ARTIKLER

Av Randi Gressgård og Christine M. Jacobsen

Krevende toleranse: Islam og homoseksualitet

Krav om toleranse overfor homoseksuelle har preget norsk offentlighet de siste to årene. Kravene har i økende grad rettet seg mot «innvandrere», muslimer i særdeleshet. Denne artikkelen tar utgangspunkt i toleransekravene slik de fremsettes i den offentlige debatten om islam og homoseksualitet. Med utgangspunkt i Wendy Browns kritiske analyse av den liberal-demokratiske toleransediskursen, fokuseres det på toleransens samfunnsmessige og politiske funksjoner. Hvilke styrings- og reguleringsfunksjoner har toleranse innenfor den norske nasjonalstaten? I tråd med Brown, argumenterer forfatterne for at kravet om toleranse overfor homoseksuelle skaper og posisjonerer subjekter og identiteter, at det markerer et skille mellom de liberale og illiberale – «oss» og «de andre» – og at det regulerer tilstedeværelsen av «de andre» både innenfor og utenfor den liberal-demokratiske nasjonalstaten.

I et intervju med Aftenposten i 2000 uttalte homoveteran Kim Friele følgende:

> Toleranse er det ekleste begrepet jeg vet! [...] Dette er et ledende begrep som forutsetter diskriminering. Hvis vi ikke diskriminerte, hva skulle vi med toleranse? Vi aksepterer, eller vi gjør det ikke. Punktum!

Åtte år etter at Friele på denne måten betakket seg for å skulle bli «tolerert», er mediene fylt av krav om homotoleranse. I økende grad retter disse kravene seg mot innvandrere, muslimer i særdeleshet, noe de siste årenes offentlige debatt om islam og homoseksualitet viser. Spørsmålet som belyses i denne artikkelen, er hvilke styrings- og reguleringsfunksjoner krav om toleranse har innenfor den norske nasjonalstaten. Dette spørsmålet drøftes med utgangspunkt i Wendy Browns analyse av toleranse i boken *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (2006).

Til tross for Frieles kritiske innspill i homodebatten og at også andre finner toleranse problematisk (Butenschøn 2005), synes begrepet å ha en bred oppslutning i dagens Norge. I så måte er Norge ikke noe unntak fra det Brown beskriver som en global renessanse i «toleranse-snakk» siden midten av 1980-tallet. Toleranse fremmes på en rekke arenaer, for en rekke formål og omfavnes fra ulike politiske posisjoner. Spørsmålet i offentlig debatt er ikke først og fremst om toleranse er et gode, men om hva og hvem som skal tolereres, grensene for toleranse, hvem som skal (er i stand til å) utøve toleransen og hva «vi» skal gjøre med «dem» vi ikke kan tolerere, eller som selv ikke er i stand til å tolerere. Senere tids ordskifte om islam og homoseksualitet aktualiserer disse spørsmålene.

Formålet med artikkelen er å si noe om toleransediskursens samfunnsmessige, politiske funksjoner, snarere enn å ta stilling til spørsmålene denne diskursen reiser om hvem som er mest tolerante, og hvor grensene for toleranse bør gå. Vi er heller ikke opptatt av toleranse i form av handlingskodekser og -teknikker som folk bruker for å håndtere forskjeller de ikke liker, men som de likevel er nødt til å forholde seg til i hverdagen. Ettersom vi fokuserer på toleransens samfunnsmessige og politiske funksjoner, ser vi på innspill som har eller pretenderer å ha samfunnsmessig og politisk innflytelse, inkludert politisk initiert toleranse slik denne kommer til uttrykk i statlig-politiske styringsdokumenter. I noen grad inkluderer vi også innlegg fra nettblogger, som vi må anta spiller en mindre politisk rolle enn innspillene som kommer fra innflytelsesrike debattanter, journalister, organisasjonsrepresentanter og politikere i norsk offentlighet. Det gjør vi for å vise bredden i debatten, og fordi disse stemmene i noen grad tydeliggjør rådende oppfatninger.

Videre må det presiseres at artikkelen sikter mot å prøve ut hvordan Browns teoretisering av toleranse kan kaste lys over den norske debatten om islam og homoseksualitet. Av den grunn diskuterer vi ikke hvilke andre perspektiver som eventuelt kunne belyse det empiriske materialet. Det må også understrekes at empirien er hentet fra en pågående og mangslungen offentlig debatt, som vi ikke foregir å skulle gi et fullstendig bilde av. Gjennomgangen av debatten bygger på søk i a-tekst i de nasjonale avisene i perioden 2006 til mars 2008, søk i Stortingsdokumenter, samt diverse tilgjengelig materiale på hjemmesider og nettblogger. I analysen av disse dokumentene anlegger vi, i tråd med Brown, en dekonstruktivistisk tilnærming. Vi retter oppmerksomheten mot noen underliggende forutsetninger for debatten, uten å diskutere hvordan problemene som debatten reiser, eventuelt kan løses.

Debatten om islam og homoseksualitet

Våren 2006 inviterer Arbeiderpartiets homonettverk, «Homofile og lesbiske sosialdemokrater», til åpent medlemsmøte kalt «Homo på kafeen, hetero i moskeen». Med dette møtet ønsker medlemmene i nettverket å rette søkelyset mot det de omtaler som eget og andre partiers unnfallenhet når det gjelder problemet med å være muslim og homofil (Aftenposten 02.03.06). I etterkant av møtet gjør Aftenposten et intervju med lederen av Det islamske forbundet, Basim Ghozlan, som uttaler at homoseksualitet er et ikke-tema i muslimske miljøer. Daværende barne- og likestillingsminister, Karita Bekkemellem, følger opp med å si at hun ønsker å gå i dialog med muslimske ledere om islam og homoseksualitet, og da spesielt i tilknyting til tvangsgifte og utstøtelse.

Sommeren 2006 utsettes flere menn i Oslo for hatkriminalitet på basis av homoseksuell orientering, og gjerningsmennene omtales i mediene som unge med pakistansk og muslimsk bakgrunn. Foruten nyhetsoppslag gir disse hendelsene opphav til en rekke debattartikler i avisene utover høsten. I desember 2006 trykker Aftenposten en kronikk kalt «Kjærlighet på liv og død», skrevet av en anonym ung, muslimsk, mannlig homoseksuell som ønsker å fortelle sin historie, men som ikke ønsker å bli identifisert på grunn av frykt for represalier fra familien og det såkalte pakistanske miljøet (formodentlig i Oslo). I februar 2007, med henvisning til denne kronikken, reiser stortingsrepresentant Andre Oktay Dahl fra Høyre en interpellasjon til barne- og likestillingsministeren, der han spør hva hun vil gjøre for å bedre homofile muslimers livssituasjon i Norge. Statsråd Bekkemellem svarer at Regjeringen gjør mye for å forbedre forholdene for homofile generelt, og minner om at «vi også har vår egen historie der ikke minst Kirken og kristne organisasjoner har hatt et svært negativt syn på homofilt samliv» (sitat fra Stortingsmøte 01.02.07).[1] På samme møte sier Bekkemellem at hun vil ta initiativ til at «det norske synet på homofilt samliv» tas opp i forbindelse med den såkalte Introduksjonsloven for nyankomne innvandrere, som tar sikte blant annet på å «gi grunnleggende ferdigheter i norsk og grunnleggende innsikt i norsk samfunnsliv».

Med lanseringen av filmen *Gender Me*, som også vises i kortversjon på NRK1 rundt årsskiftet 2007–2008, blusser debatten om islam og homoseksualitet opp igjen. Flere medier ber imamer og talspersoner for muslimske organisasjoner om å kommentere hvordan de forholder seg til homoseksualitet. Debatten tar en ny vending når tidligere leder av Muslimsk Studentsamfunn og Pakistansk Studentsamfunn, Mohammad Usman Rana, vinteren 2008 kåres til vinner av Aftenpostens kronikk-konkurranse med teksten «Den sekulære ekstremismen». Argumentet hans er at det moderne norske samfunnet i økende grad preges av sekulær ensretting. For at pluralismen skal ivaretas, hevder Rana, må degraderingen av troende mennesker opphøre. Han mener at toleransen som utvises i spørsmål om moral og familie, «settes på stallen i møte med mennesker som tidvis baserer personlige og politiske valg på sin gudstro» (Aftenposten 25.02.08). Kåringen av denne kronikken som konkurransevinner, avstedkommer et mer eksplisitt fokus på toleranse og toleransens grenser, og koples mer eller mindre direkte til spørsmål om islam og homoseksualitet.

Leder av tankesmien Human Rights Service, Hege Storhaug, trekker en forbindelseslinje mellom Ranas kronikk og en tidligere debatt om dødsstraff for homoseksuelle i enkelte muslimske land.[2] Storhaug viser til at Rana ved en tidligere anledning angivelig ikke klarte å ta avstand fra at homofile drepes i Iran i tråd med sharia (muslimsk lov)

(Aftenposten 25.02.08). I et tilsvar hevder Rana at han tidligere har tatt entydig avstand fra dødsstraff mot homofile (Aftenposten 02.03.08). Forøvrig skriver Storhaug i sin debattartikkel at «Aftenpostens kåring er skremmende, og vitner om en samfunnsutvikling i full strid med Norges århundrelange kamp for frihet». Videre skriver hun: «At debattredaktøren, som er åpen homofil, promoterer en person som nær sagt vil ta livet av ham, gjør situasjonen fullstendig absurd og makaber» (Aftenposten 25.02.08).

Noen uker senere skriver en av de portretterte i filmen *Gender Me*, Kaltham Alexander Lie, en kronikk i Dagbladet om sine lidelser som muslimsk homofil, der det i ingressen trekkes fram følgende sitat (som dermed bringer oss tilbake til Frieles problematisering av toleranse): «Jeg vil ikke trygle og be om å bli tolerert. Vi må reise oss og kjempe for vår sak» (Dagbladet 13.03.08). I et debattinnlegg i Aftenposten (25.03.08) følger han opp sammen med Roger Robbestad under tittelen «La oss leve som vi er!» Her heter det blant annet at «[e]nkelte islamske og kristne ledere betrakter våre kjønnsidentiteter som 'unaturlige' og har tydeligvis problemer med å akseptere våre seksuelle legninger».

Toleranse som supplement til likeverdighet

Disse eksemplene fra debatten om islam og homoseksualitet reiser en rekke ulike problemstillinger om vold, diskriminering, menneskerettigheter, forholdet mellom majoritet og minoritet, integrering, kjønn, seksualitet og religion og sekularisme. Et gjennomgående tema, på tvers av alle disse problemfeltene, synes å være kravet om toleranse. Selv om kravet ikke alltid er eksplisitt uttalt, kommer det til syne i uttalelser fra en rekke posisjoner: som et krav om at muslimer skal tolerere homoseksuelle, at majoritetsbefolkningen skal tolerere minoriteter og at sekulære skal tolerere religiøse og vice versa. Følgelig kan den norske debatten om islam og homoseksualitet være et egnet utgangspunkt for å tematisere toleransediskursens samfunnsmessige funksjoner.[3]

I *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* retter den amerikanske statsviteren Wendy Brown søkelyset mot toleransens sosiale og politiske funksjoner innenfor liberal-demokratiske stater. Med utgangspunkt i etnografi fra USA, diskuterer hun hvordan toleransediskursen konstruerer og posisjonerer liberale og ikke-liberale subjekter, kulturer og regimer, hvordan toleransediskursen framstiller konflikt, sosial lagdeling og forskjell, og hvordan den opererer normativt og samtidig usynliggjør sin normativitet (2006:4). Brown avviser ikke viktigheten av toleranse i betydning at enkeltpersoner er villige til å overse ting de oppfatter som støtende eller irriterende i sine omgivelser (s. 13). Hennes fokus er på toleranse som en politisk diskurs med bestemte samfunnsmessig funksjoner.

Innenfor liberal-demokratiske stater, hevder Brown, bidrar toleranse sosialt og politisk til å spre oppfatninger om hvordan folk innenfor en nasjon, et regime eller et internasjonalt system kan og bør leve sammen. I så måte er ikke toleranse lovfestet eller juridisk forankret, selv om toleranse som politisk prinsipp gjerne danner basisen for lover og juridiske avgjørelser som vedrører religionsfrihet, ytringsfrihet og forsamlingsfrihet (s. 11). Ifølge Brown kan ikke toleranse være lovfestet, da toleransebegrepet beror på dets elastisitet: til når, hvor og hvor langt den kan strekkes (s. 11–12). Av den grunn spørres det stadig: Hvor går grensen for toleranse?

Inspirert av Foucault hevder Brown at toleranse vedrører normaliserende makt snarere enn lovens makt. Toleranse er knyttet til moral i stedet for til lov; det er noe som kom-

mer innenfra i stedet for å være pålagt utenfra. Hun understreker at toleranse vanligvis anføres i tilknytning til tro eller praksiser som kan oppfattes som moralsk, sosialt eller ideologisk støtende eller ubehagelige, men som likevel faller innenfor lovens grenser. Toleranse framstår som et frivillig, personlig eller privat anliggende, en sivil praksis som kommer i tillegg til – som supplerer – loven. Slik har toleranse en parajuridisk og parastatlig status i liberal-demokratiske stater (s. 12). Det er grunnen til at toleranse knytter seg til spørsmål innenfor lovens grenser. I debatten om islam og homoseksualitet ser vi, i tråd med dette, at det ikke bare rettes krav om at muslimer skal følge norsk lov, men at de i tillegg skal utvise liberale, tolerante holdninger til homoseksuelle. Betegnende nok settes det gjerne likehetstegn mellom liberal og tolerant. For eksempel kritiserer debattredaktør i Aftenposten, Knut Olav Åmås, statsråd Bekkemellem for å ha tro på dialog og samtale med muslimske ledere, og knytter saken an til Mohammedkarikatur-debatten som han mener har gitt muslimske ledere anledning til å framstå som liberale og tolerante (Aftenposten 04.03.06).

Brown ser på toleranse som en måte å inkorporere og regulere tilstedeværelsen av praksiser som virker truende på den liberale orden, og hevder at toleranse utgjør en mellomvei mellom assimilering og avvisning. Det er en praksis som er innrettet mot å håndtere forskjeller som truer med å oppløse den liberale orden innenfra. Det dreier seg om den type forskjeller som ikke kan reduseres, elimineres eller adresseres innenfor rammene av liberal likhet eller likeverdighet (*equality*) uten at denne ordenen forstyrres. På sett og vis diskuterer dermed Brown selv toleransens grenser, men ikke på de samme premissene som dem hun analyserer. For ikke å skape misforståelser med hensyn til analysenivå, er det kanskje hensiktsmessig å si at hun problematiserer toleransens rammer. Hun fremhever at toleranse handler om forskjeller som ikke kan inkorporeres uten å forstyrre hegemoniet av normer som marginaliserer dem. Både homoseksualitet og muslimsk religiøsitet utgjør den type forskjeller som potensielt virker forstyrrende på de dominerende normene og verdiene i storsamfunnet. Homoseksualitet utfordrer dominerende forestillinger om familien som samfunnsinstitusjon, mens muslimsk religiøsitet utfordrer ideen om nasjonalstaten som enten kristen eller sekulær, samt ideen om kulturell nøytralitet i offentlig liv.

I debatten om islam og homoseksualitet ser vi at det ikke bare rettes krav om at muslimer skal følge norsk lov, men at de i tillegg skal utvise liberale, tolerante holdninger til homoseksuelle.

Gjennom å være et supplement til – snarere enn en utvidelse av – liberal likeverdighet bidrar toleranse, ifølge Brown, til å dekke over begrensningene i liberale likeverdighetspraksiser. Toleranse er et substitutt, et alternativ og, framfor alt, det som manøvrerer likeverdighetens ufullstendighet (2006:70–71). Toleranse fyllestgjør noe som framstår

som komplett, men som ikke er fullkomment, nemlig den liberale universaliteten (s. 36). Slik Brown ser det, bidrar supplementet til å dekke over at den liberale orden er partikulær eller kulturspesifikk, i stedet for universell eller kulturløs, og at liberal likeverdighet og rettighetstenkning forutsetter likhet (*sameness*).

Som hun redegjør for i boken *States of Injury*, kan liberal likeverdighet (*equality*) sies å bygge på forestillingen om en universell menneskelig likhet (*sameness*) som innebærer at alle mennesker har lik verdi og således er likeverdige. Denne liberale humanismen manifesterer seg i en sivil og politisk likhet, i konstituerende motsetning til forskjell (Brown 1995:153). I egenskap av å utgjøre likeverdighetens konstituerende utside, kan likeverdighet dermed sies å forutsette forskjell. I samme bok argumenterer Brown for at individuelle rettigheter beror på den liberale forestillingen om autonomi og uavhengighet, i konstituerende opposisjon til avhengighet og behov, som på sin side innebærer asymmetriske eller hierarkiske relasjoner (s. 158–159).

Den liberale rettighetstenkningen er forbundet med forestillingen om autonomi i den forstand at rettighetsspråket innebærer muligheten til å skille henholdsvis individet og politikken fra kulturen (Brown 2006:167, 169). Den liberale rettighetstenkningen bygger på en kantiansk autonomiforståelse der kollektive identiteter anses som en potensiell trussel for individets autonomi og rettigheter. Kollektive identiteter koples gjerne til kulturrelativisme, ettersom kulturrelativisme forbindes med anerkjennelse av kulturelle gruppers særegenheter. I den internasjonale multikulturalismedebatten som har utspunnet seg på vestlige akademiske og politiske arenaer på 1990-tallet og fremover, er delelinjen mellom individuell likeverdighet og kulturell særegenhet strukturerende for de ulike posisjonene. Liberalere som Will Kymlicka (1995), Susan Moller Okin (1999) og Seyla Benhabib (2002), forfekter på hver sin måte at anerkjennelse av kollektive, kulturelle identiteter (potensielt) truer individuell autonomi og rettigheter (basert på den liberale forestillingen om likeverdighet). Også i den norske debatten om multikulturalisme har kollektive identiteter og kulturrelativisme blitt trukket fram som (potensiell) trussel for individers autonomi og rettigheter (Jacobsen og Gressgård 2002). Dette gjelder spesielt i diskusjoner om forholdet mellom kvinners rettigheter knyttet til likestilling og deres rolle i reproduksjonen av kollektiv, kulturell identitet.

Innenfor en liberal ramme utgjør altså kulturelle identiteter en fare for individuell likeverdighet, autonomi og individuelle rettigheter – en fare som forbindes med grupper. Ifølge Brown har imidlertid en del liberale tenkere funnet en utgang på dilemmaet mellom individuell likeverdighet og gruppebasert kulturell særegenhet uten å avvise kollektive identiteter som sådan. Løsningen innebærer at religion og kultur privatiseres (individualiseres) og dermed diskursivt avpolitiseres, samtidig som man ser bort ifra den liberale tenkningens egen kulturspesifisitet (Brown 2006:169). Toneangivende multikulturalister med liberal forankring, som Kymlicka (1995) og Benhabib (2002), ønsker å etablere grenser for kultur(krav) for å sikre at individets autonomi ivaretas. Brown påpeker imidlertid at denne løsningen forutsetter at man kan begripe og vite noe om kultur fra et ståsted utenfor kultur (2006:168).[4]

Den tilnærmingen Brown – og vi – kritiserer, innebærer at «de andre» antas å være styrt av sin kultur; de *er* kultur, så å si (s. 151). «Vi», derimot, *har* kultur eller kulturer for så vidt som kulturen(e) er underlagt eller underordnet de liberale prinsippene (slik som individuell likeverdighet). Individet antas

å kunne skilles fra kultur på samme måte som politikken og den liberale staten antas å være atskilt fra kultur. Kultur gjøres dermed, som allerede påpekt, til noe man praktiserer privat. Ifølge Brown blir påstander om at liberalismen (som politikk) er kulturell, betraktet som en selvmotsigelse, da slike påstander bryter med grunnleggende forestillinger om hva politikk er (s. 21). Liberalismen representerer seg selv som kulturløs, og kultur og religion framstår som «bakgrunner» for individet, som *havens in a heartless world*, snarere enn åsteder for makt, politikk, subjektformasjon og normer (s. 153, 169–170).

For eksempel ser vi i Stortingsmelding nr. 25 (2000–2001): *Levekår og livskvalitet for lesbiske og homofile i Noreg* at holdninger til homofili i minoritetsgrupper tematiseres under et eget punkt, der det trekkes opp et skille mellom et vestlig, moderne syn og et tradisjonsbundet syn som knyttes til minoritetsgrupper i det norske samfunnet. Det heter blant annet at det vestlige, moderne synet går ut på at individet selv velger seksualitet og kjærlighet, mens familien eller kollektivet er bærebjelken i samfunnet sett fra et mer tradisjonsbundet syn. Det fremgår også at det mer tradisjonsbundne synet knytter seksualitet til forholdet mellom mann og kvinne. Den såkalte islamske kulturen framheves som spesielt tradisjonsbundet, og det slås fast – uten nærmere henvisning – at Koranen er eksplisitt i sin fordømmelse av homofili. Muslimers fordømmende holdninger til homoseksualitet, i motsetning til den (kjærlighets)velgende majoritetsbefolkningen, forklares med henvisning til deres kulturelle og religiøse bånd; de framstilles som styrt av sin kultur. Løsningen synes å være at muslimer må frigjøre seg fra tradisjonens og religionens lenker ved å gjøre kultur og religion til noe man selv velger.

Den liberale løsningen på problemet med kultur er å håndtere kulturaliserte (essensialiserte) identitetskrav eller -motsetninger gjennom å (om)gjøre dem til noe man har tilgang eller rett på, noe man har eller besitter og som er valgbart: noe utvendig (*extrinsic*) snarere enn iboende (*intrinsic*) hos individet (Brown 2006:170). Slik mister forskjeller knyttet til kultur sin politiske betydning, samtidig som de gjøres forenlig med individenes moralske autonomi. På basis av redegjørelsen ovenfor, kan vi slå fast at toleranse innebærer både individets autonomi i forhold til kultur (fritt til å velge kultur) og politikkens autonomi i forhold til kultur (politikk som hevet over og fri for kultur) (s. 166–167).

I tråd med denne autonomiforståelsen hevder Hege Storhaug i et intervju med VG at Mohammad U. Rana har stått fram som islamist fordi han angivelig ikke forstår begrepet «sekulær muslim» og fordi han mener at religion og samfunn er to sider av samme sak. Storhaug advarer mot dialog med muslimer som opptrer politisk, og hevder at myndighetene blander religion og politikk når de inngår i slik dialog (VG 21.02.06). Legitim politisk deltakelse synes å forutsette at individet kan skilles fra kultur eller religion (derav uttrykket «sekulær muslim») og at politikken kan operere uavhengig av kultur og religion.

Når det gjelder autonomi forstått som individets frihet fra kultur, er også Aftenpostens intervju med Sara Azmeh Rasmussen illustrerende. Rasmussen erklærer seg som ateist og kulturell muslim. Hun hevder å være preget av islamsk kultur, og at dette gir henne legitimitet til å snakke som muslim. Men samtidig tar hun avstand fra det hun omtaler som undertrykkingen i det muslimske miljøet i Oslo. Hun synes å mene at man kan være både et fritt, velgende individ og muslim på samme tid så lenge kulturen ikke manipulerer enkeltindividet (Aftenposten 03.02.08). I en debatt arrangert av Liberalt Laboratorium fremholder Rasmussen videre at synet på kvinner og homofile er det viktigste spørsmålet som markerer skillet mellom moderne,

(Foto: © Olav Urdal, Aftenposten/Scanpix)

liberale verdier og konservative, totalitære verdier. Hun uttaler:

> Dette handler om synet på enkeltmennesket. Er mennesker autonome individer som fritt kan bestemme sin egen identitet, eller er de samfunnsvesener med forutbestemt identitet?[5]

Ifølge Brown er denne autonomiforståelsen uttrykk for en moderne sekularisme, som ikke bare omfatter religion, men også kultur (2006:170). Som påpekt, anses liberale samfunn som kulturløse eller kulturnøytrale, mens «de andre» anses som styrt av sin kultur eller religion, all den tid deres rasjonalitet og vilje antas å ikke være fullt utviklet (s. 153). Følgelig kan andre samfunn betraktes som (partikulære) kulturer *per ser* og forbindes med fundamentalisme (s. 171). Liberal toleranse strekker seg til å omfatte nesten alle kulturelle og religiøse praksiser som anses for å være «valgt» av liberale individer, mens grensen for toleranse går ved praksiser som antas å være påtvunget individene gjennom for eksempel kulturelle eller religiøse påbud.

Storhaug hevder i den nevnte avisartikkelen at skillelinjene i det hun omtaler som en kulturkamp, går mellom det sekulære demokratiet på den ene siden og islamismen som totalitær ideologi, på den andre. Hun påstår at islamismen går hånd i hånd med fascismen, kommunismen og nazismen (VG 21.02.06). På sin side trekker journalist Jon Hustad, i en kommentar til Ranas prisbelønte kronikk, en forbindelseslinje mellom å slippe til islamister i spaltene i dagens Aftenposten med det at avisen slapp nazistene til i spaltene i mellomkrigstiden (Aftenposten 28.02.08). Disse uttalelsene kan, hver på sin måte, leses som en grensedragning mellom det siviliserte, liberale «vi» og det totalitære, fundamentalistiske, kultur- eller tradisjonsbundne «andre», i tråd med argumentet ovenfor.

Det antatt manglende skillet mellom henholdsvis individ og kultur og politikk og kultur markerer altså det fundamentalistiske, usiviliserte «andre», som går på bekostning av individets frihet til å velge, og som dermed ikke kan tolereres. Imidlertid kan vi spørre

hvordan betoningen av «valg» i forbindelse med toleranse henger sammen med at toleranse rettes mot praksiser som uttrykker varige, gjennomgripende identiteter. Det peker unektelig mot et paradoks. For å få svar på dette spørsmålet må vi se nærmere på forholdet mellom praksis og identitet innenfor toleransediskursen.

Fra praksis til identitet

Den tidlig-moderne betydningen av toleranse, slik blant andre John Locke formulerte den på slutten av 1600-tallet, relaterer seg til menings- og troskonflikter, der tro handler om personlig åpenbaring eller overveielse, og der handlende individualitet er uttrykk for en grunnleggende menneskelighet (Locke 1993, gjengitt i Brown 2006:43). Her handler det om å tolerere individuelle *trospraksiser*, ikke grupper eller individer som representanter for spesifikke grupper (s. 34). I dag knytter toleranse seg derimot til essensialiserte forskjellsmarkører som seksualitet og etnisitet. Men det er fortsatt slik at praksisene som markerer seksuell eller etnisk tilhørighet, må individualiseres og avpolitiseres for å kunne tolereres. Det er fortsatt slik at toleranse konstituerer et skille mellom privatliv og politisk, sosialt og økonomisk liv, mellom individuell moral og offentlig lov. Brown hevder at liberal toleranse forstås som en moralsk dyd eller evne (*virtue*) som kun er tilgjengelig for det selvregulerende individet. Som politisk prinsipp er toleranse kun tilgjengelig for sekulære stater. De som ikke omfavner verdien av individuell autonomi og statlig sekularisme, oppfattes som intolerante og ute av stand til å oppvise toleranse, og har derfor heller ikke (moralsk) krav på toleranse (s. 173).

I den norske debatten fremstilles islam som en essensialisert identitet, og muslimer antas å ikke verdsette individuell autonomi og statlig sekularisme (i betydning skille klart mellom politikk og kultur). I noen tilfeller gis imidlertid enkelte muslimske ledere en rolle som foregangsfigurer, fordi de offentlig støtter opp om toleranse som verdi. I et innlegg i Klassekampen (11.02.08) skriver for eksempel forsker Jørgen Lorentzen:

> Kobilica, Ghozlan, Ali og Sultan er tilhengere av toleranse og demokrati. Da har de også en plikt til å lede andre villfarne muslimske ledere [...]. Heri har de også en historisk mulighet til å fremme en mer rettferdig islam.

Det Lorentzen omtaler som «plikt», må her forstås i moralsk forstand, i tråd med Browns beskrivelse av toleranse som et moralsk anliggende – til forskjell fra et lovmessig. Uttalelsen til Lorentzen er i tråd med norske myndigheters vektlegging av arbeidet for å fremme liberale holdninger blant muslimer, ved at religiøse ledere i økende grad trekkes inn som foregangsfigurer (Jacobsen, under publisering 2008).

Denne typen politisk strategi bidrar nødvendigvis til å posisjonere muslimer som mer eller mindre liberale, moderate, moderne og tolerante (som muslimer også selv forstår seg selv i lys av). Men det synes samtidig å hvile en mistanke på de muslimske lederne som offentlig tilslutter seg toleranse – en mistanke om at denne tilslutningen utelukkende er instrumentell og dermed ikke internalisert (ettersom de innerst inne er intolerante). Uttalelsene til Åmås om at Muhammedkarikatur-debatten har gitt muslimske ledere anledning til å framstå som liberale og tolerante, kan for eksempel gi inntrykk av det. Spørsmålet om internalisering bringer oss over på begrepet *governmentality* som er vesentlig for å forstå Browns argument.

Governmentality er sentralt for å forstå toleranse som en moralsk-politisk praksis. Det er sentralt for å forstå at toleranse nettopp er

en politisk, og ikke bare en moralsk, praksis. Ikke minst bidrar *governmentality*-begrepet til å kaste lys over spørsmålet vi stilte ovenfor, nemlig hvordan «valgte» kulturelle praksiser henger sammen med betoningen av gjennomgripende personlige identiteter innenfor toleransediskursen. Hos Foucault viser *governmentality* til en type styringsmakt som ikke er formalisert gjennom påbud, regler eller lover.[6] *Governmentality* virker på individene gjennom at de styrer sine egne handlinger, og henspiller således på (selv)disiplin og (selv)regulering. Foucault konstruerte dette maktbegrepet for å fange opp den karakteristisk moderne kombinasjonen av institusjonell styring *og* kunnskap (som i sin tur bygger på hans mer kjente tese om at kunnskap er makt og vice versa) (Foucault 1991, se forøvrig Brown 2006:80–81).

Et avgjørende poeng hos Foucault er at normaliserende makt er produktiv ved at den frambringer noe reelt; den skaper individualitet (Foucault 1994). Individualisering, slik som beskrevet av Foucault i blant annet trebindsverket om seksualitetens historie, innebærer en institusjonelt forankret indregjøringsprosess, der bestemte typer handlinger forstås som uttrykk for en indre (skjult) sannhet om subjektene (Foucault 1999, 2001, 2002). Disse praksisene gjøres i sin tur til gjenstand for regulering gjennom objektiverende kunnskapsproduksjon. Det er snakk om en subjektformasjon basert på regulering og disiplin, der subjektene – gjennom en subjektiveringsprosess – også lærer å regulere/disiplinere seg selv. Det som før 1700-tallet i vestlig samfunn var ansett som vilkårlige handlinger, forstås utover 17- og 1800-tallet – gjennom vitenskaper som medisin, psykiatri, pedagogikk og sexologi (det Foucault betegner psyko-vitenskaper) – i tiltagende grad som uttrykk for hvem man *er*, det vil si som uttrykk for ens personlighet eller identitet. Homoseksuelle handlinger ses som tegn på den indre sannheten om dette subjektet, som dermed reduseres til dets begjær; subjektets seksuelle begjær blir sannheten om subjektet (Brown 2006:41).

Når man i Norge krever at muslimer skal være tolerante overfor homoseksuelle, er det nettopp homofil identitet, gjerne omtalt som legning og forstått som noe man *er*, som skal tolereres. For eksempel skriver Kaltham Alexander Lie og Roger Robbestad i sitt debattinnlegg i Aftenposten at muslimske ledere har problemer med å akseptere deres seksuelle legninger, og kommer avslutningsvis med henstillingen: «La oss leve som vi er» (25.03.08). I en kronikk i samme avis skriver Lie, sammen med Sara A. Rasmussen (hovedstyremedlem i Human-Etisk Forbund), Ole Martin Moen (leder av Human-Etisk Studentlag) og Erik Roen (nestleder i Skeiv verden) at seksuell orientering er en vesentlig del av menneskers identitet og natur (10.01.08).[7] Dette er formulert som en kritikk mot en artikkel på Islam.no (et nettsted som drives av Det Islamske Forbundet), der det trekkes et skille mellom personen og handlingen hva gjelder homoseksualitet. Et slikt skille utfordrer synet på homoseksualitet som en gjennomgripende identitet, uatskillelig fra homoseksuell praksis.

Flere muslimske talspersoner trekker i den offentlige debatten opp et skille mellom person og handling i forbindelse med homoseksualitet, noe som tyder på at homoseksualitet ikke anses som en essensialisert identitet eller legning. I kronikken «Mot homofili, ikke homofile» skriver advokat og skribent Abid Q. Raja:

> Det at man ser på homofili som galt og unaturlig, er ikke ensbetydende med at homofile som enkeltmennesker ikke fortjener respekt.

Han påpeker at islam betrakter homofili som

uakseptabelt, men at islam også pålegger ham å ha respekt for homofile (Aftenposten 02.08.06). Som en respons på dette, hevder leder av Skeiv ungdom i Oslo og Akershus, Stian Antonsen, at Raja er «himmelropende selvmotsigende» i sin fordømmelse av vold og samtidige henvisning til religiøse skrifter som tilsier at det er greit å behandle homofile som annenrangs borgere. Han viser også til at Raja legger seg på samme linje som Kirken har gjort ved å skille mellom homofili som legning og praksis (Aftenposten 14.08.06).[8]

I et intervju i Dagbladet, kalt «Homofili er synd og bør kureres», uttaler Basim Ghozlan (lederen av Det Islamske Forbundet) at homofil praksis er synd og at homofili er et avvik (Dagbladet 10.01.08). I et intervju med Klassekampen to dager senere, uttaler Ghozlan at han ikke står inne for Dagbladets overskrift, og at han er åpen for å endre sin avvisende holdning til homofil praksis. Samtidig stadfester han at det er hans faktiske overbevisning at å praktisere homofili, i likhet med det å ha seksuell omgang utenfor ekteskapet forøvrig, er synd (Klassekampen 12.01.08). På tilsvarende måte som Raja, hevder altså Ghozlan at homofili i seg selv ikke er en synd, men at homofil praksis er en synd. Han tar på den bakgrunn avstand fra trakassering og fordømmelse av homofile (personer), og legger til følgende: «Ingen krever at man skal flagge og rope ut at man er homofil. Hva vet vel jeg om hva de tusen menneskene som kommer til bønn, har gjort natten før. Det er private ting som de skal få holde for seg selv» (Klassekampen 12.01.08).

Slike utsagn oppfattes gjerne som intolerante av folk som er vant til å tenke på seksualitet som legning, kanskje spesielt blant homoseksuelle som har en selvforståelse i tråd med Foucaults beskrivelser av hvordan seksualitet kommer til å bli sett på som en indre essens eller identitet i moderne, vestlige samfunn. Den norske homobevegelsen, i dens ulike varianter, har i stor grad basert sin virksomhet på forståelsen av homoseksualitet som legning. Først de senere årene har denne forståelsen blitt utfordret av såkalt *queer* eller skeiv teori og aktivisme. Som Agnes Bolsø skiver i artikkelen «Identitet og homopolitikk etter queer» (2007), problematiserer disse teoretikerne begrepet om seksuell identitet. Det betyr vel å merke ikke at synspunktene til *queer*-teoretikere og -aktivister sammenfaller med forståelsen til de muslimske debattantene som her er sitert. For eksempel oppfatter Ghozlan, i likhet med lege og leder av Urtehagen islamske stiftelse, Trond Ali Lindstad (Klassekampen 23.02.08), heteroseksualitet som naturlig, og omtaler homoseksuell praksis som et avvik fra menneskets natur. På det grunnlaget er Ghozlan kritisk til at homofil orientering er noe naturlig eller gitt, og ser nettopp derfor på homoseksualitet som praksis i stedet for en identitet. Et *queer*-perspektiv innebærer på sin side et kritisk blikk på de makt- og kunnskapsregimene som bidrar til å sortere seksualitet i ulike identitetskategorier. Inspirert av Foucault, belyser *queer*-teoretikere hvordan identitetskategoriene har historisk forankring i maktmekanismer som innebærer definering og ekskludering. En slik definering og ekskludering bidrar også Ghozlan til i sin understrekning av heteroseksualitet som naturlig.

I sin analyse av toleranse er det nettopp et Foucault-inspirert perspektiv på identitet Brown anlegger. Hun påpeker at forestillingen om personens indre essens eller sannhet reduserer subjektene – gjennom toleransediskursen – til visse attributter eller praksiser, enten det gjelder kultur, etnisitet eller seksualitet.[9] Videre understreker hun at dette står i kontrast til den opprinnelige liberale betydningen av toleranse, der toleranse knytter seg til meninger og tro, og der handlende individualitet er uttrykk for en grunnleggende menneskelighet. Når subjektformasjonen

derimot knyttes til kultur, etnisitet eller seksualitet – essensialiserte identiteter – er det ikke lenger et velgende, tenkende og fritt individ som uttrykker det fundamentalt menneskelige (2006:43). Dette paradokset ligger, ifølge Brown, i hjertet av liberal toleranse. Som vi har sett, nødvendiggjøres toleranse av forskjellsmarkører – eller identiteter – som antas å være så grunnleggende og betydningsfulle at de er i stand til å framprovosere avvisning eller fiendtlighet (s. 45). Og når toleranse rettes mot praksiser, tro eller handlinger som assosieres med attributter knyttet til etnisitet eller seksualitet, bidrar toleransen unektelig til å holde i hevd de forskjellene som undergraver de liberale verdiene: tilskrivelser eller attributter seirer over valg (s. 34). Ut fra Browns utlegning synes forskjells(re)produksjonen å gjenskape behovet for toleranse, i en evig dynamikk.[10]

Det blir maktpåliggende å ufarliggjøre forskjellene som kontinuerlig (gjen)skapes blant annet gjennom statlig initiert toleranseundervisning. Når for eksempel skolen vektlegger viktigheten av å tolerere homoseksuelle og etniske minoriteter, gjenskapes identitetskategoriene, samtidig som forskjellene ufarliggjøres. Med henvisning til Foucaults *governmentality*-begrep kan det synes som at statlige institusjoner bidrar til å reprodusere seksualitet og etnisitet gjennom opplæring i toleranse overfor homoseksuelle og etniske minoriteter, samtidig som opplæringen avpolitiserer statlig politikk gjennom fokuset på individualiserte identiteter samt gjennom vektleggingen av toleranse som en indre, moralsk dyd eller evne.

I Oslo kommunes *Handlingsplan mot diskriminering av lesbiske, homofile og bifile – for mangfold og likeverd* (2006) understrekes blant annet viktigheten av toleranse i skolen. Det vises til det såkalte Kunnskapsløftet (reformen i grunnskolen og videregående opplæring) som slår fast at elevene skal lære om homofili i skolen (nedfelt i læreplanene). I Handlingsplanen hevdes det at «Kunnskapsløftet er en unik mulighet til aktivt å initiere et skolepolitisk løft for å sette mangfold, toleranse og homofili på dagsordenen» (s. 11). Konkret vises det til blant annet KRL-faget, som tilsier at elevene innen 10. årstrinn skal «reflektere over etiske spørsmål knyttet til relasjoner, familie, venner, samliv, heterofili, homofili, ungdomskultur og kroppskultur» (sitert i ibid.).

På basis av feltarbeid i norsk skole, viser Åse Røthing hvordan ungdommer, som antas å være heterofile, læres opp til å tolerere homoseksuelle gjennom blant annet oppgaver som lærerne lager. Hun skriver at homofili utskilles som et eget problemfelt og et etisk problem i flere av disse oppgavene. Det impliserer at elevene som skal drøfte homofili som etisk problem, selv er heterofile/ikke homofile (2007:494). Homofili gjøres slik til et tema – en forskjell – som de antatt heterofile elevene kan og forventes å mene noe om, underforstått noe de kan være både for og imot, og det er delvis forventet og greit (for en periode) at de er imot ikke-heteroseksuelle praksiser (s. 493). Røthing mener undervisningen signaliserer at det er grenser for hva som kan tolereres, selv om det ikke kommer eksplisitt til uttrykk. Dette taler for at toleranse er et elastisk, moralsk begrep som krever individuell refleksjon. Formålet med undervisningen er at elevene, i tråd med *governmentality*-begrepet til Foucault, selv skal reflektere og komme til en (moralsk) erkjennelse av at homofili er «greit» for «de som er sånn» (s. 496) (jf. Røthing 2008). Slik gjenskapes homoseksuell identitet, som gjennom toleransediskursen individualiseres og avpolitiseres.

Likeverdighet eller toleranse?

Vi har sett at kravet om politisk og sivil toleranse oppstår når truende gruppeforskjeller

må innlemmes, men samtidig opprettholdes som forskjellig (gjennom regulering og kontroll) innenfor den liberale orden. Slik opprettholdes den truende enheten innenfor den gjeldende orden (Brown 1995:27), og det som tolereres, forblir avgrenset selv når det er innlemmet (s. 28). Toleranse innebærer på den måten grensedragninger som markerer både romlige og moralske grenser (s. 29). Det er vel å merke ikke bare toleransediskursen som innebærer en grensedragning på basis av forskjellighet. Også i debatten om kjønn og multikulturalisme trår disse mekanismene i kraft. Siden begynnelsen av 1990-tallet har debatten om kjønn og multikulturalisme i stor grad dreid seg om «de andres» antatte misogyne kultur og religion. Som påpekt ovenfor, argumenteres det fra liberalt hold for at anerkjennelse av kulturell særegenhet står i motsetning til kvinners likeverdighet og individuelle rettigheter (Okin 1999), et argument som har hatt stor gjennomslagskraft også i Norge (se Jacobsen og Gressgård 2002, Razack 2008). Vi kan derfor spørre hvorvidt debatten om islam og homoseksualitet skriver seg inn i det samme rammeverket som debatten om kjønn og multikulturalisme. På noen punkter er dette utvilsomt tilfellet, men debatten om islam og homoseksualitet skiller seg likevel på en avgjørende måte fra debatten om kjønn og multikulturalisme.

I debatten om kjønn og multikulturalisme reises spørsmålet om hvor grensen går for toleranse overfor muslimske kulturelle og religiøse praksiser, gitt at praksisene går på bekostning av kvinners individuelle likeverdighet og rettigheter. I debatten om islam og homoseksualitet angår spørsmålet om toleranse imidlertid ikke bare majoriteten, men også den muslimske minoritetens holdninger til homoseksuelle (både blant minoritet og majoritet). I denne sammenhengen markerer toleransekravet som rettes mot muslimene, samtidig grensene for majoritetens toleranse: Majoriteten tolererer muslimer i den grad muslimer tolererer homoseksuelle. Riktignok kan det sies å ligge et like stort trykk bak samfunnets krav om at muslimer må modernisere sitt kvinnesyn, som det ligger i kravet om homotoleranse. Det kan tyde på at kvinnetemaet er like viktig for det liberale samfunnet som temaet homoseksualitet. Men debatten om kjønn og multikulturalisme handler ikke på samme måte om muslimers evne til toleranse. Spørsmålet er hvorfor kjønn/kvinner knyttes til likeverdighet og rettigheter, mens islam og homoseksualitet knyttes til kulturell særegenhet og toleranse.

Toleransekravet som rettes mot muslimene markerer samtidig grensene for majoritetens toleranse: Majoriteten tolererer muslimer i den grad muslimer tolererer homoseksuelle.

Kan det tenkes at kravet om toleranse ikke oppstår overfor kvinner fordi den forskjellen (fra menn) som kvinner utgjør, ikke utfordrer grensene for den liberale orden? For det første betraktes ikke kvinner som en gruppe eller et kollektiv. For det andre er det ikke sannsynlig at kvinners forskjell (fra menn) – kjønnsforskjellen – mistes av syne selv om

kvinner formelt anses som likeverdige og har like rettigheter som menn. På sin side forbindes både muslimer og homoseksuelle med essensialiserte, kollektive identiteter, men de kan likevel opptre umarkerte i majoritetsbefolkningen dersom de ikke gir til kjenne sin religiøse eller seksuelle identitet. I relasjon til dette, tatt i betraktning den antatte fordømmelsen av disse identitetene i samfunnet, oppstår krav til homoseksuelle om å «stå fram» eller «komme ut» (noe som ikke gir mening hva gjelder kjønn/kvinner). På lignende vis tar muslimer i vestlige samfunn i bruk et synliggjøringsspråk som understreker et ønske om å framvise og være stolt av ens religiøse identitet. I denne prosessen skapes og gjenskapes nødvendigvis de respektive kollektive identitetene markert ved en forskjell fra den umarkerte majoriteten. Forskjellen forstyrrer som nevnt normene som ligger til grunn for offentlig liv innenfor nasjonalstaten, og må håndteres deretter; den må tolereres. Slik markerer toleranse det ikke-assimilerbare i en antatt universalitet, mener Brown (2006:71).

Hvis vi følger Browns resonnement, er imidlertid ikke dette argumentet tilstrekkelig for å forstå hvorfor heteroseksuelle kvinner ikke utgjør en truende forskjell, mens homoseksuelle og muslimer gjør det. Hun presiserer at kvinnelig forskjell, innenfor en antatt heteroseksuell kjønnsorden, lar seg innlemme av menn i den grad den er tildelt en rolle som iboende underordnet (s. 72). Denne naturlige underordningen (i forhold til menn) tillater at kvinner får borgerrettigheter og status som politisk likeverdige (i forhold til menn) uten at det truer de maskuline, heteroseksuelle og kristne normene som ligger til grunn for statens antatte universalitet. Ifølge Brown bidrar den kjønnede arbeidsdelingen til å opprettholde den faktiske ulikheten mellom kjønnene under dekke av formell eller politisk likeverdighet (s. 73). Kjønn kan altså knyttes til spørsmål om likeverdighet og like rettigheter fordi ulikheten likevel opprettholdes, slik at toleranse er overflødig.

Toleranse overfor kvinner påkalles bare i den grad de banker på døren til de uttalt mannlige eller maskuline arenaene, det vil si når kvinner ikke holder seg til sine tildelte plasser, slik tilfellet er med lesbiske og andre som avviker fra den heteroseksuelle normen (s. 73). På den måten mener Brown det er rimelig å hevde at kvinners politiske likeverdighet ikke er et tegn på deres integrasjon, men tvert imot grunner på kvinners antatte forskjell fra menn, organisert av en heteroseksuell arbeidsdeling og underbygd av en heteroseksuell familiestruktur. Hun hevder sågar at den formelle likeverdigheten sikrer opprettholdelsen av den faktiske ulikheten mellom kjønnene. Kvinners sosiale eller reelle likeverdighet forblir ufullstendig for så vidt som deres underordning er forutsatt og institusjonalisert innenfor liberal-demokratiske stater. Muligheten for å dele inn kvinners eksistens i en offentlig og en familiær sfære gjør at oppnåelsen av politisk likeverdighet for kvinner ikke trenger toleranse som et supplement for at den mannlige overlegenheten skal kunne opprettholdes (s. 73, 75). Det kan forklare hvorfor debatten om islam og homoseksualitet handler om toleranse, mens debatten om kjønn og multikulturalisme handler om likeverdighet og rettigheter. I tråd med Brown, mener vi at toleranse er en pekepinn på den begrensede rekkevidden til liberale likeverdighetskrav (2006:75).

Grenser for toleranse

Vi har sett at forskjellen, innenfor toleransediskursen, enten defineres som illiberal og derfor ikke tolererbar, eller som *bare* religiøs, etnisk eller kulturell – (om)formet til individuelt valgt tro eller praksis – og dermed tolererbar, men ikke et utgangspunkt for offentlige, politiske krav (Brown 2006:174).

En slik grensedragning finner vi i en kronikk i Morgenbladet, kalt «Toleransens grenser», skrevet av førstelektor i filosofi, Kjell Madsen. Madsen kommenterer den premierte kronikken til Rana ved å henvise til Hans Skjervheims artikkel «Det liberale dilemma» (Skjervheim 1968). Argumentet er at et genuint liberalt regime må sette grenser for sin liberalitet (og grensene går ikke ved straffeloven). Poenget er, skriver han, at liberale kjerneverdier som tros- og ytringsfrihet må tilpasses det liberale regimes totalitet, underkastes og begrenses av det. Han understreker videre at mangfold ikke er et gode i seg selv; det avgjørende er hva som inngår i folden (Morgenbladet 7.–13.03.08). Forskjeller som danner utgangspunkt for offentlige, politiske krav, føyer seg ikke inn i folden, og kan derfor ikke tolereres.

Tankegangen om at mangfoldet må innordnes gjeldende normer og verdier, og ikke bare begrenses av lovverket, er i tråd med norsk offentlig politikk, slik den er formulert i Stortingsmelding nr. 49 (2003–2004): *Mangfold gjennom inkludering og deltakelse: Ansvar og frihet*. Ifølge meldingen har mangfold skapt en ny utfordring om toleranse for annerledeshet. Myndighetene ønsker å påvirke det som anses som uønskede praksiser, selv om disse ikke bryter med loven eller vurderes som egnet for lovforbud (s. 12). I klartekst framstilles her toleranse som et supplement til norsk lov, og toleransens elastisitet peker mot et vedvarende behov for å definere toleransens grenser. Grenselinjen trekkes opp mellom individuelt valgte praksiser og tro på den ene siden og påtvungne praksiser og tro, som ikke er et utgangspunkt for offentlige, politiske krav på den andre (se Gressgård 2005).

Mens myndighetene fokuserer på muligheten for å omdanne «de andre» til tolerante og liberale borgere gjennom blant annet dialog, mener andre at et slikt integrasjonsprosjekt er både urealistisk og uønsket. Noen etterlyser statlige sanksjoner mot muslimer og muslimske organisasjoner som ikke tilpasser seg storsamfunnets normer og verdier. Sosialistisk Venstrepartis Amir Payan ber for eksempel Regjeringen, i et opprop, om å kutte statsstøtten til Islamsk Råd, og han krever at Ghozlan går av som forstander i Det Islamske Forbundet samt kommer med en offentlig beklagelse på sine uttalelser i Dagbladet (10.01.08) om at homofil praksis er synd og et avvik (Dagbladet 12.01.08). I sin respons på kravet om statlig sanksjonering i form av stoppet pengestøtte og avsettelse fra forstanderposisjonen i sin muslimske menighet, viser – interessant nok – Ghozlan til at han ikke har begått noe lovbrudd. Dermed problematiserer han indirekte toleranse som et supplement til loven, og avdekker toleransens styrings- og reguleringsfunksjoner, noe som imidlertid ikke forhindrer ham i å gjøre krav på toleranse (som et supplement til loven) i andre sammenhenger.

Vi viste også til Åmås' kritikk av politikeres tro på dialog med muslimske ledere, som kan leses som et krav om en hardere linje i integrasjonspolitikken enn den myndighetene står for, riktignok basert på samme utgangspunkt, nemlig grensedragningen mellom liberal valgfrihet og kollektivistisk tradisjonsbundethet. Vi har sett at journalist Hustad forfekter et enda mer restriktivt standpunkt når han tar til orde for å ekskludere såkalte islamister (brukt spesifikt om Rana) fra det offentlige ordskiftet. Andre uttrykker en frykt for at det norske samfunnet skal omdannes gjennom muslimenes tilstedeværelse. For eksempel fører voldshandlingene sommeren 2006 til debatter i nettfora og blogger, slik som Dokument.no, der blant andre Håvard Simensen skriver at «friheten i de liberale demokratiene er under press», og spør: «Kommer vi til å tillate at homofobe guttegjenger får talibanifisere Oslos gater?» (www.

dokument.no 02.10.06). Slike scenarioer ledsages gjerne av argumenter om eksklusjon fra landet i form av strengere innvandringskontroll og eventuelt «retur til hjemlandet» av muslimer som ikke tilpasser seg såkalte norske forhold. I flere blogger tas det til orde for utkastelse av muslimer som ikke retter seg etter antatte norske normer og verdier, der intoleranse mot homoseksuelle anses for å kvalifisere til utvisning fra landet, gjerne i form av et krav om å «reise hjem». Ulike former for eksklusjon av angivelig intolerante fremsettes da som alternativer til toleranse, dialog og «omforming».[11]

Det samme gjelder ikke for kristne som motsetter seg kravet om toleranse av homoseksualitet. I likhet med muslimene omtales disse riktignok ofte som «mørkemenn», «fundamentalister» og «umoderne». Spørsmålet om toleransens grenser, som gjør seg gjeldende i debatten om islam og homoseksualitet, går følgelig igjen i debatten om homoseksualitet og kristendom. Det trekkes også eksplisitte paralleller mellom islam og kristendom, slik uttalelser fra daværende statsråd Bekkemellem illustrerer, samt uttalelsene fra leder av Skeiv ungdom i Oslo og Akershus, Stian Antonsen. Grenser trekkes mellom det moderne og tradisjonelle, det liberale og illiberale og det tolerante og intolerante, slik at både kristne og muslimer som oppfattes som intolerante mot homoseksuelle, konstrueres som «andre» innenfor nasjonalstaten. Men de to debattene skiller seg fra hverandre ved at muslimene i tillegg konstrueres som utenforstående «andre», gjerne med dertil hørende krav om «å reise hjem». Denne utenforskapen understrekes til fulle når islam forbindes med terror, slik som i uttalelsen om «talibanifisering» ovenfor. Kritikken mot islam settes inn i rammen av den antatte kultur- eller sivilisasjonskampen, som blant andre Hege Storhaug viser til.

Ifølge Brown er toleranse et avgjørende analytisk bindeledd mellom konstitueringen av «de andre» innenfor nasjonalstaten og utenforstående «andre» (2006:8). Toleranse er et politisk prinsipp som markerer «vår» vestlige, frie, liberale og siviliserte identitet i opposisjon til de kollektivistiske, fundamentalistiske, illiberale «andre», enten disse befinner seg innenfor eller utenfor nasjonalstatens fysiske grenser. I tillegg til å være en taktisk-politisk respons på truende grupper og identitetsbaserende krav, mener Brown at toleranse derfor også fungerer som en teknikk for å gi ny legitimitet til liberal universalisme og gjenopprette forestillingen om den kulturelt enhetlige nasjonen på et tidspunkt der begge vakler (s. 95).

Det kan synes som om toleransediskursen, slik den kommer til uttrykk i debatten om islam og homoseksualitet, har tilsvarende funksjoner i den norske konteksten. Debatten gjør liberal universalisme til fundament for kravet om at muslimer må utvise toleranse, og avpolitiserer samtidig dette fundamentet ved å usynliggjøre den liberale universalismens ekskluderende og ulikhetsskapende mekanismer. På samme tid skaper og gjenskaper den en skillelinje mellom «norske» (som antas å dele et sett av «norske verdier») og «innvandrere» eller «muslimer». Toleransediskursen bekrefter dermed nasjonalstatens legitimitet som nødvendig for å håndtere relasjonen mellom «oss» og «de andre».

Det at vi i denne artikkelen har bidratt til å dekonstruere toleransediskursen og den liberale universalismens styrings- og reguleringsfunksjoner, betyr imidlertid ikke at vi avviser toleranse eller det liberale demokratiet som sådan. Vi slutter oss til Browns ønske om at en dekonstruktivistisk analyse skal bidra til å skape en mer demokratisk framtid gjennom at den liberale kulturen betraktes som nettopp kultur(spesifikk). Som alle andre regimer, inneholder liberale demokratier mekanismer for inkludering og ekskludering

som det er viktig å forholde seg refleksivt til. I motsetning til den avpolitiserende toleransediskursen, som leder oppmerksomheten bort fra ulikhetsskapende maktmekanismer og spørsmål om sosial rettferdighet, mener vi at slik refleksivitet kan bidra til å tydeliggjøre maktforhold i samfunnet. ✯

Litteratur

Benhabib, Seyla 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.

Bolsø, Agnes 2007. «Identitet og homopolitikk etter queer». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 4:50–70.

Brown, Wendy 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.

Brown, Wendy 2006. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press.

Butenschøn, Marianne 2005. *Fra tabu til taushet: Toleranse i velferdsstaten 1950–2000 med fokus på lesbiske og homofiles situasjon*. Hovedoppgave i idéhistorie, Universitetet i Oslo.

Foucault, Michel 1991. «Governmentality». I G. Burchell, C. Gordon og P. Miller (red.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: Chicago University Press.

Foucault, Michel 1994/1975. *Overvåkning og straff: Det moderne fengelssystemets fremvekst*. (Oversatt av Dag Østerberg.) Oslo: Gyldendal.

Foucault, Michel 1999/1976. *Viljen til viten: Seksualitetens historie I*. (Oversatt av Espen Schaanning.) Oslo: Exil.

Foucault, Michel 2001/1984. *Bruken av nytelsene: Seksualitetens historie II*. (Oversatt av Espen Schaanning.) Oslo: Exil.

Foucault, Michel 2002/1984. *Omsorgen for seg selv: Seksualitetens historie III*. (Oversatt av Espen Schaanning.) Oslo: Exil.

Gressgård, Randi 2005. «Hva mener regjeringen med mangfold?» *Nytt Norsk Tidsskrift* 22 (1):72–79.

Jacobsen, Christine 2008. «The Production of Norwegian Muslims: From Immigrants to Citizens?» Under publisering i *Ethnologie Française*.

Jacobsen, Christine og Randi Gressgård 2002. «En kvinne er ikke bare en kvinne: Kjønnsproblematikk i et flerkulturelt samfunn». I Cathrine Holst (red.): *Kjønnsrettferdighet: Utfordringer for feministisk politikk*. Oslo: Gyldendal Akademisk.

Kymlicka, Will 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Locke, John 1993/1689. «A Letter Concerning Toleration». I David Wooton (red.): Political Writings. London: Mentor, Penguin.

Neumann, Iver B. 2001. *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Bergen: Fagbokforlaget.

Okin, Susan M. 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Red. Joshua Cohen, Matthew Howard og Martha Nussbaum.) Princeton: Princeton University Press.

Oslo kommune 2006. *Handlingsplan mot diskriminering av lesbiske, homofile og bifile – for mangfold og likeverd*. (Vedtatt i byråd 6. juni).

Razack, Sherene H. 2008. *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*. Toronto: University of Toronto Press.

Røthing, Åse 2007. «Gode intensjoner, problematiske konsekvenser: Undervisning om homofili på ungdomsskolen». *Norsk Pedagogisk Tidsskrift* 91 (2):485–497.

Røthing, Åse 2008. «Homotolerance and Heteronormativity in Norwegian Classrooms». *Gender and Education* 20:253–266.

Skjervheim, Hans 1968. «Det liberale dilemma». I Hans Skjervheim: *Det liberale dilemma og andre essays*. Oslo: Tanum.

St.meld. nr. 25 (2000–2001). *Levekår og livskvalitet for lesbiske og homofile i Noreg*.

St.meld. nr. 49 (2003–2004): *Mangfold gjennom inkludering og deltakelse. Ansvar og frihet*.

Noter

1 Se www.stortinget.no/stid/2006/s070201-03.html

2 Krav rettet mot norske muslimer om å «ta avstand» fra dødsstraff for homoseksuell praksis, slik dødsstraff praktiseres i enkelte land, førte også til krav om å trekke pengestøtte til Islamsk Råd, etter at nestleder Asghar Ali under en debatt ble oppfattet som at han ikke tok klar avstand fra dødsstraff for homoseksuelle. Som en konsekvens ble det fra flere hold reist krav om at Ali måtte fratre sitt verv i Arbeiderpartiet, og at minoritetspolitikeres verdistandpunkt måtte «sjekkes». Islamsk Råd har i etterkant henvendt seg til det europeiske fatwarådet for å få klarlagt hvilke standpunkt de anbefaler i forhold til homoseksualitet.

3 Det må understrekes at debatten om toleranse i forhold til islam og homoseksualitet ikke er unik for Norge. For eksempel har det i Nederland pågått en lignende debatt siden drapene på Pym Fortuyn (homoseksuell og åpent anti-islamsk politiker, drept av en radikal miljøverner i 2002) og Theo van Gogh (talsperson for seksuell frihet og regissør av flere islamkritiske filmer, drept av en radikal muslim i 2004). I kjølvannet av drapene innførte den nederlandske Regjeringen en såkalt statsborgerskapstest, der potensielt nye statsborgere må se på et bilde av to menn som kysser, og svare på hvorvidt de finner disse fotografiene støtende. Dersom de finner dem støtende og svarer «feil» på spørsmålet, risikerer de å ikke bestå testen og dermed ikke kvalifisere for nederlandsk statsborgerskap (se www.ind.nl/en/inberijf/actueel/basisexamen_inburgering.asp).

4 Brown kommenterer at enten kultur forstås som kunst, kunnskapstilegnelse eller etnisk/antropologisk levemåte, anses kultur som et objektiverbart gode; kultur er noe man kan velge og noe man nyter

godt av i den private sfæren. Denne kulturforståelsen gjør det for eksempel mulig for multikulturelle skoler å snakke om «å dele på ens kultur», som vanligvis betyr å dele mat, høytidsritualer eller scenekunst, eller «å respektere hverandres kultur», som vanligvis betyr å respektere hverandres matvaner, høytider eller kleskoder (Brown 2006:167 f.).

5 Se www.liblab.no/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=26&Itemid=55

6 *Governmentality* oversettes noen ganger til norsk med «regjering» (med liten forbokstav) (se Neumann 2001). Imidlertid kan regjeringsbegrepet lett forveksles med styresmaktenes formelle politiske styring, som ligger nærmere tradisjonell suverenitetsmakt. Dessuten får ikke regjeringsbegrepet fram sammensetningen av *government* og *mentality som* ligger i begrepet *governmentality* (på fransk gouvernmentalité).

7 Vi har her gjengitt titlene som forfatterne bruker i kronikken. Det må imidlertid presiseres at ikke alle disse er gjeldende per i dag.

8 Det må presiseres at Kirkens representanter sjelden problematiserer homoseksualitet som gjennomgripende, essensiell identitet eller legning. I stedet argumenterer de for seksuell avholdenhet i termer av å legge bånd på sine lyster og begjær, som hviler på en dualisme mellom kropp og sjel. Denne tenkningen finnes i sekulær variant i blant annet Kants idealisme, som går ut på å sette til side sine ønsker, lyster og begjær, til fordel for idealer og verdier.

9 Klasse er ikke en slik forskjellsmarkør, og følgelig heller ikke gjenstand for toleranse. Klasse anses ikke for å være uttrykk for en indre essens, men sosialt skapt (Brown 2006:47).

10 Se for eksempel Brown 2006 s. 105 om hvordan toleranse mobiliserer en diskurs om essensialiserte forskjeller som legitimerer statlig vold, samtidig som statlig vold aktiverer behovet for toleranse.

11 Et forsøk på politisk mobilisering på et slikt grunnlag kan illustreres med henvisning til Daniel Haugen (medlem LLH), som etter å ha meldt seg inn i det nasjonalistiske partiet Norgespatriotene, oppfordrer andre homofile til å gjøre det samme fordi han mener «muslimer er rasister mot homoer» og driver med homohets (Klassekampen 28.11.07).

Demanding tolerance: Islam and homosexuality

Norwegian media has recently burgeoned with calls for tolerance for homosexuals. These calls are increasingly directed towards «immigrants», Muslims in particular. This article takes as its point of departure these calls for tolerance, as they have been articulated in public debates during the last two years. Drawing on Wendy Brown's critical analysis of the liberal-democratic tolerance discourse, the article asks what social and political effects contemporary calls for tolerance for homosexuals have in Norwegian society. What kind of governmental and regulatory functions does tolerance perform within the Norwegian nation-state? In line with Brown, the authors argue that calls for tolerance for homosexuals produce and position subjects and identities, that it is used to mark an opposition between the liberal and illiberal – «us» and «the others» – and that it regulates the presence of «the others» both inside and outside the liberal-democratic nation-state.