelsk frelse (Roy 2004: 195).

Tendensen til å fokusere på det nåværende livet er likevel ikke den dominerende i mitt materiale, og jeg blir tvert imot flere ganger slått av hvor *nært* livet etter døden ser ut til å være for mange av informantene. Det er i deres beskrivelser av livet og troen en påfallende understreking av hvor kort dette livet er og hvor *lite* viktig det er å oppleve lykke *her*, i forhold til i evigheten. Jamila understreker flere ganger at «du vet aldri når du dør», at det kan være i dag for alt hun vet. Og da er det om å gjøre at man havner i paradiset, for det er ikke noe i mellom det og helvete, føyer hun til.

Maryam gir også uttrykk for at belønningen i det kommende livet er større jo vanskeligere man har hatt det i dette livet. Dermed ville rikdom og lykke på jord bety mindre belønning i evigheten, som i følge Maryam er den absolutt viktigste prioriteringen for en muslim:

(...) for til syvende og sist, det er ikke her man skal ha det gode liv og leve godt og lenge ikke sant. Det er jo virkelig det som varer evig som teller, ikke sant (...) og for meg...å streve etter jenna, eller paradiset, det å kunne leve evig, et sted hvor jeg vil leve evig...det er så mye større enn *nå*, ikke sant.

Det ser med dette ut til å være motstridende tendenser knyttet til belønning, også innenfor samme miljø, hvor både Jamaad og Maryam tilegner seg kunnskap om islam. Men til tross for at Jamaad formulerer lykke i det nåværende livet som motivasjon i islam, fokuserer også hun på belønningen som venter i etterlivet, og understreker i likhet med de andre hvor kort dette livet er:

(...) og det som også motiverer meg er at man lever så kort tid her (...) vi tror livet etter er evig, så det å holde ut et par tiår og så få belønning i fremtiden...hereafters, det er en skikkelig motivasjon.

Jamaad kan med andre ord sies å « snakke dobbelt » når det kommer til belønning. På den ene siden er belønning i form av lykke og velstand i dette livet en motivasjon, mens på den andre siden formuleres dette livet som kort og lite viktig i forhold til den virkelige motivasjonen: belønning i evigheten.

Safiya og Amina skiller seg ut ved at de ikke kommer inn på konseptet « belønning » i det hele tatt. Begge tror på både himmel og helvete, men tenker mindre på dette og fokuserer på livet

her og nå. De legger begge vekt på islams positive betydning for det nåværende livet. Dette kommer tydeligst fram hos Safiya som fremstiller det å være muslim som en selvutviklingsprosess som kommer både en selv og menneskene rundt en til gode i *dette* livet. De positive gevinstene islam gir i det nåværende livet, bør i følge henne være mål i seg selv, fremfor at gode handlinger gjøres med tanke på gevinst i livet etter døden.

Tendensen til å fokusere på islams positive betydning for det nåværende livet, fremfor på frelse i det kommende, påpekes som nevnt av Roy. Han referer til Ramadans formulering «How to find peace?» for å illustrere fokuset på islams betydning for menneskets indre velbefinnende. Det å vende seg til islam gir gevinst i det nåværende livet i form av en type «jordisk frelse»: å ha fred, å føle seg bra og å gjenvinne selvtillit og verdighet (Roy 2004: 193f). Til tross for at det hos flertallet av mine informanter er en hovedvekt på belønning i etterlivet, understreker alle samtidig de positive gevinstene ved å følge islam i det nåværende, enten det er i form av selvtillit, «å vite hvem man er», indre fred, en opplevelse av *mening*, «å ha det bra og være frisk», eller som hos Jamaad: lykke og velstand.

5.2.2. Belønning i evigheten: paradiset

Det nåværende livet fremstilles av de fleste informantene som kort, og som en tid der belønningen skal oppnås eller vinnes, ikke først og fremst mottas. Perspektivet strekker seg langt fremover, mot evigheten og paradiset. Det er belønningen i paradiset som for de fleste er hovedmotivasjonen til å handle godt og praktisere islam rett i det nåværende livet:

Khadija: (...) jeg vet at mine handlinger og gjerninger i dette livet avhenger av hvor jeg kommer til å havne neste liv da. Så for min del så er det liksom...jeg lever i det håpet, det er det som motiverer meg egentlig...håpet om paradiset.

Flere av informantene gir også uttrykk for å se på det nåværende livet som en *test*:

Jamaad: (...) Gud tester folk, ikke sant, på skolen så testes folk for å se hvem som er flink og hvem som ikke har fulgt med. Så det er sånn dette livet er for oss.

Å bestå denne testen handler blant annet om å akseptere og takle på best mulig måte «det Gud har skrevet for deg». Lidelse og vanskeligheter i dette livet forstås som tester som bestås ved å utvise *tålmodighet*. Hvis man for eksempel får kreft, så handler det ifølge Jamila om å si: «ok, det her er bare verden, det her var skrevet for deg». Hvis du viser tålmodighet så vil du få

belønning i paradiset. Men Gud tester en også med gode ting, for å se om man er takknemlig. Om du er rik og bor i Dubai eller fattig i Somalia, så handler det om å være takknemlig for det man har fått, mener Khadija. For det er ikke det at Gud ikke har mulighet til å gi deg noe, han bare tester om skapelsen er takknemlig uansett tilstand.

I tillegg til å utvise tålmodighet og takknemlighet overfor det Gud har skrevet for en, er målet med dette livet for flertalle av informantene «å være en veldig god og praktiserende muslim». Denne beskrivelsen favner de to aspektene som fremheves av informantene som avgjørende for å komme til paradiset: å utføre *rett praksis* i henhold til Koranen, og det å *være en god person* (utdypes i kapittel 6).

Ordet belønning, eller *ajr*³⁶, dukker ofte opp i informantenes beskrivelser knyttet til bønn og faste. Belønning nevnes da i forbindelse med å gjøre noe *ekstra*, noe *mer* eller *vanskeligere* enn det som er «obligatorisk». Både det å klare å stå opp midt på natta til morgenbønnen og det å be utenom de fem daglige bønnene, gir «ekstra belønning». Den samme tankegangen gjelder fasten: «man har på en måte et minimum som alle må, og så kan man på en måte legge på, avhengig om du vil ha mer *ajr*, mer belønning», forklarer Maryam. De som bor i Norge får dessuten å få ekstra belønning for å faste i Ramadan, fordi man må holde ut lenger enn andre steder i verden, påpeker Jamila.

Belønning (og straff) nevnes også i sammenheng med hvordan man behandler andre. Troen på belønning virker i følge Maryam som en motivasjon til å behandle andre på en god måte og til «å ta seg sammen» i møte med urettferdig behandling:

(...) det er mange ikke-muslimer som behandler andre greit, men når det er i læren din, når det er så sentralt og viktig for hvem du er...når det er...når du tror at du faktisk får straff når du behandler andre dårlig, så er det på et annet nivå, man får et helt annet forhold til det ikke sant. At ok, personen gjorde det her og det her mot meg nå...hvis jeg tar meg sammen så får jeg belønning for det, ikke sant.

Både Døving og Jacobsen beskriver en utbredt forestilling i deres materiale som går ut på at den oppsamlede belønningen er den som avgjør hvorvidt man «passerer» på dommedagen og får komme inn i paradiset (Døving 2004: 93, Jacobsen 2006: 314). Mine informanter gir også uttrykk for at belønningen du får *i paradiset* er større jo mer belønning har samlet. Aisha hevder at det finnes åtte ulike *etasjer*, eller nivåer i paradiset man kan komme til, der Profeten og de beste av vennene hans befinner seg i den øverste. Forestillingen om religiøs belønning

³⁶ Både *ajr* og *sawab* betegner belønning på arabisk. Blant mine informanter brukes stort sett *ajr* eller belønning.

gir på denne måten et meningsinnhold og motiv for både rituelle- og mellommenneskelige handlinger og gjør dem viktige på et metafysisk nivå (Døving 2004: 95).

Alle informantene er enige om at veien til paradiset langt på vei handler om å være en god person. Men hva dette innebærer og hvor mye man vektlegger oppførsel overfor andre i forhold til annen religiøs praksis, varierer. Ulike surer i Koranen og hadither gir uttrykk for varierende og motstridende «kriterier», noe som gjør det komplisert og vanskelig å finne fram til et fasitsvar:

Jamaad: (...) man har ikke fasitsvar i islam, det er det som er...det garanterer deg ikke paradiset, men hvis du jobber deg frem så blir det, insj'allah, en belønning for det.

For å illustrere poenget om at det ikke finnes fasitsvar gjengir Jamaad en hadith der Profeten forteller om en prostituert som gav vann til en som trengte det, og dermed kom til paradiset fordi hun var godhjertet. En annen fortelling handler om en kvinne som ba de fem daglige bønnene og dro på pilegrimsreise, men som låste inn katter i huset sitt og tok friheten fra dem, noe som «gav henne helvete». Hun forklarer poenget med historiene på denne måten:

(...) hun religiøse har god fot for å dra til paradiset, men hun andre hadde bedre hjerte. Så det er veldig komplisert. Det er ingen menneske som kan overfladisk tolke en annen person, så derfor sier vi det er Gud som er dommeren.

Hun får med dette fram de to aspektene som avgjørende for å komme til paradiset: «en god fot» og «et godt hjerte», der foten representerer rett praksis og hjertet representerer en godhet mot andre. Poenget synes å være at det som synes på utsiden av religiøs praksis og fromhet, ikke nødvendigvis tilsvarer indre holdning og karakter, og at det derfor bare er Gud som kan dømme hvert enkelt menneske. Det «gode hjertet» ser også ut til å veie tyngre en annen religiøs praksis.

Jamaad er langt fra den eneste av informantene som påpeker at karakter og egenskaper er viktigere enn annen religiøs praksis for å komme til paradiset. Dette kan slå en som et selvmotsigelse, når man samtidig får et inntrykk av mengden tid og krefter informantene bruker på religiøs praksis utover dette. Det er tydelig at praksis som den rituelle bønne og fasten ikke avfeies som uviktig. Khadija gir for eksempel uttrykk for at hun bekymrer seg med tanke på om personer hun kjenner som *ikke praktiserer* påbudene kommer til paradiset eller ikke:

(...) du har jo familiemedlemmer som kanskje ikke ber, som er en veldig stor greie i islam da...som ikke ber og som ikke faster, også tenker du sånn «åh, den personen følger jo ikke noen av de påbudene...hva kommer til å skje med dem?». Eller, du vet jo ikke, men du får sånne tanker noen ganger, sånn derre...ok, du ser en person som gjør...som følger alt til punkt og prikke og så ser du en som ikke gjør det i *det hele tatt*...hvordan kan de to havne i samme sted?

Khadija forteller videre at hun har slått hun seg til ro med at alle er henvist til Guds eventuelle nåde og veiledning, og at hun prøver å unngå «skumle tanker» som «tenk hvis jeg kommer til paradiset og min mor ikke gjør det liksom?». I det hele tatt er alle informantene enige om at det ikke finnes noe fasitsvar på hvem som kommer til paradiset og ikke. De fremhever at til tross for at man følger rettesnoren og gjør sitt beste, så kan ingen egentlig fortjene paradiset:

Maryam: (...) man kan ikke fortjene paradiset, det er bare gjennom Allahs nåde, gjennom Allahs barmhjertighet, Guds nåde. Jeg bare håper...jeg ber jo om det kontinuerlig...for man har jo så mange feil, shortcomings, man har jo så mange tanker, ikke sant. Så jeg håper han tilgir meg for de da.

Gjennom å kombinere henvisninger til Koranen med filosofiske argumenter, gjør Safiya seg noen tanker om hva hun tror skal til for å komme til paradiset som skiller seg noe ut fra de andres. Hun har for det første kommet fram til at det å tro ikke er et valg, siden man ikke kan si «nå skal jeg tro», men at det er en slags *tilstand* - man *føler* en tilstedeværelse som man ikke kan velge bort. Hun trekker videre fram et vers i Koranen der det står at Gud selv åpner hjertene til noen og lukker hjertene til andre. «Så hvis man ikke har fått denne tilstanden, men er et godt menneske, hva skjer da?» spør hun, og resonnerer videre:

(...) for hvis man sier at når man tror, så går man inn i en prosess hvor man blir et bedre menneske...man oppnår disse konseptene som man tilkjenner Gud, og på den måten nærmer man seg Gud. Og så tenker jeg: «Hva om man når disse konseptene utenom Gud? Hva om man er et perfekt menneske, men ikke tror?» (...) så tenker jeg...hvis Gud straffer det menneske der, fordi det mangler en tro som Gud selv ikke har gitt det, så er jo Gud veldig urettferdig.

På dette grunnlaget konkluderer Safiya med at: «hvis man handler godt, så går det en godt», og at tilslutningen til den muslimske tro *ikke* er en forutsetning for å komme til paradiset. Hun formulerer her en inkluderende religionsteologi og åpner for at frelse og paradiset kan oppnås uavhengig av om man definerer seg som muslim eller ikke.

Tendensen til å nedtone troen som en *absolutt* forutsetning, kommer også til uttrykk hos andre informanter. Jamila uttrykker for eksempel at «helvete er ikke et sted hvor en god person havner, det er bare dårlige mennesker som havner der». Men slike utsagn motsies ofte i andre sammenhenger, noe som tyder på en ambivalens i forhold til dette spørsmålet. Jamila uttaler

for eksempel at helvete også er for «de som ikke fulgte Allahs ord» og gir uttrykk for at hun forteller ikke-troende om islam *for at de skal komme til paradiset*. Denne dobbeltheten er tilstede hos flere av informantene: på den ene siden handler veien til paradiset kun om å være et godt menneske og gjøre det gode, mens det på den andre siden også kreves av at man tilslutter seg islams troslære og følger islamsk praksis.

5.2.3. «Peace and hamony» - forestillinger om paradiset

Positive forestillinger knyttet til belønningen som venter i paradiset er en viktig motivasjon for flertallet av informantene. Beskrivelsene de gir av paradiset samsvarer i høy grad med de som gis i Koranen og går hovedsakelig ut på at det er et sted der det er godt å være, der det er fred, ro, evig lykke, glede, mat og drikke og «alt det fantastiske man kan ønske seg».

Maryam fremhever at paradiset er et sted hvor man slipper å tenke på straff og konsekvenser av handlinger og hvor man ikke frykter andre mennesker. Khadija, som selv er gift, fremhever at man i paradiset vil møte igjen den man har vært gift med, og være sammen med ham eller henne. Jamila forteller at det vakreste i paradiset vil være en kvinne som har «strevet for det, som har fulgt Allahs ord og det han har påbudt om». Det kan virke som hun først regner seg selv med til disse kvinnene når hun uttrykker at «vi kommer til å gå i jenna og der kommer vi til å få alle våre ønsker og da vil vi leve liksom alle i evighet, i peace, harmony», men hun legger siden til at hun *virkelig håper* hun havner der.

Etterhvert i samtalen med Khadija kommer vi inn på hvorvidt det som står av beskrivelser i Koranen skal tas bokstavelig eller ikke, når det for eksempel gjelder paradiset. Hun innrømmer at hun har lurt på dette, og trekker fram et eksempel om at man i paradiset skal ha på seg *grønne silkeklær*. Hun har tatt seg selv i å lure på om de er «sånn eller sånn», «lysegrønt eller mørkegrønt», metafor eller ikke, men hevder at man egentlig bør passe seg litt når man får slike tanker. Hun viser også til en av samlingene jeg var tilstede på, hvor det ble brukt en sure der det står beskrevet at Allah har en fot, og hvor imamen advarte mot å tenke for mye over hva slags fot dette var, om den var som en menneskefot osv.³⁷ «Det skal vi

³⁷ Debatten om hvorvidt Koranen skal tolkes bokstavelig (inkludert beskrivelsene av Guds attributter) er så gammel som Koranen selv. For nærmere redegjørelse, se for eksempel Brown 2009: 176-178.

ikke begynne å tenke på», sier Khadija, og forklarer at det lett kan gå over i *shirk*³⁸, som er den største synden i islam. Denne uttalelsen er et av flere eksempler på at skepsis, spørsmål og tvil blir avfeid enten som «Satans lurerier», med uttrykk som «det finnes en visdom bak det», eller som i dette tilfellet: at man holder det på avstand av frykt for å komme i nærheten av den store synden å sette noe over eller ved siden av Gud, i dette tilfelle sin egen fornuft og tankeevne. Denne holdningen kan ses som et tegn på at man langt på vei aksepterer en autoritativ «sann islam» som på en del områder *ikke* har rom for spørsmål og egne refleksjoner.

5.2.4. En rettferdig utgang

Mens gode gjerninger fører med seg belønning og forhåpentligvis en plass i paradiset, kan onde, dårlige og urettferdige handlinger føre til en form for straff. Denne straffen *kan* i følge enkelte av informantene forekomme i *dette livet*, men knyttes først og fremst til dommedagen, da alle mennesker skal få en *rettferdig* dom, og til *helvete* som straff i det kommende livet.

Jamaad gir uttrykk for at straff også kan forekomme i det nåværende livet og forteller noen groteske historier fra krigen i Somalia, om folk som plyndret og tok eiendommer - og senere «fikk rettferdigheten gjennom *dette livet*». Og hvis du for eksempel har masse penger og ikke hjelper de fattige, kan Allah straffe deg gjennom plutselig ta fra deg pengene, forklarer Jamila. Likevel fremhever begge at de fleste må vente til dommens dag før urettferdighet rettes opp, før alle får sine rettigheter og de skyldige får sin straff.

Når jeg spør Khadija om hvorfor hun tror det er så mye ondskap og urettferdighet i verden, svarer hun med å understreke at det er nettopp derfor hun tror på dommedagen. Hun viser til et vers i Koranen, der englene spør Gud om han også vil plassere de som gjør onde handlinger og sprer blod på jorda, og Gud sier: *jeg vet det dere ikke vet*. Så det finnes mennesker som undertrykker og mennesker som blir undertrykt i dette livet, men «det er en visdom bak alt» hevder hun. Og på grunn av denne urettferdigheten må det komme en dommedag hvor «skalaen går opp» og det blir rettferdighet ved at både de som ble undertrykt- og de som undertrykte og spilte blod får den belønningen og straffen de fortjener. Maryam viser på

³⁸ *Shirk* er det motsatte av *tawhid*, troen på Guds enhet, og betyr i følge islam.no å sette noe eller noen ved siden av Allah. Som det kommer fram på dennes nettsidens diskusjonsforum regnes det også som *shirk* om man gir Allah skapelsens attributter eller gir skapelsen Allahs attributter, noe som kan forklare Khadijas bekymring for å stille spørsmålstegn ved disse (http://www.islam.no/forum/forum_posts.asp?TID=16627 lest 05.12.2013).

samme måte til *det logiske* ved at det finnes en fremtidig belønning og straff som skal veie opp for urettferdigheten som finner sted på jorda:

(...) noen gjør så mye ondt...hvor er straffen deres ikke sant? Og hvor er belønningen til de som blir behandla så dårlig? Så for meg er *jenna* noe logisk. Det må nesten eksistere for at man skal ha denne rettferdigheten da. Hitler drepte 6 millioner jøder, hva skjer med han på en måte?

Jamaad kaller det som vil skje på dommedagen «en rettsak», hvor hvert menneske skal bli tiltalt for det han eller hun har gjort og dømt av Allah på en rettferdig måte. Hun forklarer også at det blir en større rettsak jo mer personen har hatt av både makt og penger:

(...) den som har hatt mest lidelse, som har hatt minst i dette livet, hans rettsak er selvsagt mindre enn en som har hatt rikdom...har hatt makt...fordi hvert øre som har kommet inn blir regnet ut...har den kommet inn halal og er den blitt brukt på en halal måte. Og makten (...) Hvordan brukte du makten? Hvis jeg er en leder av en landsby blir jeg spurt om hvordan jeg behandla alle i landsbyen, og hvis jeg er leder i en stat så blir jeg spurt om alle i befolkningen der...jo mer makt, jo mer mennesker må du...ikke sant.

Når det gjelder hva som venter den som blir dømt til helvete, uttaler informantene seg enten ikke, eller svært forsiktig som Jamila: «en evighet i helvete, det er ikke noe særlig nei», eller «en evighet i helvete er en vanskelig tanke» (Maryam). De fleste gir uttrykk for at det er en enten-eller-utgang, og ingen vei fra helvetet til paradiset hvis man først har havnet der. Safiya vil ikke si noe sikkert om hva slags straff som venter den som ikke har handlet godt (i betydningen ikke har vært god mot sine medmennesker), og poengterer at selv om denne straffen er utbrodert ganske grotesk i Koranen, så er Gud «større enn Koranen».

5.2.5. Satans rolle: «å hindre oss i å nå paradiset»

I nær forbindelse med forestillinger knyttet til livet etter døden, dukker også forestillinger knyttet til Satan, eller *Shaytan*, opp. I følge Khadija er Satan «en veldig sentral fiende i våre liv» og «den som vil hindre oss til paradiset». Hun utdyper at han selv er dømt til helvete og derfor prøver å få mest mulig mennesker vekk fra den rette vei, og med til hans evige lidelse. For å utføre denne jobben, har han også *jinn*³⁹ til å hjelpe seg. Hun forteller blant annet om hvordan en av hans jinner, «hvisker ting i ørene dine for at du lissom skal tenke på verdslige

³⁹ *Jinn* omtales i Koranen og beskrives som åndelige vesener som er usynlig tilstede på jorda. De er som menneskene både muslimer og ikke-muslimer, gode og onde. *Shaytan* eller *Iblis*, djevelen i islam, regnes for å opprinnelig ha vært en *jinn* som nektet å bøye seg for Adam (snl.no)

ting eller materielle ting» under bønner, slik at du blir distraheret og bønner ikke godkjent. Satan og alle hans «stemmer» er også det som gjør det til en «evig kamp» å stå opp til bønn om morgenen:

(...) det å ligge under dyna, under den deilige dyna, og det høljregner ute...og det er kaldt, og du...åh, orker ikke gå å vaske ansiktet nå...også blir du liggende og så går bønner fra deg. Da har Satan liksom lykkes.

Jamaad beskriver Satan som en som «hvisker til deg» ord som «hvorfor», «hvordan», «kanskje» og «hvis». Bare i *ramadan* får man i følge henne fri fra denne «hviskingen», fordi Satan er innelåst denne måneden. Da blir det også lettere å gjøre gode gjerninger.

Flere av informantene understreker at selv om Satan er Guds motstander så kan verken han eller jinnene gjøre noe Gud ikke vil, og Khadija hevder at Satan har fått «tillatelse» av Gud til å hindre menneskene i å nå paradiset. Maryam og Khadija poengterer også at til tross for at Satan villeder, så har mennesket selv det fulle ansvaret for sine handlinger og må selv stå til ansvar for disse. Jamila fremhever i sterkere grad Satan som skyldig i det onde som menneskene gjør, men også hun regner mennesket som medskyldig:

(...) det er derfor det finnes ondt, fordi Satan får folk til å gjøre... det er ikke sånn at vi hører hviskene hans, det er sånn at du automatisk gjør...for eksempel hvis en person gjør noe veldig dårlig, så er det selvfølgelig fra han, men også fra Satan som har lovet at han skulle få mennesker på en dårlig side.

Amina hevder at hun «vet at Satan finnes» og at han er «veldig flink». Men hun sier også at hun ikke *vil* tro på ham, hun vil bare tro på Allah og engler. Dette tyder på at hun nærmest ser det som noe ondt i seg selv å tro på- eller i alle fall tenke på at Satan finnes.

5.3. Oppsummering og diskusjon

Det jeg velger å kalle *trodimensjonen* av mine informanternes religiøsitet handler om deres syn på- og relasjon til det gudommelige i vid forstand, ikke bare hvordan de ser på og forholder seg til Allah, men også hva denne gudstroen medfører av andre trosforestillinger. Hos mine informanter dreier dette seg i all hovedsak om forestillinger knyttet til belønning, straff, paradiset og helvete.

Vi har i dette kapittelet sett at de som kan sies å tilhøre hovedgruppen av informanter i stor grad henviser til Koranen og *hadithene* når de skal formulere innholdet i sin tro. De bruker formuleringer som «vi tror» og «islam sier/lærer at», og er opptatt av å holde seg nær til de autoritative kildene og ikke bringe inn for mye av sitt eget. En del likhetstrekk blant informantene som tilhører denne gruppen kan også tyde på at de benytter seg av etablerte diskurser i miljøet hvor de tilegner seg kunnskap om islam, og at de ser seg forpliktet til å gjengi svar som er i overensstemmelse med det de anser for å være en autoritativ «sann» islam.

På den andre siden har vi også sett at de samme informantene også kommer med egne refleksjoner, bruker «jeg tror»-formuleringer og at de i stor grad trekker inn personlige erfaringer og opplevelser. Disse tendensene kan ses som uttrykk for individualisering, men da først og fremst av *måten trosinnholdet formidles på*. Det ser ikke ut til å være snakk om betydelige endringer av selve dogmene, men at disse *personliggjøres* gjennom å knyttes til egne erfaringer og refleksjoner. Vi så også at det fantes forskjeller innad i den samme gruppen i forhold til hvor fritt man formulerer seg rundt tro og teologi.

I noen tilfeller baserer trosinnholdet seg i større grad på hva man selv kommer fram til og erfarer, enn på hva islams troslære består i tradisjonelt sett. Dette gjelder spesielt Amina, men også til en viss grad Safiya. Amina ser ut til å ha integrert enkelte konsepter og formuleringer fra islams troslære i sine tanker om Gud og livet, men disse velges fritt og kobles i større grad til egne erfaringer enn de knyttes til de islamske kildene eller noen autoritativ lære. Safiya er mer bevisst på å bruke islamske konsepter og begreper, men fyller til gjengjeld disse med et «eget» innhold der hun bruker egne bilder, tankerekker og refleksjoner, og trekker inn filosofi og rasjonelle argumenter i samspill med religiøse. I stedet for å bygge svarene sine hovedsakelig på hva som står i Koranen og *hadithene*, stiller hun seg spørsmål som: Hva betyr *egentlig* de egenskapene det står at Gud har? Hva ligger *egentlig* i islams himmel/helvete-konsept, og hvordan kan man argumentere logisk-filosofisk for dette?

Safiya gir selv et illustrerende bilde av denne måten å forholde seg til islamsk kunnskap på: Hun tenker seg Gud som en statue (uansett hvor uhørt det måtte være i islam), som alle mennesker ser fra ulike vinkler og gjennom ulike vinduer som kan være mer eller mindre tilsmusset. På samme måte vil ethvert menneske beskrive Gud ut fra sitt ståsted, preget av ens egen tid og de fordommene som måtte tilsmusse ens «vindu». For eksempel hevder hun, som uttalt feminist, at mye i islam er «dekket av mange av fortolkernes syn på kvinner». På denne

måten argumenterer hun for sin rett til å beskrive Gud og troens innhold slik hun ser det fra *sitt* synspunkt, og på den måten kunne være *et korrektiv til de lærde*. «Ikke alt er dogmer», hevder hun. Foruten kjernen i islam (troen på Gud som én og at Muhammed er Guds sendebud), mener hun at det meste er åpent for tolkning og at islam egentlig er og bør være en tradisjon der man tør å utfordre det etablerte.

Med unntak av Safiya har vi også sett at det i informantenes beskrivelser en påfallende vektlegging av *følelser*. Guds kjærlighet fremheves, og det å elske Gud tilbake *oppriktig* og utvise *ektefølt* takknemmelighet fremstilles som et ideal. Selv om Roy påpeker tendenser til en mer «emosjonell religiøsitet» i islamske revitaliseringsbevegelser, må det her også diskuteres om ikke denne tendensen i mitt materiale kan ha med utvalget av *kvinnelige* informanter å gjøre. Furseth har gjennom sine studier vist at menn og kvinner opplever det guddommelige på ulike måter, og finner blant annet at mens menn ofte er mest opptatt av moral og av Gud som mektig og rettferdig, er kvinner i større grad opptatt av mening og følelser (Furseth 2006: 63f, 282). Dette viser at dersom det ble gjort en undersøkelse som min blant unge norsk-somaliske *menn*, er det ikke sikkert at de samme aspektene ville vektlegges.

Tendensen til vektlegging av følelser hos mine informanter kan med andre ord delvis ses i sammenheng med tendenser innenfor islamsk revitalisering i Vesten, men må også ses i lys av forskning på kvinners religiøsitet. At en parallell mellom Guds karakter og en *mors* kjærlighet fremheves er oppsiktsvekkende utradisjonelt innenfor en mannsdominert tradisjon der Guds majestetiske opphøydhed og guddommelig rettferdighet oftere har vært vektlagt (Renard 2002: 21f). Det er i denne forbindelsen nærliggende å stille spørsmålet om ikke åpningen for større grad av kvinnelig deltakelse på den religiøse arena, med de nye stemmene og perspektivene dette innebærer, kan sies å medføre endringer eller nyanseringer i synet på Gud. Som Roy påpeker ser tradisjonelle dogmer ut til å stå støtt, men det er vanskelig å tenke seg at ikke engang noe av teologien og forsettillingene rundt disse dogmene endres som en følge av nye stemmer og perspektiver. Funnene i mitt materiale tyder på at det i alle fall forekommer endringer i hvordan teologien *presenteres* og hva som vektlegges. Nært forbundet med vektleggingen av følelser er også informantenes beskrivelser av ulike former for *nærhet* i relasjonen mellom Gud og den enkelte. Safiya skiller seg ut ved at hun opprettholder og understreker et tradisjonelt skille mellom Gud og menneske. Dette samsvarer med Roys funn om at vektleggingen av et personlig og nært forhold til Gud kjennetegner anti-intellektuelle revitaliseringsbevegelser, mens mer reformvennlige og liberale grupperinger inntar en mer «intellektuell tilnærming» (Roy 2004: 31).

En annen påfallende tendens er hvor nært livet etter døden ser ut til å oppleves for flertallet av informantene. Hver eneste gjerning her og nå kan knyttes til positive eller negative konsekvenser i evigheten. Flere fremhever hvor kort dette livet er og at man aldri vet når det kan være «sin dag». Forestillingen om belønning er med på å gjøre håpet om paradiset nært og levende, og motiverer til en detaljorientert praksis der man stadig forsøker å gjøre *mer*. Safiya og Amina representerer unntak også her, ved at de legger mer vekt på livet her og nå, og ikke fokuserer på belønning for gjerninger eller formulerer paradiset som et mål i seg selv. Hos de to, samt til en viss grad blant de andre informantene, finnes en motstridende tendens til den evighetssorienterte, der islams positive betydning for det *nåværende* livet vektlegges: hvordan islam gir mennesket fred, velvære, lykke og sunnhet, og bidrar til en positiv selvutvikling som kommer både en selv og andre til gode.

På spørsmålet jeg stilte i innledningen, om informantene forplikter seg på et gitt, autoritativt trosinnhold- eller om det er rom for egne refleksjoner og nytenkning, er svaret på bakgrunn av funnene i dette kapittelet både ja og nei. På den ene siden er det som sagt hos de fleste informantene en klar understrekning av viktigheten av å holde seg tett til kildene og å ikke stille for mange spørsmål eller komme med egne meninger når det gjelder trosinnholdet. Samtidig ser det ut til å være en åpenhet og viss variasjon i forhold til hva man ønsker å vektlegge, og til å formidle trosinnholdet med utgangspunkt i sine egne erfaringer.

På den andre siden finnes Safiyas «ikke alt er dogmer»-holdning, der enhver muslim har rett og plikt til å tolke religionen ut fra sitt ståsted og på den måten bidra til en stadig pågående fortolkning av religionens innhold. Enda større grad av individualisering når det gjelder trosinnholdet representeres av Amina, som uttaler seg nærmest løsrevet fra autoriserende diskurser. Både Safiyas og Aminas holdning illustrerer med andre ord tendenser som står i motsetning til Roys tese om at individualisert islam forblir tett linket til en dogmatisk bekreftelse av uforanderlige prinsipper, mens de andre informantene langt på vei bekrefter denne tesen. Spørsmålet er om ikke endringene som er synlige når det gjelder vektlegging og personliggjøring av de «uforanderlige dogmene» også fører med seg noen endringer i trosinnhold og teologi. Mitt materiale kan sies å antyde noen forsiktige endringer og nyansering av tradisjonelle trosforestillinger, men det begrensede omfanget gjør at dette i høy grad forblir et åpent spørsmål.

Kapittel 6

Religiøs praksis

I de foregående kapitlene har vi sett at informantene stadig viser til mål om å være gode og praktiserende muslimer. Det som motiverer dem til dette er både å gjøre det Gud ønsker av dem, av frykt for- og kjærlighet til ham, og å oppnå belønning og unngå straff i det kommende livet. For noen er også de positive følgene i det nåværende livet en viktig motivasjon. Men hva vil det egentlig si å være en god «praktiserende» muslim i deres øyne? Dette kapittelet svarer på hvordan informantene beskriver sin religiøse praksis og hvilken betydning denne har i livet deres.

Ut fra informantenes beskrivelser har jeg foretatt en inndeling av den religiøse praksisen i to adskilte deler, til tross for at de to aspektene også må ses som en sammenhengende helhet, noe jeg kommer tilbake til i diskusjonen av kapittelet. Den første delen dreier seg om *individuell praksis*, det Safiya kaller «den koranske linjen». Denne typen praksis handler om forholdet mellom individet og Gud: kommunikasjon *fra* Gud, *til* Gud og *for* Gud. Dette er også praksis de fleste regner som *obligatorisk* for enhver muslim. Den andre delen handler om *mellommenneskelig praksis*. Og i tilknytning til denne står en *personlig selvutvikling* sentralt: det handler om å utvikle en god karakter eller gode egenskaper i relasjon til andre, i de felleskap man tilhører, og om å søke kunnskap og finne ut hva man selv kan og bør gjøre *i tillegg til* det obligatoriske.

Selv om det forrige kapittelet handlet om trosforestillinger og dette handler om religiøs praksis, blir det stadig tydelig at disse aspektene egentlig ikke kan adskilles. Jeg vil derfor til slutt ta for meg hvordan forholdet mellom tro og praksis kommer til uttrykk i informantenes beskrivelser.

6.1. Individuell praksis

Enkelte av informantene vektlegger at det å være en praktiserende muslim handler om å praktisere de fem søylene⁴⁰, mens andre fremhever at Koranen og Profetens *Sunna*⁴¹ til sammen inneholder rettleiding for *absolutt alt* i livet. Å praktisere islam omtales da som en livsstil, eller levestil, og flere ramser opp hvordan islam har innvirkning på *alt* de foretar seg, fra påkledning og toalettbesøk til giftemål og boligkjøp. Det handler først og fremst om å overholde påbudene, forbudene og utføre ritualene som er foreskrevet i Koranen, mens Profetens levestil omtales som det perfekte eksempelet på hvordan dette gjøres i praksis.

Den individuelle praksisen fikk som vi har sett for flere av informantene en ny betydning i ungdomstiden da de valgte å bli «praktiserende muslimer» og utviklet en mer personlig religiøsitet. Det ble da viktig å finne *mening* ved praksisen fra barndommen. Det er dette meningsinnholdet praksisen har for informantene jeg i hovedsak tar for meg her. Hvilke elementer av den foreskrevne praksisen vektlegges som spesielt viktige i deres liv, hva fremhever de som *betydningen* av denne praksisen og hvilke erfaringer trekkes fram i denne sammenhengen?

Til tross for understrekningen av at islamsk praksis omhandler *alt* man foretar seg, er det noen aspekter som utpeker seg som spesielt sentrale. Den rituelle bønningen, *salah*, omtales som kanskje det viktigste i informantenes liv og hverdag, tett etterfulgt av den personlige bønningen, *dua*. Videre beskrives fasten i Ramadan som en obligatorisk og meningsfull praksis, og det samme kan sies om bruk av *hijab*. Pilegrimsreisen til Mekka (*hajj*) nevnes som en av de fem søylene, men påbudet utdypes ikke utover dette. Velferdsskatten (*zakat*) omtales først og fremst i sammenheng med mellommenneskelig praksis, og vil derfor behandles under punkt 6.2.

6.1.1. Den rituelle bønningen - «kontakt med Gud i en travel hverdag»

Den rituelle bønningen er sentral i alle informantenes hverdag, og de har alle som mål å utføre den fem ganger om dagen til rett tid. Amina er den eneste som kun utfører bønningen hjemme, mens de andre også ber på skolen eller i nærmeste moské. På den omtalte IslamNet-konferansen ble det lagt stor vekt på viktigheten av det å sørge for å utføre bønningen til rett tid

⁴⁰ De fem søylene regnes som obligatorisk muslimsk praksis og består av: trosbekjennelsen, bønningen, fasten, den religiøse skatten (zakat) og pilegrimsreisen til Mekka (hajj).

⁴¹ *Sunna* er Profetens levestil slik den utledes av hadithene og sira-litteraturen.

fordi det handler om å vise at man setter sin Skaper i første rekke, foran alt det andre man holder på med i hverdagen.

Før man ber salah utføres en rituell renselse, *wudu*⁴². Informantene forteller ikke noe om meningen bak renselsesritualet, annet enn en nærmest selvfølgelig understrekning av at det er viktig å være ren i kontakt med Koranen eller at når du ber til Gud. Det virker ikke som det behøves noen begrunnelse utover dette.

Det viktigste aspektet ved den rituelle bønningen er for alle informantene at den innebærer en «one-to-one kontakt med Gud» i en ofte travel hverdag. Khadija omtaler bønningen som «et av de viktigste prinsippene for en muslims liv», nettopp fordi den innebærer muligheten for en direkte kontakt med Gud. Jamila fremhever det samme aspektet:

(...) hele bønningen er jo for å holde kontakten med skaperen din, den som har skapt deg. Hvis du aldri kontakter, hva slags forbindelse er det da?

Selv om flere av informantene gir uttrykk for at det kan være vanskelig å finne tid til salah, fremhever de det positive ved å ha obligatorisk bønn til fastsatte tider. Salah fremstilles som et hjelpemiddel til å opprettholde kontakten med Gud i en ofte travel hverdag:

Khadija:(...) under de fem minuttene hvor du har den daglige bønningen da, så bare glemmer du alt det andre og alt annet, og bare fokuserer på det forholdet til deg og Gud (...) til og med når du har dårlige dager, så blir du tvunget til å liksom ha den kontakten (...) hver eneste dag 365 dager i året, fem ganger om dagen, utenom én uke i måneden hvor du har menstruasjon, da ber du ikke, men ja det er en sånn kontinuerlig kontakt.

Maryam snakker mer om bønningen som en hjelp til «å minnes Gud» enn om å ha direkte kontakt med ham. Hun beskriver også hvordan de daglige bønnene hjelper henne å sette alt annet til side og fokusere på Gud og meningen med livet:

(...) plutselig er det tid for bønn, så er det på en måte, ok, da er alt annet på en måte...andre rekke er ikke så viktig. Ok, hvorfor er jeg her på jord igjen? Hva var meningen med det her igjen, ikke sant? Man blir så oppslukt av jobben, skolen, familie, venner, ikke sant, at man trenger bønnene for å på en måte ha riktig kurs da. Huske på en måte at, vet du hva, jeg gjør alle disse tingene her, hvorfor? Hva var meningen med det her igjen, gjør jeg det riktig?».

⁴² *Wudu* er den rituelle rensingen utført av muslimer før tidebønnene og før håndtering av Koranen. Ritualet består av vasking med kaldt vann av: ansiktet tre ganger, armene opp til albuen tre ganger på hver arm, hodet, nakken, føttene opp til ankelen, hendene, skylle munnen tre ganger, skylle nesen tre ganger og ørene.

Maryam trekker også fram det positive ved å ha bønn som er obligatorisk for alle, slik at det ikke blir så store forskjeller når det gjelder i hvilken grad eller hvor ofte muslimer minnes Gud. Hun fremhever også den positive betydningen ved at bønner følger de samme mønstrene blant muslimer i hele verden og fellesskapsfølelsen dette gir:

(...) denne søsterlige brorskapen som man har i islam da, på en måte. Ofte, hvor enn du er... jeg husker jeg var i Egypt også dro jeg til moské og de ber helt likt! (...) Jeg kommer inn i moské og det er samme følelsen. England, Etiopia, hvor enn jeg har vært. Det er samme menneskene, samme mønstrene.

I motsetning til de andre informantene, som legger vekt på det å utføre salah som en obligatorisk del av det å være muslim, fremhever Amina at dette er noe hun gjør for sin egen del. Men også for henne er det å ha kontakt med Gud det viktigste aspektet ved bønner:

(...) da får jeg kontakt med Allah. Og det er veldig viktig at jeg holder den... oppretter den kontakten med Allah, det er veldig viktig for meg, det er mitt eget behov, at jeg trenger Allah, noe støtte fra Allah.

Denne formuleringen er nok et uttrykk for det individualiserte forholdet til religionen som gjennomgående preger Aminas beskrivelser. Hun praktiserer de elementene hun ønsker ut fra egne behov. Hun har riktignok, etter å ha opplevd at Allah har hjulpet henne, bestemt seg for å utføre salah uavhengig av behov, for å utvise trofasthet og takknemmelighet overfor Allah. Men dette er stadig et valg tatt på egne premisser og ikke fordi det oppleves som et påbud.

«Ro i sjelen» - bønnens positive virkning

Kontakten med Gud er slik informantene fremstiller det en kommunikasjon som går to veier; først og fremst ber informantene *til* Gud og *for* Gud, men de opplever også på ulike måter at Gud gir dem noe *tilbake* i bønner. Alle informantene forbinder bønner med gode følelser og forskjellige positive virkninger. Blant annet trekkes det fram at bønner har en beroligende effekt. Den gir «ro i sjelen», som Jamila uttrykker det. Khadija fremhever bønnens verdi som en form for avslapning i en stressende hverdag:

(...) det gir meg tid til å liksom finne, i en hektisk hverdag, kunne bare reflektere og bare slappe av (...) noen tar yoga, noen tar pilates og sånn for å liksom slappe av, men for meg er bønn den avslapningsdelen i løpet av en hektisk hverdag.

Hun forklarer at den avslappende effekten kommer av at hun blokkerer «alt som er i denne verden» ute, og innser at det er Gud som gir alt:

(...) verdslige ting da, ikke sant, materielle ting (...) det betyr ingenting for meg på den tiden (...) bare den viten om at det er kun Gud som virkelig kan gi deg alt. Og alt det andre materielle, det betyr ingenting. Så lenge du liksom har den troen og den kjærligheten til Gud.

Hun forteller at det å ha den kontakten med- og nærheten til Gud som hun opplever gjennom bønnen, gir en «veldig god og fantastisk følelse». Hun fremhever også at bønnen og kontakten med Gud gjør henne *ydmåk* og *jordnær*, og ikke bare under selve bønnen, men som en holdning hun tar med seg ut i livet. Også Safiya fremhever at bønnen har en positiv innvirkning på karakteren. Gjennom at man lærer seg å sette av tid, organisere hverdagen sin og disiplinere seg selv, blir man også generelt flinkere til å møte utfordringer, tror hun.

Mange av informantene fremhever at bønnen beroliger og gir trøst, håp, mot og styrke, spesielt når man går igjennom noe vanskelig (se også 5.1.6). Maryam forteller at hvis hun er lei seg eller «stresser veldig med noe», så føler hun seg alltid bedre etter bønnen. Hun setter dette i sammenheng med at bønnen får ting i perspektiv ved at hun blir minnet på hvor kort dette livet er, og at det ikke er *her* hun skal være lykkelig og finne fred.

Nærheten til Gud og medfølgende positive følelser, hevdes av flere av informantene å være spesielt sterk under morgenbønningen eller nattbønningen. Maryam tror dette skyldes at det krever så mye å stå opp til denne, og at det er ingen andre som ser en, «det er bare er mellom deg og Gud». Å stå opp til morgenbønningen gjør at «hjertet blir mykt» og at hun «føler hun er på rett spor». Jamaad beskriver hvordan hun oppnår en indre ro og tilfredsstillelse dersom hun overvinner lysten til å sove videre og klarer å stå opp:

(...) du føler virkelig at din skaper er der, du får indre ro. Man sloss hele tiden med sin nafs, sine lyster, man har lyst til å sove, man er for trøtt, man skal på skole, ikke sant. Men da føler man tilfredsstillelse. Man føler at Gud er tilfredsstilt med deg, indre ro, og at man har satt pris på deg på en måte. Og det er en deilig følelse, at man har oppnådd noe, kommet nær Gud. Det er jo det man skal jobbe for som en muslim.

Det er et uttalt mål for flere av informantene å oppnå en *følelse* av kontakt med Gud i bønningen, men det innrømmes at dette ikke alltid er like lett. I følge Khadija har det mye med konsentrasjonen å gjøre: hvis man er sliten og stresset er det ikke like lett å være fokusert, og da føler man ikke like sterk tilknytning og kontakt med Gud. Det har også innvirkning på opplevelsen i bønningen om man gjør det av egen fri vilje fordi man har lyst, eller om man gjør det fordi man må, hevder hun.

Jamaad forteller at hun som regel *ikke* føler hun får noen spesiell kontakt med Gud under bønnen, fordi hun ikke har *imanen* til det. Hun prøver stort sett bare å fylle kravet om å be fem ganger om dagen, og tenker noen ganger bare på hva hun skal gjøre etterpå. Bare under nattbønnen føler hun av og til en kontakt med Gud:

Åh, det er veldig dype greier. Du skal innbille deg at du står foran din Gud eller din skaper står foran deg. Han kommer til den nederste himmelen og spør «hvem er det som vil spørre meg om noe, som jeg kommer til å gi». Og når man har det i baktanken, så blir man overveldet.

Hun kan også fortelle om en spesielt sterk opplevelse hun hadde under en nattbønn da hun var i Egypt. Det var *ramadan* og hun ba i en toetasjes moské med åpent tak, slik at hun kunne se månen og stjernene mens hun hørte fra Koranen:

(...) man kan ikke noe annet enn å gråte...tenker på alt man får, hvor utakknemlig man er, men også hvor mye Gud elsker deg...og hvor lite dette livet er og neste liv og man begynner å bare bli emotional.

Bønnen som introspeksjon

Safiya er opptatt av at den rituelle bønnen ikke må bli et mål i seg selv, men et verktøy for å nå Gud og nå innover i seg selv. Hun ser på bønnen som en form for *introspeksjon*, et hjelpemiddel til å forstå seg selv og identifisere de tingene som hindrer en i å nærme seg Gud:

(...) bønn er veldig viktig, for det er en måte å nå Gud på, føler jeg...eller ikke nå Gud, nå seg selv...å gå innover på. Når man går innover og begynner å liksom jobbe med seg selv og få bedre innsikt om seg selv og sin natur og sin menneskelighet (...) for det er først da man identifiserer de tingene som gjør at man ikke kan nærme seg Gud da. Hvis man ikke vet hva ens svakheter og styrker er, så vet man ikke hva man skal gjøre for å bli bedre menneske heller.

I denne sammenhengen peker hun på at bønn i islam er så mye mer enn «en av de fem pilarene og man ber fem ganger om dagen og så ferdig». Hun trekker fram bønn med rosenkrans⁴³, messing av mantraer, felles *dhikr*⁴⁴ og meditasjon som andre viktige bønnetradisjoner i islam. Hun synes disse formene for bønn er «spennende» og mener det skyldes at hun har en sufistisk tilbøyelighet. Hun mener at det å øve seg i disse formene for bønn kan være et hjelpemiddel til å forbedre konsentrasjonen også under selve den rituelle bønnen, ved at man blir flinkere til å koble ut verden mens man ber. Hun peker også på at det å lære seg arabisk, og dermed *forstå* ordene i stedet for å bare resitere dem, er en stor fordel for å få større utbytte av bønnen og en bedre «forbindelse» til Gud gjennom bønnen.

⁴³ *Bønnekransen* i islam har 33 kuler og skal hjelpe den troende til å minnes- og meditere over Allahs 99 navn.

⁴⁴ *Dhikr* betyr å minnes Allah. Safiya viser her til samlinger hvor man muntlig resiterer høylydt ulike former for lovprisninger i fellesskap, av og til kombinert med ulike pusteteknikker og kroppsøvelser.

De resterende informantene omtaler som vi har sett bønnens betydning som det å minnes Gud og ha kontakt med ham. I motsetning til Safiyas syn på bønner som en måte å nå selvinnsikt og utvikle seg selv som menneske på, synes poenget for dem å være nærmest det motsatte: å legge bort fokuset på seg selv og flytte det over på Gud.

6.1.2. Dua – den personlige bønner

Dua beskrives som en individuell, personlig henvendelse til Gud. Den kan være både spontan, umiddelbar og bestå av egne ord, eller den kan være en ferdig formulert bønn fra Koranen eller hadithene som passer til den aktuelle situasjonen. Aisha understreker at man kan be dua også bare med tankene: «Gud hører oss når vi tenker og».

Denne formen for bønn regnes ikke som obligatorisk, men fordi Profeten utførte dua så å si hele tiden er det et ideal for flere av informantene å be dua så ofte som mulig. De fremhever dessuten at det kjennes naturlig, og at det er en hjelp i hverdagen og i vanskelige situasjoner. Det å be Gud om hjelp er også positivt fordi det viser at du *tror* at han kan hjelpe deg, fremhever Maryam. Og gjennom at man får oppleve at Gud faktisk griper inn og hjelper, er de personlige bønnene også med på å forsterke båndet til Allah og troen generelt.

Det alle informantene oftest ber Gud om i den personlige bønner er *tilgivelse*. Det vises til Profetens eksempel, som ba om tilgivelse hundre ganger om dagen bare for å vise takknemlighet (siden han allerede var lovet paradiset). Dessuten synder man også uten å vite det, og det skader derfor aldri å be om tilgivelse (Khadija).

Både Khadija og Aisha forteller at det er naturlig for dem å be *dua* så å si hele tiden. Aisha uttaler at «alle ting vi gjør, vi begynner og slutter med dua» og trekker fram som eksempel når hun skal gå på toalettet, når hun går ut og inn av huset og før og etter hun spiser:

(...) når jeg spiser, jeg begynner med Guds navn. Så spiser jeg og når jeg er ferdig så sier jeg «takk Gud for mat og takk Gud for alt vi har og at du holder oss friske, og at du har gjort oss muslimer, at du valgte meg».

Livet etter døden er også et sentralt tema når informantene ber sine personlige bønner. Aisha forteller at man kan be om hva som helst, men at hun pleier å be om at Gud beskytter og veileder henne slik at hun dør i islam og ikke velger noe annet, og at Gud beskytter henne i

graven når hun er død. Også Maryam understreker at det er viktigst at bønnene som gjelder det neste livet blir besvart.

Foruten tilgivelse og bønner for livet etter døden, ber alle informantene også om det Khadija omtaler som mer «verdslige og personlige ting»: at det skal gå bra på muntlig eksamen, om at Gud må gjøre en mindre nervøs, om å få gode venner eller å kunne trives på jobben. Khadija forteller at hun ofte bruker ferdigskrevne duaer som hun enten har pugget eller finner fram og leser fra en dua-bok som inneholder bønner for «absolutt alt»: hvis du er redd, hvis du er syk, hvis du skal besøke en syk person, hvis du er deprimert, hvis man har det vanskelig eller hvis man er stresset.

Jamila forteller at hun hver kveld ber en bønn der hun begynner med å takke Gud for at hun har et fint liv, før hun ber om å få beholde den «statusen» hun er i, eller å få det enda bedre. Hun ber også alltid om at andre skal få det like bra som henne selv, fordi man skal ønske det samme for andre som for seg selv.

Informantenes fortellinger om personlige bønner som blir besvart, handler om at Gud «gjør ting lettere», gir tålmodighet og styrke i det vanskelig eller snur tingene til det bedre. Amina hevder at det å be *dua* alltid gjør at negative tanker blir snudd til mer positive og at «det blir lysere for deg». Jamila forteller om da hun skulle begynne med hijab som en periode Gud hjalp henne og svarte på hennes bønn om å gjøre det enkelt for henne. Hun grudde seg i forkant og syntes det var vanskelig å skulle begynne med hijab, men etter bare to uker opplevde hun å være fornøyd og glad, og slik har det vært siden.

Den viktigste bønningen som er blitt besvart i Khadijas liv, er bønningen hun ba før hun bestemte seg for å gifte seg. Hun forklarer at det finnes en spesiell bønn man ber dersom man er usikker på om noe er rett, og som alltid vil gi deg en slags følelse på om det er det eller ikke. Hun opplevde at Gud gav henne en følelse av at det var det rette å gifte seg med ham hun hadde møtt, «og nå har jeg jo vært gift i 6 år, så det har jo funka så langt», konkluderer hun leende.

Jamila er opptatt av at hvis man ber Gud om noe, må man alltid tilføye «hvis det er bra for meg». For det kan hende at det man ønsker seg egentlig ikke er så bra som man tror, forklarer hun. For eksempel har hun bedt om å få en god karakter uten å få det, noe som senere viste seg å være bra fordi hun tok eksamenen opp igjen og fikk en A. Så bønningen om å få et godt resultat ble ikke besvart med en gang, men på en måte som var til det beste for henne til slutt. Khadija hevder i tråd med dette at hvis en bønn ikke blir besvart, så har hun den tankegangen

at da var det ikke meningen, eller at det vil komme noe bedre. Flere av informantene fremhever at man aldri «har tapt ved å be en dua», fordi en bønn uansett vil bli besvart på en av tre måter: konkret i det nåværende livet i form av det man ba om, i form av beskyttelse fra noe som ikke ville vært bra for en, eller den blir besvart i det neste livet. «Gud vet hva som er bra for oss og når du trenger det», understreker Aisha.

6.1.3. Hijab – påbud, beskyttelse og asketisk skillevegg

I kapittel fire tok jeg for meg noen av informantenes hijabfortellinger som handlet hvordan om hijab ble et viktig identitetssymbol i overgangen til å bli en praktiserende muslim (se 4.2.3). Men hijaben inneholder et mangfold av mening utover dette. For det første vektlegges det av informantene, med unntak av Safiya og Amina, at det er et klart og tydelig påbud å dekke seg til på en gitt måte i Koranen. De fremhever at «Gud vet hva som er best for oss» og som Maryam uttrykker: «det at Gud har valgt det for meg har vært nok mange ganger». Men utover at det er et gitt påbud og en viktig synliggjøring av identitet, vektlegger alle informantene også flere meningsaspekter ved hijaben, som jeg har valgt å dele i to. Det første handler om hijaben som *beskyttelse* og underliggende intime aspekter som kroppsfølelse, nakenhet, seksualitet og kjønn. Det andre aspektet handler om hijaben som et verktøy til hjelp når det gjelder å praktisere og leve rett i henhold til islam.

Hijabens funksjon som beskyttende er i følge mine informanter alt annet enn kvinneundertrykkende, slik det ofte fremstilles. I motsetning til hvordan det kan se ut for omverdenen, poengterer Jamila, har denne beskyttelsen å gjøre med kvinnens *høye verdi* i islam:

(...) du aner virkelig ikke hvor stor verdi vi kvinner får, i forhold til hvordan folk ser egentlig på oss. Når jeg leser Koranen så er min verdi virkelig veldig oppe, og en ordentlig muslimsk mann han behandler en kvinne på veldig høyt nivå (...) så det at vi dekker til oss, det er fordi du viser ikke til hvem som helst din skjønnhet.

Denne understrekingen tyder på at hun ønsker å motvirke oppfatningen av hijab som et kvinneundertrykkende klesplagg. Hun vil få fram at det snarere er motsatt: hijaben er med på å løfte, beskytte og fremheve kvinnens verdi.

Maryam kommer også inn på noen av de intime aspektene når det gjelder bruk av hijab. Hun omtaler blant annet kroppen som noe verdifullt som hun ikke vil vise til hvem som helst. Hun forteller ivrig om hvordan det gikk opp for henne hvor mye gutter faktisk *ser* på jenter etter at hun begynte å bruke hijab (inkludert abaya). Hun forteller at det kom personer bort til henne, som ikke hadde noe vondt å si om islam, men som kommenterte at det var synd ingen kunne se «den fine rompa hennes» lenger. “Og det har de fått gjøre helt gratis!”, utbryter hun engasjert og lattermildt.

Det er ikke for mennenes skyld at man skal dekke seg til, i følge mine informanter, men fordi ens egen kropp er noe verdifullt som man ikke vil vise til hvem som helst. Det er ikke bare et gitt påbud, og *langt ifra* påtvunget utenifra, men noe de har valgt selv ut fra en forståelse av at Gud har valgt det fordi det er til det beste for kvinnen, for å beskytte hennes verdi.

Det må her påpekes at selv om religiøse overbevisning i følge informantene selv er det som motiverer dem til å bruke hijab, kan både Amina og Safiya fortelle om kontrollmekanismer og press når det gjelder påkledning innenfor «det somaliske miljøet» i Norge. Fangen (2008) beskriver det samme ut fra sine undersøkelser blant norsksomalierne. De fleste jentene opplever et press til å gå med langt skjørt og hijab, og at det å være tildekket vekker mer positive reaksjoner fra voksne somaliere. Det kommer også fram at jentene opplever å behandles med mer respekt av det motsatte kjønn dersom de bruker hijab (Fangen 2008: 56f). Motivene for bruk av hijab kan med andre ord være mer sammensatt enn informantene selv gir uttrykk for.

En asketisk skillevegg

Safiya kaller hijab for et *asketisk*⁴⁵ verktøy som hjelper henne med å skille seg selv fra «de tingene hun tror fører henne vekk fra Gud». For å illustrere dette bruker hun et eksempel som handler om å gå på nattklubb med hijab:

(...) man blir veldig fort malplassert da, hvis man er i nattklubb med hijab på (...) det er sånn at både du og andre blir obs på at det er et skille der, og jeg blir malplassert. Og når jeg blir malplassert må jeg alltid tenke igjennom: er det fordi det er samfunnet som forventer noe annet av meg eller fordi jeg religiøst sett forventer noe annet av meg selv? Så det er en måte jeg skiller meg fra de tingene jeg tror fører meg vekk fra Gud da. Og det er en slags konstant påminnelse da, om dette skillet, denne muren mellom meg og omverdenen, den asketiske muren.

⁴⁵ *Askese* (fra gresk, «øvelse») betyr å øve seg i noe, for eksempel i en levemåte, og handler i denne sammenhengen om å avstå fra materielle ting for å styrke eller frigjøre det åndelige livet.

I motsetning til de andre informantene, mener ikke Safiya at påbudet om å dekke seg til finnes klart og tydelig i Koranen. Hun tror heller ikke at plagget i seg selv ikke utgjør noen forskjell, og i likhet med den rituelle praksisen ikke må bli et mål i seg selv. For eksempel på nattklubben, så kunne hun vært seg bevisst dette «skillet» uten nødvendigvis å ha på seg den fysiske hijaben. Men plagget kan fungere som et hjelpemiddel og *forsterkning* av den hijaben som man i seg selv (både mann og kvinne) bør ha, hevder hun. Den fysiske hijaben gjør det «lettere å samle sammen puslespillbitene som må gå sammen for at man når Gud», men det er også mulig å klare det uten. For sin egen del tror hun at hun trengte hijaben mer da hun var yngre (men er nå blitt så vant til den at hun ikke kan gå uten):

(...) når man er mer voksen, enten i sinn eller i alder, tror jeg også man lettere kan selv uten hijab si: «jeg vil ikke gjøre det eller det, fordi det er ikke meg», eller «det hindrer meg for mitt mål i livet» og såne ting. Men når man er yngre tror jeg at hijaben er en slags beskyttelse for de tingene man ikke vil kaste seg ut i, hvis du skjønner?

Hun peker i forbindelse med dette også på at hijaben også kan bli en begrensning eller sovepute, og at det er viktig å skille mellom det at hijaben gir en følelse av malplassert fordi man egentlig kan og bør være en bedre muslim, eller om det er fordi situasjonen ikke er vant til å ha «en som meg» i seg.

Også Maryam fremhever hijabens betydning som en påminnelse og hjelp til å praktisere og leve rett i henhold til islam:

(...) hvis du ikke har Islam i hjertet, så spiller det ikke noen rolle at du praktiserer Islam, ikke sant. Og hvis du ikke praktiserer Islam, så har det veldig lite å si hvor mye du har i hjertet, ikke sant. Og for den balansen, så har hijab på en måte vært noe som absolutt har hjulpet meg i praksisen. Jeg skal love deg en ting: det er vanskelig å ha på seg hijab og ikke be. Det er en slags påminnelse.

Hijaben for Maryam en fysisk påminnelse: ved at hun har den på seg blir hun påminnet om å be. Men sitatet tyder på at hijabens påminnende funksjon strekker seg langt utover å bli minnet om å be fem ganger daglig. Hijaben virker positivt inn på balansen mellom det indre og ytre, mellom hjertet og kroppens handlinger, i følge Maryam. Som vi har sett innebærer det å bli en praktiserende muslim (og som en følge av dette blant annet ikke seg hijab) at alt hun gjør og sier kan plasseres innenfor rammen av islam- og i forhold til religionens målestokk på hva som er rett og galt. Hijaben blir på den måten en påminnelse, ikke bare om å utføre konkret praksis, men om *hvem hun er*, hva hun tror på, hva hun har valgt å prioritere og hva hun arbeider mot. Alt dette kan sies å utgjøre det hun kaller «hjertet», som igjen

motiverer til praksis i form av konkrete handlinger. Hijaben har for alltid satt et skille mellom henne og verden, og påminner henne om det hun har valgt *i stedet*.

6.1.4. Fasten – «vi er ikke så sterke som vi tror»

Nest etter den rituelle bønningen, som fremstilles som den viktigste av de praktiske søylene, fordi den preger hver dag, hele året, nevnes fasten i måneden *Ramadan*⁴⁶ som en sentral praksis i islam. Alle informantene utenom Amina, regner fasten som obligatorisk for en muslim. Som nevnt kommer flere inn på at det er et visst antall timer som er obligatorisk, men at det alltid er mulig å faste lenger for å oppnå mer belønning.

Maryam fremhever spesielt to positive verdier ved det å faste. Det første handler om at man gjennom fasten får et sterkere bånd til Gud, blant annet gjennom at man i større grad forstår hvor mye man trenger ham. Ved å måtte klare seg uten mat gjennom dagen og dermed kjenne på fysisk svakhet, får man slik hun forklarer det en større bevissthet om hvor svak man er i seg selv og blir mer ydmyk overfor Gud: «Vi er ikke så store som vi tror, ikke sant, mangler man mat så er man plutselig ikke like aktiv, man er ikke så sterk».

Det andre aspektet handler om at man lærer å være takknemlig overfor de grunnleggende tingene i livet, samtidig som man tar innover seg på en helt spesiell måte situasjonen til alle menneskene som lever under forhold av sult og fattigdom. Spesielt går Maryams tanker under ramadan til fattige slektninger i Somalia. Det å avstå fra mat gir perspektiv og klarhet, forteller hun. Det går opp for deg at «den jenta, den naboen som burde hatt mat, det kunne vært meg, jeg er ikke noe bedre».

Flere av de andre informantene peker i likhet med Maryam på ramadan fram som en tid da «kontakten med» eller «båndet til» Gud er sterkere. Khadija tror at man i denne måneden har et «ekstremt nært forhold til Gud», både fordi man faster og tilbringer mer tid i moskeen. Jamila setter den spesielle kontakten i sammenheng med at man er mindre opptatt av «verden» enn ellers i Ramadan, og i stedet har fokuset sitt på Gud og religionen. De fremhever også det spesielle samholdet mellom muslimer i denne måneden. «Det er favoritt-tiden til alle muslimer», forteller Maryam entusiastisk. «En måned hvor du skal sulte, lissom,

⁴⁶ *Ramadan* er fastemåneden i måneårets 9. måned og omfatter avhold fra mat, drikke og seksuell omgang hver dag mellom soloppgang og solnedgang (i Norge og andre nordlige områder brukes alternativt fastsatte tider).

det sier litt da, om hva det betyr». Om man har mindre krefter og må leve med sulten mage, så har man til gjengjeld en opplevelse av å stå sammen med andre praktiserende muslimer rundt om i hele verden om dette. Jamila beskriver også kveldsbønnen i moskeen under ramadan, *tarawih*⁴⁷, som noe spesielt stemningsfullt og «koselig», fordi så mange samles for å be.

Safiya påpeker at fasten, i likhet med bønnen gir positiv gevinst i dette livet i form av å bidra til selvutvikling. Man lærer gjennom fasten å avstå fra mat, disiplinere seg selv og klare seg med lite energi, noe som slik hun ser det virker positivt inn på karakteren og gir nyttige verktøy for å takle livet generelt sett.

6.1.5. Oppsummering

Både når det gjelder bønn, faste og bruk av hijab fokuseres det på *verdien* bak påbudene. Den religiøse praksisen er ikke bare noe man utfører fordi Gud har sagt det, eller fordi det gir belønning i det kommende livet, men også fordi man tydelig ser de positive verdiene og virkningene av praksisen i sitt eget liv her og nå. Det fokuseres på at praksisen gjør en til et bedre menneske slik det kommer fram i Maryams omtale av fasten, eller i Safiyas beskrivelser av hvordan den individuelle praksisen er en hjelp i prosessen med å lære å kjenne seg selv og oppdage- og skille seg fra de tingene som fjerner en fra Gud.

Ved siden av å være avgjørende for å være en god muslim og verktøy for selvutvikling, er hovedmålet for den individuelle praksisen å ha en best mulig *kontakt med Gud*. Til dette formålet er den rituelle og den personlige bønnen det viktigste hjelpemiddelet, mens fasten forsterker og intensiverer denne kontakten. Hijaben spiller også en rolle når det gjelder kontakten med Gud, både ved at den helt konkret minner en på å be, men også ved at den kan fungere som en asketisk skillevegg mellom ens åndelige selv og alt i den materielle verden som tar fokuset bort fra Gud.

Et siste aspekt som blir tydelig gjennom informantenes beskrivelser, er at både den rituelle bønnen, fasten og bruk av hijab også har en positiv verdi når det gjelder å skape tilhørighet til det globale islamske fellesskapet, *ummaen*, og samhold med andre muslimer rundt om i hele verden.

⁴⁷ *Tarawih* er en «ekstra», ikke-obligatorisk bønn som utføres i moskeen om kvelden under Ramadan, før solen går ned og fasten brytes.

6.2. Mellommenneskelig praksis og moralsk selvutvikling

Å praktisere islam går for alle informantene utover den «obligatoriske», individuelle praksisen. Det handler i tillegg om en «evig kamp for å bli et bedre menneske», slik Maryam formulerer det. De fem søylene og det man trenger å kunne til hverdagen omtaler hun som «en god start» på et livslangt forbedringsprosjekt for å bli et stadig bedre menneske. Denne selvutviklingen oppnås ved å søke mer kunnskap, jobbe med seg selv for å utvikle gode egenskaper og ved å finne ut hva man selv kan gjøre *i tillegg til* det obligatoriske, av praksis som også kommer andre mennesker til gode. Den mellommenneskelige praksisen kan handle om å gjøre noe for «de trengende», for muslimske «brødre og søstre», for islam eller det muslimske felleskapet, eller generelt om å gjøre gode gjerninger mot andre og utrette noe for samfunnet i sin helhet. For all mellommenneskelig praksis er profetens levemåte og egenskaper i møte med andre det høyeste idealet, og hans koner og følgesvenner viktige forbilder.

6.2.1. Mellommenneskelig praksis – idealer og forbilder

Når informantene kommer inn på moralsk og mellommenneskelig praksis, er Profeten og hans følgesvenner helt sentralt. Profeten beskrives som «det beste mennesket som noen gang har gått på jorda», et perfekt eksempel og den beste rollemodell for alle mennesker. De fleste informantene ønsker å etterligne hans egenskaper i ett og alt. Khadija hevder at man i møte med *alle* ting kan finne ut hva man bør gjøre ved å gå tilbake til kildene og tenke: «Hva ville Profeten gjort?». I motsetning til dette mener Safiya at hun mer forsøker å etterligne *helheten* i det Profeten representerte, hans strategier i møte med livet, hans *åndelighet* og søken mot Gud. Hun påpeker vesentlige forskjeller som at han var mann, eldre enn henne og levde i en helt annen tid og kultur, og at hans levemåte derfor vanskelig kan oversettes direkte til vår tid eller hennes eget liv.

Av karaktertrekk og egenskaper som informantene tilstreber i møte med andre, og som Profeten spesielt representerer, er: godhet, barmhjertig, rettferdighet, å være hjelpsom, kjærlig, tilgivende, ikke grådig og aldri si noe negativt om andre. De ønsker også å etterligne Profeten i hvordan han talte, hvordan han løste konflikter og hvordan han forholdt seg til

økonomi. Enkelte trekker også fram profetens *ydmxykhet*, både overfor Gud og mennesker. Han hadde ikke noe imot å bli irettesatt og var alltid åpen for å lære av andre, poengterer Safiya. I følge Khadija var Profeten også en fantastisk ektemann og et veldig godt forbilde for «våre muslimske brødre».

Alle informantene motiveres til å forsøke å være et bedre menneske og en bedre muslim av Profetens eksempel. Aisha formulerer det som at hun ønsker «å gjøre Profetens oppgaver» i hans fravær, og ser denne som å trøste mennesker, hjelpe mennesker som lider, gjøre folk glade og bidra positivt i samfunnet. Hun forteller at hun for å leve opp til dette idealet hele tiden må jobbe for å finne hvilke gode ting hun kan gjøre for seg selv og andre. Hun understreker at det å være god mot andre er viktigere enn alt annet i islam. Å gi bort et smil kan derfor være mer verdt enn å gi bort *zakat* i form av penger.

Av andre forbilder for mellommenneskelig praksis trekkes også enkelte av Profetens koner og følgesvenner fram. Disse er forbilder når det gjelder hengivenhet og trofasthet overfor Profeten og islam, men representerer også forbilledlige egenskaper som godhet og rettferdighet. Maryam påpeker det fine ved at følgesvennene til Profeten var så forskjellige, slik at man kan finne noen som ligner på personligheten sin, noen man føler seg nærmere og kan ha som litt «ekstra forbilde». Som eksempel trekker hun fram at Omar var streng og rettferdig, og hele tiden passet på at ingen utførte urettferdige handlinger mot kvinner, barn eller svake, mens Abu Bakhr var god og barmhjertig og stadig fant på unnskyldninger for alle. Flere av informantene trekker fram Aisha og Khadija, to av profetens koner som forbilder. For Safiya er Aisha et viktig forbilde fordi hun var litt rebelsk og torde å stille spørsmål og til og med irettesette Profeten. Det samme gjelder Amina, som beskriver Aisha som en sterk og fri «karrierekvinne», et bilde som stemmer godt overens med hennes egen vektlegging av selvstendighet, frihet og *ekthet* som viktige verdier å leve etter. Dette kan tyde på at informantene, i alle fall til en viss grad, velger sine forbilder- og vektlegger egenskaper som de selv verdsetter og etterstrever i sitt liv. Det må også påpekes at en del av Profetens karaktertrekk som fremheves, som at han er en som hjelper og trøster, kan oppfattes som noe androgyne og er idealer som passer godt overens med alle de syv unge kvinnenes valg av yrkesretning.

Hovedgruppen informanter, som generelt er opptatt av å revitalisere «fundamentene» fra profetens tid, virker *spesielt* opptatt av å hente fram og etterligne disse forbildene- og aktualisere deres væremåte og etiske praksis.

6.2.2. Moralsk selvutvikling

Safiya påpeker at annen kunnskap må «komplimentere» Koranen på veien mot å bli et bedre menneske. Koranen og Profetens biografier inneholder slik hun ser det ikke *alt* man trenger for å være en god muslim i dag, slik flere av de andre informantene hevder, men noen hovedprinsipper et hvert menneske kan og bør bygge livet sitt på. I tillegg må man lære *seg selv* å kjenne, sine spesifikke styrker og svakheter, og finne sin egen personlige vei for å bli «det beste menneske man kan bli». Denne selvutviklingsprosessen handler slik hun ser det samtidig om å nærme seg Gud og hans egenskaper:

(...) jeg tror at det beste man kan bli som menneske er å nærme seg Gud, og nærme seg de egenskapene som Gud har (...) å arbeide for å bli “den rettfærdige”, “den barmhjertige”, «giveren», «vennen» og så videre. Alle disse navnene da, disse konseptene, gjør at man blir det beste man kan bli som et menneske også. Jeg tror man aldri vil *nå* det, at man aldri kan bli Gud, men jeg tror man kan nærme seg Gud.

Hun legger til at disse egenskapene utvikles i et sosialt fellesskap, og at religion like mye handler om relasjonene til andre mennesker som relasjonen man har til Gud. Ved å nærme seg Gud blir man et bedre menneske først og fremst i form av å bli et bedre *medmenneske*. Hun omtaler seg selv som «noe dygdsetisk»: livet handler om å utvikle gode dygder, eller gode egenskaper, og på den måten bli det beste menneske man kan bli.

Denne selvrealiseringen bør slik hun ser det komme i tillegg til det hun kaller «den koranske linjen» som består av å overholde påbud, forbud og de rituelle pliktene. Samtidig understreker hun ved andre anledninger at det finnes *flere* måter å nå Gud på, og utelukker ikke «den koranske linjen» som en måte. Selv har hun valgt en vei som handler om å søke kunnskap, utvide sitt intellekt og engasjere seg i samfunnet og sine medmenneskers liv:

(...) en måte er jo da å følge påbud og forbud i islam og følge ritualene, men en annen måte er jo å bli mer bevisst da, å erkjenne litt det man trenger å gjøre (...) forstå at man kan nå Gud på mange måter, og at det å bli et bedre menneske ikke bare handler om å ta til seg religiøs kunnskap, men også ta til seg annen kunnskap og handle etter annen kunnskap, å engasjere seg i samfunnet, engasjere seg i sine medmenneskers liv.

I andre sammenhenger kritiserer Safiya «den koranske linjen», og hevder da at påbudene, forbudene og ritualene bare riktige og viktige dersom de medvirker til målet om å realisere seg som et godt menneske, eller til det hun ser som det større målet for *sharia*: at også

samfunnet, eller det menneskelige felleskapet, realiseres som «sitt beste»⁴⁸. Dersom påbudene og ritualene blir mål i seg selv eller tar fokuset bort fra moralsk og mellommenneskelig praksis, er de verdiløse i følge hennes tankegang.

Blant de resterende informantene kommer målet om selvutvikling til syne gjennom uttrykk som «å jobbe med seg selv», «å jobbe seg frem» og «jeg er ikke der enda», noe som tyder på at også de befinner seg under et livslangt forbedringsprosjekt. Dette kommer tydeligst fram hos Maryam. Hun hevder at det å være muslim kan deles inn i forskjellige *grader* på en skala der målet er å komme nærmere Gud. Med dette målet kan hun aldri nøye seg med å være kommet et visst sted, men må stadig søke mer kunnskap og jobbe med seg selv når det gjelder alle former for praksis. Hun omtaler i likhet med Safiya at islams mål er at hun skal være sitt beste. Men i motsetning til Safiya forklarer hun denne prosessen ikke som en realisering av seg selv, men som en kamp *mot seg selv* og sitt eget ego, eller sin *nafs*»:

(...) og denne kampen med meg selv da, det kalles for jihad al-nafs, som er det å gjøre jihad, eller å streve, å jobbe for å være sitt beste (...) noen ganger vil du for eksempel gjøre noe som du kanskje langsiktig vet at ikke er bra for deg, men noe som din nafs, egoet ditt, virkelig vil ikke sant...og noe islam ikke vil at du skal gjøre.

Maryam uttaler at hun har en lang vei å gå når det gjelder denne kampen. Hun føler aldri at hun er *god nok*, i og med at hun har Profeten som forbilde. Men hun prøver hele tiden å bli bedre – «bedre enn de hun ser rundt seg», å underkaste seg Guds vilje mer i hverdagen, å være mer bevisst på sine handlinger, tenke på hva islam sier og Allahs syn på ting før hun gjør noe og «regnskapsføre seg selv før Gud gjør det». Dette gjør hun fordi hun vet at Gud ønsker det av henne, men også fordi hun merker selv at det påvirker henne positivt og gjør henne til et bedre menneske, men også at hun har det bedre med seg selv, sover bedre og gjør det bedre på skolen. Selvutvikling handler slik hun ser det om å *gjøre sitt beste* i å leve etter islamske lover, verdier og etikk. Men hva som er ens eget «beste» er individuelt fra menneske til menneske, og Gud forventer derfor ikke at vi skal være perfekte, mener hun:

(...) det kan hende at en annen person har mye større kapasitet og på en måte viljestyrke enn det jeg har for eksempel...og at jeg, når jeg er på mitt maks, ikke er like bra som den personens minimum, ikke sant. Så det er noe som er veldig individuelt fra menneske til menneske.

⁴⁸ Safiyas forståelse av *sharia* samsvarer med den som finnes hos Ramadan. Han påpeker at *sharia* ikke må reduseres til spørsmål om lov og rett som om disse var mål i seg selv, men må forsås som bredere som «veien» som skal sette muslimer i stand til å være tro mot det overleverte budskapet, og til å realisere «det felles beste» for menneskeheten (Ramadan 2009: 60f).

Som vi så hos Jacobsen skiller denne ideen om selvutvikling seg fra en vestlige liberal forståelse (selvrealisering av ens autentiske *selv*) ved at det handler om konformitet til en guddommelig idealmodell. Men også selvutvikling innenfor denne rammen avhengig av indre overbevisning, autensitet og selvstendig valg. Selvutviklingen handler med andre ord om å styre seg selv (som et moderne subjekt) til *selvvalgt* lydighet og underordning. (Jacobsen 2006: 23f).

6.2.3. «Å bidra i felleskapet» - yrkesvalg og velferdsskatt

Når Maryam snakker om at hun ikke er fornøyd med «der hun er», at hun kunne vært så mye bedre og gjort så mye mer, viser hun blant annet til «å gjøre mer for islam og muslimenes situasjon». Hun tenker spesielt på der hun kommer fra, Somalia, på hvor dårlig folk har det med alt som foregår der. Og nå som hun snart er ferdig utdannet vil hun se mer på om det er måter hun kan bidra på i forhold til dette, og i likhet med forbildene Omar og Abu Bakhr «gjøre noe for islams sak».

Khadija uttrykker et ønske om at livet hennes skal være et vitnesbyrd om en som levde «et ydmykt og enkelt liv i henhold til Guds lover», men at hun også vil bli husket som et godt menneske som bidro positivt på en konstruktiv måte i samfunnet. Hun valgte yrkesretning med tanke på hvordan hun kan bidra i det muslimske felleskapet og hjelpe «trengende brødre og søstre». Hun utdanner seg innenfor helse og har planer om å reise tilbake til Somalia, der det er et stort behov for helsearbeidere. Å velge et yrke som innebærer helt konkret å hjelpe andre er i tillegg et strategisk valg med tanke på belønning i det neste livet:

(...) for jeg føler her har alle alt på en måte. Det er ikke noen mangler her, mens der nede så vet ikke folk engang om de har et friskt barn eller ikke. Så sånn sett så...også yrkesvalgene mine, jeg tenker sånn okei...jeg skal velge det yrket, hvordan kan jeg på best mulig måte vise og støtte mine muslimske søstre og brødre...i en trengende situasjon, med mitt yrke....liksom hva kan jeg bidra med, som jeg også kan tjene på på en måte....ikke i denne verden liksom, men eventuelt i det neste liv ikke sant.

Aisha er på samme måte opptatt av yrket sitt som en måte å gjøre gode gjerninger mot andre på, slik religionen oppfordrer til. Hun tenker på belønning for å være et godt menneske og gjøre gode gjerninger, men fremhever at de handlingene hun gjør når hun ser at noen lider, gjør hun også fordi hun føler at hun er «skapt til det» og fordi det gjør henne glad å hjelpe andre.

Zakat og «de trengende»

*Zakat*⁴⁹ er en foreskrevet plikt og en av de fem søylene, men trekkes hos mine informanter først og fremst fram i sammenheng med hvordan man behandler andre og det å være en god muslim i felleskap og samfunn. Zakat omtales også mer i sammenheng med et helhetlig islamsk prinsipp om «å hjelpe de og støtte de trengende», enn som et enkeltstående påbud fra Gud. De rike skal gi til de fattige for å oppnå større *likhet* i samfunnet, forklarer Jamila. Det fremheves at det å gi zakat også er en måte å vise takknemmelighet på for det man selv har fått. Informantene uttrykker seg tvetydig om hvorvidt «muslimske brødre og søstre» kommer i første rekke når det gjelder å bidra i felleskapet og hjelpe de trengende. I noen sammenhenger legges det vekt på å bidra i samfunnet generelt sett, mens det ofte også vises spesielt til å gjøre noe for sine brødre og søstre, muslimene. Når jeg spør Khadija direkte om dette, svarer hun etter litt betenkningstid at man like gjerne kan støtte Redd Barna som å støtte en *muslimsk* hjelpeorganisasjon i Gaza, og at det handler om «de trengende» på generell basis.

6.2.4. Dawah - «å invitere til islam»

Begrepet *dawah* brukes av informantene om å invitere til islam, fortelle om islam, eller «å få folk til å reflektere over Guds eksistens», slik det oppfordres til i Koranen⁵⁰. De fremhever at det til syvende og sist bare er Gud selv som kan veilede noen til islam, og at personen selv må ta valget. Deres mål er derfor først og fremst å dele og spre informasjon for å gi folk en bedre forståelse av islam.

Som nevnt i metodekapittelet var plikten til å utføre *dawah* en viktig motivasjon for mine informanter når det gjaldt å stille opp til intervju. Jeg opplevde også i samtaler etter selve intervjuet å bli direkte oppfordret om å fortsette å søke kunnskap om islam og ikke «stoppe opp ved kristendommen», som ble fremstilt som bare et steg på veien mot sannheten. Under besøket fra IslamNet på en av fredagssamlingene i moskéen ble denne plikten understreket og fremholdt som en viktig oppgave for enhver muslim. Det ble vist til belønning for å invitere ikke-muslimer til IslamNets konferanse og generelt for å utføre *dawah*. Selv ble jeg ble både

⁴⁹ *Zakat* er en obligatorisk, rituell avgift eller skatt som innebærer at den troende plikter å gi 2,5 % av sitt årlige overskudd til gode formål, slik disse er nevnt i Koranen og presisert av de lærde. I sunni-islam kan zakat betales direkte til fattige og trengende (snl.no)

⁵⁰ Se for eksempel sure 16: 125

under- og i etterkant av perioden med feltarbeid og intervjuer invitert på foredrag og gitt dvd'er, brosjyrer og bøker som skulle «bedre min forståelse av islam».

Motivasjonen for å utføre *dawah* blant informantene er flere. De er for det første motivert av den etiske fordringen om «å ønske det samme for andre som for deg selv» og noe som virker som et oppriktig ønske om at alle skal komme til paradiset. Når jeg spør om de ikke frykter at folk de kjenner skal komme til helvete, kommer flere av informantene raskt inn på at det er nettopp derfor de ser det som en plikt å dele sin tro og kunnskap med andre:

Jamila: (...) det er jo også selvfølgelig derfor du snakker med andre, som ikke tror på Allah, at du vil på en måte at de skal havne i paradiset, for du vil jo det beste for andre. Det er det egentlig det handler om. Og det er jo sagt i Koranen og, at i dommedagen for eksempel, så vil en person komme til deg og si: «den personen har vært muslim, men har aldri fortalt meg noe som helst» (...) og det er jo en dårlig ting som du har gjort, ikke sant, for du skal jo fortelle andre hvor fin religionen er, for du ønsker at de skal vite noe om det. Og det er deres valg om de vil ta det valget eller ikke, ikke sant, ut ifra at man skal jo alltid forske selv.

Forestillingen om belønning og straff som en sentral motivasjon til å utføre *dawah*, skinner gjennom i sitatet over. Det å *ikke* fortelle om islam regnes av Jamila til «dårlige handlinger» som vil telle negativt på dommedagen.

En tredje motivasjon for informantene er ønsket om å motvirke misoppfatninger av islam og muslimer, noe de kan bidra til gjennom å formidle «sann» kunnskap om islam. Spesielt gjelder dette oppfatningene om at islam er en voldelig religion (de understreker ved flere anledninger at islam betyr fred og handler om «å spre fred»), og oppfatningen av at islam som en kvinneundertrykkende religion. Safiya uttaler at hun tror en viktig del av det å være muslim i dag handler om nettopp å formidle sann kunnskap om islam og rette opp misforståelser, gjerne også i offentligheten, for på den måten å være en motvekt til media- og majoritetssamfunnets bilder og stereotyper.

6.3. Iman – en runddans mellom tro og praksis

Til tross for at jeg i min analyse har gjort et skille mellom tro og praksis, blir det stadig tydelig hvordan de to aspektene henger uløselig sammen i informantenes religiøsitet. Jeg vil derfor i det følgende ta for meg hvordan informantene selv forstår og beskriver forholdet mellom tro og praksis, gjennom å se nærmere på det de viser til som *iman*.

Enkelte av informantene oversetter *iman* med tro, men det er også flere som påpeker at dette ikke er en dekkende oversettelse. I litteratur om islam blir det også ofte sagt at oversettelsen med tro, eller på engelsk *faith*, er ukorrekt fordi tro og praksis ikke lar seg adskille på den måten i islam⁵¹. Også Safiya påpeker at *iman* er noe mer enn tro, og viser til en nettside hvor *iman* er forklart slik:

Thus having *iman* means committing to a program of action. A Muslim who has *iman* does not merely believe in Allah, he or she commits to follow the commands of Allah in every aspect of life⁵².

Iman forstås her som en tro som også innebærer forpliktelse til handling. Jamaad snakker ofte om sin egen *iman* i løpet av intervjuet, uten at jeg selv tar opp begrepet. Hun bruker det i sammenhenger som: «de tidene jeg har bedre *iman*, har jeg Han konstant i tankene mine», eller «de gangene jeg ikke har så bra *iman* og jeg ender med å baksnakke eller no (...)». Hun beskriver også hvordan *alt* blir vanskelig hvis man har lav *iman*, spesielt morgenbønnen. Når jeg spør henne om hva hun legger i begrepet, svarer hun: «det er ikke bare troen, det er gjerningen, det er på en måte din tilknytning til Allah og islam egentlig». Jeg spør henne også hvordan imanen kan økes eller styrkes, og får svaret: «Hvis du strekker ut en arm mot meg så kommer jeg løpende mot deg», sier Allah. Hvis du prøver å følge de fem søylene og sunnaen, prøver å bli en bedre muslim og holder deg på steder hvor man blir minnet på Allah, så økes imanen automatisk, forklarer hun.

Et bilde hun forteller at blir brukt om *iman* er at den er som en kopp med hull i, slik at når man fyller på så renner det ut, og man må derfor stadig fylle på mer for å øke imanen. For eksempel hvis man går på koranskole i helgene har man ofte «skikkelig bra *iman*» på mandag, og så litt mindre på tirsdag osv. Dersom man går på jentesamlingen på onsdag igjen, så holder den seg kanskje oppe. Dessuten gjør gode gjerninger at imanen øker, mens dårlige gjør at den minker.

Ut fra Jamaads beskrivelser kan *iman* forstås som *troen og alt annet som motiverer en til å praktisere*, samtidig som den selv er avhengig av- og økes gjennom praksis (og gjennom felleskap med andre muslimer). Jamila har en liknende forståelse:

(...) det heter *iman*, som er for eksempel hvordan din tro...for eksempel, noen ganger så leser du Koranen veldig ofte og så er du på ditt beste nivå som praktiserende muslim, ikke sant. Og andre ganger

⁵¹ Se for eksempel Leirvik (2002) som understreker at muslimsk tro og praksis henger uløselig sammen i islam. Overgivelsen som troen bærer i seg, må vise seg i handling og moralsk livsførsel (Leirvik 2002: 31f).

⁵² <http://www.suhaibwebb.com/islam-studies/what-is-iman/> (lest 05.12.13)

så er du veldig opptatt av andre ting enn religionen din, ikke sant...livet er jo opp og ned (...) så det er kanskje de gangene hvor du er mest praktiserende hvor du føler mer...at du har mer kontakt med Allah.

Denne forståelsen av forholdet mellom tro og praksis påvirker informantenes religiøsitet og er relevant for å forstå deres «arbeid med seg selv» for å bli en bedre muslim. For *hvordan* kan de bli bedre muslimer? For det første gjennom å styrke og øke sin *iman* som består av troen, bevisstheten om at *Gud ser* (taqwa), «båndet» og kjærligheten til Gud og tilknytningen til religionen i sin helhet. Og hvordan økes og styrkes iman? Gjennom å praktisere mer; be mer, faste mer, gjøre gode gjerninger og så videre. Iman styrkes dessuten også gjennom å oppsøke felleskap med andre muslimer, som gjennom påminnelse, inspirasjon og oppmuntring gir motivasjon til å praktisere. Jo mer du praktiserer, og jo mer praksisen krever av deg (for eksempel å stå opp midt på natten for å be), jo sterkere vil din tro på- og kontakt med Gud bli, og dermed også motivasjonen til «å følge Allahs bud i alle livets aspekter». Ut fra denne forståelsen kan informantenes religiøsitet beskrives som en runddans mellom tro og praksis, der disse gjensidig påvirker- og er avhengig av hverandre.

6.4. Oppsummering og diskusjon

Slik informantene beskriver sin religiøse praksis handler denne for det første om å gjøre det Gud har befalt dem å gjøre for seg selv (individuell praksis), og for det andre om å gjøre det Gud har befalt å gjøre som er godt for andre (mellommenneskelig praksis). I begge typene praksis er Profeten og hans samtidige følgesvenner de fremste eksempler og forbilder, og begge former for praksis gjøres både med tanke på det nåværende- og det kommende livet.

Den individuelle praksisen har som vi har sett en dypere mening og verdi for informantene, langt utover at det dreier seg om gudommelige påbud som de plikter å følge. Når det gjelder bønnen, vektlegger de dens positive betydning i hverdagen: den gir indre ro, velvære, avslapning, trøst, perspektiv og styrke i hverdagen. Safiya ser også bønnen som et verktøy for å bli et bedre menneske ved at den hjelper en å nå innover i seg selv og oppdage de tingene som hindrer en i å nå Gud. Også ved fasten vektlegges aspekter som tilfører påbudet mening og verdi i det nåværende livet: den er en hjelp til å få et sterkere bånd til Gud- og til det muslimske felleskapet, til å bli et bedre menneske (gjennom økt forståelse av fattige menneskers situasjon) og utvise større takknemmelighet. Også hijaben presenteres som et verktøy som hjelper den enkelte på veien for å bli en «bedre» muslim.

For noen bærer praksisen, som en viss motsetning til dette, preg av å være «mål i seg selv» ved at pliktaspektet og religiøs belønning vektlegges. Men ingen av informantene kommer likevel fullstendig utenom å presentere begrunnelser og mening utover at Gud har påbudt eller forbudt det. For eksempel viser Jamila, som ellers i stor grad vektlegger pliktaspektet, til «beviser» på at det Koranen lærer er til det beste for mennesket. Hun trekker fram som eksempel at forskningen først i senere tid har vist hvor skadelig alkohol og tobakk er, mens Koranen har «hatt rett» hele tiden.

Flere forskere har pekt på at det faktum at man som muslim befinner seg i Vesten, i en ikke-muslimsk kontekst, gjør at rituell og forskriftsmessig praksis nedtones, mens det etiske aspektet av praksis får en større betydning. Cesari hevder at dette har å gjøre med at man vektlegger aspekter som legitimerer islam i vestlige øyne (Cesari 2004: 87). Johansen hevder i tråd med dette at de unge muslimers ønske om å være gode «ambassadører» islam interaksjon med ikke-muslimer, resulterer i en bestrebelse på å leve etter et islamsk etisk og moralsk livssyn fremfor å fokusere på en strikt overholdelse av rituell praksis (Johansen 2002: 119f). Blant flertallet av mine informanter er det derimot *ikke* slik at det ene oppgis til fordel for det andre. Selv om korrekt moralsk livsførsel og mellommenneskelig praksis vektlegges i stor grad, er ikke en strikt overholdelse av rituell praksis blitt mindre viktig. Tvert imot fremhever Maryam at det, først når den kunnskapen du trenger til hverdagen din er på plass (som hvordan man utfører bønnen korrekt), handler om hvordan man behandler andre mennesker. Inntrykket av hovedgruppen informanter- og miljøet deres er at man i stor grad fokuserer på detaljert å overholde påbud, forbud og rituell praksis.

Unntak her er Safiya og Amina, som på ulike vis representerer en vektforskyvning der mellommenneskelig praksis har et klart fortrinn. Som Safiya ser det er ritualer og symboler (hijab) kun hjelpemidler for å nå det høyere målet om å realisere seg selv som det beste mennesket man kan bli, ikke mål i seg selv. Denne forståelsen gjenspeiles også i hvordan hun ser på etterligning av Profeten som ideal for praksis. Mens andre poengterer at det handler om å etterfølge Profeten i ett og alt, og i alle situasjoner å spørre seg hva han ville gjort, legger Safiya vekt på det Profeten representerer mer helhetlig: hans søken mot Gud, hans strategier og holdning til livet. For Amina, som i større grad er løsrevet fra den islamske tradisjonen, er det opp til den enkelte å finne ut hva det vil si å være et godt menneske og hva slags religiøs praksis som er viktig for *en selv* å utføre. Det viktigste er at du gjør det du gjør fordi du selv har valgt det, og at det er *ekte*.

Gjennom beskrivelsene knyttet til de ulike formene for religiøs praksis, kommer det også til uttrykk blant informantene at det å være en god muslim i dag handler om å være en motvekt til det de opplever som «umoralsk» i samfunnet rundt dem. En anti-materialistisk holdning er synlig hos flere av informantene, mens en enkel, ydmyk og «åndelig» livsstil der man fokuserer på tilbedelsen av Gud og på det man kan gjøre for andre, er idealet. På samme måte kan vektleggingen av sømmelighet ses som en motvekt til graden av «usømmelighet» (fokus på kropp og seksualitet) som preger samfunnet ellers. Fremmedgjøringen fra et samfunn som oppleves som materialistisk og overfladisk, er som Roy påpeker karakteristisk for fundamentalistiske retninger, både innenfor islam og kristendommen (Roy 2004: 148f). Men blant mine informanter representerer også Safiya, med sine forholdsvis liberale idéer og holdninger, denne tendensen. Som en moderne asket forfekter hun idealet om å avstå fra materielle ting for å styrke eller frigjøre det *åndelige* livet.

Kapittel 7

Avsluttende drøfting

Syv unge norsk-somaliske kvinner har fortalt om sin religiøse utvikling, gjort rede for- og reflektert over innholdet i sin tro, og beskrevet sitt forhold til muslimsk praksis. Målet for analysen av disse beskrivelsene har vært å komme fram til hva det er som karakteriserer deres religiøsitet, sett i sammenheng med konteksten de befinner seg i som unge muslimer i et moderne vestlig samfunn. Integrert i diskusjonen av hva som kjennetegner deres religiøsitet, har det derfor hele tiden også vært et spørsmål om *hvorfor*. Jeg har forsøkt å se religiøsiteten i sammenheng med ulike faktorer som ser ut til å påvirke den, som kjønn, alder, miljø og minoritets situasjonen som kontekst. Den etniske- og religiøse minoritetsposisjonen ser ut til å skape et *forsterket* (siden dette ofte finner sted mellom eldre og yngre generasjoner) rom for opprør og oppgjør, valg og forhandlinger knyttet til religionen. Denne prosessen ser også like å like gjerne ut til å følge som intensivering og revitalisering av religiøsitet, som av privatisering og liberalisering. Felles for de ulike «utfallene» er at de baserer seg på en *individuell reformulering av personlig religiøsitet*, som er det Roy først og fremst legger i begrepet individualisering. Informantene understreker frivilligheten og selvstendigheten når det gjelder valg som har med religionen å gjøre, og dette bekrefter tesen om at denne grunnleggende formen for individualisering kjennetegner religiøsitet blant unge muslimer i Vesten, på tvers av nyfundamentalistiske og reformorienterte grupper.

Som vist i teorigapittelet finnes det flere individualiseringsteorier som både kritiserer og utdypes Roys teori. I dette kapittelet besvares spørsmålet om hvordan informantenes religiøsitet kan forstås i lys av disse teoriene. Kan for eksempel Cesari og Jacobsens teorier si noe *mer* enn at det dreier seg om en individuell reformulering av personlig religiøsitet? Og ikke minst, kan de empiriske funnene i undersøkelsen bidra med noe nytt i forhold til teorier om individualisering av muslimsk religiøsitet?

Tre individualiseringstyper

Gjennom analysen av materialet danner det seg et bilde av tre ulike hovedlinjer, eller «typer» religiøsitet, som alle representerer en form for individualisering. Den analytiske distinksjonen

mellom disse hovedlinjene må ses som en forenkling av virkeligheten, men er like fullt hensiktsmessig for å si noe om hva som karakteriserer kvinnenens religiøsitet i hovedtrekk.

Amina er den eneste blant informantene som kan sies å representere en form for individualisering som ligner den Cesari hevder kjennetegner vestlig religiøsitet og religiøsitet blant «sekulariserte muslimer», såkalt *bricolage* (se 2.1.1.) Religiøsiteten kjennetegnes av at hun tror på- og praktiserer enkelte elementer fra den islamske tradisjonen, men også forkaster store deler av denne (for eksempel alkoholforbud og bruk av hijab). Utover en *indre* selvvalgt forpliktelse til å vende seg til Gud i bønn, føler hun seg ikke forpliktet overfor noen autoritativ lære, institusjon eller felleskap. Sitatet «jeg bestemmer *selv* hvordan jeg vil leve i det landet her med den religionen jeg har», uttrykker noe av denne holdningen. Understrekingen av viktigheten av å ikke være falsk og ikke gjøre noe som følge av press utenifra, tyder på at *autensitet* veier tyngre enn *autoritet* når det gjelder religiøs tro og praksis. Det er snakk om en individuelt utviklet religiøsitet, nærmest fullstendig frigjort fra kollektive diskurser.

Safiya kan sies å representere en annen individualiseringstype. I likhet med Amina er hun forholdsvis liberal når det gjelder å la sine egne meninger og tolkning veie tyngre enn tradisjonell islamsk lære. Hun ser seg likevel i langt større grad som forpliktet overfor den islamske tradisjonen og det muslimske felleskapet, men anser det muslimske individet (inkludert henne selv) for å stå fritt til å tolke kildene og tradisjonen inn i sin egen tid, i lys av sitt eget liv og ved hjelp av den kunnskapen man tilegner seg også utenfor den islamske tradisjonen. Det er *ummaens* plikt å være et korrektiv til de lærde, hevder hun, og representerer dermed en ny forståelse av autoritet innenfor den islamske tradisjonen. Hun holder seg nært opp til islamske prinsipper og konsepter, men fyller disse med et delvis nytt innhold ut fra egne refleksjoner og filosofisk argumentasjon.

De resterende informantene kan sies å representere det jeg velger å kalle en tredje individualiseringsvariant. Mens de to andre vurderer de ulike elementene i tradisjonen, og ser seg frie til å se bort ifra- eller nytolke det som ikke passer inn i deres forståelse, er de resterende informantene i større grad underordnet «absolutte» eksterne autoriteter. For det første er de underordnet en bokstavelig lesning av Koranen som gir lite rom for personlig tolkning og egne meninger, og i forlengelse av dette en normativ «sann islam» som hevdes å være utledet direkte fra Koranen og hadithene. Med kollektive standarder og normer både når det gjelder trosinnhold og praksis, og en sterk kollektiv identitet, er det vanskelig å se ved

første øyekast at noen form for individualisering finner sted i miljøet disse informantene befinner seg i. Først gjennom samtaler med enkeltpersoner blir det tydelig at tilslutningen til felleskapet, trosinnholdet og de kollektive standardene for praksis er basert på et selvstendig, frivillig og gjennomtenkt valg som er utfallet av en *personlig prosess* fram mot dette. Valget innebærer å frivillig slutte seg til (på grunnlag av tro og overbevisning) det som anses for å være den ene gyldige og «sanne» forståelsen av islam i det felleskapet man blir en del av. Man gir med dette avkall på frihet til å komme med egne meninger, tolkninger og svar når det gjelder religiøse spørsmål, men dette ses ikke på som noe problem fordi religionen oppfattes å allerede inneholde «de beste svarene» på alt (og hvis ikke finnes det antakeligvis «en visdom bak det» som menneskene ikke har mulighet til å forstå). Autensitet er likevel viktig, og det understrekes at disse «sannhetene» stemmer overens med det man *selv* mener er rett, at man *kjenner med seg selv* at dette er det sanne og riktige.

Individuelle valg, indre overbevisning og autentisk religiøsitet fortsetter å være viktig i det livslange forbedringsprosjektet som følger valget om å slutte seg til en forståelse av islam som en «livsstil» som omfatter *alt* i livet. Praksis settes ut i livet og forbedres når man selv er «klar» for det, og hver og en gjennomgår en *individuell modningsprosess*. Som Jacobsen påpeker skiller denne forståelsen av selvutvikling seg fra det vestlige idealet om «å realisere seg selv» ved at det handler om å utvikle seg selv på en bestemt måte, etter en bestemt modell og et bestemt ideal (Jacobsen 2006: 322f). For eksempel når det gjelder yrkesvalg, der informantene ser seg selv som frie til å velge, styres de av målet om å realisere seg selv *i henhold til denne modellen*. Dette er i alle fall en mulig tolkning av det faktum at alle jentene har valgt en yrkesvei som handler om å hjelpe andre helt konkret, og på den måten kan realisere idealet om å hjelpe «de trengende» også gjennom sitt yrke. Det er med andre ord et paradoks i informantenes vektlegging av selvstyring og refleksive valg, ved at det handler om å styre seg selv til lydighet og underordning. Jeg vil derfor vil ut fra mitt materiale og i tråd med Jacobsen, argumentere for at det kommer til uttrykk en ambivalens når det gjelder individuelle valg og underordning til autoriteter som ikke fanges tilstrekkelig opp i individualiseringsbegrepet slik det fremtrer hos Roy og Cesari. Tendensen som kommer til uttrykk blant hoveddelen av mine informanter er tvetydig og sammensatt, og viser en spenning mellom valg og lydighet, selv-bestemmelse og underordning, mellom det individuelle og kollektive.

Personliggjøring

Når trosforestillinger plasseres mer i sentrum, blir spørsmålet om dette perspektivet kan bidra med noe nytt i individualiseringsdebatten, og om individualiseringsbegrepet i det hele tatt er relevant i denne sammenhengen. Dersom individualisering, slik vi kjenner den fra vestlig religiøsitet, kan sies å innebære rom for en individuell *tolkning* av trosinnholdet, er dette ikke hva som kjennetegner formuleringene blant flertallet av mine informanter. Trosinnholdet tilpasses ikke egne preferanser og en vestlig-liberal diskurs, men *bekreftes* som en allerede gitt og uforanderlig sannhet. «Sannheten» har vært der hele tiden, men gjenoppdages av den enkelte, som ut fra indre overbevisning velger å underordne seg denne.

Underordningen til kollektivt formulerte meninger og standarder, kan i utgangspunktet se ut til å komme i konflikt med en moderne norsk diskurs, der det individuelle, indre og autentiske (*hvem jeg er og som jeg er*) står sentralt. Det holder i denne konteksten ikke å vise til en gitt sannhet, og det er slik jeg ser det *her* noen av endringene i hvordan trosinnholdet formuleres og presenteres kommer inn i bildet. For det første står *det personlige vitnesbyrde* helt sentralt i formidlingen av trosinnholdet, og dette inneholder beskrivelser av modning, utvikling, valg, utfordringer, seiere og gevinster. For det andre formuleres trosinnholdet ikke som dogmer man bare har akseptert uten videre, men som noe de både selv har kommet fram til at er logisk og rett- og har *erfart* som sant i sitt eget liv. Det vises for eksempel til personlige opplevelser og erfaringer av Guds kjærlighet, godhet og rettferdige inngripen i ens eget liv. Trosinnholdet formuleres som noe *personlig*, det gjøres til *ens eget*.

På bakgrunn av de nevnte tendensene i materialet vil jeg foreslå begrepet *personliggjøring* som en sentral karakteristikk av mine informanters religiøsitet. Dette begrepet dekker ikke bare endringer knyttet til trosforestillinger, men også utviklingen av en personlig religiøsitet som beskrives i kapittel 4, og formuleringene om religiøs praksis i kapittel 6. I forhold til religiøs praksis handler personliggjøringen om at praksisen gjøres til «verktøy» i den enkeltes personlige selvutvikling, styrker ens *personlige* forhold til Gud og hjelper en til å bli et bedre menneske. Praksisen gjøres ikke bare ut fra at det er Guds påbud som gjelder for alle, men har en positiv betydning i den enkeltes liv her og nå.

Personliggjøringen handler med andre ord om *å gjøre til sitt noe som deles av flere*, om en inderliggjøring og fordypning og om å kunne stå for noe ved å begrunne det utover plikt og

guddommelige påbud. Begrepet er etter min mening bedre egnet enn individualisering i denne sammenhengen, fordi det beskriver religiøsitet til de unge kvinnene uavhengig av om de samtidig underordner seg religiøse autoriteter og autoriserende diskurser. Det er også like egnet til å beskrive Aminas og Safiyas religiøsitet, og kan dermed sies å være et fellestrekk på tvers av grupperinger og tilhørighet blant informantene. Et viktig poeng her er også at det som ofte regnes som kjennetegn på vestlig religiøsitet, som vektlegging av verdier og etikk, refleksjon, bevissthet, åndelighet og inderliggjøring, ikke lukker ute nyfundamentalisme, men heller ser ut til å være forenelig med denne.

Trosforestillinger i endring?

Jeg stilte til å begynne med i denne oppgaven et spørsmålsteget ved Roys tese om at individualiseringen av muslimsk religiøsitet ikke røkter ved trosforestillingene. Roy kunne nok nikke gjenkjennende til at det finner sted en fordykning og inderliggjøring knyttet til trosinnholdet, samt enkelte forskyvninger i hva som vektlegges og nedtones. Men mitt materiale antyder også forsiktige endringer, eller i alle fall en *nyansering* av tradisjonelle trosforestillinger. For det første ser det ut til at en personliggjøringen av relasjonen til Gud kan bidra til å endre gudsforestillingen i retning av en Gud som er nær, har et personlig forhold til den enkelte, og som er like kjærlig og solidarisk - som streng og opphøyd. Men som tidligere påpekt kan denne gudsforestillingen samtidig bære preg av at utvalget består av *kvinnelige* informanter og dermed være uttrykk for en kjønnet gudsforestilling.

For det andre har tidligere forskning- og fremstillinger av islam stort sett lagt vekt på islam som en frelsesreligion, der handlinger gjøres ut fra trosforestillinger om frelse og belønning i etterlivet. Mitt materiale nyanserer dette bildet ved at det inneholder en dobbelthet: på den ene siden gjøres handlinger for å samle belønning med tanke på evigheten, mens de på den andre siden også gjøres med tanke på å få et bedre liv her og nå. Dette funnet kan også bety at det å ta utgangspunkt i *enkeltindividers religiøsitet* spiller en rolle i å få fram nyanser, varierende forestillinger og en dybde som i mindre grad er blitt fanget opp tidligere. Dette leder videre til spørsmålet om hvilken betydning endringer innenfor selve forskningen, når det gjelder utgangspunkt og metode, har for hva som fanges opp og ikke.

Avsluttende kommentarer

Trosforestillinger blant unge muslimer i Vesten er et interessant felt, og det er behov for videre forskning på området. Dette vil være nyttig fra et religionsvitenskapelig perspektiv, men også i et samfunnsperspektiv. Når en debatt om radikaliseringsprosesser av unge muslimer de siste ukene har funnet sted i media, har jeg lagt merke til hvordan de unge muslimene i disse miljøene ofte omtales i generaliserende, forenklede vendinger.⁵³ Man går sjelden inn for å se på noe annet enn en feilslått integreringspolitikk, fremmedgjøring i forhold til majoritetssamfunnet- og annen identitetsproblematikk som faktorer i det som enkelt beskrives som «radikaliseringsprosesser».⁵⁴ Etter samtaler med informantene og et innblikk i deres tro og livssyn, sitter jeg med inntrykket av at spesielt unge muslimske kvinnene ofte omtales reduksjonistisk som «ofre» for radikaliseringsprosesser. Her mener jeg det er forskningens oppgave å bidra med nyanser, og sørge for at flere av kvinnene selv kommer til orde om hva som er viktig for dem- og i felleskapene de ser seg som en del av. Til tross for et begrenset omfang, utgjør mitt materiale et bidrag i denne debatten ved å kaste lys over noen av trosforestillingene, prosessene og valgene som ligger til grunn for noen av disse kvinnenes holdninger og religiøsitet.

Jeg ønsker ikke med dette å skjønne radikale miljøer, eller hevde at ingen av trosforestillingene har noen negative konsekvenser, men å få frem et mer komplekst bilde av de unge kvinnenes religiøsitet. Når det for eksempel hevdes at unge-norsk somaliske kvinner reiser til Syria «for å utkjempe *jihad*», kan det for eksempel tilføyes at mange av de unge kvinnene i miljøet har et sterkt religiøst motivert etisk engasjement som går ut på å hjelpe «de trengende» (spesielt muslimske «brødre og søstre»), og at ønsket om å bidra i konflikter og vanskeligstilte områder kan være rent humanitært. Dette forsvaret naturligvis ikke at unge mindreårige reiser til Syria, men kan gi en økt forståelse av deres motiver for å gjøre det.

Som en kontrast til den mer radikale og politiske betydningen av *jihad*, brukes ordet av mine informanter om det de anser for å være den vanskeligste og viktigste oppgaven for en muslim: *jihad-Al-Nafs*, kampen mot ens eget ego - å streve for å for å være sitt aller beste.

⁵³Jeg viser her til en mediedebatt som var fremtredende i flere uker etter 18.10.2013 da det ble meldt at to norsk-somaliske tenåringsjenter var reist til Syria for å delta i jihad.

⁵⁴ Dette beskrevet også i den nylig utgitte boka *Religion i pressen* (Kraft og Døving 2013: 126-127, 142-144)

Litteratur

- Alvesson, M. og Sköldbberg, K. (2008) *Tolkning och reflection: Vetenskapsfilosofi och reflektion*. Lund: Studentlitteratur.
- Bangstad, S. og Linge, M. (2013) IslamNet – puritansk salafisme i Norge, i : *Kirke og Kultur* 4: 2013, s. 254-272.
- Botvar, P. K. og Schmidt, U. (red.) (2010) *Religion i dagens Norge: mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Brown, D. (2009) *A new introduction to Islam. Second edition*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Cesari, J. (2004) Islam in the West: Modernity and Globalization revisited. I: Schaebler, B. og Stenberg, L. *Globalization and the Muslim World*. New York: Syracuse University Press.
- Døving, A. C. (2010) Religionspluralisme. Religion, migrasjon og integrering. Oslo: Norges Forskningsråd.
- Døving, A. C. (2005) *Norsk-pakistanske begravelsesritualer – en migrasjonsstudie* (doktoravhandling). Universitet i Oslo.
- Døving, A. C. og Kraft, S. E. (2013) *Religion i pressen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fangen, K. (2008) *Identitet og praksis. Etnisitet, klasse og kjønn blant somaliere i Norge*. Oslo: Gyldendal.
- Furseth, I. (2006). *From quest for truth to being oneself: religious change in life stories*. Hamburg: Peter Lang.
- Furseth, I. og Repstad, P. (2003) *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Univeristetsforlaget.
- Gilhus, I. og Mikaelsson, L. (2001) *Nytt blick på religion*. Oslo: Pax Forlag.
- Haenni, P og S. Amghar (2010) The Myth of Muslim Conquest. *Counterpunch*. Tilgjengelig fra <http://www.counterpunch.org/haenni01132010.html> (Hentet 22.12.2013).
- Heelas, P. og Woodhead, L. (2005): *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.

- Jacobsen, C. (2002) *Tilhørighetens mange former*. Oslo: Pax Forlag.
- Jacobsen, C. (2006) *Staying on the straight path* (Doktoravhandling). Universitetet i Bergen.
- Johansen, K-L. (2002) *Muslimske stemmer: religiøs forandring blandt unge muslimer I Danmark*. København: Akademisk forlag.
- Khan, M. G. (2012) Turning to my religion. I: Ahmad, Fauzi og Seddon, M.S. (red.) *Muslim Youth: Challenges, Opportunities, and Expectations*. London & New York: Continuum.
- Krange, O. (2004) Grenser for individualisering. Ungdom mellom ny og gammel modernitet. *NOVA Rapport* 8(4).
- Leirvik, O. (2002) *Islamsk etikk: ei idéhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lien, I.-L. (2003) Å finne seg sjæl. I: Engelstad, F. og Ødegard, G. (red) *Ungdom, makt og mening*. Oslo: Gyldendal Akademiske.
- Mikaelsson, L. (1999) Selvbiografien som personlig myte. I: *Myte, magi og mirakel- i møte med det moderne*. Oslo: Pax Forlag.
- Peter, F. (2006) Individualization and Religious Authority in Western European Islam. I: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 17, No. 1, 105–118.
- Ramadan, T. (2009) *Europeisk islam*. Oslo: Cappelen Damm.
- Roy, O. (2004) *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. London: Hurst.
- Thagaard, T. (2009) *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Vogt, K. (2005) *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform*. Oslo: Cappelen Damm.
- Vogt, K. (2008) *Islam på norsk*. Oslo: Cappelen Damm.

Elektroniske kilder

Definisjon av ord og begreper: www.snl.no

Informasjon om IslamNet: www.islamnet.no

Forklaring av islamske begreper: www.islam.no

Informasjon om kurset flere av informantene deltok på:

<http://www.nyttigkunnskap.net/aqeedah-kurs/> (lest 13.10.2013)

Internettside vist til av en av informantene: <http://www.suhaibwebb.com/islam-studies/what-is-iman/> (lest 05.12.13)

Forklaring av begrepet *shirk*: http://www.islam.no/forum/forum_posts.asp?TID=16627 (lest 05.12.2013).

Vedlegg 1: Intervjuguide

Oppvekst og livshistorie

Kan du fortelle litt om deg selv og din oppvekst med vekt på hvilken rolle islam spilte i denne?

Hvordan lærte du om islam?

Mulige oppfølgings spørsmål:

Husker du hvordan du hva du tenkte om Gud da du var barn?

Hvilke hendelser/opplevelser i livet har vært viktige for deg som muslim?

Tenker du at ditt forhold til islam på noen måter er forskjellig fra dine foreldres?

Religiøsitet i dag – tro og praksis

Hva betyr islam for deg i dag?/På hvilke måter virker det å være muslim inn på livet ditt?

Hva er det som motiverer deg til å følge påbud og gjøre religiøse handlinger?

Er det noe du liker dårlig eller har vanskelig for å forstå ved islam eller andre muslimers tro og praksis?

Bønn:

Kan du fortelle litt om hvordan og når du ber – og hva bønn betyr for deg?

Har du opplevd at Allah svarer på dine bønner? Kan du fortelle om et eksempel?

Hva *føler* du når du ber?

Hva er forskjellen på å be sammen med andre og alene?

Annen praksis:

Bruker du hijab? Hvorfor? Hva betyr det for deg?

Tilhører du en bestemt moské? Hvor og når går du i moskéen? Hvorfor er dette fellesskapet viktig/ikke for deg?

Er det annen muslimsk praksis som er viktig for deg?

Gudsbilde og Gudsopplevelse

Hvordan vil du beskrive Allah (for en som ikke vet noe om hvem eller hvordan Allah er)?

Kan du si noe om ditt forhold til Allah?

Opplever du en kontakt med Allah i hverdagen din? I så fall når/hvordan?

Har du hatt noen spesielle opplevelser av Allah i løpet av livet?

Mulige oppfølgingsspørsmål

Når opplever du Allah som nær - og fjern?

Hvilken rolle spiller Allah når du opplever noe vanskelig i livet? Eksempel?

I hvilke situasjoner tenker du at Allah elsker/er fornøyd med deg og evt ikke?

Hva legger du i begrepet *taqwā* (Gudsfrykt/Gudsbevissthet)?

Forhold til/syn på Muhammad og andre forbilder

Hvordan vil du beskrive Profeten Muhammad (kort)?

Hvilken rolle spiller Muhammad i livet ditt?

Evt. På hvilke måter er Muhammad et forbilde for deg? Hvordan følger du hans eksempel?

Hvor viktig er dette i hverdagen og valgsituasjoner?

Har du andre forbilder (religiøst sett) enn Muhammad?

Livsoppfatning

Hva vil du si er meningen med livet?

Hvilke tanker har du om livet etter døden?

Hvorfor er det etter din mening så mye urett og ondskap i verden?

Hva vil du bruke livet ditt til og hvilken rolle spiller religionen i de store livsvalgene dine?

Mulige oppfølgingsspørsmål:

Tror du det finnes åndelige vesener i verden (gode/onde)?

Avslutning

Er det noe mer du har lyst til å fortelle eller som du tenker jeg bør få med?

Vedlegg 2: Informasjon om masterprosjekt

Jeg ønsker med dette å invitere deg til å bidra med opplysninger til min masteravhandling som vil omhandle religiøsitet blant unge norsk-somaliske muslimer i Oslo. Det teologiske Menighetsfakultetet er ansvarlig behandlingsinstitusjon og ansvarlig veileder er førsteamanuensis Trine Anker (se kontaktinformasjon nedenfor).

Foreløpig problemstilling er som følger: *En undersøkelse av religiøsitet blant unge kvinner med somalisk bakgrunn i Oslo . Hva kjennetegner deres trosforestillinger og praksis?*

Mitt personlige formål med prosjektet er å nå til en dypere forståelse av hva det vil si å være muslim, og da spesielt i Norge. Jeg ønsker også å kunne videreformidle en forståelse av islam og betydningen av det å være muslim til andre, spesielt med tanke på min fremtid som lærer i Religion og Etikk i videregående skole.

Fokuset på unge kvinner med somalisk bakgrunn er noe tilfeldig- og først og fremst grunnet kontakter og ønsket om å avgrense studien. Jeg håper i tillegg å kunne bidra med et positivt

fokus på- og et mer nyansert bilde av religiøsiteten til en gruppe som jeg mener har hatt et noe negativt bilde i media.

Opplysningene som kommer fram gjennom intervju og observasjon vil danne bakgrunnen for analyse og drøfting, og resultere i en masteravhandling som vil bli gjort tilgjengelig digitalt i bibliotekssystemet Bibsys. De vil også muligens danne bakgrunn for en mindre artikkel til et aktuelt tidsskrift.

Alle personopplysninger vil bli anonymisert i henhold til personopplysningsloven, slik at det ikke skal være mulig å spore seg frem til de ulike informantene. Prosjektet skal avsluttes i løpet av november 2013 og alle personopplysninger vil da bli slettet.

Det er selvsagt *helt frivillig å delta, og du kan når som helst trekke deg så lenge studien pågår*, uten å måtte oppgi grunn.

Jeg er utrolig takknemmelig for at du har ytret ønske om å delta med intervju, og håper du fremdeles er interessert i dette. Intervjuet vil ta omtrent 1,5 time, det vil tas lydopptak under intervjuet, og jeg vil muligens kontakte deg i ettertid hvis noe skulle dukke opp av mangler eller behov for oppfølgingsspørsmål.

Med vennlig hilsen

Kontaktopplysninger veileder:

Trine Anker

E-post: Trine.Anker@mf.no

Tlf: 48252414