

# Toleranse og religiøst mangfold

*En analyse av lovreguleringer av religiøs praksis i Norge*

Tina Nypan Aalvik



Mastergradsoppgave i Religion og samfunn  
Det teologiske fakultet | Universitetet i Oslo  
(Utsatt) Våren 2022

Veileder: Helge Årshem  
Førsteamanuensis, Høgskolen i Innlandet



# **Toleranse og religiøst mangfold**

*En analyse av lovreguleringer av religiøs praksis i Norge*

© Tina Nypan Aalvik

2022

Toleranse og religiøst mangfold: En analyse av lovreguleringer av religiøs praksis i Norge

Tina Nypan Aalvik

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

Trykk: Grafisk senter, Universitetet i Oslo

## Sammendrag

Det har de siste tiårene funnet sted en utvikling på tvers av Europa relatert til økninger i lovreguleringer av religion, og særlig religiøse uttrykk i offentlig rom. Slike reguleringer omfatter ofte begrensninger av religiøse uttrykk, og dermed individers trosfrihet. Særlig religiøse symboler tilknyttet islam, som nikab, burka og hijab, har vært objekter for både generelle forbud og øvrige begrensninger. Denne type lovreguleringer identifiseres som del av europeiske staters tilnærming til økende religiøst mangfold, tilknyttet myndigheters ønsker om å beholde nasjonale verdier og sosial enhet. Gjennom denne oppgaven ser jeg nærmere på to slike lovreguleringer fra norsk kontekst, relatert til forbudet mot ansiktsdekkende plagg i barnehager og undervisningssituasjoner (2018) og reguleringen av rituell omskjæring av gutter (2014). Følgende spørsmål undersøkes i sammenheng med lovene: Hvordan balanseres forholdet mellom universell trosfrihet og økende religiøst mangfold i norsk lovgivning? På hvilket grunnlag vedtas reguleringer av trosfriheten? Hva kan slike reguleringer fortelle oss om betydningen av toleranse i praksis i møte med «den religiøse andre»?

Grunnlaget for lovene undersøkes gjennom en analyse av dokumenter som strekker seg fra lovforslag til lovvedtak. Gjennom et fokus på toleranse som del av både grunnlaget for trosfrihet og for demokratiske, sekulære staters forhold til borgeres livssyn, aktualiseres også et toleranseperspektiv i analysen. Toleranseteori benyttes for å undersøke på hvilke måter toleranse kommer til uttrykk overfor religiøse minoriteter, og hva dette kan fortelle oss om toleransens rolle som del av norske myndigheters tilnærming til livssynsforskjeller. Funnene fra analysen vitner om problematiske forhold mellom majoritet og de aktuelle minoritetene – majoritetsnormer og -verdier etablerer delvis rammene for hva som oppfattes som legitim religion og for hvordan trosfriheten avveies mot andre hensyn. Dette diskuteres i lys av den større europeiske konteksten, hvor tidligere forskning har pekt på tendenser til majoritetstyranni i regulering av religionens plass i offentlig rom. Konklusjonen tilbyr refleksjoner rundt hvordan å motvirke disse tendensene i norske lovgivningsprosesser, og argumenterer for et mer inkluderende religionsbegrep, samt større inkorporering av religiøse stemmer i disse prosessene.



## **Forord**

Jeg er veldig takknemlig for at jeg gjennom fem år har fått studere ved et fakultet som har utfordret meg og gitt meg nye perspektiver på viktige sider ved samfunnet vårt. Arbeidet med dette masterprosjektet har vært en mulighet til å benytte dette grunnlaget for å produsere egen forskning, noe som har vært både utfordrende og spennende. Jeg har vært heldig som har hatt gode støttespillere hele veien.

Først og fremst ønsker jeg å gi en stor takk til veilederen min, Helge Årsheim. Takk for all kunnskap og innsikt du har bidratt med gjennom dette prosjektet, samt din forståelse og tålmodighet. Din veiledning har vært avgjørende for gjennomførelsen av prosjektet, og jeg er svært takknemlig for all hjelp du har gitt meg.

Takk til Markus Keller, som introduserte meg for toleransefeltet. Uten deg ville jeg ikke sett potensialet i denne måten å tilnærme seg religionspolitikk på, og denne oppgaven ville ikke blitt til.

Takk til mine medstudenter Eira, Irma og Marie for fem fine år. Spesielt takk til Eira og Irma for støtte og oppmuntring gjennom siste innspurt av prosjektet.

Til slutt vil jeg takke mamma og pappa som har støttet meg gjennom den berg- og dalbanen et masterprosjekt er. Spesielt takk til pappa for gjennomlesninger og gode tips.

Tina Nypan Aalvik

Oslo, august 2022

# Innholdsfortegnelse

Kapittel 1. Introduksjon.....	1
1.1. Tematisk presentasjon og problemstilling.....	1
1.1.1. Toleranse: Grunnleggende for trosfrihet og del av sekulære statsstyrer.....	2
1.1.2. Problemstilling .....	7
1.2. Hva er (legitim) «religion»? .....	8
1.3. Tidligere forskning .....	10
1.3.1. Minoritetsreligioner og offentlig religionsutøvelse i Europa .....	12
1.3.2. Den europeiske menneskerettighetsdomstolen .....	14
1.4. Oppgavens struktur.....	16
Kapittel 2. Teori: Toleranse – respekt eller undertrykkelse? .....	18
2.1. Hva er toleranse? .....	19
2.1.1. Det deskriptive toleransekonseptet .....	20
2.1.2. Vanskeligheter ved toleranse .....	21
2.1.3. Toleranse i «vanlig» versus «akademisk» språk .....	22
2.2. Toleranse som et potensielt verktøy for sosial rettferdighet.....	23
2.2.1. Toleranse som et normativt avhengig konsept.....	24
2.2.2. Forsts toleransebegreper .....	25
2.3. Kritikk av Forsts toleranseteori .....	29
2.3.1. Toleranse som undertrykkende maktdiskurs.....	29
2.4. Forst og Brown i samtale.....	31
2.5. Kvalifisering av toleransebegrepene.....	32
2.5.1. Tillatelsesbegrepet .....	32
2.5.2. Respektbegrepet .....	33
2.5.3. Sameksistensbegrepet .....	34
Kapittel 3. Metode.....	35
3.1. Valg av materiale.....	35
3.2. Dokumentanalyse med innholdsanalyse.....	35
3.2.1. Dokumentanalyse .....	36
3.2.2. Innholdsanalyse .....	38
3.2.3. Svakheter ved materiale og metode .....	39
3.3. Utvalg av caser .....	39
3.4. Analyse av casene.....	41
3.4.1. Å «lese inn» toleranse i dokumentene .....	41
3.4.2. Kategorisering av argumenter/vurderinger .....	41
3.4.3. Sortering av argumentasjon i analyse av casene .....	42



3.5. Forutsetninger for studien.....	42
<b>Kapittel 4. Analyse: Lov om endringer i opplæringslova.....</b>	<b>44</b>
4.1. Lov om endringer i opplæringslova mv. (forbod mot bruk av ansiktsdekkjande plagg i barnehagar og undervisningssituasjonar) .....	44
4.1.1. Sakskomplekset .....	44
4.1.2. Aktuelle toleransebegreper .....	48
4.1.3. Prop. 51 L (2017-2018) .....	49
4.1.4. Innst. 351 L (2017-2018).....	62
4.1.5. Stortingsdebatten .....	65
4.2. Casen som helhet .....	70
<b>Kapittel 5. Analyse: Lov om rituell omskjæring av gutter .....</b>	<b>73</b>
5.1. Lov om rituell omskjæring av gutter .....	73
5.1.1. Sakskomplekset .....	73
5.1.2. Aktuelle toleransebegreper .....	78
5.1.3. Prop. 70 L (2013-2014) .....	78
5.1.4. Innst. 290 L. (2013-2014).....	88
5.1.5. Stortingsdebatten .....	89
5.2. Casen som helhet .....	93
<b>Kapittel 6. Casene sett i sammenheng .....</b>	<b>97</b>
<b>Kapittel 7. Konklusjon .....</b>	<b>100</b>
<b>Litteraturliste.....</b>	<b>107</b>

# Kapittel 1. Introduksjon

## 1.1. Tematisk presentasjon og problemstilling

De siste tiårene har man i Europa sett en økning i nasjonale lovvedtak som begrenser eller regulerer aspekter ved borgeres rett til tanke-, samvittighets- og religionsfrihet, slik denne er nedfelt i internasjonale menneskerettighetskonvensjoner.<sup>1</sup> Disse innebærer både generelle forbud mot religiøse uttrykk i offentlig sfære,<sup>2</sup> forbud mot religiøse uttrykk i visse offentlige institusjoner eller på visse områder,<sup>3</sup> samt øvrige reguleringer av religiøse praksiser (som lovregulering av rituell omskjæring av gutter i Norge).<sup>4</sup> I lys av terrorangrepene i USA i 2001 utført av islamistiske terrorister, samt senere angrep i diverse europeiske land, er det en utbredt oppfatning blant forskere om at regulering av minoriteters – og særlig «islams» eller muslimers – tilstedeværelse i vestlige samfunn, er del av en reaksjon mot det som oppfattes som religiøst motivert vold og ekstremisme.<sup>5</sup>

Utover dette anses også lovreguleringer av trosfriheten som del av en større respons på økende religiøst mangfold i europeiske samfunn. Tilstedeværelsen av ikke-kristne religioner, og særlig islam, virker å utgjøre en utfordring for europeiske samfunn som på ulike måter er preget av sekulær kultur og sekulært statsstyre, i håndhevelsen av den universelle retten til trosfrihet.<sup>6</sup> Dette henger blant annet sammen med ekstern religionsutøvelse, i form av plagg/symboler/praksiser, som på mange måter er «fremmed» for kristen majoritetsreligion eller sekulære livssyn utbredt i store deler av Europa. Som del av staters tilnærminger til slike

---

<sup>1</sup> FNs verdenserklæring om menneskerettigheter, artikkel 18; FN-konvensjonen om sivile og politiske rettigheter (SP), artikkel 18; Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (EMK), artikkel 9  
Jeg vil videre vise til «trofrihet» som en samlebetegnelse.

<sup>2</sup> Som forbud mot ansiktsdekkende plagg i offentlig rom i Frankrike, Belgia, Bulgaria og Danmark

<sup>3</sup> Som forbud mot iøynefallende religiøse symboler i offentlig skole i Frankrike; mot ansiktsdekkende plagg i visse offentlige institusjoner i Østerrike og Nederland; mot ansiktsdekkende plagg i visse regioner i Spania, Italia og Sveits; mot religiøse symboler i visse offentlige institusjoner i noen tyske regioner

<sup>4</sup> Saiya og Manchanda, «Do burqa bans make us safer? Veil prohibitions and terrorism in Europe»; Springs, «Tentacles of the Leviathan? Nationalism, Islamophobia, and the Insufficiency-yet-Indispensability of Human Rights for Religious Freedom in Contemporary Europe», 911-912; Mancini og Rosenfeld, «Unveiling the limits of tolerance: comparing the treatment of majority and minority religious symbols in the public sphere», 171; Lov 20. juni 2014 nr. 40 om rituell omskjæring av gutter, § 1, (lov om rituell omskjæring av gutter) <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2014-06-20-40>

<sup>5</sup> Se f.eks. Bangstad, *Sekularismens ansikter*, 36; Fetzer og Soper, «Explaining the Accommodation of Muslim Religious Practices in Western Europe», 4; Byng, «Symbolically Muslim: Media, Hijab, and the West»; Sudworth, «The end of empire and the era of mistrust», 241; Brubaker, «A new «Christianist» secularism in Europe»

<sup>6</sup> Se f.eks. Bangstad m.fl. (red.), *Sekularisme – med norske briller*, 62; Springs, «Tentacles of the Leviathan?»; Ferrari, «Law and Religion in a Secular World: A European Perspective», 361-63; Durham m.fl. (red.), *Islam, Europe and Emerging Legal Issues*, 1-6

utfordringer kan vi identifisere lovvedtak som på ulike måter regulerer trosfriheten, da særlig relatert til ekstern religionsutøvelse. Dette gjelder også i Norge.

Jeg ønsker å undersøke hvordan norske myndigheter, gjennom lovgivning, tilnærmer seg utfordringer som oppstår i møtet mellom økende religiøs mangfold og menneskerettslige forpliktelser til vern av borgeres trosfrihet. Videre ønsker jeg å gjøre denne undersøkelsen i lys av hvordan myndigheter utøver toleranse overfor religiøse minoritetspraksiser.

Aktualiseringen av toleranse i spørsmål om lovreguleringer av trosfriheten, henger sammen med (1) sentraliteten ved toleranse for både ideen om og håndhevelsen av universell trosfrihet, samt (2) rollen toleranse overfor livssynsforskjeller spiller i sekulære, demokratiske samfunn.<sup>7</sup> På hvilke måter er toleranse overfor religiøse minoriteter del av reguleringer av trosfriheten i Norge? Jeg vil se nærmere på dette med hensyn til to konkrete lovreguleringer, knyttet til bruk av ansiktsdekkende plagg og rituell omskjæring av gutter.

Lov om endringer i opplæringslova (2018) etablerte et forbud mot ansiktsdekkende plagg, som nikab og burka, i barnehager og i undervisningssituasjoner i alle utdanningsinstitusjoner i Norge.<sup>8</sup> Gjennom lov om rituell omskjæring av gutter (2014) ble det fastsatt regler for hvem som kan gjennomføre omskjæringsritualet og etablerte bestemmelser tilknyttet inkorporering i det offentlige helsetilbudet.<sup>9</sup> Disse lovene (heretter «caser») er særs aktuelle i lys av utfordringene i møtet mellom ekstern religionsutøvelse og europeiske samfunn preget av former for sekularisme; de religiøse praksisene lovene regulerer er i særlig spenning med visse sekulære oppfatninger av religionens plass i samfunnet, som noe mer eller mindre privat.<sup>10</sup> På hvilket grunnlag ble disse lovene vedtatt? Hvorfor tolereres omskjæring, men ikke bruk av burka og nikab? Dette er noen av spørsmålene jeg vil se nærmere på gjennom oppgaven.

### **1.1.1. Toleranse: Grunnleggende for trosfrihet og del av sekulære statsstyrer**

Toleranse er på mange måter grunnleggende for sameksistens på tvers av forskjeller.<sup>11</sup> Noe forenklet kan det å tolerere noe forstås som å ha innvendinger mot en praksis/oppførsel/person, men likevel ikke blande seg inn med

---

<sup>7</sup> Dette vil gjøres nærmere rede for i de påfølgende delene av introduksjonskapittelet

<sup>8</sup> Lov 22. juni 2018 nr. 85 om endringer i opplæringslova mv. (forbud mot bruk av ansiktsdekkjande plagg i barnehagar og undervisningssituasjonar), (Endringer i opplæringslova) <https://lovdata.no/dokument/LTI/lov/2018-06-22-85>

<sup>9</sup> Lov om rituell omskjæring av gutter

Jeg vil primært bruke betegnelsen «omskjæring» for rituell omskjæring av gutter. Med mindre noe annet spesifiseres, er det da dette ritualet/inngrepet jeg refererer til

<sup>10</sup> Plesner, *Religionspolitikk*, 76-77

<sup>11</sup> Galeotti, «Toleration», 72

praksisen/oppførselen/personen.<sup>12</sup> Forstått på denne måten er toleranse et viktig verktøy for å kunne leve i et samfunn preget av forskjeller, blant annet hva gjelder livssyn. Gjennom toleranse overfor livssynsforskjeller vil man ikke forsøke å forhindre andre i å tro noe annet enn en selv – noe som er grunnleggende for tanken om universell trosfrihet. Samtidig blir toleranse som konsept kritisert for å kunne virke undertrykkende som et verktøy i majoriteters opprettholdelse av *status quo* og maktrelasjoner overfor minoriteter.<sup>13</sup> Toleranse forstått på denne måten anses som et middel for ikke å gi full anerkjennelse og like rettigheter til visse grupper i samfunnet; toleranse blir noe fornærmende som vitner om en form for avsmak overfor det som *kun* tolereres.<sup>14</sup> Gitt den tilsynelatende ambivalensen i toleransebegrepet er det av betydning å undersøke hva toleranse innebærer i praksis i sekulære staters relasjon til religiøse minoriteter og håndhevelse av trosfriheten.

### *Tanke-, samvittighet- og religionsfrihet*

Den universelle menneskerettigheten til tanke-, samvittighets- og religionsfrihet sikrer både retten til ikke å tro, og til å tro og utøve tro i overensstemmelse med egen samvittighet og overbevisning (innenfor visse rammer).<sup>15</sup> Det krever noe av sekulære, demokratiske stater som er forpliktet til menneskerettighetene. Ideen om toleranse står sentralt i grunnlaget for trosfriheten,<sup>16</sup> og en villighet til å akseptere forskjeller er nødvendig for å kunne håndheve denne rettigheten i praksis. Det er derfor interessant å se på reguleringer av denne rettigheten i et sekulært statsstyre som Norge, gjennom lovene om ansiktsdekkende plagg og rituell omskjæring – hvordan skjer disse reguleringene og hva de kan fortelle oss om myndigheters utøvelse av toleranse i møte med religiøst mangfold?

I litteraturen behandles (religiøs) toleranse tidvis som synonymt med retten til trosfrihet. Will Kymlicka (2022) omtaler blant annet toleranse i det vestlige demokratiet i kontemporær kontekst som å være «a basic individual right to worship freely, to propagate one's religion, to change one's religion, or indeed to renounce religion altogether.»<sup>17</sup> Overgangen mellom toleranse og trosfrihet kan altså anses som glidende, da toleranse er av betydning som et

---

<sup>12</sup> Cohen, «Defining Toleration»

<sup>13</sup> Sardoč, «The Trouble with Toleration», 7; Brown, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*; Forst, «Two stories about toleration», 51-55

<sup>14</sup> Galeotti, «Toleration», 72; Mookherjee, «Toleration and Domination», 222; Fiala, «Hospitality and Toleration», 766

<sup>15</sup> FNs verdenserklæring om menneskerettigheter, artikkel 18; SP, artikkel 18; EMK, artikkel 9

Med mindre slik religionsutøvelse truer offentlig trygghet, orden, helse eller andres rettigheter. Jeg vil si mer om rammene for legitime begrensninger av trosfriheten under punkt 1.2., og betydningen av toleranse for spørsmål om slike begrensningers nødvendighet og grunnlag

<sup>16</sup> Kodelja, «Toleration and the Right to Freedom of Religion in Education», 911

<sup>17</sup> Kymlicka, «Two Models of Toleration», 479

grunnlag for tanken om universell trosfrihet, og denne trosfriheten er avhengig av toleranse for å kunne realiseres.

Viktigheten av toleranse som både verdi og prinsipp i relasjon til religion og livssyn kommer klart til uttrykk i Norge. Det vises til toleranse som en grunnleggende verdi i NOU-utredningen av mulighetene for etableringen av en helhetlig livssynspolitikk,<sup>18</sup> som en viktig del av utdanning relatert til religion og livssyn,<sup>19</sup> og i utredningsarbeidet tilknyttet den nye trossamfunnsloven som kom på plass i 2020.<sup>20</sup> Tross hyppige referanser til toleranse, er det ikke klart hva som legges i begrepet – hva betyr toleranse i praksis? Bidrar toleranse til en likestilt sikring av trosfriheten for alle borgere? Eller kan vi identifisere at det også virker på problematiske måter med hensyn til forholdet mellom majoritet og minoritet?

### *Sekulære statsstyres forhold til trosfriheten*

Trosfriheten, og dermed toleranse, er avgjørende for å håndtere mangfold innad i demokratiske samfunn.<sup>21</sup> Sekulære, demokratiske statsstyres, inkludert Norge, er bundet av menneskerettighetene enten gjennom internasjonale konvensjoner og/eller inkorporering av disse i nasjonalt lovverk. Dog vil ulike former for sekularisme føre til ulik menneskerettslig praksis. Sekulære statsstyres er på ulike måter preget av en form for sekularisme, forstått som en politisk doktrine som skiller mellom religion/kirke og stat/politisk makt, i deres relasjon til borgeres livssyn og religionens plass i samfunnet. Jeg vil vise til noen minimumskriterier det er rimelig å betrakte som del av sekularisme; dette for å etablere en forståelse av hvor sentralt toleranse er for slike styreformers håndhevelse av trosfrihet, men også for å understreke uklarhetene rundt hva toleranse for livssynsmangfold innebærer i praksis.

I kontemporær kontekst forstås sekularisme av mange som et honnørbegrep «nært tilknyttet andre honnørbegrep som liberalisme, toleranse, demokrati og menneskerettigheter.»<sup>22</sup>

Begrepet kan likevel vise til ulike styreformer. Ingvill Thorson Plesner (2017) skiller mellom to hovedformer for sekularisme, «strikt» og «åpen» sekularisme, som begge bygger på et felles grunnlag. Det innebærer et skille mellom religiøs og politisk makt, og mellom religionenes og offentlige myndigheters ansvars- og kompetanseområder. Videre forutsetter sekularisme et vern mot diskriminering på grunnlag av religion eller livssyn, samt en viss

---

<sup>18</sup> NOU 2013:1, *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitikk*

<sup>19</sup> Læreplanverket for Kunnskapsløftet 2020 (LK20)

<sup>20</sup> Prop. 130 L (2018-2019)

<sup>21</sup> Plesner, *Religionpolitikk*, 94-95

<sup>22</sup> Bangstad, *Sekularismens ansikter*, 22. Hos Bangstad påpekes det nære – i det minste oppfattede – forholdet mellom trosfrihet som menneskerettighet, sekulært statsstyre og toleranse, som jeg er interessert i å undersøke i lovgivningscasene

privatisering av religion, forstått som at religiøs makt og religiøse normer ikke legges til grunn for utforming av lovgivning og politikk.<sup>23</sup> Ifølge Plesner kan vi identifisere at disse karakteristikene ved sekularisme manifesterer seg i primært to hovedformer. Disse svarer blant annet til ulike tolkninger av hva religion som privat anliggende innebærer. De ulike formene for sekularisme forholder seg dermed til menneskerettighetene på forskjellige måter, særlig trosfriheten.

Den strikte sekularismen fordrer en mer eller mindre fullstendig henvisning av religion til den private sfære; også individuelle religiøse uttrykk og argumenter henvendes til det private, og forbys dermed i det offentlige rom. En slik form for sekularisme kan være problematisk i lys av trosfriheten, som omfatter retten til å praktisere eget livssyn både offentlig og privat.<sup>24</sup> Ifølge Plesner kan sider ved den franske religionspolitikken vitne om en slik strikt sekularisme gjennom lover som forbyr «uttrykk for enkeltmenneskers religiøse identitet i det offentlige rom eller offentlige institusjoner, som forbudet mot at elever går med hijab eller andre religiøse symboler i offentlig grunnskole».<sup>25</sup> Trosfrihet og toleranse for religiøse forskjeller i et slikt sekulært statsstyre virker å følge en snever forståelse av hva religion er, da de praktiske sidene ved religionsutøvelse neglisjeres.<sup>26</sup> Dette kan videre knyttes an til forståelser av de mer undertrykkende sidene ved toleranse, hvor toleranse utøves i en maktrelasjon mellom autoritet/majoritet og religiøs minoritet, basert på autoritetens/majoritetens oppfatning av religionens rolle i offentlig rom.

Åpen sekularisme gir derimot rom for at borgere uttrykker sin livssynsmessige identitet i det offentlige rom. Den åpne sekularismen innebærer et annet syn på religion enn det strikt sekularisme gjør, da den anerkjenner at religiøs tilhørighet (inkludert religionsutøvelse) er grunnleggende for menneskers identitet, og ikke noe man kan «legge vekk» når man trer inn i det offentlige. Sekulære statsstyrer som baserer seg på en slik sekularismeform vil ifølge Plesner forholde seg til livssynsmangfold på måter som er mer menneskerettslig legitime – de hensyntar også de ytre og praktiske dimensjonene ved religion.<sup>27</sup> I så måte krever åpen sekularisme mer toleranse – eller en mer omfattende form for toleranse – for religiøse forskjeller fra statens side. Dog vil også en strikt sekulær stat måtte utøve en form for

---

<sup>23</sup> Plesner, *Religionspolitikk*, 76-77

<sup>24</sup> Ibid. 77

<sup>25</sup> Ibid. 63

<sup>26</sup> Se også Plesner, «The European Court of Human Rights: Between Fundamentalist and Liberal Secularism», for en beskrivelse av hvordan ulike former for sekularisme virker i Den europeiske menneskerettsdomstolen relatert til håndhevelse av trosfriheten

<sup>27</sup> Plesner, *Religionspolitikk*, 77-78

toleranse i sammenheng med ikke-innblanding i religiøse anliggender og ikke-diskriminering på grunnlag av religiøse forskjeller. Et relevant spørsmål blir da hva sekulære statsstyrers toleranse for livssynsmangfold består i, og hvordan dette forholder seg til synet på trosfriheten som grunnleggende i demokratiske statsstyrer. Dette ses nærmere på gjennom denne studien i relasjon til Norge.

Norge er forpliktet til trosfriheten gjennom internasjonale menneskerettighetsavtaler, noe som er fastslått gjennom menneskerettsloven av 1999. Det er også inkorporert en egen bestemmelse i Grunnloven som viser til disse internasjonale forpliktelsene. Bestemmelsen om trosfrihet for alle innbyggere er del av Grunnlovens § 16, som også inneholder formuleringen om Den norske kirkens (DNK) rolle som «folkekirke».<sup>28</sup> Kristendommen gis en særlig rolle i norsk lovverk som verdigrunnlag i samfunnet – «verdigrunnlaget forblir vår kristne og humanistiske arv» – samtidig som det vises til statens forpliktelser til «demokratiet, rettsstaten og menneskerettighetene».<sup>29</sup> Tross en viss privilegering av majoritetsreligionen i lovverket, fremstår den norske religionspolitikken som støttende på tvers av det religiøse landskapet, særlig hva gjelder økonomisk understøtting av trossamfunn.<sup>30</sup>

Plesner omtaler norsk religionspolitikk som å være preget av en «utstrakt aksept av og tilrettelegging for religiøs praksis i ulike offentlige institusjoner.»<sup>31</sup> Individets og trossamfunns frihet vektlegges også i stor grad, basert på en anerkjennelse av livssyn som en privatsak staten ikke skal regulere. Dog kan slike reguleringer likevel finne sted da grensene for trosfriheten på enkelte områder begrenses grunnet hensyn til andres rettigheter. Økt religiøst mangfold har ført til utfordringer hva gjelder religions- og livssynspolitiske spørsmål. Særlig den offentlige religionsutøvelsen utbredt blant flere minoriteter – som illustrert i casene gjennom ansiktsdekkende plagg og omskjæring – utfordrer forståelser av religion som privatsak i det norske samfunnet.<sup>32</sup> Dette svarer til identifiseringen av økt religiøst mangfold som utfordrende for sekulære statsstyrer i en større europeisk kontekst. Gjennom en analyse av casene vil jeg undersøke på hvilket grunnlag lovene ble vedtatt, og hva dette kan fortelle oss om avveiningen mellom trosfrihet og religiøst mangfold i norsk lovgivning.

---

<sup>28</sup> Ibid. 23

<sup>29</sup> Ibid. 21

<sup>30</sup> Ibid. 23-24

<sup>31</sup> Ibid. 23-24

<sup>32</sup> Ibid. 24

### 1.1.2. Problemstilling

Med bakgrunn i den foregående aktualiseringen av forholdet mellom reguleringer av trosfriheten og toleranse i sekulære statsstyrer, foreligger følgende problemstilling for oppgaven:

Hvordan balanseres forholdet mellom universell trosfrihet og økende religiøst mangfold i norsk lovgivning? På hvilket grunnlag vedtas reguleringer av trosfriheten? Hva kan slike reguleringer fortelle oss om betydningen av toleranse i praksis i møte med «den religiøse andre»?

Det første spørsmålet viser til en interesse i å undersøke hvordan norske myndigheter benytter lovgivning som en respons på utfordringer som følger av statens forpliktelser til å sikre universell trosfrihet for alle borgere, i et samfunn med et stadig mer mangfoldig og synlig religiøst landskap. Fremstår religiøst mangfold som vanskelig å balansere med retten til trosfrihet? Jeg vil undersøke dette ved å se på lov om endringer i opplæringslova og lov om rituell omskjæring av gutter. Jeg vil forholde meg til dokumentkjedene som strekker seg fra lovforslag til vedtak av lov – jeg vil altså benytte proposisjoner, innstillinger, stortingsdebatter og lovdokumenter som materiale. Lovdokumentets funksjon er primært deskriptivt; jeg benytter disse for å redegjøre for hva som ble vedtatt lov. De øvrige dokumenttypene vil analyseres med hensyn til deres innhold for å undersøke på hvilket grunnlag lovreguleringene fant sted. Dette viser til problemstillingens andre spørsmål, som søker innsyn i grunnlagene for lovvedtakene.

Problemstillingens tredje spørsmål forutsetter en forståelse av at toleranse spiller en rolle i myndigheters tilnærminger til religiøst mangfold, og søker å utforske på hvilke måter toleranseforståelser utspiller seg i lovreguleringer av trosfriheten. En sentral interesse ligger i å identifisere hva toleranse overfor minoritetsreligioner innebærer i praksis. For å gjøre dette vil jeg benytte meg av toleranseteori som et verktøy for å analysere casene, og diskutere hva slags toleranseforståelser som fremkommer av disse. Gitt betydningen av toleranse både i relasjon til trosfriheten og i sekulære statsstyrer, fremstår toleranseteori som et relevant verktøy i arbeidet med lover på trosfrihetens område.

Formålet med oppgaven er delvis teoretisk og delvis empirisk. Ved bruk av toleranseteori trer jeg inn i en debatt om hvordan toleranse kan virke i den politiske sfære, som et potensielt verktøy for sosial rettferdighet. Jeg vil undersøke dette med hensyn til to konkrete lovgivningsprosesser, og gir dermed et bidrag til denne debatten basert på måtene jeg



identifiserer at toleranse virker på i mine caser. Empirisk vil jeg analysere på hvilket grunnlag forbudet mot ansiktsdekkende plagg og reguleringen av rituell omskjæring fant sted. Videre vil jeg undersøke på hvilke måter toleranseutøvelse overfor religiøse minoritetspraksiser er del av disse prosessene. Dette vil bidra til å konkretisere innholdet i toleransebegrepet i norsk kontekst, slik det vises til som en grunnverdi i relasjon til religiøst mangfold. Videre vil det gi grunnlag for å eventuelt revurdere måten trosfriheten lovreguleres på, som del av staters tilnærming til religiøst mangfold.

*Hvem er «den religiøse andre»?*

I problemstillingen benyttes termen «den religiøse andre» med hensyn til hvordan toleranse utøves overfor mennesker med religiøse tilhørigheter som fordrer religiøs praksis som skiller seg fra majoritetens. Basert på casene er de aktuelle religiøse minoritetene muslimer (burka/nikab og omskjæring) og jøder (omskjæring). Jeg velger å benytte termen «den religiøse andre», fremfor å spørre etter hvordan toleranse virker i møte med muslimer og jøder spesifikt, da jeg ønsker å plassere tematikken for oppgaven innenfor den større spenningen mellom europeiske samfunn preget av kristendom og sekularisme, og religiøse tradisjoner som «gjør» religion på «fremmede» måter. «Den religiøse andre» refererer da særlig til mennesker hvis religiøse identitet og tilhørighet fordrer praksis som tidvis kan gå på tvers av utbredte oppfatninger om religion som noe privat. Dette eksemplifiseres i oppgaven med hensyn til to religiøse praksiser som er utbredte blant muslimer og jøder, men problematikken vil også gjelde for andre praksiser og andre religiøse tradisjoner.<sup>33</sup>

## **1.2. Hva er (legitim) «religion»?**

Et sentralt aspekt ved oppgavens tematikk omhandler hvordan religion defineres i sammenheng med tolkning og håndhevelse av trosfriheten – og da toleranse overfor religiøse forskjeller. Hva slags religionsforståelse som dominerer i stater, domstoler og internasjonale menneskerettighetsorganer er av betydning for hva som havner innenfor og utenfor rammen av trosfriheten. Slik den er nedfelt i EMK og SP, omfatter trosfriheten både retten til å selv velge sin livssynsoverbevisning (*forum internum*) og til å gi uttrykk for denne både privat og

---

<sup>33</sup> Diverse kristne minoriteter ligger også utenfor normen for religiøst liv i Norge, som f.eks. Jehovas vitner og Brunstad Christian Church. Dog svarer ikke disse minoritetene til spenningene jeg undersøker i forholdet mellom ekstern/offentlig religionsutøvelse og sekulære kulturer/statsstyrer. Mine slutninger hva gjelder toleransepraksis i norsk lovgivning overfor «den religiøse andre» vil dermed ikke omfatte denne type religiøse minoriteter

offentlig (*forum externum*).<sup>34</sup> Denne retten kan kun begrenses under visse forhold. I EMK artikkel 9 heter det:

1. Enhver har rett til tankefrihet, samvittighetsfrihet og religionsfrihet; denne rett omfatter frihet til å skifte sin religion eller overbevisning, og frihet til enten alene eller sammen med andre og så vel offentlig som privat å gi uttrykk for sin religion eller overbevisning, ved tilbedelse, undervisning, praksis og etterlevelse.
2. Frihet til å gi uttrykk for sin religion eller overbevisning skal bare bli undergitt slike begrensninger som er foreskrevet ved lov og er nødvendige i et demokratisk samfunn av hensyn til den offentlige trygghet, for å beskytte den offentlige orden, helse eller moral, eller for å beskytte andres rettigheter og friheter.

Med hensyn til begrensninger av trosfriheten i europeisk kontekst, er det den ytre dimensjonen som reguleres. Visse offentlige uttrykk for religion anses altså som en form for trussel som legitimerer begrensninger i overensstemmelse med menneskerettighetenes krav. Hva slags religionsforståelse må ligge til grunn for at religiøse uttrykk/praksiser oppfattes som truende?

Blant religionsvitere er det flere som argumenterer for nødvendigheten ved å skille mellom to sider av religion. Religion kan forstås hovedsakelig som å omhandle (1) individuelle valg basert på egen samvittighet og relatert til en tro om hva som er sant, eller (2) som en form for tilhørighet som understøttes «by the sharing of ... practices, symbols and rituals.»<sup>35</sup> I kontemporær kontekst er «the language about religion ... the language of choice».<sup>36</sup> En slik individualistisk religionsforståelse, knyttet til valg og tro, er problematisk i lys av det store antallet mennesker hvis religiøse tilhørighet i større grad er noe man blir født inn i og som innebærer kollektiv og offentlig religionsutøvelse. Flere argumenterer for at religionsforståelsen som dominerer i Europa er preget av en form for blanding mellom en protestantisk kristen religionsforståelse, og sekulære religionsforståelser, som resulterer i en slik sidestilling av religion med individuell og indre tro.<sup>37</sup> Mer problematisk blir det da denne religionsforståelsen også virker å ha blitt etablert som et rettslig prinsipp;<sup>38</sup> religiøse praksiser som strider imot denne private og indre trosoppfatningen, blir delvis stående utenfor det som beskyttes (og tolereres) i lys av trosfriheten.<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> EMK artikkel 9; SP artikkel 18

<sup>35</sup> Ferrari, «Law and Religion», 368

<sup>36</sup> Ibid. 368. Med henvisning til Slava Jakelic (2010)

<sup>37</sup> Neutel, «Not in the body»

<sup>38</sup> Ferrari, «Law and Religion», 368

<sup>39</sup> Se også Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* og Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, for nærmere argumentasjon tilknyttet religionsbegrepet som dominerer i «det moderne Vesten», preget av en kristen religionsforståelse, og den videre

Dette er viktig i lys av problemstillingen, med hensyn til å undersøke hvilke forståelser av religion som opererer i casene og hvordan dette kan knyttes til hva toleranse i møte med den religiøse andre betyr i praksis. Terskelen for hva vi «må» tolerere og hva som må beskyttes av trosfriheten blir lavere ved å begrense religion til å handle om individuelle valg og indre tro. Særlig interessant i dette henseende er Karin Neutels (2018) argumentasjon for at kontroverser omkring omskjæring i Europa – illustrert ved casen om rituell omskjæring – må ses i lys av den kristen-sekulære religionsforståelsen, samt en historisk kristen polemikk mot jødisk omskjæring. Dette fører til at omskjæring anses som å stride imot individets egne valg om religiøs identitet og tilhørighet, og har videre betydning for hvordan omskjæring reguleres i lovgivning:

While many may assume that the concept of religion used to measure the legitimacy of circumcision is a neutral, “secular” one, it in fact relies on a crypto-Christian understanding of what religion and religious conversion are.<sup>40</sup>

En slik religionsforståelse kan refereres til som et protestantisk syn på religion, eller som protestantisering av religion.<sup>41</sup> Dette er ikke unikt for omskjæringsdebatten, men virker som en generell bakgrunn religion forstås og vurderes mot i Europa.<sup>42</sup> Det er altså av betydning også hva gjelder debatter om religiøse uttrykk i offentlig sfære. Det sentrale poenget å ta med seg fra dette inn i konteksten av oppgaven, er at det påpeker hvilket grunnlag en utbredt europeisk religionsforståelse hviler på – den er ikke nøytral. Hvis en slik religionsforståelse benyttes i tolkninger av hva som er legitim religion – og dermed i avgjørelsen av hvordan trosfriheten håndheves – fordrer det spørsmål med hensyn til toleranse overfor religiøse minoriteter som ikke «passer inn» i rammene til denne religionsforståelsen. Er retten til trosfrihet egentlig retten til å utøve religion innenfor rammene av en vestlig religionsforståelse?

### 1.3. Tidligere forskning

Litteratur skrevet i relasjon til reguleringer av trosfriheten og toleranse overfor religiøse minoriteter baserer seg på en rekke ulike perspektiver og er produsert innenfor og på tvers av ulike disipliner. Vi finner blant annet forskning som fokuserer på (1) kolonialisme og

---

betydningen av dette for håndhevelsen av trosfriheten slik den er nedfelt i internasjonale menneskerettighetskonvensjoner

<sup>40</sup> Neutel, «Not in the body»

<sup>41</sup> Davidsen, «Forhistoriske overgrep mot småbarn», 82; Horsfjord, «Om skjæring – hva handler omskjæringsdebatten «egentlig» om?», 86

<sup>42</sup> Davidsen, «Forhistoriske overgrep», 82

postkolonialisme i relasjon til minoriteter i Europa,<sup>43</sup> (2) forholdet mellom kristendom og sekularisme i europeiske land og betydningen av denne relasjonen for kontemporære stater/domstolars tilnærminger til religion,<sup>44</sup> (3) rettspraksis og/eller lovgivning både nasjonalt og i overnasjonale menneskerettighetsorganer relatert til trosfriheten,<sup>45</sup> (4) levd religion og heterogeniteten ved religiøst liv,<sup>46</sup> (5) reproduisering av stereotypier i reguleringen av religiøse plagg/symboler,<sup>47</sup> (6) forhold mellom stat og kirke/religion i relasjon til religioners plass i samfunnet,<sup>48</sup> (7) statlige tilnærminger til religiøse minoriteter og religion i offentligheten,<sup>49</sup> og forholdet mellom lov og religion<sup>50</sup> – for å nevne noen (flere av disse tematikkene overlapper i litteraturen). Jeg vil redegjøre for de overordnede linjene i litteraturen som fremstår som særlig relevante i lys av problemstillingen.

I litteraturen omhandlende begrensinger av trosfriheten i europeiske stater er det primære fokuset på islam. Videre kan vi skille mellom litteratur som tar for seg nasjonale lovgivninger og bakgrunnen for disse, og litteratur som i større grad fokuserer på vurderingen av slike lover i overnasjonale menneskerettighetsorganer. Blant sistnevnte ligger det overveiende fokuset på Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (EMD), hvis tolkning av trosfriheten kritiseres for å være utilstrekkelig i møte med økende religiøst mangfold.<sup>51</sup>

---

<sup>43</sup> Se f.eks. Malik, «The ‘other’ citizens: religion in a multicultural Europe»

<sup>44</sup> Se f.eks. Mancini og Rosenfeld, «Unveiling the limits of tolerance»; Augenstein, «Religious pluralism and national constitutional traditions in Europe»; Ferrari, «Law and Religion»; Bangstad m.fl. (red.), *Sekularisme*, 183-196

<sup>45</sup> Se f.eks. Evans, «The “Islamic Scarf” in the European Court of Human Rights»; Beaman, «Living Together v. Living Well Together: A Normative Examination of the SAS Case»; Mancini og Rosenfeld, «Unveiling the limits of tolerance»; Ferrari, «Law and Religion»; Ringelheim, «Rights, religion and the public sphere: the European Court of Human Rights in search of a theory?»; Evans, «Religious Freedom in European Human Rights Law: The Search for a Guiding Conception i religion and international law»; Brugger og Karayanni (red.), *Religion in the Public Sphere: A Comparative Analysis of German, Israeli, American and International Law*; Howard, *Law and the Wearing of Religious Symbols in Europe*; Hill og Whistler (red.), *The Right to Wear Religious Symbols*; Durham m.fl. (red.), *Islam*

<sup>46</sup> Se f.eks. Amiraux, «Speaking as a Muslim: Avoiding Religion in French Public Space»; Beaman, «Living Together»; Howard, *Law and the Wearing of Religious Symbols*, 53-61; Idrissi, «Wearing the Hijab: Some Reflections from a Muslim Woman’s Perspective»

<sup>47</sup> Se f.eks. Amiraux, «Speaking as a Muslim»; Evans, «The “Islamic Scarf”»; Beaman, «Living Together»; Gunn, «The “Principle of Secularism” and the European Court of Human Rights: A Shell Game»; Howard, *Law and the Wearing of Religious Symbols*, 53-61; Idrissi, «Wearing the Hijab»

<sup>48</sup> Se f.eks. Brugger og Karayanni (red.), *Religion in the Public Sphere*

<sup>49</sup> Se f.eks. Kirkham (red.), *State Responses to Minority Religions*; Laurence, *The Emancipation of Europe’s Muslims. The State’s Role in Minority Integration*

<sup>50</sup> Se f.eks. Ferrari (red.), *Routledge Handbook of Law and Religion*

<sup>51</sup> Martínez-Torrón, «Manifestations of Religion or Belief in the Case Law of the European Court of Human Rights», 79-81

### 1.3.1. Minoritetsreligioner og offentlig religionsutøvelse i Europa<sup>52</sup>

Jonathan Laurence (2012) viser til økningen i antall muslimer i Europa, som har ført til introduksjonen av politikk rettet mot integrering blant nasjonale myndigheter. Dog har denne politikken blitt styrt av et «consolidating instinct» som vektlegger behovet for sosial enhet og nasjonal identitet. Som et resultat har det blitt tatt i bruk midler som strekker seg fra «religious restrictions – such as banning burkas, minarets, or headscarves – to civic impositions, like mandatory language and integration courses and citizenship tests.»<sup>53</sup> Restriksjonene som pålegges islamske symboler illustrerer staters grenser for hva de anser som rimelig/mulig å tolerere.<sup>54</sup> Ved siden av slike integreringsprosjekter (eller assimileringssprosjekter?) finner vi utbrede debatter om islams forenlighet med sekulære kulturer og styreformer. Religiøse og kulturelle fellesskap opplever å måtte ofre sider ved seg selv for å imøtekomme forventninger om «legal and political equality».<sup>55</sup>

Susanna Mancini og Michel Rosenfeld (2012) understreker også europeiske staters behov for «social cohesion and strong collective identities» i møte med stadig mer mangfoldige befolkninger. De analyserer dette behovet gjennom linsen av religiøse symboler med hensyn til hvordan de tolkes og reguleres i lovgivning og av domstoler. Mancini og Rosenfeld argumenterer for at religiøse symboler sekulariseres og tolkes i lys av «the sensibilities, prejudices and identitarian claims of the majority».<sup>56</sup> De viser til lovgiving fra Tyskland, Frankrike, Storbritannia og Italia som enten forbyr islamske religiøse uttrykk i offentlige institusjoner, og/eller legitimerer kristne religiøse symboler i de samme institusjonene; en militant sekularisme (Frankrike) eller en sekularisert kristendom (Tyskland, Storbritannia, Italia) benyttes i disse lovgivningsprosessene for å inkorporere «forcieably shared, dominant values.»<sup>57</sup> Sekularisme omtales som «the product of the historical process of separation between European states and Christian churches». Gitt dette forholdet mellom sekularisme og kristendom, vil også den franske (tilsynelatende ikke-kristne) formen for sekularisme, resultere i fordeler for «the (secularized) Christian majority». Mancini og Rosenfeld

---

<sup>52</sup> Reguleringer og/eller begrensninger av menneskers mulighet til å leve i overensstemmelse med egen overbevisning omhandler ikke kun religionsutøvelse i offentligheten i form av plagg/symboler, selv om det er disse formene for religionsutøvelse som er fokuset i store deler av litteraturen. Se f.eks. Frowein, «Religion and Religious Symbols in European and International Law» og Martínez-Torrón, «Manifestations of Religion», for andre eksempler på rettspraksis omhandlende inngrep i trosfriheten

<sup>53</sup> Laurence, *The Emancipation of Europe's Muslims*, 1

<sup>54</sup> Ibid. 7

<sup>55</sup> Ibid. 6-7

<sup>56</sup> Mancini og Rosenfeld, «Unveiling the limits of tolerance», 164-65; 171

<sup>57</sup> Ibid. 171-75; 182

konkluderer med at «both “militant secularism” and “secularized religion” are used by public authorities in order to protect cultural and religious homogeneity.»<sup>58</sup>

Lignende argumenter er å finne hos Daniel Augenstein (2012). Gjennom en analyse av reguleringer av religiøse symboler i utdanningsinstitusjoner og offentlig sfære i Tyskland og Frankrike, argumenterer han for at «negative and defensive attitudes towards religious diversity stem from majoritarian assertions of national cultures permeated by Christian values.»<sup>59</sup> Han viser til at «European Christians will find it much easier to accept the distinction between a secular public sphere and a religious private sphere simply because they contributed to its creation ...».<sup>60</sup> Når majoritetens normer, kultur og historie er grunnlaget for reguleringer av forholdet mellom religion og offentlighet, vil dette naturlig gå utover religiøse minoriteter.

Dette påpekes av Lori G. Beaman (2016), ikke bare i relasjon til forholdet mellom religion og offentlighet, men med hensyn til hvordan vi i et samfunn lever sammen på tvers av forskjeller. Med grunnlag i en analyse av dommen fra EMD i S.A.S. mot Frankrike (2014), som legitimerte det franske forbudet mot ansiktsdekkende plagg i offentlig rom, trekker hun noen overordnede linjer relatert til de kravene som stilles til «living together» i dagens Europa:

Living together ... has become a code through which religious minorities are expected to comply with ‘our values’. Narrowly conceptualized, there is little room for negotiation or flexibility, but rather, a rigid portrayal of who ‘we’ are and what ‘our’ values include ... living together ... is often used in a manner that excludes religious minorities.<sup>61</sup>

Dette er kun et lite utvalg av et stort omfang relevant litteratur, men det viser til de mest essensielle poengene for mitt arbeid. Religiøse minoriteter, særlig muslimer, virker å bli oppfattet som en trussel mot europeiske stater, deres kulturer og verdier. Lovgivning som begrenser trosfriheten, basert på majoritetsnormer preget av en kombinasjon av sekularisme og kristen historie, brukes aktivt som et middel for beskyttelse mot denne trusselen. Det er grunner til å reise kritiske spørsmål til slik lovgivning, spesielt med tanke på staters menneskerettslige forpliktelser. Dog virker rettspraksis fra EMD å delvis legitimere slike begrensninger i møte med religiøst mangfold.

---

<sup>58</sup> Ibid. 182-83

<sup>59</sup> Augenstein, «Religious pluralism», 261

<sup>60</sup> Ibid. 267

<sup>61</sup> Beaman, «Living Together», 4

### 1.3.2. Den europeiske menneskerettighetsdomstolen

EMD er et overnasjonalt organ tilknyttet Europarådet. Domstolen tolker EMKs bestemmelser i relasjon til nasjonale praksiser blant medlemsland. Domstolen er blitt kritisert relatert til hvordan den tolker og håndhever trosfriheten. Den kritiseres for dens vektlegging av sekularisme som en verdi som legitimerer ekskludering av religiøse symboler/plagg fra offentlig rom/institusjoner;<sup>62</sup> for å tillate stater vide skjønnmarginer i vurderinger av hva som er nødvendige begrensninger av trosfriheten;<sup>63</sup> for å operere med en religionsforståelse som er fordelaktig for kristne majoritetsbefolkninger, men som gir mindre beskyttelse til minoritetsreligioner;<sup>64</sup> for å akseptere og videreføre syn på religiøse plagg og religiøse kroppor – særlig kvinner – som er problematiske og homogeniserende;<sup>65</sup> og for tillate ekskluderende majoritetsnormer/-verdier å sette rammene for hva som er nødvendig for å kunne «leve sammen».<sup>66</sup> Disse aspektene ved domstolens virke gjør at den for eksempel har dømt det som legitimt at det ved lov henges opp krusifikser i alle klasserom i offentlige skoler i Italia (Lautsi mot Italia, 2011), samtidig som det er legitimt å forby elever/studenter og/eller lærere å bruke religiøse hodeplagg i utdanningsinstitusjoner, da slike religiøse plagg truer nøytraliteten ved skoleinstitusjonen eller offentlig orden og sikkerhet (Dahlab mot Sveits, 2001; Leyla Şahin mot Tyrkia, 2005; Dogru mot Frankrike, 2008).

T. Jeremy Gunn (2019) påpeker fraværet av en definisjon av «sekularisme» i domstolens rettspraksis, samtidig som den i flere saker har vist nettopp til sekularisme som avgjørende for legitimeringen av begrensninger av trosfriheten. Han reiser spørsmål ved hvorvidt «the so-called “principle of secularism” is ... a term that is invoked selectively in an ad hoc manner», og argumenterer for at domstolen benytter prinsippet «as a basis for denying rights only against one particular form of religion: Islam.»<sup>67</sup> Dette kan knyttes an til EMDs praksis med å gi stater vid skjønnsmargin i å avgjøre hva som er nødvendige begrensninger av trosfriheten. Vide skjønnsmarginer gis til stater på områder hvor det vil være store forskjeller blant medlemsland, som i spørsmål om forholdet mellom religion og stat. Dog blir domstolen kritisert for å gi stater for stort rom til å selv avgjøre hvordan de kan begrense trosfriheten på

---

<sup>62</sup> Gunn, «The “Principle of Secularism”»

<sup>63</sup> Berry, «Avoiding Scrutiny? The Margin of Appreciation and Religious Freedom»

<sup>64</sup> Ferrari, «Law and Religion»; Ringelheim, «Rights, religion and the public sphere»; Evans, «Religious Freedom»

<sup>65</sup> Mancini og Rosenfeld, «Unveiling the limits of tolerance»; Ringelheim, «Rights, religion and the public sphere»

<sup>66</sup> Evans og Petkoff, «Marginal Neutrality – Neutrality and the Margin of Appreciation in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights»; Hill og Barnes, «Limitations on Freedom of Religion and Belief in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights»; Beaman, «Living Together»

<sup>67</sup> Gunn, «The “Principle of Secularism”», 470

måter som er i overensstemmelse med nasjonal lovgivning, kultur og prinsipper – for eksempel relatert til «sekularisme». Dette undergraver domstolens virke relatert til beskyttelse av en universell rett til trosfrihet, samtidig som det åpner for at nasjonale majoritetsnormer benyttes som grunnlag for å begrense denne friheten. Dette påpekes av Stephanie E. Berry (2019), som argumenterer for at skjønnsmarginen har blitt «construed as an abrogation of the ECtHR’s duties on the basis that it fails to recognize the deficiencies inherent in democratic processes and has the potential to subject minorities to the tyranny of the majority.»<sup>68</sup>

Stijn Smet (2022) viser til nettopp disse aspektene ved domstolens vurdering i S.A.S. mot Frankrike, og argumenterer for at både franske myndigheter og EMD opererer med en undertrykkende form for toleranse overfor religiøse minoriteter. Franske myndigheter argumenterer for å trekke grensene for toleranse basert på «the majority’s conception of “living together”», og EMD godtar dette som et legitimt grunnlag for å kriminalisere et religiøst plagg. I denne saken viser ikke toleranse til en villighet til å leve sammen på tvers av forskjeller, men til en hierarkisk relasjon mellom majoritet og minoritet, hvor minoriteten tvinges til «external conformity» basert på majoritetens verdier.<sup>69</sup>

Mancini og Rosenfeld kritiserer domstolen for å antyde at det er en «certain degree of incompatibility between Islam and liberal democracy», mens «Christianity and Christian values can be defended even at the expense of trampling on fundamental individual freedoms».<sup>70</sup> Forskjellen i behandlingen av saker omhandlende islamske og kristne religiøse symboler/praksiser, kan ha noe å gjøre med hva slags religionsforståelse domstolen tilsynelatende jobber ut ifra. Julie Ringelheim (2012) identifiserer i domstolens rettspraksis «the idea that religion is primarily an inward feeling; a ‘matter of individual conscience’.» Utenfor sfæren av familie og trosfeller anses «manifestations of religion ... as of secondary importance.»<sup>71</sup> Med andre ord vitner domstolens rettspraksis om at religionsutøvelse som er typisk for blant annet mange muslimer, jøder og sikher tilknyttet religiøse plagg i offentlig rom (eller ritualer som omskjæring), ikke anses som like viktig for «religion», som hva indre og personlig tro er. Carolyn Evans (2004) påpeker at religionsforståelser som forutsetter et klart skille mellom «the internal religious life of a person ... (and) his or her actions in accordance with his or her religion or belief is ... controversial ...».<sup>72</sup> Domstolen har i dette

---

<sup>68</sup> Berry, «Avoiding Scrutiny?», 106

<sup>69</sup> Smet, «Toleration and the Law», 192-93

<sup>70</sup> Mancini og Rosenfeld, «Unveiling the limits of tolerance», 180

<sup>71</sup> Ringelheim, «Rights, religion and the public sphere», 293

<sup>72</sup> Evans, «Religious Freedom», 394



henseende «never justified their approach or shown any awareness that this view is anything but self-evident.»<sup>73</sup> Denne kritikken av domstolen må ses i sammenheng med spørsmålet om hva som regnes som legitim religion i europeisk kontekst (ref. punkt 1.2.).

Sett i sammenheng viser disse bidragene til diverse aspekter ved domstolens virke som privilegerer kristendom og sekulære livssyn/statsordninger, samtidig som det undergraver domstolens rolle som beskytter av universelle rettigheter ved å vanskeliggjøre religionsutøvelse for særlig muslimer. Denne kritikken er viktig å ha med inn i den senere analysen, da rettspraksis fra EMD benyttes aktivt for veiledning i hvordan å tilnærme seg trosfriheten; lov om endringer i opplæringslova hviler i stor grad på en oppfatning om at et forbud mot ansiktsdekkende plagg i gitte institusjoner vil være menneskerettslig forsvarlig, gitt praksis fra EMD.

#### **1.4. Oppgavens struktur**

Måten jeg har valgt å gå frem på for å besvare problemstillingen, resulterer i en oppgave som knytter sammen diverse felter og spørsmål relatert til religiøs mangfold i Norge. Den omhandler både sekulære statsstyrer og deres forhold til menneskerettigheter og religiøs mangfold; toleranse overfor religiøse minoriteter som del av sekulære statsstyrer; toleranse som del av trosfriheten; dominerende religionsforståelser i europeiske samfunn; samt konkrete lovreguleringer av trosfriheten i norsk kontekst. Innledningskapittelet knytter disse aspektene sammen i en helhet som legger rammen for spørsmålene jeg søker svar på gjennom oppgaven.

I kapittel 2 vil jeg redegjøre for det teoretiske rammeverket for oppgaven som baserer seg på toleranseteori. Kapittelet innledes med en generell redegjørelse av toleransebegrepet, samt en overordnet oversikt over sentrale diskusjoner tilknyttet toleranse som del av politikk.

Litteraturen om toleranse er svært omfattende og jeg har valgt å benytte et nylig utgitt oppslagsverk, *The Palgrave Handbook of Toleration* (2022), som det primære utgangspunktet for navigering innenfor feltet. Det er da hovedsakelig basert på dette verket den overordnede redegjørelsen av det relevante toleransefeltet finner sted. Deretter beveger kapittelet seg videre til den aktuelle teorien jeg vil benytte, basert på Rainer Forsts toleranseteori, slik denne er presentert i diverse av hans verker.<sup>74</sup> Denne teorien nyanseres og konkretiseres gjennom

---

<sup>73</sup> Ibid. 396

<sup>74</sup> Forst, «Toleration: Concept and Conceptions»; Forst, «Two stories»; Forst, *Toleration in Conflict*; Forst, «Toleration, progress and power»

kapittelet, som resulterer i et fullstendig teoretisk begrepsapparat som utgjør grunnlaget for mitt teoretiske verktøy i analysen av casene.

Kapittel 3 består av det metodologiske rammeverket for oppgaven, som baserer seg på en kombinasjon av dokument- og innholdsanalyse. I dette kapittelet vil jeg også redegjøre for de mest sentrale delene av prosessen ved utformingen av oppgaven, samt en nærmere begrunnelse for valg av caser og materiale.

Kapittel 4 og 5 består av analyse av casene – her analyserer jeg både innholdet i casenes dokumentkjeder, samt en parallell analyse av dette innholdet i lys av toleranseteorien. Kapittel 4 tar for seg casen om forbud mot ansiktsdekkende plagg, mens kapittel 5 omhandler lov om rituell omskjæring av gutter. Formålet er å identifisere hvordan forholdet mellom trosfrihet og religiøst mangfold balanseres i casene, og hvordan toleranse overfor den religiøse andre kommer til uttrykk i vurderingene av de religiøse praksisene.

I kapittel 6 ser jeg casene i sammenheng og diskuterer nærmere hvorfor toleranse finner sted i omskjæringscasen, men ikke i casen om ansiktsdekkende plagg. Kapittel 7 er oppgavens avsluttende kapittel og består av en konklusjon. Jeg vil reflektere over mine funn i lys av problemstillingen, samt diskutere hva disse betyr for debatten om toleransens rolle i den politiske sfære, og for demokratiske staters tilnærming til samfunn i endring hva gjelder religiøst mangfold.

## Kapittel 2. Teori: Toleranse – respekt eller undertrykkelse?

I dette kapittelet legges det teoretiske rammeverket for oppgaven, basert på toleranseteori. Toleranseteori er et omfattende felt bestående av et stort antall debatter relatert til hva toleranse er og hvordan det kan virke i samfunnet. Orienteringen min i dette feltet tar utgangspunkt i problemstillingen og hovedmaterialet for oppgaven. Av dette følger det at jeg er interessert i toleranse med hensyn til hvilken rolle det kan spille i den politiske sfære og statlige reguleringer av trosfrihet. Fokuset ligger da på det som i litteraturen ofte omtales som «political toleration». En bred forståelse av politisk toleranse viser til toleranse som del av statsapparatet, som sikres av og gjennom et samfunns offentlige autoritet og offentlige ordninger/institusjoner («arrangements»). Ved å benytte en slik toleranseforståelse, ser jeg bort fra «privat» toleranse som finner sted mellom et individ eller en gruppe overfor en annen, uten at denne toleransen går gjennom staten.<sup>75</sup> Dette er ikke for å si at privat toleranse ikke er viktig, men i relasjon til problemstillingen ligger fokuset på toleranse som utøves gjennom statlige myndigheter og lovgivning.

Å jobbe med toleranse opp mot statlige tilnærminger til religiøs mangfold, gir oss begreper til å gå i dybden på de vurderinger som myndigheter legger til grunn når de beslutter hva av religiøs praksis som skal eller ikke skal tolereres. Ved å reise spørsmål ved toleranseforståelsene som ligger til grunn for konkrete lovreguleringer i Norge, vil vi opparbeide en bedre forståelse av hva toleranse overfor religiøse minoriteter betyr i praksis. Dette er viktig i samfunn som stadig blir mer religiøst mangfoldige, da det kan gi innsyn i hvilke tolkninger av trosfrihetens rammer myndigheter opererer med i relasjon til religiøse praksiser utenfor samfunnets majoritetsnormer.

For å kunne analysere casene med hensyn til toleransepraksiser, er det nødvendig å etablere begreper om hvordan toleranse kan virke i lovgivningsprosesser. I oppbyggingen av et slikt teoretisk verktøy, vil jeg primært bygge på Rainers Forsts «conceptions of toleration», som jeg vil omtale som toleransebegreper.<sup>76</sup> Disse begrepene, eller ulike formene for toleranse, svarer til Forsts observasjoner av hvordan toleranse virker på ulike måter i gitte kontekster. Forsts teori er egnet for oppgavens formål, nettopp fordi den tar høyde for at toleranse praktiseres på forskjellige måter. Den viser til at toleranse både kan være preget av respekt, men også av problematiske maktrelasjoner mellom majoritet/autoritet og minoritet. Teorien er

---

<sup>75</sup> Jones, «Making Sense of Political Toleration», 385

<sup>76</sup> Forst, *Toleration in Conflict*; Forst, «Two stories»; Forst, «Toleration: Concept and Coconceptions»

ikke blind for de mer undertrykkende formene for toleranse,<sup>77</sup> men åpner for en kritisk analyse med hensyn til de ulike måtene toleranse utøves på i praksis.

Kapittelet innledes med en overordnet redegjørelse av hva toleranse er. Deretter redegjøres det for delene ved Forsts toleranseteori jeg vil benytte i analysen. Videre plasseres Forsts teori innenfor den større debatten om funksjonen ved politisk toleranse. Her er særlig Wendy Brown en relevant stemme, som har vært klar i sin kritikk av Forsts advokering for toleranse som et frigjørende politisk verktøy. Avslutningsvis konkretiseres det teoretiske begrepsapparatet jeg vil benytte i analysen.

## 2.1. Hva er toleranse?

Innenfor litteraturen refererer «toleranse» til noe ulike størrelser. Vi har (1) toleranse («toleration») som et rent deskriptivt begrep som refererer til handlingen som innebærer å tolerere noe; man snakker om (2) toleranse («toleration») – fortsatt som en handling – som et normativt begrep, når det deskriptive toleransekonseptet knyttes til andre verdier (som rettferdighet eller anerkjennelse);<sup>78</sup> og det vises til det å være (3) tolerant («tolerance») som en form for dydig holdning.<sup>79</sup> Det betyr at aktører kan tolerere visse praksiser (handling) – som når norske myndigheter tillater at rituell omskjæring finner sted på offentlige sykehus – uten at aktøren nødvendigvis har stor toleranse for fenomenet (holdning). De to første toleransetermene skilles ofte mellom som (1) «the concept of toleration», og (2) «conceptions of toleration».<sup>80</sup> I dette skillet ligger det en forståelse av at den handlingen som knyttes til toleranse som et deskriptivt konsept, er nokså entydig. Når dette konseptet knyttes til andre verdier – noe det ofte gjør, for å rettferdiggjøre hvorfor og hvordan vi bør praktisere toleranse – kan vi snakke om ulike normative former for toleranse («conceptions of toleration») som vil skille seg fra hverandre. Toleranse i praksis vil da komme til uttrykk på forskjellige måter.

I *The Palgrave Handbook* tilbys en oversikt over debatter og paradokser innenfor toleransefeltet. Bokens redaktør, Mitja Sardoč, understreker det mangfold av utfordringer assosiert med ideen(e) om toleranse, noe som gjør «navigation in this area of scholarly research particularly distressing».<sup>81</sup> Dette «urovekkende» omfanget understreker behovet for å

---

<sup>77</sup> Se for eksempel Brown, *Regulating Aversion*; Beaman, «Deep Equality as An Alternative to Accomodation and Tolerance»; Nussbaum, *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*

<sup>78</sup> Cohen, «Defining Toleration», 50, gir en god beskrivelse av forskjellen på toleranse som noe deskriptivt versus normativt

<sup>79</sup> Ibid. 33

<sup>80</sup> Se for eksempel Forst, «Toleration, progress and power», 4-9; Heyd, «What Toleration Is Not», 59-60; Galeotti, «Toleration», 75

<sup>81</sup> Sardoč, *The Palgrave Handbook of Toleration*, preface, v

gjøre klare avgrensinger i et prosjekt som dette. Den tydeligste avgrensningen svarer til fokuset på politisk toleranse. Dog er begrensinger nødvendig også med hensyn til den mer overordnede redegjørelsen av hva toleranse er. Jeg vil vise til at det eksisterer uenigheter på flere områder uten at jeg har videre mulighet til å gå inn i disse.

### **2.1.1. Det deskriptive toleransekonseptet**

*The Palgrave Handbook* gir en innføring i toleransekonseptet gjennom en rent deskriptiv definisjon.<sup>82</sup> Det er av betydning å etablere en slik underliggende definisjon av toleransekonseptet, da dette er en forutsetning for bedre å forstå ulike former for toleranse, samt debattene relatert til ulike komponenter ved konseptet. Toleransekonseptet defineres som følger: «an agent tolerates when she intentionally and on principle refrains from interfering with an opposed other (or their behavior, etc.), though she believes she has the power to interfere.»<sup>83</sup> Skal en handling telle som toleranse kreves det altså at aktøren som tolererer både intensjonelt og ut av prinsipp lar være å forstyrre/blande seg med en annen person/oppførsel som hun har innvendinger mot – selv om hun mener hun har makten til å blande seg inn.

At en aktør ikke blander seg inn i/med en oppførsel, krever at det ikke foreligger noe handling med mål om å forhindre den aktuelle oppførselen.<sup>84</sup> Innvendingskomponenten – at aktøren må ha en innvending mot det hun tolererer – er noe omstridt hva innebærer. Noen mener det må være snakk om en moralsk innvending, mens andre mener at kun det å mislike noe holder for å snakke om toleranse.<sup>85</sup> Dette er det utbredte uenigheter om i litteraturen. Skal enhver innvending – for eksempel å tenke mindre om noen grunnet hudfarge, legning eller religiøs tilhørighet – være grunnlag for toleranse? Man har i dette henseende etablert paradokser som «paradokset om den tolerante rasisten» – jo mer rasistiske holdninger du har, jo mer tolerant er du så lenge du ikke handler på bakgrunn av disse holdningene.<sup>86</sup> Grunnet slike paradokser vil flere knytte minimumskrav til hva slags innvendinger som kan anses som legitime for at en handling skal telle som toleranse. Den siste komponenten innebærer at aktøren som tolererer må tro hun har makt/mulighet til å blande seg inn/forstyrre; kapittelforfatteren, Andrew

---

<sup>82</sup> Cohen, «Defining Toleration», 24

<sup>83</sup> Ibid. 24

<sup>84</sup> Ibid. 41

<sup>85</sup> Ibid. 44

<sup>86</sup> Se Königs, «Paradoxes of Toleration», 104-105, for en beskrivelse av dette paradokset

Cohen, understreker at han mener det er nok at aktøren *mener* hun har denne muligheten, mens andre vil stille krav til at slik makt *faktisk* må være til stede.<sup>87</sup>

### 2.1.2. Vanskeligheter ved toleranse

Noen av uenighetene i litteraturen knytter seg altså til hvordan vi skal definere toleranse som konsept; dog har hovedvekten av kontroverser å gjøre med ulike rettferdiggjørelser av og bruksområder for toleranse. Dette inkluderer uenigheter relatert til når toleranse fruktbart kan brukes og med hensyn til hvor grensene for toleranse skal gå. Ens syn på dette vil i stor grad styres av hvilke andre konsepter eller verdier man knytter toleranse til.

Kristian Ekeli (2022) illustrerer dette i en diskusjon om hvorvidt enhver form for ekstremistiske synspunkter bør tolereres innenfor offentlig diskurs.<sup>88</sup> Han viser til hvordan noen teoretikere, med utgangspunkt i en gitt forståelse av respekt for personer, argumenterer for at stater ikke bør tolerere offentlig ekstremistisk tale når denne avviser at alle mennesker er frie og likestilte. Denne type tale havner utenfor grensene av toleranse ved dette synspunktet. Selv utforsker Ekeli en annen mulighet, basert på «viewpoint neutrality», der toleranse krever respekt for statusen til personer som tenkende agenter, og respekt for tenkende agenter krever en grunnleggende rett til deltakelse i offentlig diskurs. Dette grunnlaget for å tenke om toleranse på fører til at også ekstremistiske ytringer som er moralsk gale, bør tolereres offentlig.<sup>89</sup> Her illustreres betydningen av hvilke andre konsepter vi knytter toleranse til – i dette tilfellet hva vi forstår respekt for personer å innebære. Det er altså ikke noe generelt svar på hvor grensene for toleranse skal gå.

Toleranse er også et historisk omstridt konsept. Sardoč omtaler John Lockes *A Letter Concerning Toleration* (1689) som startpunktet for «standard» diskusjoner om toleranse.<sup>90</sup> Diskusjoner om hva toleranse er, og dets rolle i relasjon til politikk og religion, går altså flere århundrer tilbake i tid. Ifølge Sardoč har temaer knyttet til toleranse vært fylt av utfordringer og paradokser i høyere grad enn de fleste andre politiske ideer.<sup>91</sup> Toleranse har vært en av de grunnleggende karakteristikkene ved en «plurally diverse polity», samt dyden assosiert med en liberal oppfatning av statsborgerskap («citizenship»). Dog vitner uenigheter på feltet om både moralske og konseptuelle innvendinger mot toleranse, som belyser problemer assosiert

---

<sup>87</sup> Cohen, «Defining Toleration», 48

<sup>88</sup> Ekeli, «Toleration, Respect for Persons, and the Free Speech Right to Do Moral Wrong»

<sup>89</sup> Ibid. 149-150

<sup>90</sup> Sardoč, *The Palgrave Handbook*, preface, v; Sardoč, «The Trouble», 4

<sup>91</sup> Sardoč, «The Trouble», 5

med toleransebaserte tilnærminger til mangfold.<sup>92</sup> Brown er sentral i denne problematiseringen ved å fokusere på toleranse som et instrument liberale statsstyrer benytter innenfor maktdiskurser som hevder vestlig overlegenhet og unnskylder statlig vold.<sup>93</sup>

Diskusjoner om toleranse innenfor det teoretiske feltet står ifølge Sardoč overfor en rekke utfordringer. På den ene siden feiler diskusjoner om toleranse i å anerkjenne viktigheten ved paradokser og dilemmaer tilknyttet konseptet. På den andre siden neglisjeres ofte den sivilisatoriske viktigheten av toleranse.<sup>94</sup> En styrke ved Forsts teori kan sies å svare til problematikken Sardoč reiser; Forst neglisjerer ikke viktigheten av toleranse, da han søker å finne et toleransebegrep som kan virke i kamper for sosial rettferdighet. Samtidig er han oppmerksom på vanskeligheter knyttet til ulike former for toleranse, slik de for eksempel kommer til uttrykk i undertrykkende politikk overfor minoriteter.<sup>95</sup> Denne «dualiteten» ved Forsts teori gjør den også egnet til bruk på situasjoner fra «det virkelige liv» i relasjon til lovreguleringer av trosfrihet, hvor både minoritetshensyn, maktubalanser og hensyn til ulike rettigheter er i spill samtidig.

### **2.1.3. Toleranse i «vanlig» versus «akademisk» språk**

Gitt problemstillingen, som spør hvordan toleranse virker i praksis i møte med religiøst mangfold gjennom lovgivning, er det relevant å si noe om forskjellene mellom mer «hverdagslige» forståelser av toleranse, i forhold til hvordan konseptet diskuteres i academia – særlig da det er en slik akademisk/teoretisk forståelse jeg vil bruke i analysen av casene. Avstanden mellom forståelsen av toleranse i «vanlig» språk og i akademiske definisjoner fremstår som å være betydelig. Til tross for at termen «toleranse» ofte brukes på ulike måter, hevder Sardoč at betydningen av toleranse i vanlig språk likevel er utvetydig og assosieres med «open-mindedness».<sup>96</sup> Som illustrert er teoretiske forståelser av toleranse preget av en oppfatning om at konseptet må knyttes til andre verdier for å få et normativt innhold, og sånn sett for å i det hele tatt kunne anses som en positiv verdi. En slik kvalifisering av toleransekonseptet er det lite rimelig å anta at den gjennomsnittlige borger gjør i sammenheng med sine forståelser av toleranse. Gitt fraværet av klarhet om hva toleranse innebærer i både nasjonale og internasjonale institusjoner som hevder toleranse som en sentral verdi,<sup>97</sup> er det

---

<sup>92</sup> Ibid. 5

<sup>93</sup> Brown, *Regulating Aversion*

<sup>94</sup> Sardoč, «The Trouble», 7-8

<sup>95</sup> Macioce, «Toleration and Justice», 615-16

<sup>96</sup> Sardoč, «The Trouble», 3

<sup>97</sup> Kodelja, «Toleration and the Right», 911

rimelig å anta at det heller ikke her eksisterer en klar oppfatning om hva toleranse innebærer i praksis.

Tross mangelen på en klar definisjon av toleranse blant norske myndigheters og byråkratiets omtalelser av dette som en viktig verdi i relasjon til livssynsmangfold, er det rimelig å anta at disse aktørene ligger nærmere det akademiske språket enn den øvrige befolkningen. Det kan anses som urimelig av myndighetene å nedlegge en akademisk forståelse av toleranse med hensyn til hva som kreves av borgere i mellommenneskelige relasjoner, da det er et krevende konsept. Kanskje er referansene til «toleranse» i læreplaner og utredninger uten inngående definisjoner, nettopp fordi de henviser til de mer «vanlige» forståelsene av toleranse som «open-mindedness»? Gitt at myndighetene skal representere befolkningen i demokratiske samfunn kan dette eventuelt anses som rimelig. Dog er det i denne studien snakk om hvordan myndigheter utøver toleranse i relasjon til lovreguleringer av religiøse praksiser. Det er rimelig å kreve at myndigheter i slike prosesser arbeider med forståelser av toleranse som for eksempel er forenlige med ideen om universelle menneskerettigheter, og ikke løse konsepter om «åpenhet». Med andre ord – selv om mangelen på konkretisering av toleransebegrepet i norsk offentlighet kan gjøre det mer tilgjengelig for befolkningen, vil det i visse tilfeller være nødvendig å ha klare forståelser av hva toleranse burde kreve av oss i mangfoldige samfunn. I få situasjoner vil dette være mer viktig enn i prosesser som regulerer menneskers rett til trosfrihet.

## **2.2. Toleranse som et potensielt verktøy for sosial rettferdighet**

Forsts toleranseteori ble først presentert i den opprinnelig tyske utgaven av *Toleration in Conflict* (2013); *Toleranz im Konflikt* (2003).<sup>98</sup> Formålet med Forsts toleranseteori fremstår som å være todelt. Han ser et behov for å (1) formulere ulike toleransebegreper basert på observasjoner av at toleransekonseptet virker på forskjellige måter i historiske og kontemporære kontekster.<sup>99</sup> Disse observasjonene gjøres særlig i relasjon til hvordan (over)statlige autoriteter behandler religiøse minoriteter i regulering av trosfriheten.<sup>100</sup> Videre

---

<sup>98</sup> I dette verket, samt i den engelske oversettelsen (2013), presenterer han fire slike toleransekonsepsjoner: «the permission conception», «the coexistence conception», «the respect conception» og «the esteem conception». Andre steder legger han kun frem «the permission conception» og «the respect conception» som de to mest sentrale uttrykkene for toleranse i forskjellige kontekster (Forst, «Two stories»)

<sup>99</sup> Forst, *Toleration in Conflict*, Part I

<sup>100</sup> I «Two stories», 51-63, viser han til (1) Ediktet i Nantes, fra den franske kongen Henrik 4. i 1598, som vedtok en viss beskyttelse av den religiøse minoriteten hugenottene, og ga disse tillatelse til å praktisere egen religion innenfor visse rammer. Dette identifiseres som en undertrykkende form for toleranse fra den franske monarken overfor hugenottene, hvor hugenottene var avhengig av monarkens tillatelse for å kunne praktisere sin religion og hvor monarken satt rammene for denne religionsutøvelsen. En lignende undertrykkende form for toleranse identifiseres blant annet med hensyn til (2) kontemporære konflikter relatert til bruk av kors i klasserom i



vil han (2) utvikle en forståelse av toleranse som respekt som del av en større teori om demokratisk rettferdighet.<sup>101</sup> Toleranse som respekt er en konkret form for toleranse som stiller krav blant annet til utarbeidelsen av lover. I dette henseende viser Forst til toleranse og demokrati som essensielle deler av politisk rettferdighet. Politisk rettferdighet forstås som å ikke tvinge andre til å leve under normer og lover som ikke tilstrekkelig kan rettferdiggjøres overfor dem. Toleranse er et relevant verktøy for å unngå dette, da vi må anse toleranse som primært å være «a virtue of democratic citizens as lawmakers.»<sup>102</sup> Toleranse spiller seg altså ut i rommet der vi formulerer lover som alle i et samfunn må leve under, og hindrer at disse baseres på en autoritets/majoritets etiske og verdibaserte oppfatninger.<sup>103</sup>

### 2.2.1. Toleranse som et normativt avhengig konsept

Til grunn for de ulike formene for toleranse Forst identifiserer, ligger det et grunnleggende toleransekonsept. Dette svarer til skillet mellom toleransekonseptet og toleransebegreper («conceptions of toleration»), beskrevet i 2.1. Det deskriptive toleransekonseptet ble definert med referanse til Cohen; Forst viser til flere av de samme komponentene som del av det han kaller «det generelle konseptet om toleranse», men definerer deres innhold tidvis noe annerledes. Hva gjelder hva slags innvendinger som må ligge til grunn for at toleranse aktualiseres, er Forst av den oppfatning at legitime innvendinger ikke må «fall below a certain moral threshold below which one cannot speak of tolerance as a virtue». Dette kriteriet etableres for å unngå tilfeller av for eksempel svært tolerante rasister.<sup>104</sup>

Forst viser til tre komponenter som del av toleransekonseptet: «the objection component», «the acceptance component» og «the rejection component».<sup>105</sup> Innvendingskomponenten viser til at aktøren som tolererer må ha en form for innvending mot fenomenet som tolereres. Videre innebærer toleransekonseptet grunner for hvorfor det likevel vil være galt å ikke tolerere det aktuelle fenomenet (akseptkomponenten). Forst inkluderer også grunner til

---

offentlige skoler, blant annet i Bayern i Tyskland. I slike konflikter, hvor ikke-kristne har reist kritikk mot opphengingen av det kristne korset i offentlige skoler, identifiserer Forst at autoritetens/majoritetens forståelse av toleranse overfor religiøse minoriteter innebærer å ikke tvinge dem til å oppgi sine religiøse overbevisninger, men heller ikke å «grant them equal public and symbolic status and remove Christian symbols from classrooms of public schools ...». I motsetning til slike undertrykkende former for toleranse, identifiserer Forst også mer (3) omfattende toleranseformer, blant annet i 1500-tallets Nederland i konflikter mellom protestantiske provinser og det spanske, katolske monarkiet. Her identifiserer Forst en tanke om trosfrihet som en naturlig rett alle mennesker er gitt av Gud, og ikke noe som kan tildeles av en monark/autoritet overfor befolkningen. Det anses ikke som legitimt at en person kan tillate andre å praktisere sin religion – toleranse innebærer en forståelse av at dette er en *rett* alle har

<sup>101</sup> Forst, *Toleration in Conflict*, Part II

<sup>102</sup> Forst, «Two stories», 63

<sup>103</sup> Forst, *Toleration in Conflict*, 449

<sup>104</sup> Ibid. 20

<sup>105</sup> Jeg vil omtale disse som «innvendingskomponenten», «akseptkomponenten» og «avvisningskomponenten»

avvisning av det aktuelle fenomenet, som markerer grensen for toleranse (avvisningskomponenten).<sup>106</sup> Disse komponentene kan eksemplifiseres gjennom casen om ansiktsdekkende plagg. Forenklet kan vi si at flere stortingsrepresentanter viser til innvendinger mot bruk av ansiktsdekkende plagg generelt (innvending); likevel er det grunner til å akseptere praksisen da den er av religiøs betydning for noen mennesker (aksept); dog er det visse situasjoner hvor grunnene for aksept ikke er tilstrekkelige, og det er i undervisningssituasjoner og barnehager (avvisning).<sup>107</sup>

Toleransekonseptet er i seg selv generelt, og får først normativ betydning når komponentene fylles med innhold – når man definerer hva som bør tolereres, av hvilke grunner, og hva grensene for toleranse skal være. Toleranse er da et normativt avhengig konsept som kan bli «conceptualized» på ulike måter.<sup>108</sup> Forst identifiserer fire måter dette er gjort og gjøres på, som svarer til fire toleransebegreper: tillatelses-, respekt-, sameksistens- og aktelsesbegrepet.

### **2.2.2. Forsts toleransebegreper**

Jeg vil redegjøre for karakteristikker ved de toleransebegrepene som er relevante innenfor konteksten av oppgaven. Det er disse begrepene jeg vil bruke som verktøy for å analysere casene. Jeg vil i hovedsak fokusere på tillatelses- og respektbegrepet, som illustrerer måtene toleranse kan befinne seg i en spenning mellom dominans (tillatelse) og frigjøring (respekt) på.<sup>109</sup> Jeg vil også se på aspekter ved sameksistensbegrepet. Jeg vil ikke ta for meg aktelsesbegrepet, som innebærer en dypere verdsettelse av «den andres» praksiser, som ikke er relevant for oppgaven.<sup>110</sup>

Forholdet mellom toleransekonseptet og de ulike toleransebegrepene kan beskrives som en prosess. Toleranse kommer til uttrykk i praksis gjennom toleransebegrepene som ulike former for toleranse – hva slags toleransebegrep som utøves i en relasjon, avhenger av hvordan parten som utøver toleranse, forstår konseptet og dets komponenter. Noe forenklet kan forholdet mellom toleransekonseptet og ulike former for toleranse beskrives slik:

---

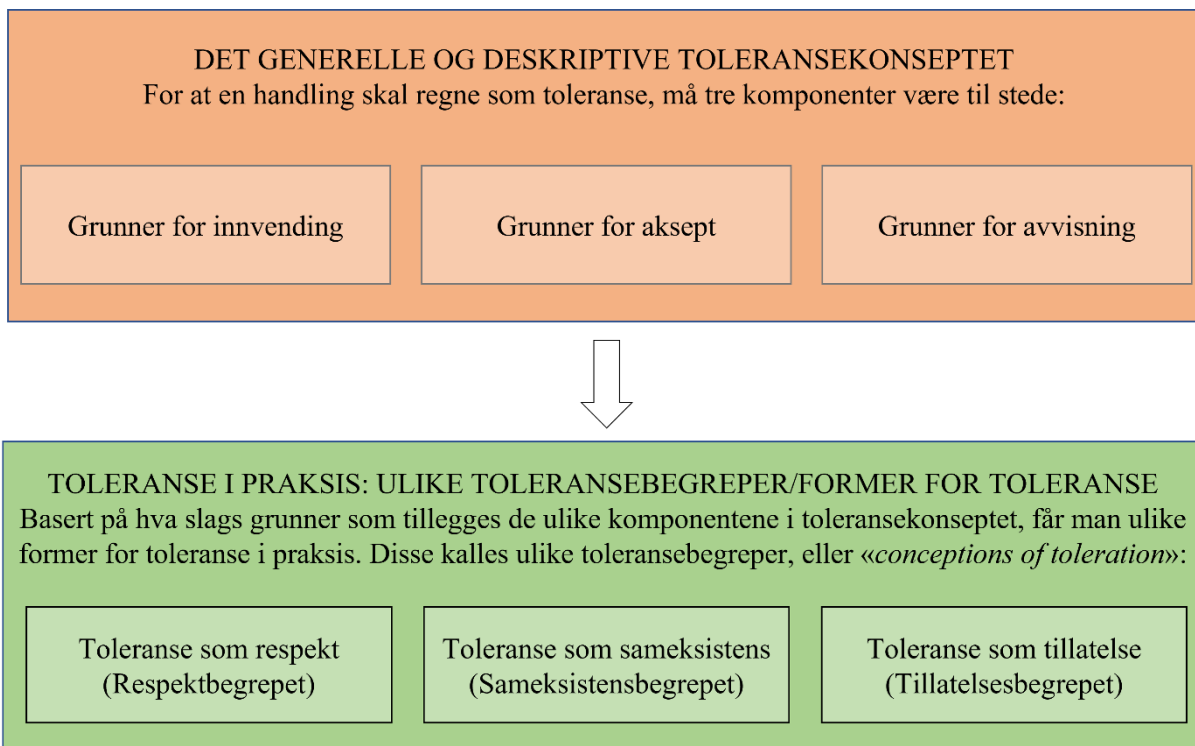
<sup>106</sup> Forst, «Two stories», 51

<sup>107</sup> Stortingstidende nr. 88, 5 juni (2017-2018), 4689-90; 4696

<sup>108</sup> Forst, «Two stories», 51

<sup>109</sup> Forst, *Toleration in Conflict*, 518

<sup>110</sup> Ibid. 31-32, for en nærmere redegjørelse av aktelseskonsepsjonen



Hva som anses som legitime grunner for å ha innvendinger mot en praksis, hva slags grunner for aksept som anses å veie tungt nok for å overgå innvendingene, og hvordan man avveier forholdet mellom grunner for aksept og grunner for avvisning, vil påvirke hva slags form for toleranse man utøver i praksis. I modellen er de tre relevante toleransebegrepene fra Forsts teori benyttet som eksempler på slike ulike praktiske former for toleranse, som da baserer seg på forskjellige vurderinger av innholdet i og forholdet mellom komponentene i toleransekonseptet. Den videre redegjørelsen tar for seg karakteristikkene ved disse tre toleransebegrepene.

#### *Tillatelsesbegrepet*

Toleranse innenfor tillatelsesbegrepet betegner relasjonen mellom en autoritet/majoritet og minoriteter som ikke følger et samfunns dominerende verdssystem.<sup>111</sup> Toleranse innebærer at autoriteten/majoriteten gir minoriteten tillatelse til å leve i overensstemmelse med egne overbevisninger, gitt at autoritetens/majoritetens dominante posisjon ikke utfordres.<sup>112</sup>

Toleranse som tillatelse er ikke basert på gjensidighet. Det består av en side som *tillater* andre å vike fra dominerende normer innenfor visse rammer. Toleranse kan forstås som «putting up

<sup>111</sup> Med hensyn til analysen av casene vil autoriteten anses som både det byråkratiske apparatet involvert i utarbeidelsen av lovforslagene, samt den lovgivende makten som vedtar lovene. Majoriteten vil betegne flertallet av den norske befolkning som identifiserer seg og lever i overensstemmelse med den normative religionsforståelsen utbredt i europeiske samfunn, slik denne er beskrevet i relasjon til skillet mellom religion og offentlighet, samt forståelsen av religion som noe individuelt og indre

<sup>112</sup> Forst, «Toleration: Concept and Conceptions», 16

with» praksiser/overbevisninger som anses som å ikke fortjene likebehandling. Så lenge forskjellen mellom majoritet og minoritet forblir «privat» og innenfor visse grenser – det vil si at det ikke hevdes krav om offentlig politisk status basert på like rettigheter – tolereres minoriteten primært på pragmatisk grunnlag.<sup>113</sup>

Ved dette toleransebegrepet er ikke retten til trosfrihet universell i den forstand at det er noe alle mennesker har i kraft av å være mennesker. I større grad blir dette en rettighet som kan tildeles minoriteter av en dominerende autoritet/majoritet. Du har altså ikke *rett* til trosfrihet – du *tillates* trosfrihet innenfor bestemte rammer. Toleranse blir en del av en hierarkisk form for politikk, hvor anerkjennelsen minoriteter oppnår skjer i en avhengighetsrelasjon til autoriteten/majoriteten.<sup>114</sup>

### *Respektbegrepet*

Toleranse som respekt hviler på prinsippet om gjensidig respekt mellom mennesker med ulike oppfatninger av «det gode liv». Parter/individer som har innvendinger mot hverandre praktiserer toleranse basert på en respekt for hverandre som autonome personer og som «equally entitled members of a political community.»<sup>115</sup> Vi har plikt til å rettferdiggjøre våre argumenter med legitime grunner overfor hverandre;<sup>116</sup> tross ulike etiske overbevisninger om det gode liv, anerkjenner mennesker hverandre som moralske og rettslig likestilte («equals»). En slik anerkjennelse baseres på en forståelse av at strukturen for det politiske og sosiale liv felles for alle i et samfunn, burde styres av normer som aksepteres av alle borgere. Ingen «etiske fellesskap» skal privilegeres over andre.<sup>117</sup>

Enhver norm som er ment å legitimere maktbruk (som lovgivning) hevder å være generelt og gjensidig gyldig – derfor må slike normer også være rettferdiggjorte ved generelle og gjensidige grunner som ikke kan avvises. Med gjensidighet mener Forst at ingen hevder visse ressurser eller rettigheter som nektes andre, og at ingen prosjekterer/pålegger egne verdier/interesser/behov på andre i sin argumentasjon. Respektbegrepet krever at man argumenterer for bindende normer med referanse til grunner som ikke er basert på «contested 'higher' truths» eller på oppfatninger av det gode som rimelig kan avvises av andre. Generalitet betyr i dette henseende at grunnlaget for bindende normer må være felles

---

<sup>113</sup> Forst, «Toleration: Concept and Conceptions», 16-17; Forst, *Toleration in Conflict*, 27-28

<sup>114</sup> Forst, «Two stories», 54

<sup>115</sup> Forst, «Toleration: Concept and Conceptions», 18

<sup>116</sup> Forst, «Two stories», 62

<sup>117</sup> Forst, «Toleration: Concept and Conceptions», 18

(«shareable») blant alle påvirkede personer, ikke kun de dominerende gruppene.<sup>118</sup> Å være tolerant innebærer da villigheten og evnen til å skille mellom ens *egne etiske overbevisninger* om det gode og sanne liv, og de *generelle moralske normer og prinsipper* alle personer – uavhengig av oppfatninger om det gode liv – må akseptere å leve under.<sup>119</sup> Forst omtaler i denne sammenheng respektbegrepet som krevende.<sup>120</sup>

Kravene om gjensidighet og generalitet i rettferdiggjørelse av lover fremstår som idealistiske. Forst adresserer i dette henseende det faktum at konsensus i et samfunn om alle regulerende normer, aldri vil kunne oppnås. Han presiserer at kravene om gjensidighet og generalitet åpner for at argumenter er rettferdiggjorte, selv om slik konsensus ikke finnes; noen synspunkter og argumenter er enkelt og greit mer eller mindre rimelige enn andre. Med hensyn til kontemporære toleransekonflikter sier han blant annet at de som ønsker å forby mennesker å bruke hodesjal i skoleinstitusjoner, må vise i hvilken grad denne praksisen bryter med grunnleggende rettigheter og demokratiske prinsipper. Han stiller seg tvilende til om slike argumenter har blitt presentert.<sup>121</sup> Jeg forstår Forst slik at – gitt det faktum at man aldri kan oppnå full enighet i omstridte saker – må de som argumenterer på generelle og gjensidige grunnlag anses å «overgå» de som argumenterer basert på personlige overbevisninger, uavhengig av om førstnevnte klarer å overbevise den andre gruppen. I en fotnote argumenterer han for at «with the help of the criteria of reciprocity and generality we can plausibly identify better and worse arguments for generally valid norms ... looking at the claims and the reasons given.»<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> Forst, «Two stories», 61

<sup>119</sup> Dette aspektet ved Forsts toleranseteori kan ses i lys av andre teorier om rettferdighet. I dette henseende er særlig John Rawls og Jürgen Habermas to relevante stemmer; de har begge influert Forsts tenkning om rettferdighet, og vi kan trekke flere paralleller mellom deres teorier og Forsts toleranseteori. Der Forst fokuserer på toleranse i utarbeidelsen av generelle normer for regulering av mangfoldige samfunn, bygger Rawls på konseptet om «overlappende konsensus» blant forskjellige oppfatninger om det gode, og Habermas viser til behovet for å oversette argumenter i den offentlige sfære til et allment tilgjengelig språk som alle borgere kan forstå. Forst, Rawls og Habermas deltar alle i et overordnet prosjekt om hvordan å organisere et samfunn, særlig dets politiske og offentlige sfærer, for å på best mulig måte oppnå rettferdighet. Vi identifiserer hos alle tre krav som stilles til deltakelse i den politiske og offentlige arenaen, særlig relatert til utvikling av lovgivning som borgere må leve under – dette må gjøres basert på et grunnlag som «gir mening» for alle påvirkede parter, være det gjennom en overlappende konsensus (Rawls), oversettelse av argumenter (Habermas) eller rettferdiggjørelse av argumenter (Forst). Se Bangstad, *Sekularismens ansikter*, for en effektiv gjennomgang av Rawls' (61-69) og Habermas' teorier (86-94)

<sup>120</sup> Forst, «Two stories», 62-63

<sup>121</sup> Ibid. 61-62

<sup>122</sup> Ibid. Fotnote 33

### *Sameksistensbegrepet*

Sameksistensbegrepet viser til situasjoner hvor to likestilte parter i en maktrelasjon tolererer hverandre av pragmatiske grunner knyttet til praktiske behov for sameksistens. Slike former for toleranse vil ofte komme til uttrykk gjennom kompromisser.<sup>123</sup> Forst reiser sameksistensbegrepet som et mindre krevende alternativ til respektbegrepet, i situasjoner der toleranse som respekt fremstår som for vanskelig gitt de moralske kostnadene dette kan innebære for involverte parter.<sup>124</sup>

Aspekter ved denne måten å tenke om toleranse på – gjennom kompromiss mellom to likestilte parter – virker tilstedeværende i omskjæringscasen. Jeg vil ikke gå inn i konkrete aspekter ved casen her, men kun presisere hvilke deler ved sameksistensbegrepet som er relevante for den senere analysen. I forhold til vurderingen av lovregulering av rituell omskjæring, kan vi rimelig vise til sameksistensbegrepet i form av en horisontal relasjon mellom partene – ikke i makt – men i rettferdiggjorte argumenter. Begge parter viser til rettferdiggjorte argumenter som ikke enkelt kan avvises, og stiller sånn sett «horisontalt» og danner et kompromiss – som er å få praksisen inn i regulerte og kontrollerbare former, slik at helsebekymringer tas hensyn til samtidig som trosfriheten opprettholdes.

## **2.3. Kritikk av Forsts toleranseteori**

Det foreligger kritiske syn på toleranse slik Forst beskriver dets funksjon innenfor respektbegrepet. Som nevnt er Brown en relevant stemme i dette henseende, da hennes kritikk av toleranse retter seg direkte mot en forståelse av toleransens plass i den politiske sfære som et frigjørende verktøy. Hun deltok i en debatt med Forst om nettopp denne tematikken i 2008. Som del av nyanseringen av Forsts teori vil jeg vise til sentrale deler ved Browns toleranseforståelse som reiser viktige spørsmål til respektbegrepet slik Forst beskriver det.

### **2.3.1. Toleranse som undertrykkende maktdiskurs**

Browns hovedverk om toleranse, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire* (2006), tar opp diverse problemstillinger tilknyttet måtene toleranse «virker i verden» på som del av kontekstuelle og maktbaserte diskurser, spesielt innenfor liberale statsstyrer. Jeg vil redegjøre for hennes posisjon i relasjon til Forst hva gjelder synet på politisk toleranse. Dette vil ikke være en fullstendig gjennomgang av Browns posisjon, da rammen for oppgaven ikke muliggjør dette. Der Browns prosjekt primært er å belyse problematiske sider ved makt

---

<sup>123</sup> Forst, «Toleration: Concept and Conceptions», 17; Forst, *Toleration in Conflict*, 28-29

<sup>124</sup> Forst, *Toleration in Conflict*, 468

og liberalisme gjennom et fokus på undertrykkende toleransediskurser, er det skrevet litteratur som på andre måter stiller seg kritisk til toleranse slik Forst ser det gjennom respektbegrepet.<sup>125</sup> Dog er Browns synspunkter mest relevante, da hennes kritikk retter seg direkte mot synet på toleranse som et frigjørende politisk verktøy.<sup>126</sup>

Browns studie har som formål å forstå politisk bruk av toleranse som historiske og kulturelt spesifikke maktdiskurser.<sup>127</sup> Brown er i dette henseende opptatt av å undersøke hvordan toleransediskurser virker innenfor liberale statsstyrer, og særlig i USA. Hennes kritikk av toleranse går hånd i hånd med en kritikk av liberalisme, som ifølge Brown benytter toleranse som et verktøy for å naturalisere konstruerte forskjeller mellom mennesker, tildekke grunnlag for konflikter og for opprettholdelse av illegitime maktforhold og makt(mis)bruk.<sup>128</sup>

Brown identifiserer at politisk retorikk om blant annet islam og kultur etter 9/11 har gitt en ny ramme til amerikanske toleransediskurser, hvor den primære fienden av toleranse fremstilles som den væpnede islamistiske staten. Toleranse virker som del av en sivilisasjonsdiskurs hvor toleranse og den tolererbare identifiseres med Vesten, og illiberale samfunn og praksiser kobles til en «ikke-tolererbar barbarianisme».<sup>129</sup> I dette henseende viser Brown til den «innbilte sekularismen» som ligger under liberale demokratiers advokering for toleranse; dette virker både å legitimere deres intoleranse og aggresjon overfor ikke-liberale stater, men dekker også over at visse kulturer og religioner er forhåndsmarkert som uforenlige med toleranse, mens andre er så hegemoniske at de ikke anses som kulturer eller religioner.<sup>130</sup> Dette kritiseres med hensyn til fremstillingen av toleranse som en universell verdi. Brown trekker paralleller til forståelsen av protestantisering av religion, da hun omtaler toleranse som å operere «from a conceit of neutrality that is actually thick with bourgeois Protestant norms.»<sup>131</sup>

---

<sup>125</sup> Se for eksempel Beaman, «Deep Equality»; Heyd, «Is Toleration a Political Virtue?»; Lægaard, «Toleration out of respect?»; Nussbaum, *Liberty of Conscience*

<sup>126</sup> Brown har blitt kritisert for å ikke tilby alternativer til toleranse i arbeid med utfordringer knyttet til mangfold, se Mookherjee, «Toleration and Domination», 215, med referanse til Benjamin Gregg (2008). Se dog Brown m.fl., «What is important in theorizing tolerance today?», hvor hun virker å reise «political pluralism» som et alternativ til toleranse, uten videre forklaring av hva dette vil innebære i praksis for å oppnå et rettferdig samfunn

<sup>127</sup> Brown, *Regulating Aversion*, 9

<sup>128</sup> Ibid. 15-16; 23-25; 46-47

<sup>129</sup> Ibid. 6

<sup>130</sup> Ibid. 7. Ref. Mancini og Rosenfelds (2012) kritikk av sekulariseringen av kristendom, som blant annet fører til sidestillingen av kristne symboler med verdien om toleranse. Se også Brubaker, «A new “Christianist” secularism», om kulturalisering av religion for en lignende forståelse av forskjellen mellom oppfatninger av hegemoniske religioner versus «fremmede» religioner

<sup>131</sup> Brown, *Regulating Aversion*, 7. Se også Neutel, «Not in the body», om betydningen av protestantisk kristendom for sekularisme

Brown identifiserer også at toleransediskurser reduserer sosiale konflikter til å omhandle iboende spenninger mellom identiteter, og gjør religiøse, kulturelle og etniske forskjeller til «an inherent site of conflict».<sup>132</sup> Brown viser som eksempel til skoleelever som oppfordres til å tolerere hverandres rase, etnisitet, kultur, religion eller seksuelle orientering. Forskjellene mellom dem fremlegges som naturlige, uten at det antydes at disse har blitt sosialt og historisk konstruert, og i seg selv er effekter av makt og hegemoniske normer.<sup>133</sup> Browns og Forsts syn på toleranse som politisk verktøy kan anses som likt i den forstand at Browns beskrivelse av undertrykkende toleransediskurser virker å svare til sentrale aspekter ved tillatelsesbegrepet, men forskjellig i den forstand at kun Forst ser toleranse som et frigjørende verktøy hvis praktisert «riktig».

## 2.4. Forst og Brown i samtale

I 2008 arrangerte ICI Berlin Institute for Cultural Inquiry en debatt mellom Forst og Brown, ledet ut ifra det overstående spørsmålet om hvorvidt toleransediskurser kan modifisere sosiale og samfunnsrelaterte maktrelasjoner. Basert på denne debatten identifiseres hovedforskjellene mellom deres syn på toleranse; toleranse slik Forst beskriver det innenfor respektbegrepet eksisterer ifølge Brown kun i personlige relasjoner. Kravene til rettferdiggjørelse av normer anses som for omfattende og idealistiske til å kunne realiseres som et politisk verktøy.<sup>134</sup>

Browns prosjekt er ikke knyttet til å identifisere konseptuelle formuleringer som gir toleranse et positivt potensial.<sup>135</sup> Til forskjell mener hun Forst søker å gi toleransekonseptet et normativt stillas. I dette henseende er det mulig å tolke forskjellene mellom dem i retning av at Forst snakker mer om etikk, og Brown mer om politikk.<sup>136</sup> Forst er kritisk til måten Brown separerer innfallsvinklene deres til toleranse på, hvor hun fremstiller ham som å gjøre en normativ og konseptuell analyse av toleranse, mens hun gjør en analyse av diskursen av toleranse. Forst anerkjenner at deres prosjekter er ulike, men mener likevel de relaterer til hverandre på de punktene som omhandler politikk og makt.<sup>137</sup> Et hovedpoeng er at Browns fokus på toleranse som del av undertrykkende diskurser, svarer til tillatelsesbegrepet.<sup>138</sup>

---

<sup>132</sup> Brown, *Regulating Aversion*, 15

<sup>133</sup> Ibid. 16

<sup>134</sup> Di Blasi og Holzhey, *The Power of Tolerance*, 15-17; 46

<sup>135</sup> Ibid. 18-19

<sup>136</sup> Ibid. 20-21

<sup>137</sup> Ibid. 23

<sup>138</sup> Ibid. 25-29



Brown reiser konkrete innvendinger mot forståelsen av respektbegrepet som politisk verktøy. Toleranse er en *ethos* for respekt for andres rett til å tro og praktisere slik de gjør, selv om man selv har innvendinger mot dette; det fungerer på denne måten personlig, etisk og individuelt, men ikke politisk.<sup>139</sup> Problematikken ved respektbegrepet ligger i forståelsen av toleranse som den sonen av politisk tanke blant borgere der vi anerkjenner at vi ikke har rasjonelt rettferdiggjorte grunner for våre innvendinger. Hvordan kan vi utvikle en konsensus om hvor grensen går mellom det rasjonelle (rettferdiggjorte argumenter) og det trosbaserte (ikke-rettferdiggjorte argumenter)?<sup>140</sup> Forst argumenterer for at rettferdiggjørelse av normer ikke krever konsensus, kun etableringen av noen argumenter som overlegne andre gitt kravene om gjensidighet og generalitet. Dog kan en slik etablering også sies å kreve konsensus, da om hva som kan hevdes som gjensidige og generelle argumenter.

Browns kritikk påpeker aspekter ved Forsts teori som fremstår som problematiske med hensyn til realiseringen av respektbegrepet som en politisk ressurs. Likevel, til tross for at det Forst foreslår ikke er oppnåelig i ideell form, gir han oss verktøy for å tenke om hvordan vi som borgere vurderer grunnlaget for innvendinger vi har mot «annerledeshet» og for lover vi vedtar som regulerer slik annerledeshet. Dog, for å kunne applisere Forsts teori på de aktuelle casene, er det nødvendig å konkretisere innholdet i toleransebegrepene.

## **2.5. Kvalifisering av toleransebegrepene**

For å bygge et teoretisk apparat som egner seg til å gjøre den type analyse jeg skal, er det fruktbart å ha noe tydeligere kriterier for sortering av argumenter enn det Forsts overordnede beskrivelser av toleransebegrepene inneholder. Dette fordrer valg fra min side om hvordan jeg kvalifiserer toleransebegrepene, som har videre betydning for hvordan jeg analyserer casene. Dog ligger mine kvalifiseringer innenfor rammene av Forsts beskrivelser av toleransebegrepene, men innebærer en tolkning av disse som ytterligere tydeliggjør deres innhold.

### **2.5.1. Tillatelsesbegrepet**

Argumenter kan plasseres innenfor tillatelsesbegrepet med hensyn til hvordan de tre komponentene ved toleransekonseptet – innvending, aksept og avvisning – defineres. Ved denne forståelsen av toleranse er det legitimt at alle tre avgjøres basert på de etiske oppfatningene til majoriteten/autoriteten i samfunnet.<sup>141</sup> Det er for eksempel ingenting som

---

<sup>139</sup> Ibid. 15-17

<sup>140</sup> Ibid. 46

<sup>141</sup> Forst, «Two stories», 63

taler imot å regulere synligheten av religion i offentlig rom basert på det Plesner omtaler som en «strikt» sekulær forståelse av skillet mellom offentlig og privat.

I analysen av casene vil jeg lene meg på dette i sortering av argumenter; på hvilket grunnlag argumenteres det for å sette grensene for toleranse overfor religiøse minoritetspraksiser? Hvordan avgjøres forholdet mellom grunner for aksept og grunner for avvisning? Ved henvisning til for eksempel «norske verdier» som grunnlag for å begrense en praksis, uten grundig utdyping av hva disse verdiene er i generelle termer, vil et argument plasseres innenfor tillatelsesbegrepet. Gitt Forsts fokus på den sentrale betydningen av å sette seg inn i «den andre sidens» synspunkter i respektbegrepet, vil vurderinger basert på rent ensidig argumentasjon også anses som å bære preg av toleranse som tillatelse.<sup>142</sup>

### **2.5.2. Respektbegrepet**

Med hensyn til å definere innholdet i de tre komponentene i toleransekonseptet, vil man innenfor respektbegrepet ikke jobbe ut ifra majoritetens/autoritetens etiske synspunkter. En eventuell aksept av en praksis man har innvendinger mot, vil avgjøres gjennom en vurdering av hvorvidt grunnene for innvending er rettfærdiggjort på slik måte at de også er grunner for avvisning. I en situasjon hvor disse innvendingene vurderes til å kun være basert på en negativ etisk oppfatning, kan man ikke gjøre dette til grunnlag for bindende normer.<sup>143</sup>

Eksempelvis: min innvending mot bruk av religiøse symboler i utdanningsinstitusjoner svarer til min etiske oppfatning av dette som feil, basert på mitt strikte, sekulære livssyn – dog, gitt min forståelse av toleranse som respekt, reflekterer jeg over grunnlaget for min innvending og aksepterer at dette ikke er legitimt å skulle pålegge andre via lov.

Med hensyn til sortering av argumenter i respektbegrepet vil jeg da først og fremst se etter hva det vises til som grunnlag for vurderinger i relasjon til grunner for aksept og avvisning. Videre fremstår toleranse som respekt å kreve en grundig vurdering av «de andres» logikk og argumenter. For å kunne tilby gjensidig og generell rettfærdiggjørelse for sitt eget ståsted, må dette gjøres i relasjon til de man er uenig med. «... basking in the support of the majority of the citizens and simply outvoting the minorities is not sufficient»; man kan ikke overse minoritetens side av saken, fordi man vet man har støtte i majoriteten.<sup>144</sup> Jeg vil dermed også

---

<sup>142</sup> Forst, *Toleration in Conflict*, 538

<sup>143</sup> Forst, «Two stories», 63

<sup>144</sup> Forst, *Toleration in Conflict*, 538

se etter hva slags vurderinger som gjøres av andres oppfatninger i advokeringen for eget synspunkt.

### **2.5.3. Sameksistensbegrepet**

Kriterier for sameksistensbegrepet krever ikke særlig konkretisering utover den foregående redegjørelsen av denne formen for toleranse. Argumenter/vurderinger vil plasseres under dette toleransebegrepet der det fremkommer et oppfattet behov om kompromiss mellom to parter, gitt særlig tungtveiende hensyn på begge sider – altså i «horisontale relasjoner» med hensyn til argumentasjonsgrunnlag.

Det teoretiske rammeverket spiller en sentral rolle i oppgaven som helhet, og konkret for hvordan jeg leser dokumentene og sorterer argumentasjon gjennom analysen av casene. Toleransebegrepene utgjør det analytiske verktøyet i oppgaven og må dermed ses i nær sammenheng med oppgavens metodiske rammeverk.

## Kapittel 3. Metode

I dette kapittelet vil jeg redegjøre for min metodologiske framgangsmåte i prosjektet. Med utgangspunkt i problemstillingen har jeg valgt å benytte dokumentanalyse kombinert med innholdsanalyse som metode. Det er diverse metodiske grep man kan ta i bruk gjennom dokument- og innholdsanalyse, og jeg vil i det følgende utdype hvilke som er av relevans for oppgaven. Videre vil jeg redegjøre for prosessen tilknyttet utvalg av caser, samt for betydningen av det teoretiske perspektivet for analysen av dokumentene. Teoriens rolle i oppgaven krever at den ses i kombinasjon med de metodiske grepene, da disse til sammen utgjør det helhetlige verktøyet for hvordan jeg forholder meg til materialet.

### 3.1. Valg av materiale

Oppgavens hovedmateriale består av ulike dokumenttyper tilknyttet lovgivningsprosesser i Norge (proposisjoner, innstillinger, referater fra stortingsdebatter, lovdokumenter). Utvalget av materiale har blitt gjort parallelt med en spesifisering av forskningsområde -og spørsmål for prosjektet. Min initielle interesse i å undersøke koblinger mellom trosfrihet, sekularisme og religiøs mangfold har utviklet seg til konkrete spørsmål om hvordan trosfriheten balanseres i forhold til religiøs mangfold i lovgivning. Dokumenter som gir innsyn i grunnlaget for reguleringer av trosfriheten er best egnet for å ta fatt på disse spørsmålene.

Studien er tekstbasert. Dette stiller krav til meg som fortolker med hensyn til forsvarlige lesninger. For å etablere gode forutsetninger for å forstå vurderingene som er gjort i utarbeidelsen av lovene, forholder jeg meg til de fullstendige dokumentkjedene for hver case; jeg følger prosessen fra lovforslag til vedtak av lov. Dette vil bidra til en mer helhetlig forståelse av utformingen av lovene, som er av betydning for å kunne undersøke problemstillingen på en tilstrekkelig måte – det vil tydeliggjøre hvilke vurderinger som har vært av størst betydning for de aktuelle lovreguleringene.

### 3.2. Dokumentanalyse med innholdsanalyse

Det fremstår som fruktbart å gjennomføre en dokumentanalyse, da det er offentlige dokumenter som er mine primærkilder. Dog er jeg interessert i innholdet i dokumentene, noe som også gjør sider ved innholdsanalyse relevant. Dokumentanalyse og innholdsanalyse kan inneholde mange og ulike aspekter. I utarbeidelsen av en metode har jeg jobbet mot å tilpasse ulike sider ved disse metodene på en måte som kombinert utgjør et godt rammeverk for studien. Av dette følger det at jeg ikke forholder meg til ethvert metodisk grep som kan

benyttes som del av dokument- og innholdsanalyse.<sup>145</sup> Gitt stillingen til toleransebegrepene er jeg ikke like avhengig av en metode som forteller meg hvordan jeg skal analysere dokumentene – slike analyseverktøy får jeg i stor grad fra teorien.

Jeg benytter dokument- og innholdsanalyse som grunnlag for å gjennomføre en kvalitativ analyse. Ifølge Grace Davie og David Wyatt (2014) kan dokumenter brukes både kvantitativt gjennom innholdsanalyse, og kvalitativt gjennom diskursanalyse.<sup>146</sup> Denne inndelingen fremstår som begrensende; mitt prosjekt omhandler ikke å undersøke hvordan bruk av et særlig språk/ord er del av forholdet mellom trosfrihet og religiøs mangfold i norsk kontekst.<sup>147</sup> Jeg er ute etter å få tak i hvilke argumenter/vurderinger som ligger til grunn for lovvedtak som regulerer trosfriheten, samt hvordan toleranseutøvelse er del av disse vurderingene. Kvalitativt arbeid, som tillater meg å gjøre dypdykk i dokumentene, er best egnet i dette henseende. Jeg argumenterer derfor for en kombinasjon av kvalitativ dokumentanalyse og innholdsanalyse.

### **3.2.1. Dokumentanalyse**

I arbeid med dokumenter er det av betydning å både analysere deres innhold, og vurderer dem i lys av deres produksjon, funksjon og bruk innenfor spesifikke sosio-historiske kontekster.<sup>148</sup> Produksjonen av dokumentene jeg benytter finner sted innenfor gitte rammer og i gitte instanser, som alle er ulike ledd i en overordnet lovgivningsprosess. Proposisjoner har som funksjon å stille et konkret lovforslag på agendaen og brukes som grunnlag både for komitehøringer og -innstillinger, og for stortingsdebatt. Innstillinger fra fagkomiteer i Stortinget bygger på de vurderinger som gjøres i proposisjonen, og baserer seg også på innspill fra egne komitehøringer. Innstillingsdokumentets funksjon er blant annet å gi en anbefaling til Stortinget om hvordan det bør forholde seg til det aktuelle lovforslaget. Referatdokumenter fra stortingsdebatter gjengir skriftlig det som har blitt sagt under debatter i Stortinget. I mitt arbeide tillater disse dokumenttypene meg å se nærmere på hvilke argumenter som fremstår som sentrale for ulike representanter i forsamlingen, og hvilke aspekter fra proposisjons- og innstillingsdokumentene som gjør seg gjeldende i debatten. Siste

---

<sup>145</sup> Ref. Asdal og Reinertsen, *Hvordan gjøre dokumentanalyse. En praksisorientert metode*, 185, og deres oppfordringer om ikke å anvende «blindt de begrepene og metodene du får overlevert fra andre, men bruk dem kritisk og aktivt», og stille kritiske spørsmål om hvordan metoder passer best for det du selv undersøker

<sup>146</sup> Davie og Wyatt, «Document analysis», 151

<sup>147</sup> Se Hjelm om diskursanalyse, «Discourse analysis», 134-50

<sup>148</sup> Davie og Wyatt, «Document analysis», 151; 153

ledd er selve lovdokumentet, hvis funksjon er å kunngjøre og å opprette en lov (eller gjøre endringer i eksisterende lov) og hvis bruk knyttes til håndhevelse av denne loven.

Kristin Asdal og Hilde Reinertsen (2020) presenterer seks metodiske grep man kan bruke som del av dokumentanalyse, avhengig av hva som passer ens prosjekt. Disse innebærer å tilnærme seg dokumenter som steder, verktøy, arbeid, tekster, saker og bevegelser. Disse metodeverktøyene viser til hvordan å gjøre vurderinger av dokumenters egenskaper og kvaliteter, samt en oppmerksomhet overfor hvordan dokumenter virker inn på sakene de omhandler.<sup>149</sup> For mitt formål er det aspekter ved de metodiske grepene knyttet til arbeid og saker som er særlig relevant. Dette er metodiske grep som ikke kommer tydelig til uttrykk i måten analysen skrives ut på, men de preger min måte å forstå dokumentene på.

De metodiske grepene består ikke av konkrete «regler» for hvordan å gå frem når vi jobber med dokumenter. I større grad fungerer de som inspirasjon til ulike måter vi kan tenke om dokumenter på. Som del av det metodiske grepet knyttet til (1) dokumentarbeid påpeker Asdal og Reinertsen betydningen av å se på arbeid med dokumenter som en form for håndverk og ekspertise knyttet til spesifikke praksisfelt.<sup>150</sup> Dokumentene jeg jobber med er utarbeidet av noen ved hjelp av de systemer og verktøy som er tilgjengelige for dem. Dokumenter som skrives innenfra et departement – som proposisjoner – preges for eksempel av det konkrete departementets synsmåter, prioriteringer, saksforståelser og argumentasjonsmåter.<sup>151</sup> Dette er perspektiver som fordrer oppmerksomhet overfor de ulike «arbeidskontekstene» dokumentene er produsert i.

Å se på (2) dokumenter som saker vier oppmerksomheten vår mot det faktum at dokumenter ofte etablerer saker og har tilknytning til fastlagte saksganger. Når dokumenter er saksdokumenter kan deres presentasjon av en sak virke «naturgitt». Likevel er de del av å forme selve saken de presenterer, blant annet ved å definere hva den handler om.<sup>152</sup> Det eksisterer ofte uenighet rundt hva en sak «egentlig» handler om. I relasjon til rituell omskjæring kan en slik uenighet omhandle hvorvidt denne saken gjelder for eksempel helse eller religion. I casen om ansiktsdekkende plagg kan lignende uenigheter identifiseres; handler det om pedagogikk, religion eller sikkerhet? Slike uenigheter henger sammen med hvilke aktører og dokumenter som legger premissene for en sak: Hvilket departement

---

<sup>149</sup> Asdal og Reinertsen, *Hvordan gjøre dokumentanalyse*, 21

<sup>150</sup> Ibid. 61

<sup>151</sup> Ibid. 67-68

<sup>152</sup> Ibid. 103

håndterer saken? Hvilke hensyn vektlegges tyngst? Er alle berørte parter involvert?<sup>153</sup> Denne type spørsmål gir meg et kritisk blikk på dokumentene med hensyn til hvordan de former sakene de inngår i.

På bakgrunn av disse ulike elementene tilknyttet dokumentanalyse, vil jeg benytte denne metoden for å forholde meg til forskjellige sider ved dokumentene. Verktøyene jeg får gjennom dokumentanalysen former en helhetlig forståelse av dokumentene; innholdsanalyse sikrer at det likevel er argumentene og vurderingene som gjøres i dokumentene, som legger grunnlaget for analysen.

### **3.2.2. Innholdsanalyse**

Metoder beskrives ofte som å innebære et sett av «regler» en forsker skal følge i arbeidet med materiale og analyse. Dette er også tilfellet for noen former for innholdsanalyse. Med henvisning til min argumentasjon for å tilpasse metode etter forskningsprosjektet, er det relevante for mitt formål å bruke innholdsanalyse som en form for tekstanalyse for å beskrive og forklare karakteristikker ved mening i tekster («characteristics of messages embedded in texts»). Som en overordnet metode omfatter innholdsanalyse enhver av mange ulike forskningsteknikker brukt for å beskrive og systematisk analysere innholdet i skrevet, muntlig eller billedlig kommunikasjon. Innholdsanalyser resulterer ofte i utviklingen av kvantitative data, men kvalitative varianter – bestående primært av kvalitative analyser – er også vanlig.<sup>154</sup>

Kvalitativ innholdsanalyse omhandler fortolkning av hva slags mening som knytter seg til ulike typer innhold, blant annet i dokumenter. Det innebærer generelt en systematisering av for eksempel utvalgte tekster, som anses som relevante for å undersøke spesifikke forskningsspørsmål. Forskeren vil gjerne utforme ulike kategorier av innholdet i dokumentene, noe jeg vil gjøre gjennom toleransebegrepene. Slike kategoriseringer kan etableres for å få innsikt i hvilke meninger, argumenter, holdninger eller verdier som fremstår som sentrale i tekster.<sup>155</sup> Min bruk av innholdsanalyse som metode omhandler da et fokus på innholdet i dokumentene jeg ser på, med hensyn til hvilke argumenter og vurderinger som fremstår som avgjørende for at reguleringer har blitt gjort, og en kategorisering av disse i henhold til toleranseteorien.

---

<sup>153</sup> Ibid. 106-7

<sup>154</sup> Nelson og Woods Jr., «Content analysis», 109-10

<sup>155</sup> Store norske leksikon, «innholdsanalyse»

### 3.2.3. Svakheter ved materiale og metode

Ulike typer materiale og metoder vil by på både styrker og svakheter, blant annet med hensyn til hva de kan fortelle oss noe om. I det foregående har jeg argumentert for hvorfor jeg anser min valgte kombinasjon av materiale og metoder som den best egnede for å svare på oppgavens problemstilling. Dette danner grunnlaget for en oppgave som kan fortelle noe overordnet om hvordan offisielle aktører i lovgivningsprosesser vurderer forholdet mellom trosfrihet og religiøst mangfold, og på hvilke måter toleranse er en del av dette. Dette gir ikke innsyn i hvordan individer i den norske befolkningen forholder seg til religiøst mangfold og utøver toleranse overfor religiøse andre. Davie og Wyatt påpeker slike begrensinger ved offisielle dokumenter, da de ikke tillater mer detaljerte og nyanserte analyser av individuelle holdninger og verdier.<sup>156</sup>

Hva gjelder innholdsanalyse viser Chad Nelson og Robert Woods Jr. (2014) til flere utfordringer. Blant disse er at forskere vanskelig kan trekke uttømmende årsak-virkning slutninger, da det vil være andre faktorer som kan påvirke det man undersøker, enn de man selv fokuserer på.<sup>157</sup> Jeg vil argumentere for at hvordan vi forstår toleranse i møte med den religiøse andre, påvirker hvordan vi regulerer religiøse minoritetspraksiser. Dog vil det også være tredjeordens variabler som påvirker disse prosessene. Disse havner utenfor oppgavens synsfelt – teorien bidrar til å skjerpe, og dermed også avgrense, min lesning av dokumentene.

Nelson og Woods Jr. understreker også fortolkeres rolle i møte med tekstene man jobber med. Innholdsanalyse er ikke en objektiv metode, og tekster har ikke rent objektive kvaliteter. Mening gis til tekstene av forskere som har utformet et analytisk rammeverk. Disse legger føringer på hvordan tekstene leses. Mening konstrueres gjennom fortolkning, den oppdages ikke objektivt i tekster.<sup>158</sup> Dette gjelder også dokumentanalyse. I dette henseende vil jeg understreke viktigheten av transparens og hermeneutisk bevissthet. Det krever at jeg tydeliggjør forutsetningene og rammene for lesningene mine, hva disse forutsetningene betyr for prosjektet i sin helhet, samt et kritisk blikk på en selv som fortolker. En slik transparens er blant annet viktig som del av redegjørelsen for utvalget av caser.

### 3.3. Utvalg av caser

Det er mange måter å gå frem på for å undersøke forholdet mellom trosfrihet og religiøst mangfold. Som problemstillingen presiserer, ønsker jeg å anlegge et perspektiv på dette

---

<sup>156</sup> Davie og Wyatt, «Document analysis», 156

<sup>157</sup> Nelson og Woods Jr., «Content analysis», 117

<sup>158</sup> Ibid. 112



tilknyttet lovgivning. Den mest fruktbare måten å gjøre dette på fremsto som å ta utgangspunkt i konkrete lover og deres bakgrunn. Jeg jobber med to caser som tar utgangspunkt i to lover: lov om rituell omskjæring av gutter og lov om endringer i opplæringslova. Ideelt sett skulle jeg inkludert flere caser for å kunne trekke mer overordnede konklusjoner fra funnene i analysen. Gitt dokumentomfanget i casene og mitt ønske om å inkorporere hele dokumentkjeder, lot ikke dette seg gjøre innenfor rammen for prosjektet. Hvorfor har jeg landet på disse to casene blant et større utvalg?

For det første stiller det teoretiske perspektivet krav til hva slags caser som er aktuelle for oppgaven, da toleransekonseptet krever at praksisen som er objektet for en lovregulering, er omdiskutert. Det må eksistere innvendinger mot en gitt praksis for at den skal være et objekt for toleranse. De religiøse praksisene som ligger til grunn for casene – ansiktsdekkende plagg og rituell omskjæring – møter dette kravet.

For det andre har jeg gått ut ifra de spenninger mellom trosfrihet, økende religiøs mangfold og sekulære statsstyrer som kommer tydeligst frem i det kontemporære Europa. Disse har særlig å gjøre med religionens plass i det offentlige rom, mer spesifikt eksterne religiøse uttrykk og praksiser som ikke er forbeholdt den private sfære. Slike kontroverser aktualiserer videre spørsmål om legitim religion, trosfrihetens ytre dimensjon og legitime begrensninger av denne. Jeg ønsker å ta for meg caser som står i disse spenningene, da det er slike religiøse uttrykk/praksiser som virker å utfordre europeiske stater mest hva gjelder balanseringen mellom trosfrihet og religiøs mangfold. På bakgrunn av dette valgte jeg bort lover som etablerer kriterier for registrering av trossamfunn og mottakelse av offentlig støtte, selv om dette også er en essensiell del av statens forhold til religiøs mangfold.

Casene deler noen likheter.<sup>159</sup> De berører begge den muslimske minoriteten i Norge, da både ansiktsdekking og omskjæring praktiseres av deler av den muslimske befolkningen. Begge casene omhandler religiøse praksiser som utfordrer forståelsen av religion som noe privat. Dog berører omskjæringscasen også den jødiske minoriteten. Dette er et bevisst valg, da jeg ønsket å inkludere en større del av religiøse minoriteter i Norge – dette for å kunne si noe om forholdet mellom trosfrihet og religiøs mangfold på et noe mer overordnet nivå enn tilknyttet en religiøs minoritet. Dette veier også noe opp for det dominerende fokuset på islam i litteraturen tilknyttet begrensninger av trosfriheten i Europa. I dette henseende kunne det også

---

<sup>159</sup> Casene er også forskjellige, blant annet hva gjelder kjønn. Ansiktsdekkende plagg er en praksis som kun omhandler kvinner, og rituell omskjæring innenfor rammen av oppgaven omhandler kun gutter. Dog anlegger jeg ikke et kjønnsperspektiv gjennom analysen da dette ikke er innenfor oppgavens ramme.

vært interessant å se på for eksempel forskrift om endring i passforskriften, hvis krav om synlige ører påvirket både mennesker som bruker hijab og turban.<sup>160</sup> Gitt dokumentomfanget i casene var det dog kun plausibelt å inkorporere to i oppgaven, og de to jeg har valg fremstår som mest fruktbare gitt det teoretiske perspektivet. Sakskomplekset rundt endring i passforskriften omhandlet i stor grad sikkerhetsvurderinger som ville vært vanskeligere å analysere i lys av toleransebegrepene.

### **3.4. Analyse av casene**

Gitt teoriens rolle er det nødvendig å konkretisere hvordan denne påvirker både min lesning av dokumentene, samt kategoriseringen av argumenter/vurderinger. Denne kategoriseringen baserer seg på toleransebegrepene, og er styrende for de slutninger jeg trekker om hvordan toleranse overfor religiøse minoriteter kommer til uttrykk i praksis i lovgivningene.

#### **3.4.1. Å «lese inn» toleranse i dokumentene**

Jeg har påpekt min rolle som fortolker, samt hvordan toleranseperspektivet legger føringer på hva jeg er interessert i å trekke ut av dokumentene. Gjennom det teoretiske perspektivet får jeg et konkret begrepsapparat å jobbe med opp mot dokumentene, og dette fungerer som styrende for hvordan jeg kategoriserer argumentasjon/vurderinger i tekstene. Jeg vil på mange måter tillegge mening til dokumentene som ikke eksplisitt «er der»; toleranse er ikke et hovedfokus i tekstene. Jeg vil tilskrive ulike argumenter/vurderinger «mening» i lys av hva slags type toleranseforståelse de opererer med. Dette svarer til Nelson og Woods Jr. sitt poeng om at mening konstrueres i møte med en tekst.

#### **3.4.2. Kategorisering av argumenter/vurderinger**

Forsts toleransebegreper tilbyr rammer å plassere ulik utøvelse av toleranse innenfor, slik de fremkommer i måten man rettfærdiggjør (eller ikke rettfærdiggjør) argumentasjon på som er rettet mot etableringen av regulerende normer. Forsts teori består av en redegjørelse for ulike karakteristikk ved toleransebegrepene, som blant annet baserer seg på hvordan de tre komponentene i det generelle toleransekonseptet defineres. Jeg vil benytte komponentene som en aktiv del av mine analyseverktøy, og særlig fokusere på argumentasjon tilknyttet hvorvidt en praksis bør aksepteres eller avvises, og hvorfor. Dermed vil både komponentene og de ytterligere skillene mellom toleransebegrepene i relasjon til rettfærdiggjørelse av normer,

---

<sup>160</sup> Forskrift 3. juli 2014 nr. 0748 om endring i passforskriften <https://lovdata.no/dokument/LTI/forskrift/2014-07-03-1020>

utgjøre grunnlaget for hvordan jeg kategoriserer innholdet i dokumentene. Teorien er da en iboende del av metoden.

### **3.4.3. Sortering av argumentasjon i analyse av casene**

Analysekapitelene vil inneholde (1) en overordnet analyse av casenes dokumenter med hensyn til hvilke argumenter og vurderinger i relasjon til det aktuelle lovforslaget som fremstår som viktige gjennom dokumentkjeden, og (2) en parallell analyse av disse i lys av toleransebegrepene. Jeg foretar analysen i en kombinasjon av dokumentenes innhold og dette innholdets forhold til toleransebegrepene, da det tydeliggjør toleranseteorien rolle gjennomgående i arbeidet med dokumentene. Toleranseperspektivet er ikke kun av betydning for hvordan jeg kategoriserer argumenter/vurderinger, men også for hvilke argumenter/vurderinger jeg inkluderer i redegjørelsen av dokumentenes innhold som er av relevans for oppgaven.

Jeg har valgt å kategorisere argumenter/vurderinger i dokumentene tematisk (for eksempel argumenter tilknyttet menneskerettigheter, pedagogiske hensyn, eller pragmatiske hensyn). Analysen av de dominerende toleranseforståelsene som kommer til uttrykk i disse ulike argumentene/vurderingene gjøres i sammenheng med disse temabolkene. Jeg vil da kategorisere argumentene/vurderingene innenfor hver temabolk i relasjon til toleransebegrepene. Avslutningsvis i analysekapitlene vil jeg reflektere over casene som helhet; jeg ser de ulike dokumentene i sammenheng og vurderer hvilken toleranseforståelse som virker å prege casene gjennomgående i størst grad.

## **3.5. Forutsetninger for studien**

Avslutningsvis er det nødvendig å redegjøre for sentrale forutsetninger for utførelsen av denne studien. I dette henseende er det av betydning å si noe om hva den initielle ideen for prosjektet var. I startfasen av arbeidet med masterprosjektet ønsket jeg å undersøke forholdet mellom ulike former for sekularisme og håndheving av trosfriheten. Jeg så på muligheten for å gjøre dette gjennom en komparativ analyse av Frankrike og Norge med hensyn til landenes sekulære kultur/styreform og lover som regulerer trosfriheten. Dette lot seg ikke gjøre, blant annet grunnet språkbarrierer og omfanget av studien. Over tid utviklet prosjektet seg til å omhandle tilnærminger til religiøs mangfold og trosfrihet i Norge gjennom to konkrete lovgivningsprosesser. Likevel er det plausibelt å anse oppgaven som påvirket av den opprinnelige ideen for prosjektet, blant annet med hensyn til fokuset på koblingen mellom ulike former for sekularisme, håndhevelse av menneskerettigheter og toleranseutøvelse.

Den største påvirkningen for mine forutsetninger for gjennomførelse av studien, er egen studiebakgrunn. Gjennom religionsstudier på et teologisk fakultet har mye oppmerksomhet blitt viet til å forstå religion og religiøsitet innenfra religiøse tradisjoner og med hensyn til de individer som lever ut sin religiøsitet i hverdagslivet. Det har resultert i dypere innsikter i hva religiøse praksiser bygger på, hva de kan bety for mennesker og for større fellesskaper, for videreførelse av tradisjon og for identitet. Dette vil prege mitt syn på casene, da slike lovreguleringer vil kunne påvirke menneskers muligheter for å leve i samsvar med deres religiøse overbevisninger.

Det er også av betydning å understreke at til tross for at teorien legger grunnlaget for kategoriseringen av argumenter, er ikke denne kategoriseringen objektiv. Det er jeg som gjør denne kategoriseringen, og mine tolkninger vil være del av denne prosessen selv om den veiledes av det teoretiske rammeverket (som heller ikke er objektivt). I dette henseende er det av betydning å påpeke oppgavens delvis normative prosjekt – i identifiseringen av hvordan toleranse praktiseres overfor religiøse minoriteter, ligger det også et implisitt spørsmål om hvordan toleranse *bør* praktiseres. Av Forsts toleransebegreper fremkommer det en forståelse av at tillatelsesbegrepet har negative konnotasjoner, mens respektbegrepet er en positiv form for toleranse. På grunnlag av dette hadde jeg en forventning om at prinsipielle argumenter imot de religiøse praksisene ville være preget av tillatelsesbegrepet, mens argumenter for ville bygge på toleranse som respekt. Gjennom analysen har dette vist seg å ikke nødvendigvis være tilfellet. «God» toleranse er ikke ensbetydende med å ikke være kritisk til religiøse praksiser, men relaterer til på hvilket grunnlag man er det.

Mine funn vil på mange måter være begrenset til den norske konteksten, og mer spesifikt til de konkrete sakskompleksene. Likevel vil jeg argumentere for at studien har verdi også utover dette, i den forstand at den vil belyse hva slags toleranseforståelser som kan virke i vurderinger tilknyttet lovgivning som regulerer trosfriheten. Det kan få frem grunnlag for revurderinger – for eksempel tilknyttet hva slags forståelse av legitim religion vi bruker i møter med den religiøse andre, eller hvilken toleranseforståelse vi legger til grunn for tolkning av den universelle menneskeretten til trosfrihet. Det kan også si noe om hva slags rolle toleranse kan spille politisk for å bidra til et mer rettferdig samfunn. De påfølgende kapitlene vil bestå av analysene av casene, og identifisere hvordan toleranse utøves i praksis overfor de aktuelle religiøse minoritetene i norsk lovgivning. Casene presenteres hver for seg; kapittel 4 tar for seg lov om endringer i opplæringslova, mens lov om rituell omskjæring av gutter behandles i kapittel 5.

## Kapittel 4. Analyse: Lov om endringer i opplæringslova

I de følgende kapitlene vil jeg analysere casene for oppgaven med hensyn til hvilke argumenter og vurderinger som preger dokumentene, og en videre analyse av disse i lys av toleranseteorien. Jeg vil innlede med en redegjørelse for sakskomplekset rundt casen. Deretter vil jeg analysere dokumentene i dokumentkjedene med hensyn til hvilke argumenter og vurderinger som presenteres fra ulike aktører i relasjon til lovforslaget. Formålet er ikke å inkludere ethvert argument som kan identifiseres i dokumentene, men å vektlegge de som fremstår som av størst betydning.<sup>161</sup> Disse vil videre vurderes i lys av toleransebegrepene. Hvordan forholder de ulike aktørene seg til trosfriheten i vurderingen av lovgivning som vil regulere denne? Hvilke hensyn vektlegges i argumentasjon for eller imot slike lovreguleringer? Hvordan praktiseres toleranse i avveininger mellom aksept og avvisning av de aktuelle religiøse praksisene?

### **4.1. Lov om endringer i opplæringslova mv. (forbod mot bruk av ansiktsdekkjande plagg i barnehagar og undervisningssituasjonar)**

Lov om endringer i opplæringslova trådte i kraft 1. august 2018.<sup>162</sup> Den forbyr bruk av ansiktsdekkende plagg, som nikab og burka, i barnehager og undervisningssituasjoner. For å undersøke på hvilket grunnlag loven ble vedtatt, vil jeg se på den aktuelle proposisjonen fra Kunnskapsdepartementet (Prop. 51 L (2017-2018)), innstillingsdokumentet fra utdannings- og forskningskomiteen (Innst. 351 L (2017-2018)), samt referatet fra stortingsdebatten ved første behandling av lovforslaget (Stortingstidende Nr. 88, 5 juni. 2017-2018, sak nr. 1).

#### **4.1.1. Sakskomplekset**

##### *Formålet med lovendringen*

Før loven ble vedtatt kunne undervisningsinstitusjoner regulere bruk av ansiktsdekkende plagg lokalt under formål om «læring og trivsel», betinget at de ble utformet nøytralt, var grunnlagt i et saklig formål og var nødvendig og forholdsmessig.<sup>163</sup> Det fremkommer av proposisjonen at det er noen kommuner og institusjoner som har benyttet seg av denne

---

<sup>161</sup> I den forstand at argumentene presenteres som særlig avgjørende, at de bygger på hensyn som rimelig må anses som særlig tungtveiende, eller at de gjentas hyppig gjennom dokumentene

<sup>162</sup> Lov om endringer i opplæringslova

<sup>163</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 13-15

muligheten.<sup>164</sup> Det foreligger også tilbakemeldinger om at der det har oppstått problematiske situasjoner gitt bruk av slike plagg, har det blitt løst gjennom dialog.<sup>165</sup>

Det aktuelle lovforslaget fra Kunnskapsdepartementet er et resultat av Innst. 63 S (2016-2017), som ble utarbeidet på bakgrunn av representantforslag 8:3 S (2016-2017), der Stortinget ba regjeringen om å utarbeide nasjonale regler om at elevers, studenters og læreres ansikter skal være synlige på skoler, universiteter og høyskoler. Det var primært hensynet til kommunikasjon i undervisning som var grunnlaget for ønsket om slike regler.<sup>166</sup>

Lovforslaget fra Kunnskapsdepartementet er nøytralt formulert i den forstand at det er siktet mot «plagg som helt eller delvis dekker ansiktet». I realiteten vil det primært eller kun ramme muslimske kvinner som bruker nikab eller burka. Departementet beskriver plaggene slik: «Nikab er ein kombinasjon av hovud- og ansiktsplagg som kan nyttast på fleire måtar, men vanlegvis dekkjer plagget heile ansiktet så nær som auga. Burka dekkjer heile kroppen og har eit tekstilgitter framfor auga.»<sup>167</sup> Det foreligger ingen fullstendig oversikt over hvor mange som benytter plaggene. Tall fra Minotenk fra 2014 konstaterte at under 100 kvinner brukte ansiktsdekkende plagg i Norge på daværende tidspunkt. En undersøkelse utført av Utdanningsdirektoratet viser at det er særs få elever som benytter plaggene, og kun et par tilfeller blant barnehageansatte. Det samme gjelder for universitets- og høyskolesektoren.<sup>168</sup> Lovforslaget fremstår som primært preventivt, noe departementet også viser til.<sup>169</sup>

Loven forbyr «bruk av klesplagg som helt eller delvis dekker ansiktet» i følgende institusjoner: grunnskoler, videregående skoler, folkehøyskoler, introduksjonsordning og norskopplæring, friskoler, universiteter og høyskoler, barnehager, voksenopplæring og fagskoler.<sup>170</sup> Lovendringen hva gjelder barnehager skiller seg fra de øvrige lovendringene ved at forbudet kun omfatter ansatte, samt at forbudet gjelder hele arbeidstiden.<sup>171</sup> For alle undervisningsinstitusjonene gjelder forbudet både for ansatte og elever/studenters, men kun i undervisnings- og vurderingssituasjoner, samt under turer o.l. arrangert av institusjonen.<sup>172</sup> For skoler som tilbyr leksehjelp og har skolefritidsordning, gjelder forbudet også her.<sup>173</sup>

---

<sup>164</sup> Ibid. punkt 6.2

<sup>165</sup> Ibid. 26

<sup>166</sup> Innst. 63 S (2016-2017); Representantforslag 8:3 S (2016-2017)

<sup>167</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 12

<sup>168</sup> Ibid. 20

<sup>169</sup> Ibid. 21; 33

<sup>170</sup> Lov om endringer i opplæringslova

<sup>171</sup> Ibid. VII

<sup>172</sup> Ibid. I, II, III, IV, V, VI, VIII

<sup>173</sup> Ibid. I, V

Generelle unntak fra loven omfatter situasjoner hvor bruk av ansiktsdekkende plagg er grunnlagt i klimatiske, pedagogiske, helsemessige eller sikkerhetsmessige forhold.<sup>174</sup>

### *Nikab og burka som religiøs praksis*

Dokumentene inneholder lite informasjon knyttet til nikab og burka som symboler på religiøs tilhørighet, da for noen muslimske kvinner. Likevel er det faktum at det for noen kvinner er et religiøst betingede plagg selvsagt i proposisjonen; de vurderinger som gjøres i lys av menneskerettigheten til trosfrihet, gjøres nettopp fordi et forbud vil påvirke visse individers trosfrihet. Til tross for at departementet ikke har inkorporert informasjon tilknyttet plaggenes religiøse betydning som del av sakskomplekset, er det av betydning for vurderingen av lovvedtaket, særlig i relasjon til toleranse overfor den religiøse andre.

Hva gjelder redegjørelser av religiøse praksisers betydning, både for individer og kollektiver, er det av betydning å påpeke at disse ofte inneholder generaliseringer – dette gjelder også mine beskrivelser av både ansiktsdekkende plagg og rituell omskjæring. Det er nødvendig å forholde seg noe generelt til betydningen av de religiøse praksisene innenfor de ulike religiøse tradisjonene i en oppgave som dette, for å kunne si noe overordnet om dem. Dog vil disse praksisene ha ulike betydninger både for religiøse individer, og i ulike retninger innenfor de større tradisjonene. Det noen oppfatter som en grunnleggende del ved sin religiøse identitet, vil for andre ikke være del av deres religionsutøvelse. Av dette følger det at redegjørelsene av de religiøse praksisene ikke skal forstås som en allmenn beskrivelse av deres betydning for enhver som identifiserer med enten islam eller jødedom.

Tildekking som praksis har en lang historie i de fleste muslimske samfunn, og finner sted gjennom bruk av ulike plagg. Tildekking innenfor islam er praksiser som bygger på koranske prinsipper, men mange muslimske lærde vektlegger også betydningen av kulturelle og geografiske tradisjoner for hvilke plagg som benyttes.<sup>175</sup> Dette innebærer forskjeller i hvilke deler av kroppen som tildekkes, hvor nikab og burka er blant de mest omfattende. Naima Mohammadi og Yaser Rastegar (2018) omtaler burka og nikab som to av de mest vanlige slørene («veils») for muslimske kvinner.<sup>176</sup> Nikab er særlig utbredt innenfor muslimske retninger som følger hanbali-skolen (en av fire sunnimuslimske lovskoler) i land som Saudi-Arabia, Jemen, Oman og De forente arabiske emirater. Burka er utbredt på tvers av diverse

---

<sup>174</sup> Ibid.

<sup>175</sup> Hazeri og Mohammadi, «Two Different Narratives of Hijab in Iran: Burqa and Niqab», 681

<sup>176</sup> Mohammadi og Rastegar, «The Social and Cultural Construction of Burqa: The Case of Gheshm Island in Iran», 963

islamske kulturer, og brukes særlig i sentralasiatiske land, i Iran og i Afghanistan.<sup>177</sup> I Koranen og *hadith*-litteraturen kan man identifisere diverse alternativer for tildekking. Tilhengere av forbud mot ansiktsdekkende plagg argumenterer for at plaggene ikke er religiøst påkrevd da de ikke er en integrert del av islam.<sup>178</sup> Det er likevel et faktum at noen tolker de islamske tekstene slik at burka og/eller nikab oppfattes nettopp som en integrert del av islam. Uenighet om disse plaggene innenfor islam, blant muslimske lærde eller øvrige muslimer, svekker ikke hevdelsen om at dette er en religiøst betinget praksis blant dem som oppfatter det slik.<sup>179</sup>

Mangelen på perspektiver fra kvinner som bruker plaggene påpekes i litteratur skrevet i relasjon til forbudene som har blitt vedtatt de siste tiårene. Med hensyn til de generelle forbudene som er vedtatt i blant annet Frankrike, Belgia og Danmark, har tanken om å frigjøre muslimske kvinner stått sentralt da burka og nikab oppfattes som kvinneundertrykkende plagg. Til tross for at flere kvinner har vært tydelige om deres eget ønske om å bruke plaggene, anses de som «blinde overfor deres egen undertrykkelse.»<sup>180</sup> Dette er ikke i overensstemmelse med funn gjort i studier med kvinner som bruker burka og nikab, hvor en gjennomgående fellesnevner er kvinnes autonomi i relasjon til bruk av plaggene.<sup>181</sup> Personlig religiøs forpliktelse, uttrykk for religiøs fromhet, «public modesty» og tilhørighet til det islamske fellesskapet (*umma*) nevnes som grunnlag for hvorfor kvinner selv velger å bruke burka og nikab.<sup>182</sup> Til tross for at grunnlaget for plaggene er omstridt, også innenfor islam, er det tydelig at det er praksiser med stor religiøs betydning for mange muslimske kvinner.

### *Den europeiske konteksten og den norske debatten*

Lovforslaget i Norge må ses i sammenheng med etableringen av forbud i europeisk kontekst. Selv om politikk rettet mot å begrense bruken av ansiktsdekkende plagg svarer til nasjonale «hensyn», følger ofte andre land etter med lignende politiske debatter og eventuelle forbud.<sup>183</sup> Frankrike var det første europeiske landet som vedtok et nasjonalt forbud mot

---

<sup>177</sup> Ibid. 963

<sup>178</sup> Ibid. 964. Med henvisning til Mohammad Mazher Idriss (2016)

<sup>179</sup> Idriss, «Criminalisation of the Burqa», 128

<sup>180</sup> Zempi, «Veiled Muslim women's views on law banning the wearing of the niqab (face veil) in public», 2590-91. OBS: Dette er studier som tar utgangspunkt i kvinner som ønsker å bruke plaggene. Tvungen bruk er ikke del av disse studiene

<sup>181</sup> Ibid. 2592-94. Med henvisning til Brems m.fl. (2012) fra Belgia, Bouteldja (2013) fra Frankrike, Moors (2009) fra Nederland, Warburg (2009) fra Danmark, samt egen forskning fra Storbritannia

<sup>182</sup> Zempi, «Veiled Muslim women's views», 2594

<sup>183</sup> Saiya og Manchanda, «Do burqa bans make us safer?», med henvisning til Grillo og Shah (2012)



ansiktsdekkende plagg i offentlig rom i 2011; denne loven ble bekreftet som legitim av EMD i 2014. I de følgende årene har lignende forbud blitt vedtatt i blant annet Belgia, Bulgaria, Østerrike og Danmark. Andre land, som Nederland, Italia, Spania og Sveits – og gjennom den aktuelle loven, Norge – har vedtatt forbud enten innenfor visse institusjoner, eller visse byer/regioner.<sup>184</sup>

Vi kan identifisere primært tre grunnlag for slike forbud i den større europeiske konteksten, som oppfatter ansiktsdekkende plagg enten/både som (1) å være uforenlig med vestlige verdier, (2) å hindre kommunikasjon og integrering, og (3) å være en sikkerhetsrisiko.<sup>185</sup> Debatten i Norge har ikke primært omhandlet sikkerhet. Det har dog vært fokus på tematikk knyttet til likestilling,<sup>186</sup> samt kommunikasjon og integrering/deltakelse i samfunnet.<sup>187</sup> I tillegg har like muligheter til utdanning stått sentralt, da loven innebærer at kvinner som bruker burka/nikab, ikke vil kunne ta utdanning.<sup>188</sup>

#### **4.1.2. Aktuelle toleransebegreper**

I denne casen er det kun tillatelses- og respektbegrepet om toleranse som fremstår som relevant. Kategoriseringen av argumenter/vurderinger under toleransebegrepene vil belyse spenninger i dokumentene med hensyn til hva toleranse betyr i møte med «fremmede» religiøse praksiser, samt tilby et vokabular for å identifisere hva slags toleranseforståelse som preger casen i sin helhet. Interessen ligger i å diskutere hva avgjørelsen om å møte ansiktsdekkende plagg med ikke-toleranse hviler på. Jeg vil i dette henseende kort vise tilbake til det generelle konseptet om toleranse bestående av komponentene innvending, aksept og avvisning; hvordan disse komponentene gis innhold og veies mot hverandre, antyder hva slags toleranseforståelse som ligger til grunn for argumenter og vurderinger i relasjon til loven.

Det er av betydning å understreke at Forsts toleransebegreper er teoretisk konstruerte verktøy. Tillatelses- og respektbegrepet beskriver to ytterpunkter i spørsmålet om hva toleranse «er». I realiteten vil få argumenter svare fullstendig til én av disse. Kategoriseringen bygger dermed på en vurdering av hvilket av toleransebegrepene ulik argumentasjon ligger nærmest. Jeg vil

---

<sup>184</sup> Saiya og Manchanda, «Do burqa bans make us safer?»

<sup>185</sup> Zempi, «Veiled Muslim women's views», 2585

<sup>186</sup> Se f.eks. Lunde, «Universitetets ja til nikab er feigt»; Olsson, «Regjeringen vil forby ansiktsdekkende plagg i skolen»

<sup>187</sup> Se f.eks. Bruland, «- Det er heilt grunnleggande at vi kan sjå ansikta til kvarandre»; Vollan, «Støtter forbud mot niqab og burka: - Vil sikre norske verdier»

<sup>188</sup> Se f.eks. Tøhaug og Bergersen, «UiT sier nei til forbud mot nikab og burka: - Vi vil ha med alle»; Stølen og Mo, «Nei til nikabforbud: Toleranse må kjennetegne høyere utdanning»

argumentere for at vi kan identifisere konkrete argumenter i dokumentene som er preget av tillatelsesbegrepet, og argumenter som i større grad svarer til respektbegrepet. Sett under ett hviler likevel primært grunnlaget for loven på en oppfatning av toleranse i møte med den religiøse andre som svarer til tillatelsesbegrepet.

#### **4.1.3. Prop. 51 L (2017-2018)**

Når en religiøs praksis foreslås å begrenses må det foretas en vurdering av hvorvidt begrensningen er legitim i forhold til menneskerettslige forpliktelser. Spørsmålet er ikke hvorvidt slike lover vil begrense visse individers trosfrihet – det gjør de som regel.<sup>189</sup> Vurderingen ligger i hvorvidt denne begrensningen er legitim. Slike vurderinger gjøres i lys av menneskerettslige krav stater er forpliktet til å håndheve, blant annet med hensyn til trosfriheten og retten til ikke-diskriminering.<sup>190</sup> I dette henseende går en av vurderingene ut på om den aktuelle begrensningen er nødvendig og forholdsmessig, som vurderes opp mot eventuelle negative konsekvenser av å gjøre en slik begrensning. Det er mye av dette proposisjonen består i.

Overordnet viser Kunnskapsdepartementet til to hovedgrunner for hvorfor et nasjonalt forbud mot ansiktsdekkende plagg i barnehager og undervisningssituasjoner er nødvendig:

For det første hindrar bruken av ansiktsdekkjande plagg god kommunikasjon, noko som kan vanskeleggjere og svekkje utbyttet av opplæringa og samspelet i barnehagar. For det andre er forbod mot plagga nikab og burka ... eit prinsipielt viktig spørsmål, fordi det grip inn i religionsfridommen og privatlivet til den enkelte. Temaet bør derfor ... avgjerast i det øvste folkevalde organet vårt.<sup>191</sup>

Til tross for at hensynet til kommunikasjon og læringsutbytte her kun vises til i sammenheng med barnehager, lener departementet seg på argumenter tilknyttet pedagogiske hensyn i alle aktuelle institusjoner gjennom proposisjonen.<sup>192</sup> Lovforslaget som fremlegges svarer til det som ble vedtatt som lov 22. juni 2018.<sup>193</sup> Det innebærer en revidering av høringsforslaget departementet sendte ut i juni 2017.<sup>194</sup> I høringen foreslo departementet at forbudet skulle gjelde i fullstendighet i både barnehager og utdanningsinstitusjoner, på hele institusjonens område. Basert på innspill fra høringsrunden, særlig fra universitets- og høyskolesektoren,

---

<sup>189</sup> Se for eksempel dommen i *S.A.S. mot Frankrike*, 2014, 46, som tydelig konstaterer at kvinnens trosfrihet begrenses gjennom et forbud mot ansiktsdekkende plagg i offentligheten

<sup>190</sup> Ref. krav for legitime begrensninger av trosfriheten under SP og EMK, slik redegjort for under 2.1.

<sup>191</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 32

<sup>192</sup> Ibid. Se f.eks. kapittel 7, 8 og 9

<sup>193</sup> Ibid. 71-73

<sup>194</sup> Ibid. 21-23

valgte departementet å begrense lovforslaget til kun å omfatte undervisningssituasjoner. Endringer i regjeringsplattform har også hatt en innvirkning, hvor Venstre kom inn i regjering med Høyre og Fremskrittspartiet. Basert på dette foreslår departementet at forbudet «...berre bør gjelde i barnehagar og i situasjonar knytte til undervisning.»<sup>195</sup>

Begrensningen av det opprinnelige høringsforslaget fremstilles som en form for lettelse med hensyn til hvor inngripende forbudet vil være for den enkeltes trosfrihet; det innebærer at jenter/kvinner vil kunne bruke burka/nikab på utdanningsinstitusjoner når de ikke er i undervisningssituasjoner. Om høyere utdanningsinstitusjoner skriver departementet at forbudet ikke omfatter «dei tilfella der studentane oppheld seg på institusjonsområdet utan å vere i ein undervisningssituasjon ...»<sup>196</sup> Om institusjoner regulert under opplæringsloven (grunn- og videregående skoler), presiserer departementet hva gjelder elever at «... Forbudet gjeld ikkje i friminutt og pausar og heller ikkje på skolevegen.»<sup>197</sup> Ansatte er også fritatt fra forbudet når de ikke underviser: «... I resten av arbeidstida ... når vedkommande gjer andre oppgåver, som å førebu undervisninga, rette oppgåver eller delta i personalmøte, gjeld ikkje forbudet.»<sup>198</sup>

Gitt at nikab/burka for noen kvinner er uttrykk for dype religiøse overbevisninger som av ulike grunner tilsier at de ønsker å dekke seg til, fremstår departementets valg om å innskrenke forbudet som et delvis feilet forsøk på å gjøre loven mindre inngripende. Det illustrerer en manglende forståelse for hva slags betydning plaggene kan ha for individene som benytter dem. Det virker urimelig, fra et religiøst perspektiv, å presentere det som et plausibelt alternativ at jenter/kvinner i praksis skal ta av og på seg en burka eller nikab flere ganger i løpet av en skole/-arbeidsdag. Det kan tyde på at departementet ikke har klart å fange opp hva dette plagget *kan* handle om for noen av de som bruker det. Det fremkommer ikke av proposisjonen at departementet har vært i kontakt med noen kvinner som benytter disse plaggene, noe som kan vitne om et kunnskapshull i departementets helhetsvurdering.

Hovedinnholdet i proposisjonen består av selve lovforslaget, relevante hørings svar og departementets vurderinger av disse, samt departementets egne vurderinger av lovforslaget, særlig i relasjon til menneskerettslige forpliktelser og potensielle konsekvenser for integrering. Departementet fremlegger også redegjørelser for hvilke konsekvenser brudd på

---

<sup>195</sup> Ibid. 32

<sup>196</sup> Ibid. 62

<sup>197</sup> Ibid. 64

<sup>198</sup> Ibid. 65

loven bør få i ulike institusjoner, som ikke er relevant her. Som nevnt er det av betydning at departementet jobber ut ifra en forutsetning om at lovforslaget innebærer både begrensning av trosfriheten, samt forskjellsbehandling (diskriminering) – dog en legitim begrensning og saklig forskjellsbehandling.<sup>199</sup> Det er da av betydning at proposisjonen viser hvorfor forbudet er legitimt og saklig, noe departementet særlig gjør ved å lene seg på tolkningsuttalelsen fra lovavdelingen i Justis- og beredskapsdepartementet, samt presedens fra EMD. Jeg vil i det følgende analysere dokumentet med hensyn til de sentrale vurderingene av lovforslaget, innenfor den overordnede rammen av toleranseteorien.

#### *Menneskerettslige vurderinger: Toleranse som tillatelse*

Departementet lener seg på dommer fra EMD som understøtter at nasjonale forbud mot ansiktsdekkende plagg ikke krenker trosfriheten. Slike dommer er også sentrale i lovavdelingens vurdering, i lys av Grunnloven og internasjonale menneskerettighetskonvensjoner Norge er forpliktet til. Særlig dommen som falt i S.A.S. mot Frankrike står sentralt i argumentasjonen for at lovforslaget er menneskerettslig forsvarlig,<sup>200</sup> hvor den franske loven som forbyr ansiktsdekkene plagg i offentlig rom ble dømt som legitim i lys av EMK.<sup>201</sup>

Vurderingene fra lovavdelingen som departementet slutter seg til innebærer blant annet følgende punkter:

På bakgrunn av praksis frå EMD, særleg storkammerdommen S.A.S. mot Frankrike ... verkar det klart at eit forbod mot ansiktsdekkjande plagg ved offentlege utdanningsinstitusjonar ... ikkje vil vere i strid med Den europeiske menneskerettskonvensjonen ... dersom forbodet er grunnlagt i omsynet til å sikre til dømes sosial interaksjon, læring og kommunikasjon.<sup>202</sup>

Eit forbod vil truleg heller ikkje vere i strid med den internasjonale konvensjonen om sivile og politiske rettar (SP) artikkel 18 ... Utfallet av ei eventuell klagesak om forbod mot ansiktsdekkjande plagg for FN's menneskerettskomité vil likevel vere noko usikkert ...<sup>203</sup>

Basert på disse sitatene fremkommer det at departementet er sikre i vurderingen om at lovforslaget er legitimt i lys av EMK, så lenge forbudet begrunnes med hensyn til sosial interaksjon, læring og kommunikasjon. Dette er hensyn som vil falle innenfor det som omtales som grunner for legitime begrensninger av trosfriheten. Dog, i den aktuelle saken som

---

<sup>199</sup> Ibid. 16-17

<sup>200</sup> Ibid. 35

<sup>201</sup> S.A.S. mot Frankrike, 2014

<sup>202</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 36

<sup>203</sup> Ibid. 36

lovavdelingen og departementet lener seg særlig på, *S.A.S. mot Frankrike*, tok to av dommerne dissens fra konklusjonen om at den franske loven ikke krenket trosfriheten. De kritiserte dommen for å ofre konkrete, individuelle rettigheter for «abstrakte prinsipper».<sup>204</sup> Det kommer også frem av henvisningene til lovavdelingens tolkningsuttalelse at departementet er usikre på hvordan lovforslaget vil stå seg i FNs menneskerettighetskomité, som blant annet vurderer begrensninger av trosfriheten i lys av SP.

Forskjellen mellom EMD og FNs menneskerettighetskomité i tolkningen av legitime begrensninger av trosfriheten adresseres også gjennom høringssvar. Til tross for at menneskerettighetskomiteen ikke har behandlet saker omhandlende forbud mot ansiktsdekkende plagg, har den kritisert Frankrikes forbud for å stride mot trosfriheten.<sup>205</sup> Dette påpekes blant annet i høringssvaret fra Norges institusjon for menneskerettigheter (NIM), som understreker at

... Menneskerettighetskomiteen (synes) å stille noe strengere krav til nødvendighets-/forholdsmessighetsvurderingen etter SP ... og synes generelt å ha lagt seg på en mer restriktiv linje når det kommer til hvilke inngrep i religionsfriheten som aksepteres ...<sup>206</sup>

NIM viser til at menneskerettighetskomiteen i flere saker har ansett trosfriheten som krenket i lys av SP, da stater ikke har begrunnet tilstrekkelig at det aktuelle inngrepet er nødvendig i den aktuelle konteksten. NIM argumenterer for at det er rimelig å anse SP og menneskerettighetskomiteen som å reise strengere krav til konkretisering av legitime (nødvendige og forholdsmessige) grunner til begrensning av trosfriheten, enn det EMK og EMD gjør.<sup>207</sup> Likevel lener departementet seg på lovavdelingens vurdering om at

... eit forbod ... som er avgrensa til å gjelde i barnehagar og ved utdanningsinstitusjonar, ikkje vil vere i strid med SP artikkel 18 dersom forbodet er grunngitt i omsynet til integrering, kommunikasjon og læringsutbytte ...<sup>208</sup>

Også Rettspolitisk forening påpeker gjennom høringen det som oppfattes som en svakhet i departementets avhengighet av presedens fra EMD. De støtter ikke lovforslaget, og understreker usikkerheten i forhold til SP: «... Foreninga mener det i notatet (høringforslaget) ikke er tilstrekkelig problematisert om den argumentasjonskjeden som

---

<sup>204</sup> *S.A.S. mot Frankrike*, 2014, 61

<sup>205</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 37-38

<sup>206</sup> *Ibid.* 37-38

<sup>207</sup> *Ibid.* 38. Ref. kritikken av EMD for å akseptere tvilsomme grunner for begrensninger av trosfriheten, slik redegjort for under punkt 1.3.2.

<sup>208</sup> *Ibid.* 37

fremgår i S.A.S. mot Frankrike også vil stå seg etter SP art. 18 (3).»<sup>209</sup> Foreningen stiller seg også kritisk til lovforslaget med hensyn til inngrepets egnethet for å oppnå de formål som søkes, samt det minste inngreps prinsipp:

Det gis i notatet (høringsforslaget) eksplisitt uttrykk for at det ikke er empirisk belegg for at et forbud er egnet til å oppfylle de formål som forslaget bygger på ... notatet argumenterer (ikke) tilfredsstillende for hvorfor dagens ordning ikke er tilstrekkelig for å ivareta de hensyn som søkes beskyttet ...<sup>210</sup>

Departementet tar ikke stilling til disse utfordringene. Ambivalensen mellom EMD og FNs menneskerettighetskomité må rimelig anses å svekke departementets konklusjon om at lovforslaget nødvendigvis er en legitim begrensning av trosfriheten; EMDs tolkning av trosfriheten kan ikke i seg selv anses som en fasit på hvordan denne rettigheten skal håndheves. Samtidig er argumentasjon fra en menneskerettighetsdomstol om hva som er legitime begrensninger av trosfriheten, av betydning i vurderingen av lovforslagets menneskerettslige forsvarlighet. Dog må dette også ses i lys av den etablerte kritikken av EMD,<sup>211</sup> som ytterligere problematiserer departementets avhengighet av presedens fra domstolen.

Hva gjelder utøvelse av toleranse overfor «den religiøse andre», virker de menneskerettslige vurderingene i proposisjonen å bygge på en forståelse av toleranse som tillatelse.

Oppfatningen om at lovforslaget ligger innenfor rammen av legitime begrensninger av trosfriheten forsvares primært med henvisning til hvordan slike begrensninger har blitt tolket og håndhevet gjennom EMD. Det påpekes både av departementet og av høringsinstanser at vurderinger fra EMD ikke nødvendigvis vil holde hvis lovforslaget ses i lys av SP og FNs menneskerettighetskomité. EMD virker å ha en lavere terskel for å begrense trosfriheten, spesielt med hensyn til hva domstolen anser som tilstrekkelige begrunnelser fra stater om nødvendighet og forholdsmessighet ved slike begrensninger.<sup>212</sup> Dette har ført til kritikk av måten EMD tolker og håndhever trosfriheten på, særlig i forhold til møtet mellom sekulære verdier og kulturer, og religiøst mangfold.<sup>213</sup> Smets analyse av domstolens avgjørelse i S.A.S. mot Frankrike i lys av Forsts toleranseteori, viser til at domstolen opererer med en forståelse av toleranse overfor den aktuelle religiøse minoriteten som svarer til tillatelsesbegrepet.<sup>214</sup>

---

<sup>209</sup> Ibid. 28

<sup>210</sup> Ibid. 29

<sup>211</sup> Ref. punkt 1.3.2.

<sup>212</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 35-36

<sup>213</sup> Ref. punkt 1.3.2.

<sup>214</sup> Smet, «Toleration and the Law»

Gitt disse faktorene kan departementets avhengighet av presedens fra EMD i rettfærdiggjørelsen av lovforslagets menneskerettslige legitimitet, rimelig anses som selv å bygge på tillatelsesbegrepet. Den religiøse praksisen avvises (forbys) basert på en forståelse av menneskerettslige forpliktelser som kritiseres for selv å defineres ut ifra vestlige, sekulære og kristne verdier.

*Vurderinger av lovforslaget tilknyttet pedagogiske hensyn: Respekt og tillatelse i spenning*

Departementet legger til grunn en forståelse av at ansiktsdekkende plagg hindrer kommunikasjon og dermed svekker samspill og læringsutbytte.<sup>215</sup> Det foreligger ikke «relevant forskning som gir kunnskap om følgjene av bruk av ansiktsdekkjande plagg i undervisninga.»<sup>216</sup> Likevel er det

nærliggjande å leggje til grunn at bruk av plagg som dekkjer ... ansiktet, i mange tilfelle vil svekkje kommunikasjonen og samspelet i barnehagar og undervisning ... (og) læringsmiljøet som heilskap (blir) svekt for barn, elevar og studentar.<sup>217</sup>

Hva gjelder grunnskoler og videregående skoler, argumenterer departementet for at forbudet bør gjelde både for elever og ansatte, da det ikke bare er kommunikasjon fra lærer til elev som er viktig for et godt læringsmiljø, men også samspillet elevene imellom:

Forskning viser at godt læringsmiljø er ein føresetnad for den faglege, personlege og sosiale utviklinga og læringa til elevane. Eit godt læringsmiljø er avhengig av god og tydeleg kommunikasjon mellom lærarar og elevar og mellom elevar. Det sosiale samspelet elevane imellom verkar òg inn på læringsmiljøet.<sup>218</sup>

Det er av betydning å påpeke at departementet viser til forskning for å underbygge påstanden om at et godt læringsmiljø er viktig for elevens læring og utvikling, mens de videre påstandene om korrelasjonen mellom tildekking av ansiktet og kommunikasjon, ikke bygger på det samme faglige grunnlaget. Dette påpekes av sosiolog og rettsviter Lisbeth Fullu Skyberg (2020), som viser til at departementet ikke gjør noen «forsøk på å klargjøre noe teoretisk grunnlag for den uttrykte troen på ansiktets positive betydning for kommunikasjon.»<sup>219</sup> Hun hevder at denne sammenhengen tas for gitt og at departementet lar denne antakelsen fungere som premiss for den videre argumentasjonen for lovforslagets nødvendighet. Noen høringsinstanser utfordrer mangelen på teoretisk belegg, men generelt blir denne sammenhengen mellom synlig ansikt og kommunikasjon akseptert gjennom

---

<sup>215</sup> Prop. 51 L (2017-2018), se f.eks. punkt 3, 4.2 og 9.1

<sup>216</sup> Ibid. 32

<sup>217</sup> Ibid. 32

<sup>218</sup> Ibid. 41

<sup>219</sup> Skyberg, «Har retten krav på et ansikt? Bruk av niqab i retten», 158

proposisjonen. Skyberg mener vi kan forstå dette dithen at «troen på sammenhengen mellom god kommunikasjon og det å se den andres ansikt, står sterk i norsk offentlighet» og at dette indikerer at «det å ha tilgang til den andres ansikt i kommunikasjonssituasjoner er en så høyt ansett kulturell verdi at den heller ikke trenger noen begrunnelse.»<sup>220</sup>

Blant høringsinstanser som etterlyser dokumentasjon på sammenhengen mellom synlig ansikt og læringsutbytte, er NIM og Universitets- og høgskolerådet (UHR). NIM viser til at det «verkar å vere rom for meir forskning og dokumentert kunnskap om dei til dels samansette problemstillingane ein møter når det gjeld bruk av ansiktsdekkjande plagg.» Dette gjelder blant annet «kva for effektar bruk av ansiktsdekkjande plagg kollektivt har å seie for til dømes eit læringsmiljø.»<sup>221</sup> UHR mener departementets argumentasjon «inneheld ei rekkje påstandar om korleis plagg som dekkjer ... ansiktet, påverkar moglegheiter for kommunikasjon og samhandling, som ikkje er tilstrekkeleg nyanserte.»<sup>222</sup>

Hva gjelder institusjoner for høyere utdanning, viser departementet til argumenter basert på hensyn til integrering, læring og kommunikasjon som grunnlag for at forbudet bør gjelde for både studenter og ansatte.<sup>223</sup> Om pedagogiske hensyn sier departementet:

... Det er i utstrekkt grad nytta undervisningsformer som krev samhandling mellom deltakarar i undervisninga. At studentar nyttar ansiktsdekkjande plagg, vil dermed kunne ha ein negativ påverknad på utbyttet andre deltakarar får av undervisninga.<sup>224</sup>

Alle institusjoner for høyere utdanning som sendte inn hørings svar, bortsett fra to, er imot forbudet; særlig med hensyn til lik rett til utdanning argumenterte de for at den daværende ordningen burde opprettholdes.<sup>225</sup> NIM viser også til at hensynene til samhandling, kommunikasjon og læringsmiljø sannsynligvis vil være mindre gjeldende ved en del høyere utdanningsinstitusjoner, enn i grunn- og videregående skole; mange høyere studier består i større grad av forelesninger og selvstudium. De etterlyser en

... nærmare utgreiing av effektane av bruk av ansiktsdekkjande plagg for læringsmiljøet i ei gruppe eller ein klasse, i tillegg til ei vurdering av i kor stor grad dette omsynet gjer seg gjeldande ved høgare utdanningsinstitusjonar.<sup>226</sup>

---

<sup>220</sup> Ibid. 159

<sup>221</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 53

<sup>222</sup> Ibid. 26

<sup>223</sup> Ibid. 52

<sup>224</sup> Ibid. 52

<sup>225</sup> Ibid. 24

<sup>226</sup> Ibid. 53



Også UHR viser til at studier ved høyere utdanningsinstitusjoner er «særs ulike i innhold og krav til gjennomføring.» Basert på disse ulikhetene mener UHR at hva gjelder bruk av ansiktsdekkende plagg, burde «vurderinga av om det er mogleg å gjennomføre studiet i tråd med forventningar og krav ... gjerast av det enkelte fagmiljøet.»<sup>227</sup>

Til slike innvendinger viser departementet igjen til at høyere utdanningsinstitusjoner er arenaer for integrering, læring og kommunikasjon, og at plagg som dekker ansiktet er «til hinder for samhandling og kommunikasjon i undervisningssituasjonen».<sup>228</sup> Videre viser departementet til at det er en forventning om at undervisningsformene skal bli mer interaktive: «... Det er ... ei forventning om at høgare utdanning i enda større grad baserer seg på studentaktive læringsformer, og ... eit nasjonalt forbod ... legg til rette for dette.»<sup>229</sup>

Overordnet omtales pedagogiske hensyn som en av hovedårsakene til hvorfor departementet mener et nasjonalt forbud er nødvendig, hvorav den andre er behovet for nasjonale regler (jeg vil analysere denne argumentasjonen under neste underoverskrift).<sup>230</sup> Argumentasjonen som fremlegges for begge disse årsakene forsøker å vise til noen premisser som kan knyttes til det Forst omtaler som rettfærdiggjørelse av argumenter. Innenfor det teoretiske perspektivet kan de altså sies å forsøke å oppfylle kravene innenfor respektbegrepet – men på noen punkter kommer de til kort. Likevel mener jeg det hadde vært urimelig å kategorisere disse argumentene/vurderingene i sin helhet under tillatelsesbegrepet, da de virker å bygge på en tankegang knyttet til en form for «generell og gjensidig validitet». Derfor plasseres de delvis under respektbegrepet, til tross for svakheter som gjør at de ikke kan anses som fullt ut rettfærdiggjorte. Det er altså en spenning mellom de to toleransebegrepene innad i disse argumentasjonene.

Det fremkommer usikkerhet rundt departementets påstand om sammenhengen mellom å vise ansiktet og godt læringsutbytte, blant annet med henvisning til departementets eget uttrykk for mangel på faglig grunnlag.<sup>231</sup> Likevel argumenteres det for at denne sammenhengen må anses som så plausibel at det utgjør legitime årsaker for begrensning av trosfriheten, og det legges til grunn en absolutt forståelse av at ansiktsdekkende plagg hindrer god kommunikasjon, svekker samspill og læringsutbytte og dermed skaper et dårligere læringsmiljø.<sup>232</sup> I lys av kravene om

---

<sup>227</sup> Ibid. 26

<sup>228</sup> Ibid. 53-54

<sup>229</sup> Ibid. 54

<sup>230</sup> Ibid. 32

<sup>231</sup> Ibid. 32

<sup>232</sup> Ibid. 12

rettferdiggjørelse innenfor respektbegrepet, basert på at argumentasjon må være moralsk gjensidig og generell fremfor etisk partikulær, fremstår pedagogiske hensyn som rimelig å beskytte. Sosialisering og læring gjennom barnehage må rimelig anses som viktig for barns utvikling. Utdanning er grunnleggende i et samfunn, og det er en menneskerett. Disse institusjonene kan argumenteres for å være blant de viktigste i et samfunn, da det er her barn og unge danner grunnlaget for deres videre liv og for deres utvikling som borgere. Å sikre at disse institusjonene har gode forutsetninger for å oppnå disse formålene, ligger innenfor statens myndighet og må rimelig anses som å være viktig i et samfunn. Dermed forfølger departementet gjennom proposisjonen et på mange måter rettferdiggjort mål med henvisning til ivaretagelse av pedagogiske hensyn. Dog må det tas høyde for at sammenhengen mellom synlig ansikt og læring presenteres mer eller mindre som en etablert og nødvendig sannhet – men egentlig hviler på en mer eller mindre berettiget antakelse.

Jeg påpekte med henvisning til Skyberg at argumentasjonen i proposisjonen viser at sammenhengen mellom god kommunikasjon og det å se den andres ansikt nærmest tas for gitt, som indikerer at «det å ha tilgang til den andres ansikt ... er en så høyt ansett kulturell verdi at den heller ikke trenger noen begrunnelse.»<sup>233</sup> Kravene om rettferdiggjørelse tilsier at etableringen av en (mer eller mindre legitim) antatt sammenheng som dette, som utgangspunkt for et forbud mot en religiøs praksis, ikke svarer til respektbegrepet. Det vitner om at departementet har lent seg på utbredte majoritetsoppfatninger om kommunikasjon og læring i sin argumentasjon, fremfor et faglig grunnlag som i større grad svarer til kravene om gjensidighet og generalitet. Denne svakheten ved argumentasjonen tilknyttet pedagogiske hensyn, bærer preg av tillatelsesbegrepet. Vi identifiserer dermed karakteristikker ved både respekt- og tillatelsesbegrepet i proposisjonen med hensyn til argumenter/vurderinger tilknyttet pedagogikk. Det samme gjelder i argumenter/vurderinger tilknyttet behovet for nasjonale regler, sett i lys av konsekvensene et nasjonalt forbud kan få.

#### *Vurderinger tilknyttet lovforslagets konsekvenser og behovet for nasjonale regler: Respekt og tillatelse i spenning*

Noe av det som fremstår som mest sentralt i høringsvarene som er skeptiske til, eller imot lovforslaget, er usikkerheten rundt hva et nasjonalt forbud vil kunne føre til – både for kvinnene det gjelder, for integrering og for utdanningsmuligheter. Flere etterlyser grundigere undersøker av konsekvenser før den eventuelle lovgivningen innføres.<sup>234</sup> Departementet viser

---

<sup>233</sup> Skyberg, «Har retten krav på et ansikt?», 159

<sup>234</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 25

til at det ikke finnes forskning som dokumenterer effekter av å innføre et forbud mot ansiktsdekkende plagg, verken for den det gjelder eller for integrering av minoriteter i samfunnet.<sup>235</sup> Dog har noen rapporter vist at nasjonale forbud kan få utilsiktede negative konsekvenser både for påvirkede kvinner, for integrering og for konfliktnivået i samfunnet.<sup>236</sup>

Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter (HL-senteret) har presentert for departementet en gjennomgang av den relevante forskningslitteraturen som finnes i tilknytning til bruk av og forbudt mot ansiktsdekkende plagg. Det foreligger litteratur om radikaliseringsprosesser som indikerer at generelle forbud kan øke symbolverdien av burka/nikab, samt bidra til ytterligere stigmatisering og utenforskap for de kvinnene forbudet treffer.<sup>237</sup> Dette stemmer overens med forskning fra Frankrike som viser til bekreftelse fra noen muslimske kvinner på at de begynte å bruke nikab etter implementeringen av forbudet for å uttrykke motstand mot loven.<sup>238</sup>

Islamsk Råd Norge (IRN) uttrykker bekymring for konsekvenser av et forbud i deres høringssvar:

... eit nasjonalt forbod kan føre til meir trakassering av muslimar ... (og) meir ekskludering frå sosiale arenaer og diskriminering innanfor utdannings- og arbeidsliv ... Islamsk Råd Norge fryktar at ... eit forbod vil kunne bidra til å legitimere trakassering og hatkriminalitet ...<sup>239</sup>

Mot disse innvendingene argumenterer departementet for at mulige negative konsekvenser ikke er tilstrekkelig grunn til ikke å innføre nasjonale regler, og at slike konsekvenser vil følges opp:

Departementet erkjenner at det ikkje kan utelukkast at innføringa av eit nasjonalt forbod kan få negative konsekvensar for integreringa, og at enkelte kvinner ... kan oppleve eit nasjonalt forbod som stigmatiserande ... Det vil ... vere viktig å ... kartleggje kva konsekvensar det har for integreringa generelt og for den enkelte som blir omfatta.<sup>240</sup>

Med utgangspunkt i litteratur basert på intervjuer gjort med kvinner som bruker nikab eller burka i andre land hvor nasjonale forbud er innført, fremstår bekymringer for konsekvenser

---

<sup>235</sup> Ibid. 33. Se dog for eksempel Saiya og Manchanda, «Do burqa bans make us safer?» og Zempi, «Veiled Muslim women's views» med videre henvisning til ytterligere litteratur som påpeker negative konsekvenser av forbud mot burka og nikab. OBS: disse artiklene er begge skrevet i 2019, etter proposisjonen ble utarbeidet

<sup>236</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 33

<sup>237</sup> Ibid. 34

<sup>238</sup> Zempi, «Veiled Muslim women's views», 2599. Med henvisning til Bouteldja (2013)

<sup>239</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 35

<sup>240</sup> Ibid. 35

for både de aktuelle kvinnene og for integrering, som legitime. Irene Zempi (2019) viser blant annet til forskning fra Belgia som

... observes that in the current Islamophobic context, the veil ban legitimates and promotes Islamophobia. The media, political and public debates surrounding the veil ban promote negative stereotypes that equate Islam with gender inequality, fundamentalism, terrorism and backwardness.<sup>241</sup>

Forskning fra Belgia og Frankrike viser at landenes forbud mot ansiktsdekkende plagg har

... emboldened ordinary citizens to show aggressive behaviour towards veiled Muslim women ... participants ... who continued to wear the niqab after the veil ban was introduced in France, stated that it was common to suffer harassment, verbal abuse as well as “physical assaults, including having their veil pulled off, being violently pushed, and being spat on” from members of the public.<sup>242</sup>

Også andre høringsinstanser kritiserer departementet for manglende informasjon om hvilke konsekvenser forbudet vil ha. MiRA Ressurscenter for innvandrere- og flyktningkvinner mener forslaget er basert på «urettmessig symbolpolitikk som framfor å fremje integrering og likestilling bidrar til ytterlegare framandgjering og stigmatisering ...».<sup>243</sup> Med henvisning til dette høringssvaret presenterer departementet de eneste stemmene i proposisjonen fra kvinner som bruker de aktuelle plaggene, da indirekte gjennom senteret. Senteret har vært i kontakt med «flere titalls» kvinner som vil påvirkes, som uttrykker at «eit forbod ... i blant anna vaksenopplæringa vil setje ein stoppar for dei vidare planane deira for utdanning, og at dei kjenner seg diskriminerte.»<sup>244</sup> Departementet tar ikke stilling til denne informasjonen.

Problematikk tilknyttet tilgang til utdanning adresseres også som del av konsekvenser lovforslaget vil få, særlig ved referanse til høringssvar fra universiteter og høyskoler.<sup>245</sup> Disse argumenterer primært for at et generelt forbud er i strid med prinsippet om lik rett til utdanning. Institusjonene ønsker å beholde den daværende ordningen som åpnet for muligheten til å lokalt håndtere eventuelle problematiske situasjoner med bruk av ansiktsdekkende plagg.<sup>246</sup> Departementet mener at den daværende ordningen «... langt på veg varetek omsyna til samhandling, kommunikasjon og godt læringsmiljø (men) ... at viktige og meir overordna omsyn tilseier at spørsmålet ... bør vere regulert på nasjonalt nivå.»<sup>247</sup> Dette

---

<sup>241</sup> Zempi, «Veiled Muslim women’s views», 2593

<sup>242</sup> Ibid. 2593

<sup>243</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 27

<sup>244</sup> Ibid. 27

<sup>245</sup> Ibid. 24

<sup>246</sup> Ibid. 53

<sup>247</sup> Ibid. 53

har å gjøre med at slike reguleringer griper inn i trosfriheten. Videre uttaler departementet eksplisitt at de ikke mener det foreslåtte forbudet vil være i strid med lik rett til utdanning:

Fleire høringsinstansar viser til at forslaget er i strid med prinsippet om lik rett til utdanning. Departementet deler ikkje dette synet. Allereie i dag har kommunar, fylkeskommunar, fagskolar, høgskolar og universitet høve til å forby ansiktsdekkjande plagg ... Slik departementet ser det, vil eit nasjonalt forbod, som ligg innanfor det som er sakleg, nødvendig og forholdsmessig for å oppnå formålet med undervisninga, ikkje stri mot prinsippet om lik rett til utdanning.<sup>248</sup>

Det fremstår som noe uklart hvorfor et generelt forbud ikke strider imot lik rett til utdanning, *fordi* den daværende ordningen som åpnet for lokale tilpasninger allerede eksisterte. Et nasjonalt forbud vil umuliggjøre deltakelse i utdanning for kvinner som ikke ønsker å ta av seg burkaen/nikaben i undervisningssituasjoner; muligheten for lokale reguleringer fremstår ikke som en like absolutt hindring. Også Barne-, ungdoms- og familiedirektoratet (Bufdir) problematiserer lovforslaget i forhold til utdanningsmuligheter. Dette knytter de både til lik rett til utdanning, men også til samfunnsdeltakelse og integrering:

... lik rett til utdanning skal gjelde for alle, også de som tar personlige valg som kan være vanskelig å forstå ... Utdanningsinstitusjoner er sentrale arenaer for integrering, deltakelse og demokratibygging ... Det vil ha en større integrerings- og likestillingsfremmende effekt at disse kvinnene deltar på denne utdanningsarenaen enn et nasjonalt forbud som kan være til hinder for deltakelse.<sup>249</sup>

Departementet adresserer ikke disse argumentene direkte.

Overordnet kan vi identifisere en rekke innvendinger mot forslaget grunnet mangel på kunnskap om hvilke konsekvenser det vil ha. Departementet viser eksplisitt til disse innvendingene, noe som taler for at de er del av dets vurderinger av lovforslagets nødvendighet og forholdsmessighet. Dog viser ikke departementet *hvordan* det stiller seg til og vurderer disse innvendingene, annet enn å konstatere at behovet for nasjonale regler veier tyngre enn potensielle negative konsekvenser av forbudet. I disse vurderingene kan vi – på samme måte som i vurderingene tilknyttet pedagogiske hensyn – identifisere en spenning mellom respekt- og tillatelsesbegrepet.

Det foreslåtte forbudet omtales som et prinsipielt viktig spørsmål, da det griper inn i den enkeltes trosfrihet. Basert på dette argumenteres det for at et forbud bør diskuteres og

---

<sup>248</sup> Ibid. 53

<sup>249</sup> Ibid. 27-28

eventuelt vedtas i Stortinget.<sup>250</sup> Premissene i denne argumentasjonen kan anses som rettfærdiggjorte; at trosfriheten burde håndheves på samme måte nasjonalt virker prinsipielt riktig. Det kan rimelig oppfattes som både urettferdig og inkonsekvent å ha ulike regler for hva slags religionsutøvelse som er lovlig ulike steder i landet. Videre, gitt at eventuelle begrensninger av en menneskerettighet som trosfriheten innebærer inngående vurderinger, virker det rimelig at slike beslutninger tas av den nasjonale folkevalgte forsamlingen. Generelt og prinsipielt fremstår dermed dette argumentet som rettfærdiggjort.

Dog kan hensyn til den konkrete konteksten lovforslaget reises i, likevel tale for at den daværende ordningen burde blitt videreført. Det reises i proposisjonen flere betydelige utfordringer til hvorvidt behovet for nasjonale regler kan anses som forholdsmessig gitt de konsekvenser et nasjonalt forbud vil kunne få. Diverse hørings svar viser til faren for at et nasjonalt forbud vil kunne føre til blant annet trakassering, ytterligere stigmatisering og marginalisering av en allerede utsatt gruppe i samfunnet, økt symbolverdi og radikalisering, samt negative konsekvenser for integrering og utdanning.<sup>251</sup> Departementets respons til denne type innvendinger fremstår ikke som tilstrekkelig i den forstand at det ikke forklares *hvorfor* et nasjonalt forbud likevel er nødvendig og forholdsmessig – det konstateres kun *at* det er det.<sup>252</sup>

Det samme gjelder i relasjon til de høringsinstanser som argumenterer imot forbudet på bakgrunn av hensynet til lik rett til utdanning. Departementets respons på disse innvendingene er også at behovet for nasjonale regler veier tyngre enn argumentene for den daværende ordningen. Det avvises også at forbudet vil stride imot prinsippet om lik rett til utdanning, så lenge forbudet ligger innenfor det som er saklig, nødvendig og forholdsmessig for å oppnå formålet ved undervisning.<sup>253</sup> Svakheten ved denne argumentasjonen ligger for det første i mangelen på rettfærdiggjørelse av forbudets nødvendighet og forholdsmessighet i relasjon til de pedagogiske hensynene som søkes oppnådd, særlig i høyere utdanning. For det andre viser ikke departementet til grundige forklaringer eller argumenter for hvorfor behovet for nasjonale regler nødvendigvis utveier andre hensyn – de virker ikke å rettfærdiggjøre sin egen argumentasjon i relasjon til «den andre siden» på måter som er tilstrekkelige innenfor respektbegrepet. Dermed – til tross for at argumentet om nasjonale regler fremstår som

---

<sup>250</sup> Ibid. 32

<sup>251</sup> Ibid. 34-35

<sup>252</sup> Ibid. 34-35

<sup>253</sup> Ibid. 53

generelt og prinsipielt rettfærdiggjort – taler kontekstuelle forhold for en grundigere vurdering ved utøvelse av toleranse som respekt overfor den religiøse andre.

### *Oppsummering*

Sett under ett fremstår departementets argumenter for lovforslaget å basere seg primært på pedagogiske hensyn som anses som legitime grunner til å begrense trosfriheten. Denne legitimiteten hviler hovedsakelig på henvisninger til EMDs tolkning av trosfriheten, særlig slik denne fremkommer i S.A.S. mot Frankrike. Det vises til mangel på faglig grunnlag for å trekke en nødvendig korrelasjon mellom synlige ansikter og bedre læringsutbytte, men departementet virker å mene at denne sammenhengen likevel er åpenbar. Videre viser departementet gjennomgående til behovet for nasjonale regler som et motargument mot å beholde den daværende ordningen. Dette behovet virker å veie tyngre enn hensyn til potensielt negative konsekvenser av et forbud, uten at det tilbys en tydelig forklaring av denne prioriteringen. Analysen av disse argumentene i lys av toleransebegrepene viser en spenning i dokumentet mellom toleranse som tillatelse og som respekt. Til tross for at departementet virker å forfølge formål som kan anses som legitime (respektbegrepet), er det svakheter i dets argumentasjon/vurderinger som gjør dem mangelfulle i lys av rettfærdiggjørelse av lover (tillatelsesbegrepet). Fraværet av stemmer fra kvinner som bruker nikab/burka fremstår som en ytterligere svakhet i proposisjonen, og kan vitne om en manglende forståelse av de religiøse og individuelle betydningene av plaggene. Dette svekker igjen grunnlaget for å kunne rettfærdiggjøre lovforslaget overfor dem som påvirkes av det, og gir innholdet i dokumentet et ytterligere preg av tillatelsesbegrepet.

#### **4.1.4. Innst. 351 L (2017-2018)**

Basert på proposisjonen fra Kunnskapsdepartementet presenterte utdannings- og forskningskomiteen Innst. 351 L (2017-2018) for Stortinget. Til forskjell fra proposisjonen som på mange måter er «anonym» med hensyn til konkrete forfattere, kan man i innstillingen plassere argumenter hos gitte personer som representanter for partier.<sup>254</sup> Den samlede tilrådingen fra komiteen til Stortinget var å vedta lovforslaget slik det ble presentert i proposisjonen. Denne tilrådingen ble fremmet av representanter fra fem av de syv partiene i komiteen: Høyre, Fremskrittspartiet, Senterpartiet, Venstre og Kristelig Folkeparti.<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> Fra Ap: Jorodd Asphjell, Martin Henriksen, Nina Sandberg og Torstein Tvedt Solberg; Fra Høyre: Kent Gudmundsen, Turid Kristensen, Marianne Synnes og Mathilde Tybring-Gjedde; Fra FrP: Åshild Bruun-Gundersen og Roy Steffensen; Fra Sp: Marit Arnstad og Marit Knutsdatter Strand; Fra SV: Mona Fagerås; Fra Venstre: Guri Melby; Fra KrF: Hans Fredrik Grøvan

<sup>255</sup> Innst. 351 L (2017-2018), 7

Komiteemedlemmene fra Arbeiderpartiet og Sosialistisk Venstreparti sluttet seg ikke til denne tilrådingen. Medlemmene fra Ap mente at lovforslaget burde omfatte utdanningsinstitusjonene i sin helhet, ikke kun i undervisning.<sup>256</sup> Medlemmet fra SV argumenterte derimot for at forbudet kun burde gjelde for ansatte, ikke elever/studenter, i utdanningsinstitusjoner.<sup>257</sup>

### *Komiteens flertall*

Vurderingen av lovforslaget fra komiteens flertall baserte seg på argumenter knyttet til (1) behovet for et nasjonalt grunnprinsipp hva gjelder ansiktsdekkende plagg, (2) konsensus på Stortinget, (3) utredningsarbeidet gjort i sammenheng med lovforslaget og (4) hensyn til kommunikasjon og læringsutbytte i barnehager spesifikt.<sup>258</sup> Argumentet for loven basert på behovet for nasjonale regler ble presentert som en av hovedgrunnene til departementets vurdering av lovens nødvendighet i proposisjonen.<sup>259</sup> Viktigheten av like regler nasjonalt påpekes også i innstillingen: «... lovforslaget ... vil skape større forutsigbarhet for dem forbudet gjelder og gi likere regler i hele landet. Lovendringen fastsetter et felles grunnprinsipp ...».<sup>260</sup>

Videre omtales følgende vurderinger som av betydning for flertallets tilslutning til lovforslaget:

... (det ble i) 2016 ... flertall i Stortinget for å lage nasjonale regler som sikrer åpen kommunikasjon mellom barn, ansatte, elever, studenter og lærere ...  
... regjeringen har drøftet denne saken grundig i høringsforslaget og proposisjonen og ... berørte aktører i samfunnet har gitt innspill til regelverkets utforming ...  
... ansiktsdekkende plagg kan hindre god kommunikasjon og svekke utbyttet av opplæringen og samspillet i barnehager.<sup>261</sup>

Hensyn til kommunikasjon, opplæring og samspill reises kun i sammenheng med barnehager. Det fremstår som uklart hvorvidt man skal tolke uttalelsene fra komiteen dithen at de ikke anser dette som relevante argumenter for undervisning i utdanningsinstitusjoner. Basert på en samlet vurdering av de overnevnte argumentene, gikk flertallet inn for lovforslaget.

Komiteen som har utarbeidet innstillingen, jobber ut ifra den utredningen og de vurderinger som foreligger i proposisjonen. Dermed er ikke argumentasjoner/vurderinger like inngående i

---

<sup>256</sup> Ibid. 4-5

<sup>257</sup> Ibid. 5-6

<sup>258</sup> Ibid. 3-4

<sup>259</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 32

<sup>260</sup> Innst. 351 L (2017-2018), 3-4

<sup>261</sup> Ibid. 4



innstillingsdokumentet, da disse allerede er foretatt av departementet. Komiteen støtter seg til departementets vurderinger av nødvendigheten ved lovforslaget gitt både behovet for nasjonale regler og grunnet pedagogiske hensyn. Med hensyn til toleransebegrepene vil de samme vurderingene av denne argumentasjonen gjelde her som i proposisjonen; pedagogiske hensyn og nasjonale regler må begge kunne anses som legitime mål å forfølge (respektbegrepet), men det er svakheter i argumentasjonen som gjør at de bærer i seg preg av tillatelsesbegrepet. Den nødvendige korrelasjonen mellom synlig ansikt og læringsutbytte tas for gitt uten videre problematisering av mangel på faglig grunnlag for denne hevdelsen. Behovet for nasjonale regler hevdes uten at det tas høyde for de potensielt alvorlige konsekvensene et forbud kan få, og hva dette vil bety for lik rett til utdanning. Komiteen viser også til at utredningsarbeidet i sammenheng med proposisjonen har vært grundig, og at berørte parter har gitt innspill til utformingen av loven. Gitt fraværet av stemmer fra de som påvirkes av loven, kan det reises spørsmål ved å legge dette til grunn for å støtte lovforslaget. Sett i lys av kravene om rettferdiggjørelse som følger respektbegrepet, vil fraværet av disse stemmene gjøre det illegitimt å vedta dette som en bindende lov.

#### *Komiteens mindretall*

Argumentasjonen fra Ap-medlemmene for at forbudet burde gjelde for hele utdanningsinstitusjoner, hviler særlig på en oppfatning om at hensyn til kommunikasjon, samspill og læring ikke kan begrenses til kun undervisning:

... læringsmiljøet på skolen består av mye mer enn når elevene sitter ved pulten. Det er like viktig å se hverandres ansikter og ha god kontakt og kommunikasjon når elevene er sammen i hele det åpne skolelandskapet og læringsmiljøet som moderne skoler er ...<sup>262</sup>

Argumentasjonen i seg selv hviler på de samme vurderingene som departementet viser til i proposisjonen hva gjelder pedagogiske hensyn. Hovedforskjellen består i hvordan de definerer situasjoner som tilsier at disse hensynene må beskyttes med et forbud mot ansiktsdekkende plagg. Med hensyn til toleransebegrepene vil det være rimelig å anse argumentasjonen fra Ap-medlemmene som å bære i seg større preg av tillatelsesbegrepet, enn argumentasjonen fra departementet og komiteens flertall. Det fremstår som mer holdbart å knytte argumentasjon for et forbud basert på pedagogiske hensyn til faktiske undervisningssituasjoner, enn til hele institusjonsområder – korrelasjonen mellom mål og middel er tydeligere i argumentasjonen fra departementet og komiteens flertall. Dog, som tidligere påpekt, er det rimelig å stille spørsmål ved den praktiske betydningen av å kunne

---

<sup>262</sup> Ibid. 4

bruke burka/nikab i utdanningsinstitusjoner utenfor undervisning. Selv om komite-medlemmene fra Ap på papiret argumenterer for et mer omfattende forbud, kan det hende at det i praksis vil ha samme resultat – at jenter/kvinner som bruker nikab/burka ikke får deltatt i utdanning.

SV-medlemmet støtter ikke lovforslaget da hun mener det ikke bør omfatte elever og studenter. Denne vurderingen hviler på hensynet til lik rett til utdanning:

... At utdanning for alle er en menneskerett, innebærer at etnisitet, språk, kjønn, religion, politisk oppfatning, nasjonal eller sosial opprinnelse, eiendom eller annen status ikke skal være til hinder for utdanning ... institusjonene som har innført lokalt forbud, melder at ansiktsdekkende plagg blant studenter og ansatte er et minimalt problem, og at det i tilfelle løses greit gjennom dialog.<sup>263</sup>

Dette argumentet avvises av departementet gjennom proposisjonen, som fastslo at lovforslaget ikke strider imot lik rett til utdanning – uten en tydelig forklaring på hvorfor det ikke gjør det. SV-medlemmet reiser en viktig innvending mot forslaget i et rettighetsperspektiv, som kan utfordre legitimiteten ved lovforslagets forholdsmessighet. Som vi så av proposisjonen var dette også et fokus hos flere høringsinstanser.

#### **4.1.5. Stortingsdebatten**

Lovforslaget ble behandlet første runde i Stortinget 5. juni 2018. Det fremkommer av debatten at partiene i stor grad har tatt stilling til lovforslaget allerede, og argumentene fra innstillingsdokumentet gjentas i hovedtrekk. Interaksjonen mellom noen av representantene vitner om at debatten også virker som en arena for å fremme partipolitikk.<sup>264</sup> Denne siden av debatten er ikke interessant for oppgavens formål. Utover å identifisere punkter av kontinuitet fra de foregående dokumentene, som da tydeliggjør vurderingene av størst betydning for at loven ble vedtatt, er det også relevant å peke ut hva som skiller innholdet i dette dokumentet fra proposisjonen og innstillingen. Det introduseres i debatten flere typer argumenter enn i de foregående dokumentene, hvorav noen av disse ikke har vært en del av vurderingene tidligere i dokumentkjeden. Disse består særlig i (1) et mer uttalt fokus på individuell trosfrihet på tross av forskjeller, (2) henvisninger til burka/nikab som kvinneundertrykkende plagg som er uforenlig med norske verdier, samt (3) argumentasjon tilknyttet forståelser av legitim religion.

---

<sup>263</sup> Ibid. 5

<sup>264</sup> Stortingstidende nr. 88, 5 juni (2017-2018). Se f.eks. utvekslingene mellom representanter fra FrP og Ap angående et utvidet forbud

### *Vurderinger tilknyttet pedagogiske hensyn: Respekt og tillatelse i spenning*

På tvers av innleggene fremstår det som at hensyn til kommunikasjon, samspill og læringsutbytte er etablert som et selvsagt grunnlag som taler for lovforslaget. Dette svarer til departementets vurderinger i proposisjonen, som også hvilte på den oppfattede nødvendige sammenhengen mellom å vise ansiktet og godt læringsmiljø. Det vises i debatten til at lovforslaget har «tatt utgangspunkt i Stortingets begrunnelse om at ansiktsdekkende plagg er til hinder for god kommunikasjon og samhandling, og at et forbud mot ansiktsdekkende plagg er avgjørende for et godt læringsutbytte.»<sup>265</sup> Guri Melby (V) viser til at «... Elever, studenter og lærere må kunne se ansiktene til hverandre ... Det er avgjørende for et godt læringsmiljø.»<sup>266</sup> På lignende måte argumenterer Hans Fredrik Grøvan (KrF) for at «... det (er) noen situasjoner og noen arenaer hvor vi er helt avhengige av å se hverandre, kjenne hverandres identitet for å kunne kommunisere og oppnå formålet med disse arenaene. Læringssituasjoner er ett eksempel på dette ...».<sup>267</sup>

Henvisninger til pedagogiske hensyn preger de fleste innleggene i debatten.<sup>268</sup> Det fremstår som like sentralt i dette dokumentet som i proposisjonen. Det tas ikke høyde for spørsmålene reist i proposisjonen med hensyn til mangel på faglig grunnlag for å hevde en nødvendig korrelasjon mellom synlig ansikt og læringsutbytte. Det gjennomgående fokuset på pedagogiske hensyn, på tvers av dokumentene og på tvers andre type argumenter og uenigheter i debatten, gjør det rimelig å anse dette som hovedgrunnlaget for lovens vedtakelse. De samme vurderingene av argumenter tilknyttet pedagogiske hensyn i relasjon til toleransebegrepene som er gjort i de to foregående dokumentene, gjelder også her – jeg finner det ikke nødvendig å gjenta disse i detalj. Overordnet kan vi identifisere en gjennomgående spenning mellom respektbegrepet – i forsøket på å forfølge legitime mål om gode læringsforhold innenfor viktige samfunnsinstitusjoner – og tillatelsesbegrepet – i mangelen på faglig grunnlag for å hevde en nødvendig korrelasjon mellom synlig ansikt og god læring.

### *Vurderinger tilknyttet religiøse forskjeller og trosfrihet: Innsikter ved respektbegrepet*

Fokuset på trosfriheten i proposisjonen er rent rettighetsbasert, i den forstand at det reises i vurderinger av legitime begrensninger av denne rettigheten i samsvar med menneskerettighetskonvensjoner. I stortingsdebatten vises det i større grad til trosfriheten i

---

<sup>265</sup> Ibid. 4686

<sup>266</sup> Ibid. 4690

<sup>267</sup> Ibid. 4690

<sup>268</sup> Ibid. Se også innlegg fra Tybring-Gjedde, 4688; Sanner, 4691; Sandberg, 4693; Riise, 4695, for lignende argumenter

sammenheng med hvordan mennesker i demokratiske samfunn lever side om side, tross livsynsmessige forskjeller. Med henvisning til særlig Melby kan vi også identifisere en grundig avveining mellom trosfriheten og pedagogiske hensyn, som eksplisitt viser til hva inngrep i trosfriheten innebærer; en slik behandling av trosfriheten er ikke til stede i de øvrige dokumentene i casen.

Melby viser til avveininger mellom trosfrihet og pedagogiske hensyn slik:

I et liberalt samfunn er ... toleranse og respekt for andres valg og ytringer ... selvsagt ... vi har funnet en god balanse mellom hensynet til et godt læringsmiljø på den ene siden og hensynet til individets frihet på den andre siden ... det bør være et mål i seg selv å begrense en slik inngripen (i trosfriheten) ... kun til det som er strengt nødvendig ... Dersom målet er å verne om sentrale verdier i vårt samfunn, som ytringsfrihet, trosfrihet og demokrati, er det viktig at vi ikke bekjemper symboler som går på tvers av dette med å innskrenke de samme frihetene.<sup>269</sup>

... representanten Jan Bøhler trekker fram at Frankrikes regelverk har stått seg når det er prøvd i Den europeiske menneskerettsdomstolen ... Det er ingen tvil om at heller ikke Venstre ønsker at folk skal gå med nikab og burka og dekke seg til, men vi tror ikke den beste måten å møte dette på, er med forbud.<sup>270</sup>

Jeg gir Melby mer plass sammenlignet med andre i debatten, da hennes argumentasjon er særlig relevant innenfor konteksten av oppgaven og viser til viktige innsikter for analysen av lovgivningsprosessen sett i lys av toleranse overfor den religiøse andre. Det er et par ting det er særlig verdt å merke seg ved denne argumentasjonen. For det første kan vi identifisere at til tross for at Melby viser til mer inngående refleksjoner rundt betydningen av inngrep i trosfriheten enn hva som kan identifiseres i hoveddelene av de øvrige dokumentene, mener hun likevel at pedagogiske hensyn veier tyngre. Som grunnlag for denne avveiningen legger hun ikke til grunn noe mer konkret korrelasjon mellom synlig ansikt og kommunikasjon/læringsutbytte enn hva de øvrige aktørene i dokumentene gjør. For det andre understreker hun betydningen av å begrense forbudet til kun å gjelde i undervisningssituasjoner, noe hun mener bedre ivaretar enkeltindividets trosfrihet. Som påpekt er det svakheter ved alternativet om å kunne bruke bruke/nikab utenfor undervisning, med hensyn til den religiøse betydningen plaggene kan ha for visse jenter/kvinner. For det tredje gir hun uttrykk for at presedens fra EMD ikke nødvendigvis bør benyttes som grunnlag

---

<sup>269</sup> Ibid. 4689-90

<sup>270</sup> Ibid. 4696

for å avgjøre hva som er legitime begrensninger av trosfriheten – dette er også et tema i proposisjonen.

For det fjerde påpeker Melby risikoen ved å havne i en situasjon hvor myndigheter begrenser individers friheter og rettigheter, som del av en kamp for å beskytte disse samme frihetene og rettighetene. I faglitteraturen omtales dette tidvis som det liberale dilemmaet;<sup>271</sup> det viser til demokratiske staters behov for å sikre visse grunnleggende liberale prinsipper, som likestilling og personlig autonomi, samtidig som det må unngås at disse idealene blir absolutte.<sup>272</sup> Plesner påpeker at visse typer sekulære stater kan få problemer med å håndtere dette, særlig i forbindelse med regulering av religiøse uttrykk i offentlig rom. Hun viser til debatter om forbud mot hijab og andre religiøse hodeplagg og symboler som konkrete eksempler.<sup>273</sup> Det er nettopp en slik problematikk Melby viser til med hensyn til å eventuelt innføre strengere forbud enn det som foreslås.

Melbys argumentasjon viser til innsikter som er av grunnleggende betydning for respektbegrepet. Det samme gjør Grøvan: «... reell trosfrihet betyr ... at vi må akseptere at andre mener og gjør ting vi ikke liker eller er uenig i, så lenge det ikke påfører andre skade.»<sup>274</sup> Disse isolerte argumentene veier ikke tungt i grunnlaget for loven og kan ikke anses som avgjørende for vurderingen av balansen mellom trosfrihet og religiøs mangfold i norsk lovgivning – men det er likevel viktig å understreke at denne måten å tenke om toleranse overfor den religiøse andre på, er å identifisere i den lovgivende forsamlingen. En av de viktigste innsiktene ved respektbegrepet er å forstå toleranse som å innebære en villighet til å akseptere at våre etiske og personlige oppfatninger, ikke er et legitimt grunnlag for å etablere bindende samfunnsnormer. Toleranse betyr at vi kan ha innvendinger mot hverandres praksiser, men vi respekterer hverandre som individer, og vil dermed ikke pålegge andre regulerende normer basert på egne oppfatninger. Tross tilstedeværelsen av disse innsiktene hos Melby og Grøvan, argumenterer likevel begge for lovforslaget med utgangspunkt i de nevnte pedagogiske hensynene. Gitt svakheten ved denne argumentasjonen, som etablert i det foregående, kan vi også her identifisere en spenning mellom tillatelses- og respektbegrepet innenfor samme overordnede argumentasjon – hvor visse argumenterer svarer til innsikter ved respektbegrepet, og andre bærer preg av tillatelsesbegrepet.

---

<sup>271</sup> Plesner, *Religionspolitikk*, 72-73

<sup>272</sup> Ibid. 72-73

<sup>273</sup> Ibid. 75

<sup>274</sup> Stortingstidende nr. 88, 5 juni (2017-2018), 4690

*Vurderinger tilknyttet norske verdier, kvinneundertrykkelse og legitim religion: Toleranse som tillatelse*

Den siste kategorien av argumenter/vurderinger består av en form for blanding av henvisninger til norske verdier, samt deres uforenlighet med burka/nikab, forstått som plagg som er del av kvinneundertrykkende praksiser – og tidvis en videre argumentasjon for at disse plaggene ikke har noe med religion å gjøre. Vi kan som del av denne type argumentasjon blant annet identifisere følgende uttalelser:

Dette (burka og nikab) er en ekstrem form for undertrykking av kvinner som vi aldri må akseptere i Norge ... Vi aksepterer ikke at kvinner skal bære burka og nikab, for Norge er et åpent samfunn, og vi skal kunne se hverandres ansikt.<sup>275</sup>

Bruk av burka og nikab ... utfordrer sentrale norske verdier som frihet, likestilling og likeverd. Plaggene har en kvinneundertrykkende profil, som hindrer integrering og byr på utfordringer når det gjelder deltakelse i utdanning, arbeidsliv og samfunnsliv.<sup>276</sup>

... flere representanter har tatt til orde for «friheten» til å gå med ansiktsdekkende plagg ... burka og nikab har ingenting med frihet å gjøre. Det symboliserer tvang. Det symboliserer kvinneundertrykking. Det symboliserer sosial kontroll, som vi ikke ønsker.<sup>277</sup>

En av dem som går lengst i denne argumentasjonen, særlig i forhold til å definere hva som er – og ikke er – religion, er Masud Gharakhani (Ap):

... nikab og burka er det motsatte av frihet, demokrati og likestilling. Personlig mener jeg at noen av de mest kvinnefiendtlige plaggene som finnes, er nettopp burka og nikab. Ingen kan argumentere med at dette er religiøst eller kulturelt. Det er en ukultur vi ikke ønsker i Norge ...<sup>278</sup>

Denne type argumentasjon er ikke å identifisere i de øvrige dokumentene i casen.

Kjønnslikestillingsaspekter nevnes så vidt i proposisjonen – blant annet med henvisning til argumentasjon for at lovforslaget ikke rimelig kan sies å sikre formål tilknyttet likestilling.<sup>279</sup>

Med referanse til litteratur presentert tidligere om kvinners motivasjoner for å bruke burka og nikab, fremstår det som problematisk å fremme absolutte påstander om at plaggene er kvinneundertrykkende. Vi kan her også identifisere trekk ved det liberale dilemmaet – hvor man i kampen for «norske verdier», som likestilling, bygger på et syn på religiøse praksiser og deres plass i samfunnet som virker å motstride disse samme verdiene. Til tross for tilstedeværelsen av denne typer argumenter i stortingsdebatten, vitner fraværet av lignende

---

<sup>275</sup> Ibid. 4694

<sup>276</sup> Ibid. 4694

<sup>277</sup> Ibid. 4695

<sup>278</sup> Ibid. 4694

<sup>279</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 26-27

argumenter i de øvrige dokumentene om at dette ikke er grunnlaget for loven. Hvorvidt enkeltrepresentanter på Stortinget baserte seg mer på denne type synspunkter eller for eksempel pedagogiske hensyn, er ikke mulig å si noe om ut ifra materialet.

I disse argumentasjonene kan man identifisere både (1) en generalisering av burka/nikab som enten påtvunget kvinner og/eller essensielt kvinneundertrykkende plagg uavhengig av kvinnes relasjon til praksisen, samt (2) en avvisning av praksisen basert på verdier knyttet til «det norske».<sup>280</sup> Slike påstander er problematiske basert på kvinners uttalelser om deres bakgrunn for å bruke plaggene. For noen preges bruken av tvang – for andre gjør det ikke det. Forst adresserer denne tendensen under tillatelsesbegrepet, hvor man bekjemper intoleranse med intoleranse. Å definere grensene for toleranse (avvisning) ved å plassere visse religiøse praksiser under «general suspicion», er å trekke en ukorrekt slutning fra det faktum at noen jenter/kvinner kan bli tvunget til å bruke plagget, til en oppfatning av plagget som en undertrykkende praksis i seg selv.<sup>281</sup>

Det religiøse grunnlaget for praksisen utfordres også gjennom påstander om at det «egentlig» handler om noe annet enn religion. Engen-Helgheim reduserer praksisen til å handle om sosial kontroll, og mener plaggene ikke har noe med frihet (til å praktisere religion) å gjøre.<sup>282</sup> Ifølge Gharakhani kan «ingen argumentere med at dette er religiøst eller kulturelt». Det har kun med kvinneundertrykkelse å gjøre.<sup>283</sup> Dette er tydelige former for toleranse som tillatelse, hvor man nedlegger personlige oppfatninger om både religion og de aktuelle plaggene som grunnlag for å definere hva som er legitim religionsutøvelse og ikke – og dermed hva som faller innenfor retten til trosfrihet og ikke.

## 4.2. Casen som helhet

På tvers av dokumentene i casen kan vi identifisere to hovedargumenter for loven: argumenter tilknyttet pedagogiske hensyn og argumenter tilknyttet behovet for nasjonale regler. Disse er mer eller mindre tilstedeværende i de ulike dokumentene, men de er felles for alle tre.

Innholdet i dokumentene skiller seg også fra hverandre på flere punkter. Dette svarer delvis til rammen for de ulike dokumentene, hvor en proposisjon om et lovforslag som griper inn i trosfriheten nødvendigvis vil inneholde blant annet inngående vurderinger i lys av

---

<sup>280</sup> Ref. Beaman, «Living Together», om at majoritetskrav til å «leve sammen» virker som grunnlag for begrensninger av religiøse praksiser

<sup>281</sup> Forst, *Tolerance in Conflict*, 557

<sup>282</sup> Stortingstidende nr. 88, 5 juni (2017-2018), 4695

<sup>283</sup> Ibid. 4694

menneskerettslige forpliktelser. Det er særlig disse menneskerettslige vurderingene, samt diskusjoner av potensielle negative konsekvenser av lovforslaget, som er særegent for proposisjonen i dokumentkjeden. Innstillingen inneholder ikke særlig informasjon/argumenter som ikke også inkluderes i de to andre dokumentene, men stortingskonsensus og grundig utredningsarbeid nevnes eksplisitt som del av grunnlaget for komiteens tilrådning. I stortingsdebatten introduseres argumenter som skiller seg ut i dokumentkjeden spesielt med hensyn til hva trosfriheten betyr i det norske samfunn, samt påstander knyttet til burka og nikab som del av kvinneundertrykkende praksiser, og den videre betydningen av dette for forenlighet med norske verdier og oppfatningen av plaggene som (ikke-)religiøse.

Det er konkrete argumenter, særlig i stortingsdebatten, som viser til innsikter ved respektbegrepet – at «vi» som majoritet har innvendinger mot en praksis, betyr ikke nødvendigvis at den bør forbys. Jeg har også argumentert for at hovedårsakene for lovens utarbeidelse, om pedagogiske hensyn og behovet for nasjonale regler, argumenteres for på måter som delvis ligger innenfor rammene av respektbegrepet – men at vi også kan identifisere svakheter ved disse helhetsvurderingene som tilsier at de ikke er fullt ut rettferdiggjorte. De preges altså av spenninger mellom toleranse som respekt og toleranse som tillatelse.

Dokumentene inneholder også argumenter som tydelig bygger på en tankegang som svarer til tillatelsesbegrepet. Gjennom analysen identifiseres vage henvisninger til «verdier om åpenhet», absolutte påstander om plaggenes generelle kvinneundertrykkende natur, uforenlighet med «norske verdier» og forsøk på å avvise plaggenes tilknytning til religiøsitet. Vurderingen av hvorvidt grunner for innvending utgjør legitime grunner for avvising gjøres her med hensyn til majoritetens ensidige og verdibaserte oppfatninger av rett og galt. Som påpekt er dette enkeltargumenter som ikke utgjør hovedgrunnlaget for vedtaket av loven. Dog kan vi identifisere to aspekter som er gjennomgående i dokumentkjeden som i stor grad bærer preg av tillatelsesbegrepet; disse har å gjøre med mangelen på forståelse for den religiøse praksisen som utvises i dokumentene, samt fraværet av stemmer fra kvinner som bruker burka/nikab. Disse sidene ved casen er særlig viktige, da de sier noe om vurderings- og kunnskapsgrunnlaget aktørene har jobbet ut ifra når de har formulert og vedtatt loven. Et viktig aspekt ved rettferdiggjørelse av normer/lover innenfor respektbegrepet, er at de rettferdiggjøres nettopp overfor dem som påvirkes av disse normene/lovene. Når stemmene til disse kvinnene ikke er å finne i proposisjonen som del av utredningsarbeidet, gir det casen et betydelig preg av toleranse som tillatelse, fremfor respekt.



Innskrenkningen av lovens ramme etter høringsrunden og endringer i regjeringsplattform fremstår som et forsøk på å imøtekomme kvinner som ønsker å bruke burka/nikab. Fra Melbys innlegg i stortingsdebatten kan vi identifisere et ønske om å begrense inngrepet i trosfriheten til det strengt nødvendige. Innenfor det teoretiske rammeverket kan dette tolkes som et forsøk på å utøve toleranse i overensstemmelse med respektbegrepet – da det er pedagogiske hensyn som er det primære grunnlaget for lovens nødvendighet, er det også kun i undervisningssituasjoner et forbud kan rettferdiggjøres. I lys av spørsmålene reist med hensyn til de reelle virkningene av denne innskrenkningen, er det dog mindre holdbart å kategorisere dette under respektbegrepet. Mangelen på forståelse for den faktiske religiøse betydningen ved plaggene for noen jenter/kvinner kan rimelig anses å henge sammen med det faktum at deres stemmer ikke er til stede i vurderingen av lovforslaget. Dette fraværet virker også å begrense den aktuelle autoritetens muligheter for å rettferdiggjøre loven innenfor rammen av toleranse som respekt. Ekskluderer man stemmene til de påvirkede partene samtidig som man ikke har tilstrekkelig forståelse av den religiøse praksisen man søker å begrense, har man heller ikke et rettferdiggjort grunnlag for å innføre lovgivning som forbyr disse praksisene.

Som en forlengelse av dette – mangel på forståelse for den andre – er det også av betydning å vise til mangelen fra departementets side på å tydelig rettferdiggjøre hvorfor behovet for nasjonale regler bør veie tyngre enn hensynet til de potensielt alvorlige konsekvensene et forbud kan få. Departementet er tydelige på *at* nødvendigheten ved loven utveier negative følger, men ikke like tydelige på *hvorfor*. Ved toleranse som respekt er «basking in the support of the majority of the citizens and simply outvoting the minorities» ikke tilstrekkelig; motargumenter og hensyn til den aktuelle minoriteten kan ikke overses fordi man vet man har støtte i majoriteten.<sup>284</sup> Dermed, sett under ett – også med hensyn til de identifiserte svakhetene i argumentasjonen knyttet til pedagogiske hensyn – er den dominerende toleranseforståelsen i møte med den religiøse andre i denne casen preget av karakteristikkene ved tillatelsesbegrepet i større grad enn respektbegrepet.

---

<sup>284</sup> Forst, *Toleration in Conflict*, 538

## Kapittel 5. Analyse: Lov om rituell omskjæring av gutter

Jeg vil analysere casen om rituell omskjæring av gutter på samme måte som den foregående casen i kapittel 4. Kapitlet innledes med en redegjørelse av sakskomplekset rundt lovendringen. Deretter gjennomføres en analyse av innholdet i de aktuelle dokumentene med hensyn til hvilke argumenter og vurderinger som har veid tyngst i vedtaket av loven. Disse vil vurderes og analyseres videre i lys av toleranseteorien. I denne casen gjør både respektbegrepet, tillatelsesbegrepet og sameksistensbegrepet seg gjeldende.

### 5.1. Lov om rituell omskjæring av gutter

Lov om rituell omskjæring av gutter trådte i kraft 1. januar 2015. Lovens formål er å «sikre at rituell omskjæring av gutter utføres på en forsvarlig måte, samt sikre at et tilbud om rituell omskjæring er tilgjengelig.»<sup>285</sup> Loven omhandler kun omskjæring som finner sted på religiøst grunnlag. Rituell omskjæring defineres som «et kirurgisk inngrep hvor forhud rundt penis fjernes helt eller delvis, og hvor formålet er religiøst begrunnet.»<sup>286</sup> Jeg vil se nærmere på grunnlaget for loven gjennom proposisjonen fra Helse- og omsorgsdepartementet (Prop. 70 L (2013-2014)), innstillingsdokumentet fra helse- og omsorgskomiteen (Innst. 290 L. (2013-2014)), og referatet fra lovens første behandling i Stortinget (Stortingstidende Nr. 83, 16. juni. 2013-2014, sak nr. 13).

#### 5.1.1. Sakskomplekset

##### *Formålet med lovendringen*

Som utgangspunkt for lovforslaget har departementet lagt til grunn at rituell omskjæring har blitt praktisert i Norge over lang tid. Det er likevel ingen tidligere lov som regulerer praksisen, og ingen eksplisitte bestemmelser om hvem som kan utføre inngrepet.<sup>287</sup> Departementet viser til at spørsmål tilknyttet omskjæring har vært til behandling i Stortinget flere ganger. Det ble blant annet foreslått å vedta et forbud mot rituell omskjæring uten medisinsk begrunnelse i 1999 (Dok. 8: 6 (1998–1999)), som ble avvist i Stortinget.<sup>288</sup> Det fremkommer av proposisjonen at spørsmålet om lovregulering av omskjæring igjen har blitt aktualisert som følge av at inngrepet ikke lenger ble tilbudt i store deler av den offentlige helse- og

---

<sup>285</sup> Lov om rituell omskjæring av gutter, § 1

<sup>286</sup> Ibid. § 2

<sup>287</sup> Prop. 70 L (2013-2014), 5

<sup>288</sup> Ibid. 8

omsorgstjenesten. Ifølge departementet fører fraværet av et offentlig tilbud til «økt risiko for at omskjæringen blir utført av personer uten kompetanse ...».<sup>289</sup>

Det fremkommer ikke av proposisjonen at departementet har informasjon om omfanget av slike uforsvarlige omskjæringer utenfor helsevesenet. Departementet viser til to hendelser, fra 2012 og 2013, hvor det oppsto alvorlige komplikasjoner i sammenheng med inngrepet, hvorav gutten omkom i et av tilfellene. Dog ble disse inngrepene utført av lege ved allmennlegekontor. Informasjon fra IRN tilsier at en del muslimer reiser til utlandet for å utføre inngrepet, hvor det både kan bli utført av helsepersonell og av personer uten helsefaglig bakgrunn.<sup>290</sup> Det er heller ikke klart hvor mange omskjæringer som finner sted i Norge årlig. Departementet viser til at det fødes mellom 5-7 jødiske guttebarn i året, som da etter all sannsynlighet omskjæres. Hva gjelder utregning av hvor mange muslimske guttebarn som omskjæres årlig, viser departementet til statistikk over antall nullåringer av «foreldrepar fra land med overveiende islamsk troende, samt muslimer innvandret fra enkelte andre land med muslimske områder», og «de som er født i Norge av en norskfødt og en utenlandsfødt forelder.» Basert på dette «legger departementet til grunn at det kan være aktuelt med rituell omskjæring av anslagsvis 2000 nyfødte gutter per år.»<sup>291</sup>

Loven ble vedtatt i 2014, og «gjelder den som tilbyr eller utfører rituell omskjæring.»<sup>292</sup> Den fastslår at omskjæring primært skal utføres av lege, men det gis tilgang til at det også kan «utføres av andre dersom lege er til stede og står ansvarlig for inngrepet.»<sup>293</sup> Det stilles krav til at det gis nødvendig smertelindring under inngrepet, og informasjon om inngrepet til foresatte, samt til gutten som skal omskjæres hvis han er av en alder som gjør at han forstår informasjonen. For å selv kunne samtykke til omskjæring må man være 18 år gammel. Rituell omskjæring kan ikke utføres mot guttens vilje.<sup>294</sup> De regionale helseforetakene får ansvaret for å «organisere spesialisthelsetjenesten slik at de som ønsker det innen helseregionen, kan få utført rituell omskjæring ...». I den grad det ikke hindrer et forsvarlig tilbud skal det tas hensyn til personell som av samvittighetsgrunner ikke ønsker å utføre eller assistere ved slike inngrep.<sup>295</sup>

---

<sup>289</sup> Ibid. 7

<sup>290</sup> Ibid. 18

<sup>291</sup> Ibid. 14

<sup>292</sup> Lov om rituell omskjæring av gutter, § 3

<sup>293</sup> Ibid. § 5

<sup>294</sup> Ibid. § 6-8

<sup>295</sup> Ibid. § 4

### *Omskjæring av gutter som religiøst ritual*<sup>296</sup>

Omskjæring av gutter er et viktig religiøst ritual innenfor både jødedom og islam.<sup>297</sup> I begge tradisjoner knyttes ritualen tilbake til profeten Abraham, som anses som stamfar både for jøder og muslimer. Det knyttes også til oppfatninger om renhet, hygiene og helse i begge tradisjoner.<sup>298</sup> Omskjæringsritualet i jødedommen (*brit mila*) oppfattes ofte som et tegn på pakten mellom Gud og Abrahams folk, senere det jødiske folk, slik denne beskrives i 1 Mosebok 17. I Talmud, en av de sentrale tekstsamlingene i jødedommen, beskrives omskjæringsritualet som jødisk lov. Jødiske guttebarn omskjæres på sin åttende levedag, gitt at barnet er friskt. Det utføres av en *mohel*, som er en rituell ekspert på inngrepet, i sammenheng med en større seremoni hvor barnet får sitt navn. Omskjæring er svært utbredt blant jøder, både ortodokse, ikke-ortodokse og ikke-troende. Dog er det også utviklet alternative navneseremonier (*brit shalom*) blant noen jødiske grupperinger som fungerer som en form for symbolsk omskjæring. Slike alternativer er kontroversielle, og er ikke utbredt i Norge.<sup>299</sup>

Omskjæring i islam (*khitan*) har hovedsakelig å gjøre med etterlevelse etter Abrahams og profeten Muhammeds eksempel.<sup>300</sup> Praksisen nevnes ikke eksplisitt i Koranen, men er omtalt i *hadith*-litteraturen, blant annet i sammenheng med Muhammeds henvisning til og etterlevelse av Abrahams eksempel. Det er ingen etablert konsensus blant muslimske lærde på tvers av ulike tradisjoner om viktigheten av omskjæringsritualet, blant annet med hensyn til om det er obligatorisk (*fard*) eller ikke.<sup>301</sup> Det er likevel rimelig å anse omskjæring som av svært stor betydning for mange muslimer.<sup>302</sup> Til forskjell fra i jødedommen, er det noe forskjellig når muslimske gutter omskjæres; inngrepet utføres før puberteten, og ofte i tidlig spedbarnsalder.<sup>303</sup>

---

<sup>296</sup> Redegjørelsen av betydningen ved det religiøse ritualen innenfor islam og jødedom gjøres basert på de forbehold som ble nevnt i sammenheng med redegjørelsen av nikab og burka som religiøs praksis innenfor islam

<sup>297</sup> Det praktiseres også blant visse kristne minoriteter, men det er praksisen i de jødiske og muslimske minoritetene i Norge som er sentralt i sammenheng med loven. Se Prop. 70 L (2013-2014), 13

<sup>298</sup> Davidsen, «*Forhistoriske overgrep*», 5-6

<sup>299</sup> Davidsen, «*Forhistoriske overgrep*», 5-6; Store norske leksikon, «*brit mila*»; Store norske leksikon, «*brit shalom*»

<sup>300</sup> Davidsen, «*Forhistoriske overgrep*», 6

<sup>301</sup> Se Johansen, *Rituell omskjæring av gutter i Norge*, 30-35 for en redegjørelse av relevante tekstutdrag fra *hadith*-litteraturen og ulike forståelser av ritualens status i islam

<sup>302</sup> Davidsen, «*Forhistoriske overgrep*», 6. Med henvisning til Kari Vogt (2000), «'det ville være like utenkelig for muslimer som for jøder' ikke å omskjære sine gutter»

<sup>303</sup> Davidsen, «*Forhistoriske overgrep*», 6

Departementet viser til det religiøse grunnlaget for omskjæringsritualet innenfor jødedom og islam som del av det større sakskomplekset for lovforslaget. Ritualets betydning innenfor jødedommen understrekes med henvisning til blant annet 1 Mosebok:

For jødenes del stammer den rituelle omskjæringen fra Abrahams tid, ca. 3700 år tilbake, og viderefører paktens inngått mellom Gud og det jødiske folk. Dette fremkommer i Bibelen første Mosebok kapittel 17, vers 9 – 11 hvor det heter: «Så sa Gud til Abraham: Du skal holde min pakt, både du og dine etterkommere fra slekt til slekt. Dette er den paktens dere skal holde, paktens mellom meg og dere og etterkommerne dine: Alle menn og gutter hos dere skal omskjæres. Dere skal la forhuden skjæres av, og det skal være tegnet på paktens mellom meg og dere.» Denne praktiseringen av paktens har blitt fulgt av nesten alle jøder. Det mosaiske trossamfunn har opplyst at omskjæringen er den viktigste faktoren i dannelsen av den jødiske identitet.<sup>304</sup>

Hva gjelder islam viser departementet til både Koranen og *hadith*-litteraturen som grunnlag for praksisen:

Også innen islam er omskjæring av gutter meget viktig. Muslimer er generelt oppfordret i Koranen til å følge eksempelet til profeten Abraham som ble omskåret i pakt med Guds befaling. Omskjæring er også eksplisitt begrunnet i den andre av religionens to primærkilder – profeten Mohammed sine handlinger og uttalelser. Derfor er så godt som alle muslimske menn omskåret ... Rituell omskjæring er en markering av guttens tilhørighet til det islamske fellesskapet, og fremstår som veldig viktig for utøvelsen av den muslimske tro.<sup>305</sup>

Gitt både overholdelse av påbud/oppfordringer i religionenes hellige tekster, samt øvrig sosial/religiøs tilhørighet, fremstår omskjæring som en grunnleggende del av både jødedom og islam.

### *Den norske debatten*

Til tross for at departementet verken i høringsforslaget eller proposisjonen foreslår å forby omskjæring, har den norske debatten hovedsakelig bestått av argumenter for og imot praksisen.<sup>306</sup> Gjennom en analyse av utvalgte avistekster i perioden fra juli 2013 til juni 2017, viser Vebjørn Horsfjord (2020) at den offentlige debatten i liten grad tok tak i de konkrete alternativene departementet la frem for regulering av omskjæring. Han viser til at den norske debatten ligner de øvrige debattene om omskjæring i Europa og handler om «helsefordeler og –ulempes, skjæring i kjønnsorganer, jødernes framtid i landet, antisemittisme, islamfrykt, barns

---

<sup>304</sup> Prop. 70 L (2013-2014), 13

<sup>305</sup> Ibid. 13

<sup>306</sup> Horsfjord, «Om skjæring», 68

samtykkekompetanse og religionsfrihet.»<sup>307</sup> Joy Davidsen (2021) har gjort en diskursanalyse av den norske mediedebatten tilknyttet omskjæring i tidsrommet mellom januar 2014 til september 2020; også hun understreker for-eller-imot retorikken som preger debatten.<sup>308</sup>

Det er i etterkant av lovvedtaket observert at det offentlige helsetilbudet ikke oppfyller kravene loven stiller til et tilgjengelig tilbud om omskjæring. En rapport fra OsloMet (2020) omtaler det daværende offentlige tilbudet som «svært begrenset og til dels lite tilgjengelig ...».<sup>309</sup> Det er stor variasjon i det offentlige tilbudet mellom ulike helseregioner, og det konstateres av det kun utføres omkring 100 omskjæringer i det offentlige årlig, sammenlignet med mellom 600 og 900 privat.<sup>310</sup> Disse tallene stemmer ikke overens med de 2000 departementet anslo at ble omskåret årlig. Dette kan enten bety at anslaget var for høyt, at det fortsatt finner sted omskjæringer utenfor både privat og offentlig helsesektor, og/eller at det fortsatt ikke eksisterer gode nok oversikter for å fastslå hvor mange som omskjæres i Norge.

#### *Øvrige bemerkninger*

Før jeg går inn i kildematerialet er det to ting jeg vil påpeke som er relevant for den større konteksten rundt loven. For det første vil jeg vise tilbake til redegjørelsen av Neutels argumentasjon for at kontemporære omskjæringsdebatter i Europa må ses i lys av en historie av kristen polemikk mot jødisk omskjæring, samt det kristen-sekulære religionsbegrepet som legges til grunn for å vurdere legitimiteten ved inngrepet.<sup>311</sup> Kildematerialet i casen vitner om utbredte innvendinger mot å gjennomføre et inngrep på et barn uten samtykkekompetanse, blant annet i lys av barnets rett til trosfrihet. Dette svarer til Neutels argumentasjon.

For det andre er det relevant å påpeke den antatte forskjellen i europeiske reguleringer av omskjæringsritualet hvis det kun hadde vært en islamsk praksis. I 2012 fant en domstol i Köln i Tyskland omskjæring å være «harmful and a violation of the rights of children».<sup>312</sup> Ifølge Horsfjord ble dommen tolket som et forbud mot omskjæring. Dette ble oppfattet som problematisk da blant annet forbundskansler Angela Merkel ikke ønsket at Tyskland skulle være det første landet til å forby et grunnleggende jødisk ritual. Horsfjord viser til Reinhard Merkel som har uttalt at «dersom det kun gjaldt «et rent muslimsk ritual», ville Forbundsdagen aldri ha grepet inn, men siden det gjelder jøder, veier Tysklands historiske

---

<sup>307</sup> Ibid. 67

<sup>308</sup> Davidsen, «*Forhistoriske overgrep*», 2

<sup>309</sup> Balci, «Helsetilbudet for rituell omskjæring av gutter er begrenset og lite tilgjengelig»

<sup>310</sup> Ibid.

<sup>311</sup> Neutel, «Not in the body»

<sup>312</sup> Ibid.

ansvar svært tungt i vurderingen.»<sup>313</sup> Til tross for at Norge ikke har samme historie som Tyskland hva gjelder den jødiske befolkningen, viser Horsfjord til at det også her er en «viss bevissthet om historiske overgrep mot jøder ...». Ifølge ham kan dette føre til en forsiktighet i argumentasjon imot omskjæring.<sup>314</sup> Det kan dermed reises spørsmål ved hvordan europeiske stater ville tilnærmet seg rituell omskjæring hvis et forbud ikke ville rammet den jødiske minoriteten. Dette er ikke noe som vil prege analysen videre, men det er et tema innenfor litteraturen som antas å være av betydning for hvordan praksisen reguleres. Dette kan altså være en potensiell tredjeordens variabel som også er av betydning for utformingen av den aktuelle loven, men som ikke inngår i analysen basert på et toleranseperspektiv.<sup>315</sup>

### **5.1.2. Aktuelle toleransebegreper**

I denne casen utøver norske myndigheter toleranse i møte med en omstridt religiøs minoritetspraksis. Det som finner sted i denne casen må anses som nettopp toleranse – og ikke for eksempel ren likegyldighet eller anerkjennelse – da det fremkommer av innholdet i dokumentkjeden at det foreligger betydelige innvendinger mot praksisen. I analysen vil jeg vurdere på hvilket grunnlag praksisen tolereres og hva som essensielt ligger i denne toleransen. Jeg vil argumentere for at aksepten av omskjæring primært hviler på pragmatiske vurderinger basert på lovforslagets mål om å beskytte guttebarn. I disse vurderingene kan vi identifisere en spenning mellom toleranse som tillatelse og som respekt. Jeg vil argumentere for at det er fruktbart å anse casen som helhet som preget av sameksistensbegrepet, basert på et behov for et kompromiss mellom motstridende rettfærdiggjorte argumenter.

### **5.1.3. Prop. 70 L (2013-2014)**

Argumentasjonen og vurderingene i denne casen er noe annerledes enn i casen om ansiktsdekkende plagg. Det er ikke kun argumenter for og imot den religiøse praksisen som presenteres, men argumenter for og imot om inngrepet skal reguleres på slik måte at det blir del av det offentlige helsetilbudet. Det er flere problemstillinger i spill samtidig – både med hensyn til den religiøse praksisen, til det offentlige helsevesenet og hva som er nødvendige kirurgiske inngrep, samt ønsket om å beskytte barn. Av dette følger det at kategorisering av argumenter ut ifra tematikk er noe mer utfordrende, da ulike hensyn delvis glir over i hverandre. Likevel kan vi identifisere særlig tre overordnede rammer for argumentasjon i proposisjonen, tilknyttet menneskerettslige forpliktelser, prinsipielle vurderinger for og imot

---

<sup>313</sup> Horsfjord, «Om skjæring», 84

<sup>314</sup> Ibid. 84. Også med referanse til Døving (2016), som omtaler de samme tendensene

<sup>315</sup> Nelson og Woods Jr., «Content analysis», 117

praksisen, og pragmatiske vurderinger i lys av beskyttelse av barn. De prinsipielle argumentene presenteres primært i kombinasjon med menneskerettslige og/eller pragmatiske vurderinger.

Ivaretagelse av barna som blir omskåret er grunnlaget for lovforslaget.<sup>316</sup> I høringsnotatet ble det i dette henseende skissert to alternative modeller for hvordan å lovregulere rituell omskjæring. Modell A består av følgende punkter: 1. De regionale helseforetakene skal organisere spesialisthelsetjenesten slik at de som ønsker det innen regionen kan få utført rituell omskjæring på en forsvarlig måte; 2. Omskjæringen skal utføres av lege; 3. Omskjæringen skal fortrinnsvis utføres i tilknytning til fødsel; 4. Det skal ikke kreves egenbetaling for inngrepet; 5. Lovfesting av en godkjenningsordning slik at også den som ikke er lege kan få tillatelse til å utføre rituell omskjæring av gutter under to måneder. Modell B består av de samme punktene 1-4, men ikke punkt 5 – det åpens altså ikke for at andre enn leger kan utføre inngrepet.<sup>317</sup> Lovforslaget som fremmes av departementet gjennom proposisjonen svarer til formuleringene i Lov om rituell omskjæring av gutter. Forslaget hviler på en revidert modell B, med den endringen at andre enn leger kan gjennomføre inngrepet gitt tilstedeværelse av og under ansvar av lege (uten etablering av godkjenningsordning). Denne endringen gjøres for å imøtekomme den jødiske omskjæringspraksisen. Modellen vil ifølge departementet ha mindre administrative konsekvenser enn modell A.<sup>318</sup>

Overordnet kan departementets valg av en revidert modell B reflekteres over i lys av respektbegrepet. Departementet jobber mot at reguleringen skal bli så lite begrensende som mulig med hensyn til ikke å vanskeliggjøre mulighetene til religiøse grupper til å gjennomføre rituell omskjæring på ønsket måte. Dette illustreres spesielt gjennom åpningen for at andre enn leger kan utføre inngrepet, som ivaretar den jødiske befolkningen (gitt bruk av *mohel*). Gjennom en slik åpenhet kan det argumenteres for at departementet viser et ønske om å tilrettelegge for de religiøse minoritetene som praktiserer omskjæring, og at de ikke benytter lovreguleringen som middel for å begrense praksisen i seg selv. Dette relaterer til respektbegrepet om toleranse overfor den religiøse andre.

Proposisjonen består hovedsakelig av redegjørelser av bakgrunnen for forslaget, vurderinger av forslaget i lys av menneskerettigheter, en oversikt over relevante hørings svar og

---

<sup>316</sup> Prop. 70 L (2013-2014), 34

<sup>317</sup> Ibid. 34

<sup>318</sup> Ibid. 49-50



departementets vurdering av disse, samt departementets egen vurdering av behovet for lovreguleringen. I de menneskerettslige vurderingene tas det høyde for både trosfriheten, foreldres rettigheter og barns rettigheter. Spørsmålet om hvorvidt trosfriheten krenkes gjennom bestemmelsene i lovforslaget, har å gjøre med at barn uten samtykkekompetanse og som er under religiøs lavalder, påføres en religiøs markør gjennom omskjæringsritualet. Det har også å gjøre med foreldres rett til å ta avgjørelser for barnet i tilknytning til tros- og livssynsspørsmål. De menneskerettslige vurderingene preges da av ulike rettigheter som delvis kan anses som å stå i konflikt med hverandre.

Høringssvarene består i stor grad av vurderinger av hvorvidt omskjæring bør være tillat, om inngrepet bør utføres i den offentlige helsetjenesten og om det skal kreves egenbetaling for inngrepet.<sup>319</sup> Gitt at lovforslaget innebærer en inkorporering av inngrepet i offentlig helsetjeneste, må departementet ta stilling til prioriteringsmessige og økonomiske spørsmål. Disse er ikke et fokus i analysen, da de ikke er del av argumenter/vurderinger som er relevante for oppgavens problemstilling. Hva gjelder prinsipielle spørsmål som reises av en del høringsinstanser, uttrykker flere et ønske om enten å forby omskjæring eller innføre en aldersgrense, slik at vedkommende selv kan samtykke til inngrepet.<sup>320</sup> En slik aldersgrense kan i praksis anses som et forbud, i det minste for jøder, hvis religiøse tradisjon tilsier at omskjæringen finner sted på barnets åttende levedag. Dette understrekes også av departementet.<sup>321</sup> Det er også flere høringsinstanser som uttrykker et ønske om forbud, men som anser dette som enten urealistisk eller lite hensiktsmessig gitt målet om ivaretagelse av barn. Dette henger sammen med en oppfatning om at et forbud kun ville ført til at omskjæring praktiseres «utenfor loven».<sup>322</sup>

Som del av bakgrunnen for proposisjonen viser departementet til NOU 2013: *Det livssynsåpne samfunn – En helhetlig tros- og livssynspolitik*. Utvalgets vurdering av spørsmål tilknyttet rituell omskjæring virker å være et utgangspunkt for departementets egne vurderinger. Departementet viser blant annet til utvalgets vurdering av hvorvidt omskjæring bør tillates eller ikke. Utvalget understøtter at tros- og livssynsfriheten skal beskyttes for alle – både barn og foreldre.<sup>323</sup> Utvalgets flertall (14 av 15) finner det likevel «ikke tilstrekkelig

---

<sup>319</sup> Ibid. 6

<sup>320</sup> Ibid. Se f.eks. referanse til høringssvar fra Barneombudet (side 38-39) og Human-Etisk Forbund (side 37)

<sup>321</sup> Ibid. 48

<sup>322</sup> Ibid. Se f.eks. høringssvar fra Norsk sykepleierforbund, 43; Reform – ressurscenter for menn, 45

<sup>323</sup> Ibid. 11-12

sannsynliggjort at omskjæring av guttebarn skader barn slik at det bør innføres et forbud.»<sup>324</sup>

Utvalget uttrykker skepsis overfor et eventuelt forbud:

... selv om det knytter seg betydelige motforestillinger til omskjæring av små guttebarn, er det tale om en religiøs og kulturell tradisjon som det er liten grunn til å tro vil forsvinne ved et forbud. Hensynet til barna ... krever at denne praksisen finner sted i mest mulig betryggende former.<sup>325</sup>

Disse vurderingene følger departementet gjennom proposisjonen; for det første, at avveiningen mellom ulike hensyn ikke tilsier at den foreslåtte lovreguleringen bryter med Norges menneskerettslige forpliktelser, og for det andre, at et forbud ikke ville vært hensiktsmessig gitt ønsket om å beskytte barna.

### *Menneskerettslige vurderinger*

Grunnleggende for departementets argumentasjon er vurderingen av at lovforslaget ikke vil være i strid med Norges menneskerettslige forpliktelser. Denne vurderingen deles ikke av alle høringsinstanser, og særlig Barneombudet utfordrer departementets oppfatning av at omskjæring ikke strider mot Barnekonvensjonen (BK).<sup>326</sup> Departementet er oppmerksomme på spenningen mellom trosfriheten og barns rettigheter. Det vises til at mange vil mene at det «... er galt å utføre irreversible inngrep på friske barn uten at det foreligger medisinsk indikasjon, samtidig som det ...er galt å hindre eller vanskeliggjøre den enkeltes rett til å praktisere sin religion.»<sup>327</sup>

Det er sentralt for departementets vurdering at hensynet til religionsutøvelse i lys av trosfriheten og til foreldres rett til å oppdra barn i overensstemmelse med eget livssyn, anses som å tale for at omskjæring kan tillates. Departementet viser til at BK ikke regulerer spørsmålet om omskjæring direkte, men at flere artikler er relevante for vurderingen. Også bestemmelser i EMK og SP må tas hensyn til, og departementet viser særlig til artikler omhandlende foreldre retten:

I artikkel 14 (BK) forplikter konvensjonsstatene seg til å respektere barnets rett til tankefrihet, samvittighetsfrihet og religionsfrihet. Av artikkel 19 følger at konvensjonsstatene skal treffe alle egnede ... tiltak for å beskytte barnet mot alle former for fysisk eller psykisk vold, skade eller misbruk, vanskjøtsel eller forsømmelig behandling, mishandling eller utnytting ...<sup>328</sup>

---

<sup>324</sup> Ibid. 12

<sup>325</sup> Ibid. 12

<sup>326</sup> Ibid. 38-39

<sup>327</sup> Ibid. 46

<sup>328</sup> Ibid. 25

... staten (skal) også beskytte barnet mot skadelig religiøs praksis (BK) ... Barnets tros- og livssynsfrihet kan begrenses av foreldreretten ... Av SP ... understrekes foreldrenes rettigheter ...: «Konvensjonspartene forplikter seg til å respektere foreldres ... frihet til å sørge for sine barns religiøse og moralske oppdragelse i samsvar med deres egen overbevisning.»<sup>329</sup>

I avveiningen mellom disse rettighetene viser departementet til en vurdering av risikoen som ligger i inngrepet – som anses som svært lav hvis utført av kompetent personell – mot kulturelle, sosiale og religiøse fordeler ved inngrepet. Departementet mener at «en anerkjent begrunnelse i så måte er at barns tilhørighet til en gruppe, sikres gjennom inngrepet og at dette er til barnets beste.»<sup>330</sup> Basert på tolkninger av rettskilder vurderer departementet retten til å samtykke til rituell omskjæring som å være «innenfor foreldreansvaret.»<sup>331</sup> Departementet mener BK «ikke kan sies å innebære et krav om forbud mot rituell omskjæring av gutter». Det faktum at ingen andre land har innført et slikt forbud, er del av denne vurderingen.<sup>332</sup> Dog mener departementet at Norges menneskerettslige forplikter er et argument for det lovforslaget som fremmes, fordi det vil sikre barns trygghet:

... dette regelverket (internasjonale konvensjoner og Grunnloven) har betydning for hvordan inngrepet kan utføres. Dette vil igjen ha betydning for hvordan feltet kan lovreguleres. I den forbindelse er det adgang til, og kanskje også nødvendig, å fastsette regler som i størst mulig grad sørger for å ivareta barnas interesser ...<sup>333</sup>

Med hensyn til trosfriheten, herunder foreldres rettigheter til å oppdra barn i overensstemmelse med eget livssyn, og til krav om beskyttelse av barns interesser, argumenterer departementet for at lovforslaget er det middelet som på best mulig måte ivaretar Norges menneskerettslige forpliktelser. Flere høringsinstanser, særlig religiøse organisasjoner, deler denne vurderingen. Det Mosaiske Trossamfund i Oslo og Trondheim (DMT) mener det vil være brudd på trosfriheten å regulere omskjæring på måter som ikke åpner for at den jødiske minoritet kan praktisere ritualer i overensstemmelse med egne regler. Gitt at lovforslaget sikrer fortsettelsen av ritualer, vurderes det som positivt at departementet fremmer tiltak «som er nødvendige for at omskjæring skal skje i betryggende former ...».<sup>334</sup> Også andre, som Oslo katolske bispedømme, Den norske kirke v / Mellomkirkelig råd og Den norske kirke, argumenterer for lovforslaget med hensyn til foreldreretten og religiøse

---

<sup>329</sup> Ibid. 26

<sup>330</sup> Ibid. 27-28

<sup>331</sup> Ibid. 28

<sup>332</sup> Ibid. 29

<sup>333</sup> Ibid. 48

<sup>334</sup> Ibid. 35-36

minoriteters muligheter for religionsutøvelse og trosfrihet.<sup>335</sup> De foretrekker modell A, som i høringsnotatet åpnet for at jøder ville kunne fortsette å bruke en *mohel* under ritualer.

Barneombudet deler ikke konklusjonen om at BK ikke reiser krav som problematiserer omskjæring, og dermed lovforslaget. Ombudets hørings svar viser til de samme vurderingene som ligger til grunn for fellesuttalelsen fra de nordiske barneombudene og barnemedisinske eksperter (2013). I denne uttalelsen, utarbeidet i respons til lovforslaget, understrekes særlig tre ting: (1) utførelse av medisinsk unødvendig omskjæring uten samtykkekompetanse «bryter med grunnleggende medisinsk-etiske prinsipper ...»; (2) rituell omskjæring «er i strid med barnekonvensjonens art. 12 om barns rett til å si sin mening om forhold som vedrører dem, og art. 24, pkt. 3 som sier at barn skal beskyttes mot tradisjonsbundne ritualer som kan være skadelige for deres helse»; og (3) foreldreretten kan i denne sammenheng ikke «settes foran barns rett til kroppslig integritet».<sup>336</sup> I uttalelsen fremmes det et forslag om en (uspesifisert) aldersgrense.<sup>337</sup>

De samme vurderingene presenteres i Barneombudets hørings svar.<sup>338</sup> Rituell omskjæring omtales som «en krenkelse av barnets rett til å bestemme over egen kropp.» Ombudet mener at til tross for at videreføring av religiøs tilhørighet/praksis er en grunnleggende rettighet hos foreldre, er dette likevel «ikke et tilstrekkelig argument for at praksisen bør opprettholdes.»<sup>339</sup> Ombudets vurdering av relevante menneskerettighetskonvensjoner er altså motsatt av departementets. Forskjellen i konklusjoner kan rimelig anses som å svare til hvilke hensyn som vektlegges tyngst – foreldretten og trosfriheten, eller barns rettigheter.

Hva gjelder toleransebegrepene vil det være urimelig å kategorisere Barneombudets argumentasjon under tillatelsesbegrepet, fordi det argumenteres imot den religiøse praksisen. Ombudets argumentasjon viser til å ivareta barn, både i relasjon til ikke å gjennomføre irreversible og ikke-nødvendige kirurgiske inngrep uten samtykke og med hensyn til at de gjennom omskjæringsritualet påføres en religiøs markør. I lys av avveielser mellom grunner for aksept og grunner for avvisning, virker ikke ombudets argumentasjon å lene seg på rent etiske majoritetsoppfatninger som illegitimt pålegges minoriteter. Ivaretakelse av barn må kunne anses som noe generelt og moralsk de fleste mennesker har interesse av, uavhengig av

---

<sup>335</sup> Ibid. 36-37

<sup>336</sup> Felles uttalelse fra de nordiske barneombudene og barnemedisinske eksperter om omskjæring av gutter, «La gutter selv få bestemme om de skal omskjæres»

<sup>337</sup> Ibid.

<sup>338</sup> Prop. 70 L (2013-2014), 38-39

<sup>339</sup> Ibid. 38-39

livssyn. Det relevante spørsmålet blir da hva slik ivaretagelse innebærer i praksis, hvor man i denne casen har to motstridende syn – betyr det at barn ikke bør omskjæres, eller betyr det at de bør omskjæres gitt den grunnleggende betydningen dette har for religiøs tilhørighet og fellesskap?

### *Pragmatiske vurderinger: Respekt og tillatelse i spenning*

I departementets henvisning til *Det livssyns åpne samfunn* (2013) presenteres det et pragmatisk syn på å tillate omskjæring, som går igjen i departementets egne vurderinger, samt i flere hørings svar; rituell omskjæring er en religiøs tradisjon av stor betydning, og selv om det er utbredte motforestillinger mot praksisen er det lite sannsynlig at et forbud vil utrydde den – derfor må den reguleres, slik at man kan ivareta barns sikkerhet.<sup>340</sup> Vi kan identifisere slike vurderinger gjennomgående i dokumentet. De deler tendensen til ikke å argumentere for lovforslaget basert på et forsvar av trosfriheten, men grunnet hensiktsmessighet; målet er å beskytte barn, og lovforslaget anses som det beste middelet for å oppnå dette.

En slik hensiktsmessighetsvurdering presenteres av departementet blant annet i sammenheng med uttalelsen fra de nordiske barneombudene:

... Departementet ser argumenter for at denne type irreversible ikke-indiserte inngrep bare bør gjennomføres etter samtykke fra den det direkte gjelder ... Slik departementet vurderer det er det imidlertid ikke naturlig å tro at innføring av slik aldersgrense i praksis ville medføre av (sic) muslimske og jødiske foreldre vil vente med å omskjære guttene sine ... I tillegg vil en slik aldersgrense for jødernes del langt på vei oppfattes på samme måte som et forbud ... innføring av en aldersgrense slik Barneombudet har tatt til orde for, (er) ikke en realistisk tilnærming i denne saken.<sup>341</sup>

Det styrende utgangspunktet for departementets vurdering er beskyttelse av barn.<sup>342</sup> I tillegg vektlegges oppfatningen om at inngrepet ikke innebærer særlig medisinsk risiko, samt det faktum at ingen andre land har forbud mot praksisen.<sup>343</sup> Basert på disse faktorene – ritualets religiøse betydning, målet om å beskytte barn, lav risiko ved inngrepet, mangel på korrelasjon mellom mål og middel i argumenter for aldersgrense/forbud, og øvrige lands lovverk relatert til praksisen – tilsier departementets helhetsvurdering at «det er nødvendig å gjøre noe med dagens situasjon for å hindre at guttene blir utsatt for risiko for skade» ved å regulere inngrepet.<sup>344</sup>

---

<sup>340</sup> Ibid. 12

<sup>341</sup> Ibid. 48

<sup>342</sup> Ibid. 48

<sup>343</sup> Ibid. 49

<sup>344</sup> Ibid. 49

Flere høringsinstanser virker å vurdere sakskomplekset på lignende måte, men uttrykker også eksplisitt kritikk av ritualet. Departementet omtaler hovedbegrunnelsen for de som har støttet en av lovmodellene presentert i høringen som å være «at lovregulering er et nødvendig tiltak for å sikre et forsvarlig tilbud slik at barn ikke utsettes for skade eller risiko for skade ved å bli omskjært av ikke-kompetente personer.»<sup>345</sup> Den norske legeförening viser for eksempel i sitt høringssvar til at det er argumenter for at omskjæring burde forbys, men at tiden ikke er moden for et forbud:

... Legeföreningen har ... konkludert med at tiden ikke er moden for at det vedtas et lovforbud ... Avgjørende ved vurderingen er at omskjæring av gutter er et sterkt påbud i jødisk og islamsk kultur og at et forbud vil bety at virksomheten går «under jorden» med potensielt alvorlige konsekvenser for guttene og deres familier. Legeföreningen ser imidlertid behov for at dette spørsmålet tas opp med sikte på å få til en endring i denne praksisen på sikt.<sup>346</sup>

Lignende typer mål-middel vurderinger kan vi også identifisere blant annet i høringssvaret til Norsk sykepleierforbund:<sup>347</sup>

Prinsipalt ønsker Sykepleierforbundet en aldersgrense som tilsier at inngrepet bare kan gjøres når barnet er samtykkekompetent ... Subsidiært vises det til at det ikke er realistisk med forbud på kort sikt, og forbundet mener derfor at barn må sikres at inngrepet kan skje på forsvarlig vis ...<sup>348</sup>

Til tross for at det gjennom disse høringssvarene eksplisitt uttrykkes et prinsipielt ønske om enten aldersgrense eller forbud, gjøres de samme helhetsvurderingene som hos departementet med hensyn til at målet om beskyttelse av barna krever at praksisen plasseres innenfor regulerte rammer. Gitt den grunnleggende religiøse betydningen ved ritualet for jøder og muslimer, er det en utbredt oppfatning blant aktørene i dokumentet om at et forbud/en aldersgrense ikke vil resultere i at disse gruppene slutter å praktisere omskjæring.

Hvordan kommer toleranse overfor de religiøse minoritetene til uttrykk i dette dokumentet? Den dominerende vurderingen av lovforslaget i proposisjonen hviler på en oppfatning av at reguleringene departementet foreslår, er det beste middelet for å oppnå målet for loven – å beskytte barn som omskjæres. Dette er en pragmatisk vurdering, og den baserer seg på (1) en oppfatning om at ivaretagelse av trosfriheten og foreldres rettigheter beskytter det religiøse

---

<sup>345</sup> Ibid. 35

<sup>346</sup> Ibid. 42-43

<sup>347</sup> Ibid. For ytterligere argumenter av denne typen, se også høringssvar fra Reform – ressursenter for menn, 45; Human-Etisk Forbund, 37

<sup>348</sup> Ibid. 42-43

ritualet og er i overensstemmelse med lovforslaget, og/eller (2) en oppfatning om at et forbud eller en aldersgrense ikke ville hindret foreldre i å omskjære barna sine. Spesielt departementet viser til en kombinasjon av disse i sin argumentasjon. Andre viser kun til det andre punktet, og uttrykker mer eksplisitt at omskjæring ideelt sett ikke burde gjennomføres uten samtykkekompetanse, men at dette ikke realistisk vil oppnås gjennom forbud/aldersgrense. Slike vurderinger fremkommer som illustrert i høringssvarene fra Den norske legeforening og Norsk sykepleierforbund, men også i øvrige høringssvar.<sup>349</sup>

Disse vurderingene bærer i seg en spenning mellom respekt- og tillatelsesbegrepet, hvorav noen av dem er mer preget av tillatelse enn andre. Respektbegrepet aktualiseres i hensynene som vises til både i argumenter for og imot omskjæring. Argumentene for omskjæring viser særlig til hvor grunnleggende ritualet er i islam og jødedom og hvor stor religiøs og tilhørighetsmessig betydning det har. Argumentene imot omskjæring viser primært til de etisk og menneskerettslige utfordringene ved å utføre irreversible kirurgiske inngrep på barn uten samtykkekompetanse. Disse argumentene må begge kunne anses som rettferdiggjorte i lys av respektbegrepet. Tillatelsesbegrepet preger likevel helhetsvurderingene til flere aktører gjennom den implisitte maktrelasjonen mellom majoritet/autoritet og minoritet; vi kan identifisere tendenser til majoritetshevdelser hvor en minoritet *tillates* å gjøre noe, kun fordi majoriteten anser det som hensiktsmessig i en gitt situasjon.

I departementets helhetsvurdering av lovforslaget fremlegges det på den ene siden argumenter basert på primært trygghetsmessige hensyn til barn som gjennomgår inngrepet, men også med henvisning til menneskerettslige forpliktelser. Departementets argumentasjon gjør det rimelig å tolke motviljen mot forbud/aldersgrense som å basere seg på en vurdering av at det ikke vil være hensiktsmessig. Det er dette argumentet som primært benyttes mot Barneombudets ønske om aldersgrense, og ikke en argumentasjon basert på hensyn til trosfriheten.<sup>350</sup> Autoriteten tillater minoriteten å opprettholde sine religiøse praksiser på grunnlag av en pragmatisk vurdering. Hensynene som ligger til grunn for departementets vurderinger – både argumentene for lovforslaget med hensyn til trosfrihet og ivaretagelse av barn, og henvisningene til problematiske og etisk utfordrende sider ved ritualet – kan sies å være rettferdiggjorte. Dog ligger det en implisitt maktrelasjon i tillatelsen som gis til jøder og muslimer for opprettholdelse av ritualet, som preges nettopp av tillatelsesbegrepet.

---

<sup>349</sup> Ibid. 42-43. Høringssvar fra Reform – ressurscenter for menn, 45; Human-Etisk Forbund, 37

<sup>350</sup> Ibid. 48

Hos andre aktører i proposisjonen kommer tillatelsestendensen tydeligere frem, selv om de også viser til rettferdiggjorte hensyn i sin argumentasjon. Dette har å gjøre med at det eksplisitt uttrykkes et prinsipielt ønske om å forby omskjæring eller innføre aldersgrense, selv om det ikke vil være hensiktsmessig gitt målet om å beskytte barn. Tillatelsesbegrepet gjør seg særlig gjeldende der det vises til at støtten til lovforslaget kommer med en forventning om at det også jobbes aktivt mot å forebygge utbredelsen av omskjæring i fremtiden (Den norske legeforening). Hensynene som vises til i problematiseringen av omskjæringsritualet er de samme som hos departementet, men majoritetens dominerende maktposisjon i relasjon til minoritetene uttrykkes tydeligere. Det vises ikke i proposisjonen til at noen av de aktuelle høringsinstansene har inkorporert hensyn til de aktuelle religiøse gruppene i deres vurderinger – med unntak av Barneombudet. Det uttrykkes derimot en forståelse av relasjonen mellom majoritet og (religiøs) minoritet som er typisk for tillatelsesbegrepet; aksepten av den religiøse praksisen følger kun av en hensiktsmessighetsvurdering, og ikke av åpenhet overfor «den andre». Vi kan dermed identifisere en gjennomgående spenning mellom respekt- og tillatelsesbegrepet i aktørenes utøvelse av toleranse overfor den jødiske og muslimske minoritet i proposisjonen.

### *Oppsummering*

De argumenter/vurderinger i proposisjonen som er av relevans for oppgaven har å gjøre med vurderinger av den religiøse praksisen. Av disse fremkommer det en spenning, spesielt med hensyn til hvorvidt rituell omskjæring strider imot barns rettigheter slik de er formulert i BK. Departementet argumenterer for at BK ikke kan sies å kreve forbud/aldersgrense. Videre ses bestemmelser i BK i lys av trosfriheten og foreldreretten, slik disse kommer til uttrykk i både EMK og SP. Departementets helhetsvurdering er at omskjæring ligger innenfor foreldreretten, men at barns rettigheter krever at staten sikrer at inngrepet skjer under trygge forhold.<sup>351</sup>

Denne vurderinger strider mot Barneombudets høringssvar, som mener barns rettigheter veier tyngre enn foreldreretten hva gjelder et irreversibelt og medisinsk unødvendig inngrep på barn uten samtykkekompetanse.<sup>352</sup> Departementet viser til en hensiktsmessighetsvurdering i argumentasjon mot ombudets ønske om en nedre aldersgrense – muslimske og jødiske foreldre antas å ville omskjære guttebarna sine uavhengig av et forbud/en aldersgrense, og

---

<sup>351</sup> Ibid. 29

<sup>352</sup> Ibid. 38-39



derfor vil man på best måte ivareta deres sikkerhet ved å plassere inngrepet under kontrollerbare rammer.<sup>353</sup>

Denne type pragmatiske vurderinger virker å ligge til grunn også hos de fleste høringsinstanser som støtter lovforslaget – men ikke hos hovedandelen av religiøse organisasjoner, som i større grad støtter forslaget fordi det sikrer fortsettelsen av et for mange viktig religiøst ritual.<sup>354</sup> Kombinasjonen av tungtveiende hensyn som taler imot omskjæringsritualet, samt vurderinger gjort i lys av både trosfriheten/foreldres rettigheter, hensiktsmessigheten ved et forbud/en aldersgrense og uttrykk for maktrelasjonen mellom autoritet/majoritet og minoritet, gir innholdet i proposisjonen et preg av toleranse som tillatelse og som respekt i gjennomgående spenning. Denne spenningen er også å identifisere i innstillingen og i stortingsdebatten, og preger dermed casen som helhet.

#### **5.1.4. Innst. 290 L. (2013-2014)**

Med utgangspunkt i Prop. 70 L (2013-2014) foretok helse- og omsorgskomiteen en vurdering av lovforslaget om rituell omskjæring av gutter.<sup>355</sup> I Innst. 290 L. (2013-2014) tilrårer en samlet komité Stortinget å vedta forslaget som fremmes av departementet – en revidert modell B.<sup>356</sup> Komiteen viser i stor grad til den samme argumentasjonen som departementet; omskjæring finner sted i Norge og gitt dette faktum er det behov for et trygt tilbud.<sup>357</sup> Det understrekes at lovforslaget ikke må oppfattes som en oppfordring til foreldre om å omskjære guttebarna sine, men at grunnet usikkerheten rundt hvordan inngrepene utføres er det ønskelig å etablere klare regler for blant annet kompetansekrav. Den religiøse betydningen ved ritualet, samt etiske og rettslige utfordringer, er også del av komiteens helhetsvurdering:

... støtten til den nye loven handler om å sørge for at rituell omskjæring skjer på en så forsvarlig og trygg måte som mulig, og (må ikke) forstås som noen offentlig anbefaling om å gjennomføre slike inngrep ...<sup>358</sup>

... argumentene mot rituell omskjæring ... har pekt på at det er problematisk at gutter ... omskjæres etter foreldrenes ønske ... Dette kom også tydelig frem under komitéhøringen ... hvor det av flere av høringsinstansene ble tatt til orde for både forbud mot og

---

<sup>353</sup> Ibid. 48

<sup>354</sup> Ibid. 35-37

<sup>355</sup> Komitémedlemmene: Fra Ap: Ruth Mari Grung, Tove Karoline Knutsen, Torgeir Micaelsen, Audun Otterstad og Freddy de Ruiter; fra H: Kristin Ørmen Johnsen, Elisabeth Røbekk Nørve, Sveinung Stensland og Tone Wilhelmsen Trøen; fra FrP: Kari Kjønnaas Kjos, Harald T. Nesvik og Morten Wold; fra KrF: Olaug V. Bollestad; fra Sp: Kjersti Toppe; fra V: Ketil Kjenseth; fra SV: Audun Lysbakken

<sup>356</sup> Innst. 290 L (2013-2014), 5

<sup>357</sup> Ibid. 5. Også i innstillingen gjøres det prioriteringsmessige og økonomiske vurderinger og det fremkommer uenigheter blant partimedlemmene om hvor stor egenandelen for inngrepet bør være

<sup>358</sup> Ibid. 3-4

aldergrense for omskjæring ... Komiteen viser til at rituell omskjæring av guttebarn er tett sammenvevd med majoriteten av jøders og muslimers religiøse identitet ...<sup>359</sup>

Basert på disse (delvis motstridende) hensynene, tilrår komiteen vedtak av lovforslaget. I tillegg til denne samlede tilrådingen, inneholder innstillingen også ytterligere betraktninger eller ønsker som presenteres av deler av komiteen.

De samme pragmatiske vurderingene identifisert i proposisjonen, presenteres også av komiteens medlemmer fra Ap og Sp. Motforestillingene mot omskjæring understrekes, men uten reguleringer vil barn utsettes for større risiko:

... Lovforslaget foreslår aksept for irreversible inngrep uten medisinsk indikasjon på nyfødte guttebarn ... hvis det ikke reguleres, kan barn utsettes for enda større risiko for komplikasjoner ... samtidig handler (saken) om religionsfrihet, tusenårige religiøse og kulturelle tradisjoner med stor utbredelse, og som er et av de viktigste identitetskapende ritualer for jøder og muslimer ... Etter nøye vurdering mener derfor disse medlemmer at lovforslaget ... med barnets beste som begrunnelse, vil være en løsning som vil sikre at praksisen foregår i ordnede og faglig forsvarlige former ...<sup>360</sup>

Komitémedlemmene fra Ap og V uttrykker et eksplisitt ønske om at «... regjeringen bør sette i gang forebyggende informasjonsarbeid for å kunne bidra til å redusere rituell omskjæring av barn.»<sup>361</sup> Overordnet identifiserer vi i innstillingen de samme argumenter/vurderinger som preger store deler av proposisjonen, særlig departementets vurderinger – målet om å beskytte barna understreker nødvendigheten av en lovendring. I tillegg har vi disse ytterligere presiseringene fra deler av komiteen som i noe større grad uttrykker motvillighet mot å tillate omskjæring, slik som noen av høringssvarene i proposisjonen. Den samme spenningen mellom respekt- og tillatelsesbegrepet gjør seg altså gjeldende i dette dokumentet; respektbegrepet identifiseres i rettfærdiggjørelsen av argumenter både for og imot å tillate omskjæring, som begge viser til tungtveiende hensyn. Tillatelsespreget utgjør likevel den overordnede rammen for argumentasjonen med hensyn til at de religiøse minoritetene kun tillates å fortsette praktiseringen av omskjæringsritualet, da dette fremstår som det mest hensiktsmessige for autoriteten/majoriteten for å sikre målet om beskyttelse av guttebarn.

### **5.1.5. Stortingsdebatten**

Lovforslagets første behandling i Stortinget fant sted 16. juni 2014. Vi kan identifisere en kontinuitet i argumenter/vurderinger, hvor det også i dette dokumentet er det pragmatiske

---

<sup>359</sup> Ibid. 4

<sup>360</sup> Ibid. 3

<sup>361</sup> Ibid. 3-4

tilknyttet målet om å beskytte barn som er det primære grunnlaget for støtte til lovforslaget.<sup>362</sup> Det er kun to representanter som argumenterer imot lovforslaget, og heller fremmer et alternativ om en nedre aldersgrense på 18 år.<sup>363</sup> Det virker å være stor enighet blant de øvrige representantene om nødvendigheten av lovforslaget, men forskjeller kan identifiseres i hvor eksplisitt prinsipiell motvillighet mot omskjæring uttrykkes.

*Argumenter for lovforslaget tilknyttet ivaretagelse av barn: Respekt og tillatelse i spenning*

I ett av partiene, Senterpartiet, fremkommer det intern uenighet hva gjelder lovforslaget. De to representantene som argumenterer imot forslaget er Sp-representanter, mens partiets flertall presenteres av Kjersti Toppe og Per Olaf Lundteigen.<sup>364</sup> Toppe viser til følgende faktorer som avgjørende i vurderingen av lovforslaget: «... Eg legg stor vekt på at inngrepet er sterkt religiøst forankra. Det er eit vanleg inngrep i store delar av verda, noko eg meiner vi må akseptera i Noreg, men vi må krevja at det skjer på ein forsvarleg måte.»<sup>365</sup> Utbredelsen av omskjæring internasjonalt og praksisens religiøse grunnlag fremstilles som en viktig del av Toppes vurdering, selv om det er formålet om å få omskjæring inn i et kontrollerbart helsetilbud som virker avgjørende. Lundteigen viser også til praksisens religiøse betydning som del av sin argumentasjon:

... Når vi vet at det å innføre en aldersgrense er det samme som å utelukke folk med en religiøs overbevisning fra å leve lovlig i Norge, står det for meg som så sterkt at det er noe jeg ikke kan støtte. At komiteen og statsråden legger opp til at en skal få dette inn i ordnede former ... synes jeg er et verdig kompromiss.<sup>366</sup>

I en balanse mellom de problematiske sidene ved omskjæring og ritualets religiøse betydning anses lovreguleringen som et «verdig kompromiss». Andre representanter gjør også avveininger mellom disse hensynene, og kommer frem til samme konklusjon om å støtte lovforslaget. Dog virker ikke denne konklusjonen i like stor grad å bli ansett som et verdig kompromiss, men heller «det beste av to (tre) onder» – hvorav den ene er at omskjæring fortsetter uregulert, den andre er at omskjæring utføres «utenfor loven» ved en eventuell aldersgrense, og den tredje er at norske myndigheter godtar at omskjæring finner sted og tilbyr inngrepet offentlig. Audun Otterstad (Ap) vurderer for eksempel forslaget på følgende måte:

... Skulle vi innført en aldersgrense, ville det vært et reelt forbud ... som vi vet ville ha ført til flere utenlandsreiser – med et diskutabelt formål ... Skal man klare å oppnå et redusert

---

<sup>362</sup> Argumenter om størrelse på egenbetaling o.l. inkluderes ikke i analysen

<sup>363</sup> Stortingstidende Nr. 83, 16. juni (2013-2014), 3270

<sup>364</sup> Ibid. 3268

<sup>365</sup> Ibid. 3267

<sup>366</sup> Ibid. 3271

antall omskjæringer, må man samarbeide, respektere ulikheter og finne løsninger vi sammen kan jobbe for ... spørsmålet vi må stille oss (er om) vi kun skal være prinsipielle og sette en aldersgrense, eller om vi skal være pragmatiske ... og sikre barns trygghet og barns helsemessige forutsetninger senere i livet ...<sup>367</sup>

Audun Lysbakken (SV) viser til lignende vurderinger:

... Den faktiske konsekvensen av aldersgrense eller forbud, vil sannsynligvis være at flere guttebarn omskjæres under uakseptable forhold ... det er viktig å understreke at det Stortingets klare flertall slutter seg til i dag, er ingen anbefaling om rituell omskjæring. Det er en erkjennelse av at det er et religiøst ritual som står sterkt i noen religioner som også er representert i Norge, og et forsøk på å sørge for at vi får en så trygg og forsvarlig behandling av alle norske barn som mulig.<sup>368</sup>

Også daværende statsråd, Bent Høie (H), viser til ivaretagelse av gutter som omskjæres som grunnlag for loven. Han påpeker at lovens formulering også vil gjøre at den religiøse praksisen opprettholdes i overensstemmelse med jødisk og muslimsk tradisjon. Han uttrykker ikke samme prinsipielle avvisning av praksisen som Otterstad og Lysbakken:

... Den reguleringen som komiteen nå foreslår, vil etter min mening ivareta hensynet til guttene på en god måte, samtidig som forslaget tar på alvor at rituell omskjæring er en svært sentral og viktig religiøs tradisjon ... Det er en måte for Stortinget å gi uttrykk for at Norge er et land som ønsker alle velkomne og tar hensyn til ulikheter.<sup>369</sup>

Felles for disse argumentene er at de bygger på en forståelse om at den foreslåtte lovreguleringen er det best egnede middelet for å ivareta hensynet til gutter som omskjæres.<sup>370</sup> Noen av vurderingene viser også til at det samtidig vil ivareta hensynet til trosfriheten. Otterstad skiller seg noe ut i at han eksplisitt uttrykker et ønske om at det også iverksettes forebyggende arbeid mot omskjæring, som er det samme synspunktet som ble lagt frem i innstillingen av komitémedlemmene fra Ap og V,<sup>371</sup> men også Lysbakken uttrykker tydelig at dette er en praksis han helst skulle vært foruten.

Den samme spenningen mellom respekt- og tillatelsesbegrepene som preger de to foregående dokumentene, gjør seg gjeldende i hovedvurderingene i stortingsdebatten. Jeg vil ikke gjenta disse aspektene, men henviser til den foregående argumentasjonen jeg har presentert i dette henseende (side 86-87). I tillegg kan vi, i likhet med i casen om ansiktsdekkende plagg, også her identifisere isolerte argumenter som svarer mer til enten tillatelses- eller respektbegrepet.

---

<sup>367</sup> Ibid. 3266

<sup>368</sup> Ibid. 3268-69

<sup>369</sup> Ibid. 3269

<sup>370</sup> Ibid. For lignende argumenter, se innlegg fra Bollestad, 3265; Wold, 3267; Johnsen, 3267; Kjenseth, 3268

<sup>371</sup> Innst. 290 L (2013-2014), 3-4

Toppe viser til betydningen av at omskjæring er et vanlig inngrep i store deler av verden, noe som taler for at vi bør akseptere det i Norge selv om vi ikke er fortrolig med praksisen selv.<sup>372</sup> Høie viser til lovreguleringen som å hensynta både guttene som omskjæres og den religiøse tradisjonen, og gjennom dette gis det uttrykk for at alle er velkomne i Norge og at det tas hensyn til ulikheter.<sup>373</sup> Dette er refleksjoner som er av betydning for forståelsen om toleranse som respekt, relatert til ikke å fatte lovvedtak kun basert på majoritetsnormer og -verdier, men også å ta minoriteters synspunkter på alvor i rettfærdiggjørelsen av normer. Det er også enkeltargumenter i debatten som ligger nærmere et rent tillatelsesbegrep, som presenteres gjennom et forslag om en nedre aldersgrense.

*Argumenter for en nedre aldersgrense: Toleranse som tillatelse*

Jenny Klinge (Sp) og Heidi Greni (Sp) argumenterer for en nedre aldersgrense på 18 år for omskjæring. De mener ikke foreldreretten veier tyngre enn hensynet til barn i dette spørsmålet. Det fremkommer av deres argumentasjon at de oppfatter omskjæring som en form for overgrep. Gitt dette synet på den religiøse praksisen, er valget om omskjæring noe guttene selv må bestemme når de er modne nok. Klinge argumenterer på følgende måte:

... det å bli utsett for omskjering er ein type overgrep, sjølv om eg ikkje trur at årsaka til at det blir utført, er å gjere skade. Når folk trur på ein religion og påbod om det eine og det andre, følgjer dei vel desse religiøse bodane for å oppfylle viljen til ei høgare makt ... Med omskjering har grensa for kva som er greitt når det gjeld konsekvensar av religiøse handlingar for andre menneske, vorte passert ... Eg meiner ... aldersgrensa må vere 18 år – same aldersgrensa som for å køyre bil, drikke alkohol og, for den del, ta brystforstørrande operasjonar ...<sup>374</sup>

Et lignende syn illustreres i Grenis argumentasjon:

Dette ... handler om hva vi i et moderne, sivilisert samfunn skal tillate av religionsutøvelse og tradisjoner som har store konsekvenser for unger ... Noen vil ha det til å framstå som om dette hovedsakelig handler om religionsfrihet, og at en aldersgrense vil innebære at religionsfriheten blir krenket. Men da er det på sin plass å understreke at ... (r)eligionsfrihet bør i aller høyeste grad også gjelde ungene ... Små unger kan ikke beskytte seg mot overgrep ... Det er et paradoks for meg at hvis jeg som forelder gir guttungen min en dask på rumpa, kan jeg bli straffet for det. Hvis en utfører et inngrep uten bedøvelse, kan en ikke bli straffet for det ...<sup>375</sup>

---

<sup>372</sup> Stortingstidende Nr. 83, 16. juni (2013-2014), 3267

<sup>373</sup> Ibid. 3269

<sup>374</sup> Ibid. 3270

<sup>375</sup> Ibid. 3270-71

Synet på omskjæring som presenteres i denne argumentasjonen skiller seg fra øvrig omtale av inngrepet i dokumentkjeden. Det brukes relativt sterk retorikk som sidestiller omskjæring med overgrep og fysisk vold mot barn. Dog deler disse representantene Barneombudets syn på at barns rettigheter bør veie tyngre enn retten til religionsutøvelse og foreldres rettigheter. Formuleringene til Klinge og Greni vitner om en toleranseforståelse preget av tillatelse. De viser i mindre grad til rettferdiggjorte argumenter i problematiseringen av omskjæring, og underminerer den religiøse betydningen av praksisen og sammenligner et grunnleggende religiøst ritual med både brystforstørrende operasjoner og fysisk avstraffelse. Deres avvisning av praksisen hviler på en avveining mellom aksept og avvisning som primært tar utgangspunkt i etiske og personlige oppfatninger, samt mangel på forståelse for den religiøse betydningen ved praksisen de avviser. Vi ser i Grenis argumentasjon også preg av en undertrykkende, sivilisatorisk toleransediskurs, slik beskrevet av Brown (ref. punkt 2.3.1.), hvor det reises skiller mellom «oss, de siviliserte» og «dem, de barbariske».<sup>376</sup>

## 5.2. Casen som helhet

I denne dokumentkjeden identifiserer vi ett gjennomgående argument for lovforslaget – ivaretagelse av guttebarn. Dette presenteres av departementet som grunnlaget for høringsforslaget i 2011, og for lovforslaget som legges frem i proposisjonen.<sup>377</sup> Blant flertallet av høringsinstanser som støtter forslaget, er det også dette hensynet som er avgjørende.<sup>378</sup> Her identifiserer vi pragmatiske vurderinger i forhold til den oppfattede usannsynligheten ved å avvikle praksisen gjennom forbud/aldersgrense. Mange vurderinger baserer seg altså på en prinsipiell avvisning av omskjæring, men en pragmatisk aksept av at det finner sted i trygge omgivelser for å ivareta guttene.<sup>379</sup> Disse går også igjen i innstillingen og i stortingsdebatten.<sup>380</sup> Jeg har argumentert for at vi i disse vurderingene kan identifisere karakteristikk ved både respekt- og tillatelsesbegrepet; på den ene siden vises det til tungtveiende og rettferdiggjorte argumenter som både problematiserer og understøtter praksisen, og på den andre siden foregår disse vurderingene innenfor en oppfattet maktrelasjon mellom autoritet/majoritet og minoritet som tilsvarer sider ved

---

<sup>376</sup> Brown, *Regulating Aversion*, 6-7

<sup>377</sup> Prop. 70 L (2013-2014), kapittel 2

<sup>378</sup> Ibid. 35

<sup>379</sup> Ibid. Se f.eks. hørings svar fra Human-Etisk Forbund, 37-38; Norsk sykepleierforbund, 43; Den norske legeforening 42-43

<sup>380</sup> Innst. 290 L (2013-2014), 3-4; Stortingstidende Nr. 83, 16. juni (2013-2014), se f.eks. innlegg fra Lysbakken, 3268-69; Otterstad, 3266; Bollestad, 3265

tillatelsesbegrepet. Jøder og muslimer *tillates* å fortsette med omskjæring fordi det anses som hensiktsmessig av autoriteten/majoriteten.

Særlig proposisjonen inneholder også argumenter for lovforslaget som i større grad viser til trosfriheten som grunnlag for hvorfor regulering av omskjæring bør skjer i overensstemmelse med jøders og muslimers religiøse tradisjoner. Det er interessant å observere at denne type argumentasjon kan identifiseres kun hos religiøse organisasjoner i proposisjonen.<sup>381</sup> Også departementet viser til betydningen av trosfriheten som del av sakskomplekset, men det er likevel hensynet til guttebarna som er avgjørende i deres vurdering.<sup>382</sup>

Dokumentene inneholder også argumenter imot lovforslaget, men disse er i mindretall. I proposisjonen er det særlig Barneombudet som inntar denne posisjonen.<sup>383</sup> I stortingsdebatten presenteres det av Klinge og Greni et forslag om en nedre aldersgrense på 18 år. De viser til en argumentasjon som sidestiller omskjæring med en form for overgrep, som da ikke kan inngå i hva foreldre har rett til å gjøre som del av religionsutøvelse i relasjon til sine barn.<sup>384</sup>

I en case som dette er det utfordrende å avgjøre hvilke argumenter som er rettferdiggjorte innenfor respektbegrepet, og hvilke som eventuelt ikke er det. Dette svarer til deler av Browns kritikk av Forsts teori, hvor hun påpeker umuligheten ved å komme til enighet i et samfunn om hva som er rettferdiggjorte argumenter i gitte kontekster. Av Forsts teori kan det virke som det i en toleransekonflikt vil være en side som opererer innenfor respektbegrepet og en annen innenfor tillatelsesbegrepet (eventuelt at begge sider anlegger en forståelse av toleranse som tillatelse). En situasjon hvor to motstridende sider begge viser til rettferdiggjorte argumenter virker ikke plausibel – er argumentet rettferdiggjort skal det per Forsts definisjon være både moralsk gjensidig og generelt. Forst understreker at rettferdiggjorte argumenter ikke vil føre til full konsensus i en konflikt, men at kravet om rettferdiggjørelse vil gjøre det tydelig at et argument er overlegent et annet, hvis man ikke anlegger personlige verdibaserte målestokker i vurderingen av dem.

Problemet - eller det særlig spennende – ved denne casen, blir da at begge sider kan sies å ligge nære Forsts krav om rettferdiggjørelse; de kan begge sies å presentere argumenter som «burde være» overlegne den andre. På den ene siden har man tungtveiende argumenter knyttet til trosfrihet og beskyttelse av religiøse minoriteter, samt foreldres rettigheter. Rituell

---

<sup>381</sup> Prop. 70 L (2013-2014), 35-37

<sup>382</sup> Ibid. 48-49

<sup>383</sup> Ibid. 38-39

<sup>384</sup> Stortingstidende Nr. 83, 16. juni (2013-2014), 3270-71

omskjæring er en særs viktig del av jøders og muslimers religiøse tro, tradisjon og praksis – å ta fra dem retten til å gjennomføre ritualet vil ses på som å ta fra dem retten til å utøve en helt essensiell del ved deres religion og dem selv. Deres muligheter til å leve som religiøse minoriteter i Norge vil bli begrenset. På den andre siden har vi tungtveiende argumenter som baserer seg på utfordringene knyttet til å gjøre irreversible inngrep på barn uten samtykkekompetanse. Det vises også til vern av barnets rettigheter overfor foreldre, da de gjennom inngrepet vil pålegges en religiøs markør uten selv å ha mulighet til å ta del i beslutningen. Utfordringen er at partene så å si ikke aksepterer hverandres rammer for diskusjonen – de har ikke et felles grunnlag å diskutere ut fra.

I denne situasjonen, med rettferdiggjorte argumenter på to motstridende sider, er det relevant å aktualisere sameksistensbegrepet som et teoretisk verktøy for å forsøke å identifisere hvordan toleranse praktiseres i casen som helhet. Forst beskriver sameksistensbegrepet som en situasjon hvor toleranse utøves av pragmatiske hensyn mellom to parter som er i et likestilt maktforhold.<sup>385</sup> Vi kan bruke sameksistensbegrepet for å reflektere over det som skjer i denne casen, men den pragmatiske toleransen finner ikke sted som resultat av en likestilt maktrelasjon. Tillatelsesbegrepet gjør seg gjeldende i de grunnleggende vurderingene gjennomgående i dokumentkjeden med hensyn til nettopp autoritetens/majoritetens dominerende posisjon overfor minoriteten – maktrelasjonen er hierarkisk. Dog er det rimelig å anse toleransepraksisen i casen som en pragmatisk toleranse som resulterer fra en situasjon med likestilte rettferdiggjorte argumenter. Denne balansen i rettferdiggjorte argumenter gjør at vi får en «mellomposisjon» fra autoritetens/majoritetens side – en pragmatisk sameksistens. Autoritetens/majoritetens toleranse overfor den religiøse andre ligger et sted mellom tillatelse og respekt, og det kan rimelig forstås som sameksistens.

Nettopp fordi begge sider – både for og imot omskjæring – har svært tungtveiende hensyn å vise til som grunnlag for sine argumenter, er det ingen av dem som uproblematisk kan sies å overgå den andre. Ved vårt reviderte sameksistensbegrep vil partene inngå et kompromiss gitt pragmatiske hensyn. Det er rimelig å anse departementets forslag som nettopp et slikt kompromiss – at «vi» *kun tillater* rituell omskjæring (selv om vi egentlig vil kvitte oss med praksisen), men innenfor kontrollerte rammer, slik at man på best mulig måte kan ivareta barnas trygghet. Casen illustrerer de grunnleggende utfordringene møtet mellom trosfrihet og livssynsmangfold byr på, da ulike grupper mennesker, med ulikt kulturelt, religiøst og

---

<sup>385</sup> Forst, «Toleration: Concept and Conceptions», 17



normativt grunnlag, ikke klarer å etablere en felles ramme som deres ulikheter kan møtes innenfor. Da vil heller ikke argumenter som er rettferdiggjorte i lys av respektbegrepet aksepteres som overlegne av de ulike partene.

Med grunnlag i analysekapitelene vil jeg i det følgende kapittelet diskutere casene i lys av hverandre. Særlig relevant i dette henseende er det å diskutere den tydeligste forskjellen i toleransepraksis mellom casene – hvor det i casen om ansiktsdekkende plagg ikke utøves toleranse overfor den religiøse andre, mens det i omskjæringscasen gjør det. Hvorfor tolereres omskjæring som del av det offentlige helsetilbudet, mens nikab og burka ikke tolereres i barnehager og utdanningssituasjoner?

## Kapittel 6. Casene sett i sammenheng

Gjennom analysene har jeg sett nærmere på grunnlaget for de aktuelle lovene, og avveiningene som er blitt gjort med hensyn til argumenter for avvisning og aksept av de religiøse praksisene. Særlig tre aspekter fremstår som avgjørende for bestemmelsen om å tolerere omskjæring i forhold til bestemmelsen om ikke å tolerere ansiktsdekkende plagg: (1) det er lettere å håndheve et forbud mot ansiktsdekkende plagg i de aktuelle institusjonene, enn et forbud/en aldersgrense for omskjæring, (2) det er etablert rettspraksis for forbud mot ansiktsdekkende plagg, mens omskjæring ikke er forbudt i noen land, og (3) forståelsen av de religiøse praksisene fremstår som å bygge på ulikt kunnskapsgrunnlag i casene, også relatert til tilstedeværelsen av stemmer fra påvirkede parter.<sup>386</sup>

Toleransen som finner sted fra autoritet til minoritet i omskjæringscasen er primært basert på pragmatiske hensiktsmessighetsvurderinger for hvordan å beskytte gutter som omskjæres. Å tolerere praksisen fremstår som en bedre løsning enn å vedta et forbud/en aldersgrense som ville vært vanskelig å håndheve, da man forventer at jødiske og muslimske foreldre ville fått guttebarna sine omskåret «utenfor loven».<sup>387</sup> Denne problematikken er ikke til stede i casen om ansiktsdekkende plagg. Et forbud mot ansiktsdekkende plagg i gitte institusjoner er enklere å håndheve, og eventuelle brudd på forbudet vil ikke resultere i kirurgiske inngrep gjennomført av potensielt ukvalifiserte personer. Dermed er det mer tilgjengelig å ikke tolerere burka og nikab, enn å ikke tolerere omskjæring.

Videre jobber Helse- og omsorgsdepartementet i omskjæringscasen ut ifra det faktum at ingen andre land har forbudt omskjæring. Dette er del av departementets helhetsvurdering av lovforslaget, samt forståelsen av at omskjæring ikke krenker bestemmelser i menneskerettighetskonvensjoner. Ansiktsdekkende plagg derimot, er forbudt i diverse europeiske land. Ved å forby slike plagg i barnehage og undervisningssituasjoner, blir Norge del av en større «trend» som allerede har – tilsynelatende – legitimert slike lovforbud. I utredningen av og argumentasjonen for forbudet hadde altså Kunnskapsdepartementet et veletablert grunnlag å jobbe ut ifra. Denne «ringeffekten» av EMDs legitimering av det

---

<sup>386</sup> Jeg vil også vise tilbake til Horsfjord (2020), som reiser spørsmål ved hvorvidt omskjæring ville blitt forbudt hvis det kun omhandlet muslimer og ikke jøder. Jeg kan ikke uttale meg om dette basert på denne studien, men vil påpeke at det også er en faktor som potensielt har betydning for hvorfor vi finner toleranse overfor omskjæring, og ikke-toleranse overfor ansiktsdekkende plagg

<sup>387</sup> Prop. 70 L (2013-2014), 48

franske forbudet i 2014 identifiseres på tvers av Europa, da andre land har brukt denne dommen som grunnlag for å vedta egne forbud.<sup>388</sup>

Som en tredje årsak til forskjellen i toleransepraksis mellom casene, identifiserer vi forskjellene mellom de to dokumentkjedene i omtalen av den aktuelle religiøse praksisen og tilstedeværelsen av berørte stemmer. Basert på informasjonen som gis om de religiøse praksisene i proposisjonene, gjennom omtale av de religiøse praksisene i avveininger mellom trosfriheten og andre hensyn, og plassen som gis til berørte religiøse mennesker i vurderinger gjennom dokumentkjedene, fremstår det som tydelig at omskjæring som religiøs praksis tas mer på alvor enn bruk av nikab og burka. Der Helse- og omsorgsdepartementet viser til det religiøse grunnlaget for omskjæringsritualet i jødedom og islam, blant annet gjennom referanser til hellig tekst,<sup>389</sup> finner vi ingen informasjon om det religiøse grunnlaget for bruk av nikab/burka i proposisjonen fra Kunnskapsdepartementet. Det konstateres at det er plagg som for noen er tilknyttet religionsutøvelse, men utover dette er det religiøse perspektivet så å si fraværende gjennom dokumentkjeden. I omskjæringscasen nevnes det gjennomgående at omskjæring for noen er et av de viktigste religiøse ritualene innenfor deres tradisjon, samt hvor stor betydning omskjæring har med hensyn til identitet og tilhørighet.<sup>390</sup> Lignende positive beskrivelser av betydningen ved nikab og burka for kvinner som ønsker å bruke plaggene, er ikke til stede i dokumentkjeden. I casen om ansiktsdekkende plagg er stemmer fra kvinner som bruker nikab og burka fraværende som del av utredningsarbeidet og grunnlaget for loven. I omskjæringscasen er stemmer til påvirkede jøder og muslimer til stede gjennom høringssvar fra IRN og DMT.<sup>391</sup>

Viktigheten og tilstedeværelsen av den religiøse praksisen/de religiøse stemmene i sakskompleksene er grunnleggende forskjellig gitt måten dokumentene, og særlig proposisjonen, rammer inn sakskompleksene på.<sup>392</sup> Det har blitt arbeidet ut fra ulikt kunnskaps- og forståelsesgrunnlag i casene, hvor innsikt i grunnlaget for bruk av nikab og burka fremstår som ikke å være til stede. Denne problematikken er påpekt som tilstedeværende i øvrige europeiske lands forbud mot ansiktsdekkende plagg; byråkrati og

---

<sup>388</sup> McGoldrick, «Religious Symbols and State Regulation: Assessing the Strategic Role of the European Court of Human Rights», 364-65

<sup>389</sup> Prop. 70 L (2013-2014), 13

<sup>390</sup> Ibid. 27-28

<sup>391</sup> Ibid. 35-36

<sup>392</sup> Ref. metodegrepet tilknyttet å anse dokumenter som saker: de former sakene de presenterer, blant annet ved å definere hva de handler om og hvem sine stemmer som inkluderes i innrammingen av sakskomplekset (punkt 3.2.1.)

lovgivere lener seg på homogeniserende syn på muslimske kvinner og tilskriver plaggene diverse undertrykkende trekk, uten å ta høyde for informasjon fra kvinnene som ønsker å bruke plaggene om hva de betyr for deres religiøsitet.<sup>393</sup> Dog må det påpekes at det faktum at omskjæring tolereres (handling), ikke vitner om at dette er en praksis det er stor toleranse for (holdning).<sup>394</sup> Den pragmatiske toleransen som preger casen, og de utbredte motforestillingene mot ritualet, viser tydelig at det ikke er stor toleranse for omskjæring blant aktørene i lovgivningsprosessen.

I oppgavens avsluttende kapittel vil jeg reflektere over funnene som er gjort gjennom studien sett i lys av problemstillingen, og tilby en konklusjon på spørsmålene jeg har reist. Jeg vil også vise til hva identifiseringen av ulike toleransepraksiser i lovgivningsprosessene kan bidra med i diskusjonen om toleranses rolle som et mulig frigjørende politisk verktøy.

Avslutningsvis vil jeg trekke noen linjer tilbake til innledningskapittelet og det større bildet om hvordan å håndtere de utfordringer som oppstår i demokratiske, sekulære samfunn som stadig blir mer religiøst mangfoldige.

---

<sup>393</sup> Zempi, «Veiled Muslim women's views», 2586

<sup>394</sup> Ref. skillet mellom «toleration» og «tolerance» slik beskrevet under punkt 2.1.

## Kapittel 7. Konklusjon

Formålet med denne studien har vært å undersøke lovreguleringer av trosfriheten i Norge i relasjon til toleranse overfor religiøse minoriteter som viker fra majoritetsnormene i samfunnet hva gjelder religiøs praksis. Gjennom innledningskapittelet plasserte jeg prosjektet innenfor den større europeiske konteksten, og tidligere forskning som kritiserer begrensninger av trosfriheten som respons på utfordringer i møte med religiøst mangfold. Basert på analysene av casene ved bruk av toleransebegrepene som teoretiske verktøy, har jeg søkt svar på følgende spørsmål:

Hvordan balanseres forholdet mellom universell trosfrihet og økende religiøst mangfold i norsk lovgivning? På hvilket grunnlag vedtas reguleringer av trosfriheten? Hva kan slike reguleringer fortelle oss om betydningen av toleranse i praksis i møte med «den religiøse andre»?

Jeg vil i dette avsluttende kapittelet vise til funnene som er gjort som belyser disse spørsmålene, samt reflektere over hva dette betyr både for diskusjonen om toleransens rolle i den politiske sfære og for de større spørsmålene om hvordan demokratiske, sekulære stater møter utfordringene som oppstår i håndteringen av økende religiøst mangfold.

Det fremstår som fruktbart å ta for seg problemstillingens to første spørsmål i sammenheng, da disse delvis overlapper og vil besvares med henvisning til et felles grunnlag basert på funn gjort gjennom studien. Vi ser at i Norge, i likhet med i diverse andre europeiske land, fører økende religiøst mangfold til et behov for å regulere trosfriheten gjennom lovgivning.

Lovreguleringer av trosfriheten brukes av myndighetene som et verktøy i tilnærmingen til religiøse praksiser de finner utfordrende at er tilstedeværende i det norske samfunn. Når religiøse praksiser går på tvers av særlig etablerte normer/verdier/forståelser i samfunnet – i casene illustrert ved krav til kommunikasjon og integrering, samt oppfatninger om kjønnslikestilling (ansiktsdekkende plagg), og grunnlag for å gjennomføre kirurgiske inngrep (omskjæring) – ser myndighetene seg nødt til å regulere og/eller begrense disse praksisene på måter som gjør dem mer «spiselige». For burka og nikab tilsvarte dette et forbud i barnehager og undervisningssituasjoner, og for omskjæring var dette å inkorporere inngrepet i det offentlige helsetilbudets kontrollerbare rammer. Casene vitner om at norske myndigheter er villige til å gripe inn i det «synlige» eller «praktiske» religiøse mangfoldet i samfunnet – noe som er i overensstemmelse med forskning som har pekt på defensive tendenser i land som

Tyskland, Frankrike og Italia, hva gjelder å ta i bruk lovreguleringer som del av et prosjekt for å beholde nasjonale verdier og sosial enhet.<sup>395</sup>

I tillegg til disse mer overordnede tendensene vi kan peke på som grunnlag for begge lovreguleringene, bygger de også på spesifikke hensyn tilknyttet de respektive sakskompleksene. I casen om ansiktsdekkende plagg ble pedagogiske hensyn og behovet for nasjonale regler identifisert som det gjennomgående grunnlaget for lovreguleringen. I tillegg inneholdt stortingsdebatten hyppige referanser til «norske verdier», særlig tilknyttet kjønnslikestilling, og det problematiske forholdet til «kvinneundertrykkende plagg».<sup>396</sup> I omskjæringscasen ble ett gjennomgående argument identifisert som det primære grunnlaget for lovreguleringen, relatert til ivaretagelse av gutter som omskjæres. Forslag om forbud/aldersgrense ble avvist av både departementet og lovgivere, da man forventer at foreldre vil omskjære barna sine uansett. Målet om å beskytte guttebarna fremstår altså som å veie tyngre enn innvendinger mot praksisen basert på etiske problemstillinger.<sup>397</sup>

Lovreguleringene vedtas på så lite inngripende måte som mulig innenfor rammen av målene de søker å oppnå. Dette vitner om at aktørene i lovgivningsprosessene ikke søker å benytte lovforslagene som middel for å vanskeliggjøre religionsutøvelse «mer enn nødvendig». I begge casene ser vi at dette er resultater av innspill departementene har mottatt under høringsrundene.<sup>398</sup> Til tross for at vi identifiserer tendenser til at majoritetsnormer utgjør deler av grunnlaget for begrensninger av det religiøse mangfoldet, ser vi også et ønske om gjøre disse begrensningene så lite inngripende som mulig.<sup>399</sup> Med hensyn til casen om ansiktsdekkende plagg påpekte jeg dog at begrensningen av forbudet til undervisningssituasjoner sannsynligvis vil utgjøre liten praktisk forskjell for de som ønsker å bruke nikab/burka.

Hvordan er så toleranse en del av disse sakskompleksene? Hva kan lovreguleringene fortelle oss om betydningen av toleranse i praksis i møte med «den religiøse andre»? Med utgangspunkt i toleransebegrepene har jeg analysert hvilke toleranseforståelser som preger casene. I sin helhet vurderte jeg casen om ansiktsdekkende plagg som primært å bære preg av

---

<sup>395</sup> Ref. punkt 1.3.1.

<sup>396</sup> Stortingstidende nr. 88, 5 juni (2017-2018), 4694-95

<sup>397</sup> I lys av toleransekonseptet kan vi da si at argumenter for aksept veier tyngre enn argumenter for avvisning

<sup>398</sup> Prop. 51 L (2017-2018), 32; Prop. 70 L (2013-2014), 49-50

<sup>399</sup> Det er også aktører i casene som ønsker reguleringer/forbud som er mer inngripende, som da ikke deler disse tendensene. Slike ønsker kommer særlig til uttrykk blant ulike stortingsrepresentanter både i innstillingsdokumentene og under stortingsdebatten. Se analysekapitlene for nærmere redegjørelser av slike argumenter

tillatelsesbegrepet, mens toleranseutøvelsen i omskjæringscasen i større grad inneholdt karakteristikk ved sameksistensbegrepet. Dog bygger begge casene på delvis problematiske maktrelasjoner mellom autoritet/majoritet og minoritet. I casen om ansiktsdekkende plagg er autoriteten/majoriteten villig til å nedlegge egne normer som ikke er generelt rettferdiggjorte for å forby en religiøs praksis (tross potensielt omfattende negative konsekvenser),<sup>400</sup> samtidig som det utvises lite kunnskap om denne praksisen og stemmer fra påvirkede kvinner er fraværende. I omskjæringscasen identifiseres en pragmatisk toleranseutøvelse som hviler på en maktubalanse mellom autoritet/majoritet og minoritet; minoritetene tillates tilgang til det religiøse ritualet, da autoriteten/majoriteten anser det som hensiktsmessig i den gitte situasjonen.

Disse funnene gir et bidrag til debatten om toleransens potensiale som politisk verktøy i kampen for sosial rettferdighet. Særlig omskjæringscasen viser hvor utfordrende det er å identifisere hva som er et rettferdiggjort argument i forhold til et annet i en situasjon hvor to parter begge har tungtveiende hensyn som taler for deres synspunkter. Dette svarer til deler av Browns kritikk, i henhold til umuligheten ved å identifisere rettferdiggjorte og ikke-rettferdiggjorte argumenter i et mangfoldig samfunn. I denne casen viser respektbegrepet seg som utilstrekkelig for å kunne «hevde» en side over en annen basert på legitimitet i argumentasjon. Likevel kan ikke funnene fra denne éne casen brukes som grunnlag for å hevde at toleranse som respekt ikke er mulig å operasjonalisere i praksis. Men – den illustrerer vanskelighetene ved å identifisere hva som er et tydelig mer rettferdiggjort argument enn et annet i denne type konflikter. Det studien dog har vist med sikkerhet, er fruktbarheten ved Forsts toleransebegreper som analytiske verktøy. De tilbyr et vokabular for å undersøke på hvilket grunnlag lover vedtas. Dette er viktig i dagens kontemporære Europa med hensyn til den voksende kritikken av nettopp grunnlaget for både nasjonale lover og overnasjonale dommer som legitimerer begrensninger av individers trosfrihet. Studien bekrefter ressursene som ligger i toleranseperspektiver i undersøkelser av forhold mellom statlige autoriteter, majoritetsbefolkninger og religiøse minoriteter.

Funn fra begge casene viser den fortsatte tilstedeværelsen av en toleransepraksis som svarer til karakteristikk ved tillatelsesbegrepet, og som deler likheter med Browns beskrivelse av toleranse som en undertrykkende maktdiskurs i liberaldemokratier.<sup>401</sup> Denne måten å utøve

---

<sup>400</sup> Den nødvendige korrelasjonen mellom synlig ansikt og kommunikasjon som nedlegges mer eller mindre som en sannhet, tross eksplisitt fravær av faglig grunnlag. Ref. Skyberg: «det å ha tilgang til den andres ansikt i kommunikasjonssituasjoner er en så høyt ansett kulturell verdi at den ... ikke trenger noen begrunnelse»

<sup>401</sup> Ref. punkt 2.3.1.

toleranse på kan problematiseres, gitt rollen toleranse tilskrives som en viktig verdi for å leve sammen på tvers av forskjeller i det norske samfunn.<sup>402</sup> Basert på funnene i casene kan en konkretisering av «det norske toleransebegrepet» overfor religiøse minoriteter sies å innebære at autoriteten/majoriteten tolererer religiøse praksiser det foreligger innvendinger mot til en viss grad – men i siste instans skjer denne toleransen innenfor en hierarkisk maktrelasjon, hvor autoriteten/majoriteten har «vetorett» hva gjelder grensene for toleranse. Dette kan anses som delvis legitimt innenfor et demokratisk majoritetsstyre – men det kan også problematiseres at majoritetsnormer og -verdier utgjør fasiten på kravene borgere må møte for å «leve sammen».<sup>403</sup>

Funnene jeg har gjort gjennom studien kan i dette henseende plasseres innenfor den større europeiske konteksten. De viser til de grunnleggende dilemmaene myndigheter står overfor i samfunn som stadig blir mer religiøst mangfoldige, i balansegangen mellom å beholde et felles normativt «samfunnsgrunnlag» og å unngå tre inn i en demokratisk tradisjon som ikke hensyntar religiøse minoriteter. Økende religiøst mangfold utfordrer ønsket om å beholde et slikt felles normativt grunnlag i flere europeiske samfunn, da visse religiøse praksiser anses som å gå på tvers av etablerte verdier – både tilknyttet sekularisme og skillet mellom det offentlige og det privat, og verdier tilknyttet blant annet autonomi og kjønnslikestilling.<sup>404</sup> Responsen på disse utfordringene har på tvers av mange europeiske land vært defensive; myndigheters tilnærminger til religiøst mangfold styres av et «consolidating instinct» med hensyn til behovene for å beskytte sosial enhet og nasjonal identitet, noe som også reflekteres i mine caser.<sup>405</sup>

Demokratiske stater hviler på prinsippet om flertallsstyre, samtidig som de har plikt til å verne om grunnleggende rettigheter også for minoriteter.<sup>406</sup> Dagens samfunn byr på utfordringer i dette henseende, da befolkninger er mer sammensatte enn tidligere. Det pågår endringer i samfunnene våre med hensyn til hvem som er del av «befolkningen» og hvordan dette bør reflekteres i blant annet lovgivning. Hvordan tilnærme seg religion på måter som hensyntar disse endringene og sikrer vern av minoriteter? Den identifiserte forskjellsbehandlingen mellom kristendom og islam – eller kristne og islamske praksiser – i flere europeiske land,

---

<sup>402</sup> NOU 2013:1, *Det livssyns åpne samfunn*; Læreplanverket for Kunnskapsløftet 2020 (LK20); Prop. 130 L (2018-2019)

<sup>403</sup> Ref. Beaman, «Living Together»; Berry, «Avoiding Scrutiny?», 106; 109

<sup>404</sup> Mancini og Rosenfeld, «Unveiling the limits of tolerance»

<sup>405</sup> Laurence, *The Emancipation of Europe's Muslims*, 1

<sup>406</sup> Se Plesner, *Religionspolitikk*, om «pluralitetens problem» og «demokratiets dilemma», 72-73



vitner om at man ikke har funnet tilstrekkelige svar på dette.<sup>407</sup> Kristendommens rolle i de fleste europeiske land som del av historie og kultur – samt sammenblendingen av kristendom og former for sekularisme i definisjoner av religion og forståelsen av skillet mellom offentlig og privat – gir den en privilegert rolle i reguleringer av religiøs praksis.<sup>408</sup> Samtidig begrenses særlig islamske uttrykk da de anses å true grunnleggende mål eller verdier i våre samfunn.

Kristendom har i mange land vært del av måten samfunn har utviklet seg på, og har dermed blitt «naturalisert» i den forstand at det anses som en iboende del av kulturer og «hvem vi er».<sup>409</sup> I Europa har denne hegemoniske kristendommen blitt en normativ og etablert måte å tenke om religion på, noe som har konsekvenser i dagens mangfoldige samfunn. Når befolkninger i økende grad består av mennesker som «gjør» religion på en annen måte, blir dette truende gitt målet om å beholde et felles verdigrunnlag. Resultatet er reguleringer som begrenser visse menneskers trosfrihet. Europeiske myndigheter hviler primært på majoritetsnormer i definisjonen av samfunnets felles grunnlag og av religion, samtidig som minoriteters muligheter for å leve i overensstemmelse med egen livssynsoverbevisning reguleres for å passe inn i dette bildet. Gjennom analysene er disse tendensene identifisert også i norsk lovgivning. Dette vitner om manglene som er iboende i demokratiske prosesser, som kan føre til at minoriteter underlegges «the tyranny of the majority.»<sup>410</sup>

Hva betyr dette for fremtidig lovgivning på feltet? Hvordan kan man motvirke disse tendensene i tilnærminger til religiøs mangfold? Dette er komplekse spørsmål som ikke kan besvares uttømmende her, men de kan reflekteres over basert på funnene fra analysene. Det som fremstår som klare er at det foreligger et behov for å aktivt ta stilling til hvordan man tenker om religion, både i europeiske samfunn som helhet, men særlig i byråkratiet og lovgivende makt i tilknytning til hvordan religion lovreguleres. Med dette mener jeg både hva som forstås som legitim religion, hva som anses som viktig for religionsutøvelse, hvordan man oppfatter visse religiøse plagg/symboler, hvordan man avveier religiøse hensyn mot andre hensyn, samt hvilke stemmer man inkorporerer i utredningsarbeid og vurderinger tilknyttet religion eller religiøs praksis.

Slike endringer krever at myndigheter ønsker å arbeide mot en mer åpen og inkluderende tilnærming til religion som ikke privilegerer noen grupper over andre. Jeg identifiserte i

---

<sup>407</sup> Mancini og Rosenfeld, «Unveiling the limits of tolerance»

<sup>408</sup> Augenstein, «Religious pluralism», 267

<sup>409</sup> Brown, *Regulating Aversion*, 7

<sup>410</sup> Berry, «Avoiding Scrutiny?», 106

casene en grunnleggende forskjell i hvordan de aktuelle departementene inkorporerte det religiøse perspektivet som del av sakskomplekset, og den videre tilstedeværelsen av dette perspektivet og religiøse stemmer gjennom dokumentkjedene. Fraværet av religiøse stemmer og mangel på forståelse for både konkrete religiøse praksiser, men også for måter å leve som religiøs på, virker å øke sannsynligheten for at myndigheter lener seg på ekskluderende majoritetsnormer og -verdier i sine vurderinger. Dette er områder det kan gjøres endringer på, både i utredningsarbeider og i de ulike leddene i lovgivningsprosesser. Det bør jobbes mot bedre forståelser av forholdet mellom vår sekulære kultur/statsstyre og vår kristne historie, det bør gjøres grundigere arbeid for å møte religiøse mennesker på deres premisser og ikke basert på stereotypier eller forenklete homogeniseringer, det må opparbeides mer kunnskap om levde religion og heterogeniteten ved religiøst liv, og det må i større grad gjøres rom for religiøse minoriteters stemmer som del av grunnlaget vi forstår religiøst liv ut ifra. Rammene for myndigheters tilnærming til religion må med andre ord åpnes og gjøres mer inkluderende, som vil bidra til å motvirke ubalansen mellom flertallsstyre og vern av religiøse minoriteter som er tilstedeværende også i Norge.

Som en avsluttende kommentar til studien vil jeg vise til de potensielt andre funnene som kunne vært gjort ved å gjennomføre en lignende analyse av andre caser. Mitt valg av caser er redegjort for i sammenheng med problemstillingen for oppgaven og den større europeiske konteksten relatert til lovreguleringer av trosfriheten som del av staters tilnærminger til religiøst mangfold. Det er dog andre sakskomplekser fra norsk kontekst som også berører disse spørsmålene. Blant annet har det vært reist representantforslag i Stortinget om forbud mot bruk av hijab i barneskole,<sup>411</sup> forbud mot bruk av religiøse og politiske symboler i Forsvaret,<sup>412</sup> samt forbud mot religiøse og politiske symboler som del av politituniformen,<sup>413</sup> som alle har blitt nedstemt. Alle forslag om å begrense religionsutøvelse som ikke er i overensstemmelse med majoritetsnormer, blir altså ikke vedtatt. Det ville vært interessant å se nærmere på slike saker. Hvilke argumenter er det disse avgjørelsene hviler på? Har aktørene tilnærmet seg de religiøse praksisene og/eller sakskompleksene på andre måter, som gjør at man har kommet frem til konklusjoner om å tolerere fremfor å ikke tolerere? Kunne disse sakene nyansert funnene fra denne studien, relatert til de problematiske relasjonene

---

<sup>411</sup> Stortinget.no. «Representantforslag om forbud mot barnehijab»

<sup>412</sup> Stortinget.no. «Representantforslag om å forby synlige religiøse eller politiske symboler som del av Forsvarets uniformer»

<sup>413</sup> Stortinget.no. «Representantforslag om å forby hijab og andre religiøse eller politiske symboler som del av politituniformen». Merk dog at reglementet for politituniform i Norge fortsatt ikke er utformet slik at bruk av for eksempel hijab eller turban med uniform er mulig. Se VG, «Dette er hijab-striden»

identifisert mellom autoritet/majoritet og minoriteter? Dette er åpne spørsmål som vil kreve nærmere analyser av saksgangene og argumentene som har vært avgjørende i disse sakene.

Norske myndigheters tilnærminger til religiøs mangfold gjennom lovgivning består av langt mer enn casene jeg har sett på, og det foreligger et behov for mer forskning på dette området. Detaljert innsyn i hva slik lovgivning baserer seg på, gir også innsyn i hvordan myndighetene forholder seg til dilemmaene som oppstår i møtene mellom en kristen historie og kultur, et sekulært statsstyre, menneskerettslige forpliktelser, økende religiøs mangfold og demokratiske prinsipper. Dette er viktige spørsmål som vil legge føringer for hvordan det norske samfunnet vil utvikle seg med hensyn til muligheter for sameksistens på tvers av en stadig mer sammensatt befolkning.

## Litteraturliste

- Amiriaux, Valérie. «Speaking as a Muslim: Avoiding Religion in French Public Space». I *Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Spaces*, redigert av Gerdien Jonker og Valérie Amiriaux, 21-52. Bielefeld: transcript Verlag, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783839405062-001>
- Asad, Talal. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993
- Asdal, Kristin og Hilde Reinertsen. *Hvordan gjøre dokumentanalyse. En praksisorientert metode*. Oslo: Cappelen Damm, 2021 (1. utgave, 2. opplag)
- Augenstein, Daniel. «Religious pluralism and national constitutional traditions in Europe». I *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, redigert av Lorenzo Zucca og Camil Ungureanu, 261-280. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139022729>
- Balci, Sonja. «Helsetilbudet for rituell omskjæring av gutter er begrenset og lite tilgjengelig». Forskning.no. 15.12.20. URL: [Helsetilbudet for rituell omskjæring av gutter er begrenset og lite tilgjengelig \(forskning.no\)](https://forskning.no/helsetilbudet-for-rituell-omskjering-av-gutter-er-begrenset-og-lite-tilgjengelig-forskning-no)
- Bangstad, Sindre. *Sekularismens ansikter*. Oslo: Universitetsforlaget, 2009
- Bangstad, Sindre, Oddbjørn Leirvik og Ingvill Thorson Plesner (red.). *Sekularisme – med norske briller*. Oslo: Unipub, 2012
- Beaman, Lori G. «Deep Equality as An Alternative to Accommodation and Tolerance». *Nordic Journal of Religion and Society* Vol. 27, nr. 2 (2014): 89–111
- Beaman, Lori G. «Living Together v. Living Well Together: A Normative Examination of the SAS Case». *Social Inclusion* Vol. 4, nr. 2 (2016): 3-13. DOI: 10.17645/si.v4i2.504
- Berry, Stephanie E. «Avoiding Scrutiny? The Margin of Appreciation and Religious Freedom». I *The European Court of Human Rights and the Freedom of Religion or Belief. The 25 Years since Kokkinakis*, redigert av Jeroen Temperman, T. Jeremy Gunn og Malcolm Evans, 103-127. Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2019. Lest som e-bok

- Brown, Wendy. *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2006
- Brown, Wendy m.fl. «What is important in theorizing tolerance today?». *Contemporary Political Theory* Vol. 14, nr. 2, (april 2015): 159–196. DOI: <https://doi.org/10.1057/cpt.2014.44>
- Brubaker, Roger. «A new “Christianist” secularism in Europe». *The Immanent Frame* (oktober 2016). URL: <https://tif.ssrc.org/2016/10/11/a-new-christianist-secularism-in-europe/>
- Brugger, Winfried og Michael Karayanni (red.). *Religion in the Public Sphere: A Comparative Analysis of German, Israeli, American and International Law*. Berlin: Springer, 2007. Lest som e-bok
- Bruland, Wibeke. «– Det er heilt grunnleggande at vi kan sjå ansikta til kvarandre». *NRK*. 29. august 2017. URL: <https://www.nrk.no/vestland/venstre-topp-vil-ha-nikab-forbod-i-skulen-1.13662763>
- Byng, Michelle D. «Symbolically Muslim: Media, Hijab, and the West». *Critical Sociology* Vol. 36, nr. 1 (2010): 109-129. DOI: <https://doi.org/10.1177/0896920509347143>
- Cohen, Andrew Jason. «Defining Toleration». I *The Palgrave Handbook of Toleration*, redigert av Mitja Sardoč, 23-52. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>
- Davidsen, Joy. «Forhistoriske overgrep mot småbarn». *Omskjæringsdebatten i norske avismedier og andregjøring av jøder*. Mastergrad, Universitetet i Oslo, 2021
- Davie, Grace og David Wyatt. «Document analysis». I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, redigert av Michael Stausberg og Steven Engler, 151-160. London; New York: Routledge, 2014
- Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (EMK) (1950)  
[https://www.echr.coe.int/Documents/Convention\\_NOR.pdf](https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_NOR.pdf)
- Di Blasi, Luca og Christoph F.E. Holzhey og (red.) *The Power of Tolerance. A Debate*. New York: Columbia University Press, 2014

- Durham, W. Cole Jr., Rik Torfs, David M. Kirkham og Christine Scott Brigham (red.) *Islam, Europe and Emerging Legal Issues*. England: Ashgate Publishing Limited, 2012. Lest som e-bok
- Ekeli, Kristian Skagen. «Toleration, Respect for Persons, and the Free Speech Right to Do Moral Wrong». I *The Palgrave Handbook of Toleration*, redigert av Mitja Sardoč, 149-172. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>
- Evans, Carolyn. «Religious Freedom in European Human Rights Law: The Search for a Guiding Conception». I *Religion and International Law*, redigert av Mark W. Janis og Carolyn Evans, 385-400. Leiden; Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2004
- Evans, Carolyn. «The “Islamic Scarf” in the European Court of Human Rights». *Melbourne Journal of International Law* Vol. 7, nr. 1 (2006): 52–73. URL: <https://search.informit.org/doi/10.3316/informit.046296654599658>
- Evans, Malcom og Peter Petkoff. «Marginal Neutrality – Neutrality and the Margin of Appreciation in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights». I *The European Court of Human Rights and the Freedom of Religion or Belief. The 25 Years since Kokkinakis*, redigert av Jeroen Temperman, T. Jeremy Gunn og Malcolm Evans, 128-152. Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2019. Lest som e-bok
- Felles uttalelse fra de nordiske barneombudene og barnemedisinske eksperter om omskjæring av gutter, «La gutter selv få bestemme om de skal omskjæres», 30.09.13. URL: <https://www.barneombudet.no/vart-arbeid/brev-og-innspill/felles-uttalelse-fra-de-nordiske-barneombudene-og-barnemedisinske-eksperter-om-omskjaering-av-gutter>
- Ferrari, Silvio. «Law and Religion in a Secular World: A European Perspective». *Ecclesiastical Law Journal* Vol. 14, nr. 3 (2012). DOI: 10.1017/S0956618X1200035X
- Ferrari, Silvio (red.). *Routledge Handbook of Law and Religion*. Abingdon; New York: Routledge, 2015
- Fetzer, Joel S., og J. Christopher Soper. «Explaining the Accommodation of Muslim Religious Practices in Western Europe». I *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, 1–24. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. DOI: 10.1017/CBO9780511790973.002

Fiala, Andrew. «Hospitality and Toleration». I *The Palgrave Handbook of Toleration*, redigert av Mitja Sardoč, 757-776. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>

FN-konvensjonen om sivile og politiske rettigheter (SP) (1966)

<https://www.fn.no/om-fn/avtaler/menneskerettigheter/konvensjon-om-sivile-og-politiske-rettigheter>

FNs verdenserklæring om menneskerettigheter (1948)

<https://www.fn.no/om-fn/avtaler/menneskerettigheter/fns-verdenserklæring-om-menneskerettigheter>

Forskrift 3. juli 2014 nr. 0748 om endring i passforskriften

<https://lovdata.no/dokument/LTI/forskrift/2014-07-03-1020>

Forst, Rainer. «Toleration: Concept and Conceptions». Oversatt av Ciaran Cronin. I *The Palgrave Handbook of Toleration*, redigert av Mitja Sardoč, 11-22. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>

Forst, Rainer. *Toleration in Conflict. Past and Present*. New York: Cambridge University Press, 2013

Forst, Rainer. «Toleration, progress and power». I *Toleration, Power and The Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*, redigert av Rainer Forst, 3-20. Manchester: Manchester University Press, 2020

Forst, Rainer. «Two stories about toleration». I *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, redigert av Lorenzo Zucca og Camil Ungureanu, 49-64. New York: Cambridge University Press, 2012. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139022729>

Frowein, Jochen A. «Religion and Religious Symbols in European and International Law». I *Religion in the Public Sphere: A Comparative Analysis of German, Israeli, American and International Law*, redigert av Winfried Brugger og Michael Karayanni, 243-252. Berlin: Springer, 2007. Lest som e-bok

- Galeotti, Anna Elisabetta. «Toleration». I *The Palgrave Handbook of Toleration*, redigert av Mitja Sardoč, 71-92. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>
- Groth, Bente. «brit mila». *Store norske leksikon*, sist oppdatert 02.05.22. URL: [https://snl.no/brit\\_mila](https://snl.no/brit_mila)
- Grønmo, Sigmund. «innholdsanalyse». *Store norske leksikon*, sist oppdatert 05.10.22. URL: <https://snl.no/innholdsanalyse>
- Gunn, T. Jeremy. «The “Principle of Secularism” and the European Court of Human Rights: A Shell Game». I *The European Court of Human Rights and the Freedom of Religion or Belief. The 25 Years since Kokkinakis*, redigert av Jeroen Temperman, T. Jeremy Gunn og Malcolm Evans, 465-574. Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2019. Lest som e-bok
- Hazeri, Ali M. og Naima Mohammadi. «Two Different Narratives of Hijab in Iran: Burqa and Niqab». *Sexuality & Culture* 25 (2021): 680–699. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12119-020-09789-3>
- Heyd, David. «Is Toleration a Political Virtue?». I *Toleration and Its Limits*, redigert av Melissa S. Williams og Jeremy Waldron, 171-194. New York: New York University Press, 2008
- Heyd, David. «What Toleration Is Not». I *The Palgrave Handbook of Toleration*, redigert av Mitja Sardoč, 53-70. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>
- Hill, Daniel J. og Daniel Whistler. *The Right to Wear Religious Symbols*. Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2013
- Hill, Mark og Katherine Barnes. «Limitations on Freedom of Religion and Belief in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights». I *The European Court of Human Rights and the Freedom of Religion or Belief. The 25 Years since Kokkinakis*, redigert av Jeroen Temperman, T. Jeremy Gunn og Malcolm Evans, 465-574. Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2019. Lest som e-bok



- Hjelm, Titus. «Discourse analysis». I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, redigert av Michael Stausberg og Steven Engler, 134-150. London; New York: Routledge, 2014
- Horsfjord, Vedbjørn. «Om skjæring – hva handler omskjæringsdebatten «egentlig» om?». *Din: tidsskrift for religion og kultur*, 1-2 (2020): 67-92. URL: <http://ojs.novus.no/index.php/DIN/article/view/1908>
- Howard, Erica. *Law and the Wearing of Religious Symbols in Europe*. London: Routledge, 2019. Lest som e-bok. DOI: <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.4324/9780367178918>
- Idriss, Mohammad Mazher. «Criminalisation of the Burqa in the UK». *The Journal of Criminal Law* Vol. 80, nr. 2 (2016): 124–137. DOI: 10.1177/0022018316638983
- Idrissi, Amal. «Wearing the Hijab: Some Reflections from a Muslim Woman’s Perspective». I *Islam, Europe and Emerging Legal Issues*, redigert av W. Cole Durham, Jr., Rik Torfs, David M. Kirkham og Christine Scott Brigham, 75-82. England: Ashgate Publishing Limited, 2012. Lest som e-bok
- Innst. 290 L (2013–2014). *Innstilling fra helse- og omsorgskomiteen om lov om rituell omskjæring av gutter*. Oslo: Helse- og omsorgskomiteen. URL: <https://www.stortinget.no/globalassets/pdf/innstillinger/stortinget/2013-2014/inns-201314-290.pdf>
- Innst. 351 L (2017–2018). *Innstilling fra utdannings- og forskningskomiteen om Endringer i opplæringslova mv. (forbod mot bruk av ansiktsdekkjande plagg i barnehagar og undervisningssituasjonar)*. Oslo: Utdannings- og forskningskomiteen. URL: <https://www.stortinget.no/globalassets/pdf/innstillinger/stortinget/2017-2018/inns-201718-351l.pdf>
- Innst. 63 S (2016–2017). *Innstilling fra kirke-, utdannings- og forskningskomiteen om representantforslag om nasjonale regler som sikrer at elevers, studenters og læreres ansikter skal være fullt ut synlige i skoler og på universiteter og høyskoler*. Oslo: Kirke-, utdannings- og forskningskomiteen. URL: <https://www.stortinget.no/globalassets/pdf/innstillinger/stortinget/2016-2017/inns-201617-063s.pdf>

- Johansen, Ingrid Elisabeth Lindgaard. *Rituell omskjæring av gutter i Norge. Argumentasjon og utfordringer knyttet til regjeringens forslag om lovregulering*. Mastergrad, Universitetet i Oslo, 2012
- Jones, Peter. «Making Sense of Political Toleration». *British Journal of Political Science* Vol. 37, nr. 3 (2007): 383-402. DOI: <https://doi.org/10.1017/S000712340700021X>
- Kirkham, David M. *State Responses to Minority Religions*. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2013. OBS: Lest som e-bok uten sidetall på VitalSource Bookshelf (2014), kun oversikt over kapitler
- Kodelja, Zdenko. «Toleration and the Right to Freedom of Religion in Education». I *The Palgrave Handbook of Toleration*, redigert av Mitja Sardoč, 905-924. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>
- Königs, Peter. «Paradoxes of Toleration». I *The Palgrave Handbook of Toleration*, redigert av Mitja Sardoč, 93-108. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>
- Kymlicka, Will. «Two Models of Toleration». I *The Palgrave Handbook of Toleration*, redigert av Mitja Sardoč, 477-498. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>
- Laurence, Jonathan. *The Emancipation of Europe's Muslims. The State's Role in Minority Integration*. Princeton; Oxford; Princeton University Press, 2012. Lest som e-bok
- Lov 20. juni 2014 nr. om rituell omskjæring av gutter, (Lov om rituell omskjæring av gutter) <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2014-06-20-40>
- Lov 22. juni 2018 nr. 85 om endringer i opplæringslova mv. (forbud mot bruk av ansiktsdekkjande plagg i barnehagar og undervisningssituasjonar), (Endringer i opplæringslova) <https://lovdata.no/dokument/LTI/lov/2018-06-22-85>
- Lunde, Inger-Margrethe. «Universitetets ja til nikab er feigt». *Aftenposten*. 14. september 2017. URL: <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/8nz3A/universitetets-ja-til-nikab-er-feigt-inger-margrethe-lunde>

- Lægaard, Sune. «Toleration out of respect?». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* Vol. 16, nr. 4 (2013): 520-536. DOI: 10.1080/13698230.2013.81039
- Læreplanverket for Kunnskapsløftet 2020. Læreplan for KRLE-faget: <https://www.udir.no/lk20/rle01-03/om-faget/fagets-relevans-og-verdier>
- Macioce, Fabio. «Toleration and Justice». I *The Palgrave Handbook of Toleration*, redigert av Mitja Sardoč, 615-634. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>
- Malik, Maleiha. «The ‘other’ citizens: religion in a multicultural Europe». I *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, redigert av Lorenzo Zucca og Camil Ungureanu, 93-114. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139022729>
- Mancini, Susanna og Michel Rosenfeld. «Unveiling the limits of tolerance: comparing the treatment of majority and minority religious symbols in the public sphere». I *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, redigert av Lorenzo Zucca og Camil Ungureanu, 160-191. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139022729>
- Martínez-Torrón, Javier. «Manifestations of Religion or Belief in the Case Law of the European Court of Human Rights». I *The European Court of Human Rights and the Freedom of Religion or Belief. The 25 Years since Kokkinakis*, redigert av Jeroen Temperman, T. Jeremy Gunn og Malcolm Evans, 57-81. Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2019. Lest som e-bok
- McGoldrick, Dominic. «Religious Symbols and State Regulation: Assessing the Strategic Role of the European Court of Human Rights». I *The European Court of Human Rights and the Freedom of Religion or Belief. The 25 Years since Kokkinakis*, redigert av Jeroen Temperman, T. Jeremy Gunn og Malcolm Evans, 335-366. Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2019. Lest som e-bok
- Mohammadi, Naima og Yaser Rastegar. «The Social and Cultural Construction of Burqa: The Case of Gheshm Island in Iran». *Sexuality & Culture* 22 (2018): 962–979. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12119-018-9505-7>

- Mookherjee, Monica. «Toleration and Domination». I *The Palgrave Handbook of Toleration*, redigert av Mitja Sardoč, 209-228. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>
- Nelson, Chad og Robert H. Woods, Jr. «Content analysis». I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, redigert av Michael Stausberg og Steven Engler, 109-121. London; New York: Routledge, 2014
- Neutel, Karin. «Not in the body». *The Immanent Frame* (2018). URL: <https://tif.ssrc.org/2018/04/23/not-in-the-body/>
- NOU 2013:1. *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitikk*. Oslo: Kulturdepartementet
- Nussbaum, Martha. *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books, 2008
- Olsson, Svein Vestrum. «Regjeringen vil forby ansiktsdekkende plagg i skolen». *NRK*. 12. juni 2017. URL: <https://www.nrk.no/norge/regjeringen-vil-forby-ansiktsdekkende-plagg-i-skolen-1.13555273>
- Plesner, Ingvill Thorson. *Religionspolitikk*. Oslo: Universitetsforlaget, 2017 (2. opplag)
- Plesner, Ingvill Thorson. «The European Court of Human Rights: Between Fundamentalism and Liberal Secularism». I *Islam, Europe and Emerging Legal Issues*, redigert av W. Cole Durham, Jr., Rik Torfs, David M. Kirkham og Christine Scott Brigham, 63-74. England: Ashgate Publishing Limited, 2012. Lest som e-bok
- Prop. 130 L (2018 –2019). *Lov om tros- og livssynssamfunn (trossamfunnsloven)*. Oslo: Barne- og familiedepartementet. URL: <https://www.regjeringen.no/contentassets/3f22263abc9045fab51cdbccdc4777e1/no/pdfs/prp201820190130000dddpdfs.pdf>
- Prop. 51 L (2017 –2018). *Endringer i opplæringslova mv. (forbod mot bruk av ansiktsdekkjande plagg i barnehagar og undervisningssituasjonar)*. Oslo: Kunnskapsdepartementet. URL: <https://www.regjeringen.no/contentassets/09d3f929f9a5472380a689352c585861/nno/pdfs/prp201720180051000dddpdfs.pdf>

- Prop. 70 L (2013-2014). *Lov om rituell omskjæring av gutter*. Oslo: Helse- og omsorgsdepartementet. URL: <https://www.regjeringen.no/contentassets/fe03e255bc924fc68123fdb9824af630/no/pdf/s/prp201320140070000dddpdfs.pdf>
- Representantforslag 8:3 S (2016–2017). *Representantforslag om nasjonale regler som sikrer at elevers, studenters og læreres ansikter skal være fullt ut synlige i skoler og på universiteter og høyskoler*. URL: <https://www.stortinget.no/globalassets/pdf/representantforslag/2016-2017/dok8-201617-003s.pdf>
- Ringelheim, Julie. «Rights, religion and the public sphere: the European Court of Human Rights in search of a theory?». I *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, redigert av Lorenzo Zucca og Camil Ungureanu, 283-306. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139022729>
- Saiya, Nilay og Stuti Manchanda. «Do burqa bans make us safer? Veil prohibitions and terrorism in Europe». *Ethnic and Racial Studies* Vol. 42, nr. 15 (2019): 2585-2602. DOI: <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1080/01419870.2019.1588985>
- S.A.S. mot Frankrike*, saksnummer 43835/11 (2014)
- Sardoč, Mitja (red.). *The Palgrave Handbook of Toleration*. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>
- Sardoč, Mitja. «The Trouble with Toleration». I *The Palgrave Handbook of Toleration*, redigert av Mitja Sardoč, 1-10. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>
- Skatvik, Frida og Bente Groth. «brit shalom». *Store norske leksikon*, sist oppdatert 20.02.18. URL: [https://snl.no/brit\\_shalom](https://snl.no/brit_shalom)
- Skyberg, Lisbeth Fullu. «Har retten krav på et ansikt? Bruk av niqab i retten». *Nytt Norsk Tidsskrift* (2020): 149-162. DOI: <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.18261/issn.1504-3053-2020-02-06>

- Smet, Stijn. «Toleration and the Law». I *The Palgrave Handbook of Toleration*, redigert av Mitja Sardoč, 189-208. Sveits: Springer Nature Switzerland AG, 2022. Lest som e-bok. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42121-2>
- Springs, Jason. «Tentacles of the Leviathan? Nationalism, Islamophobia, and the Insufficiency-yet-Indispensability of Human Rights for Religious Freedom in Contemporary Europe». *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 83, nr. 4 (2016): 903–936. DOI: <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfw021>
- Stortinget.no, «Representantforslag om forbud mot barnehijab». URL: <https://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Saker/Sak/?p=83837>
- Stortinget.no, «Representantforslag om å forby hijab og andre religiøse eller politiske symboler som del av politiuniformen». URL: <https://www.stortinget.no/nn/Saker-og-publikasjonar/Saker/Sak/?p=42611>
- Stortinget.no, «Representantforslag om å forby synlige religiøse eller politiske symboler som del av Forsvarets uniformer». URL: <https://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Saker/Sak/?p=56512>
- Stortingstidende nr. 83, 16. juni. 2013-2014, sak nr. 13. Innstilling fra helse- og omsorgskomiteen om lov om rituell omskjæring av gutter. URL: <https://www.stortinget.no/globalassets/pdf/referater/stortinget/2013-2014/s140616-nydes-2014.pdf>
- Stortingstidende nr. 88, 5 juni. 2017-2018, sak nr. 1. Innstilling fra utdannings- og forskningskomiteen om Endringer i opplæringslova mv. (forbud mot bruk av ansiktsdekkjande plagg i barnehagar og undervisningssituasjonar). URL: <https://www.stortinget.no/globalassets/pdf/referater/stortinget/2017-2018/refs-201718-06-05.pdf>
- Stølen, Svein og Gro Bjørnerud Mo. «Nei til nikabforbud: Toleranse må kjennetegne høyere utdanning». *Aftenposten*. 18. september 2017. URL: <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/L2RJx/nei-til-nikabforbud-toleranse-maa-kjennetegne-hoeyere-utdanning-svein-stoelen-og-gro-bjoernerud-mo>
- Sudworth, Richard J. «The end of empire and the era of mistrust». I *Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations*, redigert av David Thomas, 239-46. London; New York: Routledge, 2018

Tøhaug, Pia og Therese Bergersen. «UiT sier nei til forbud mot nikab og burka: – Vi vil ha med alle». *NRK*. 21. september 2017. URL: [https://www.nrk.no/tromsogfinnmark/uit-sier-nei-til-forbud-mot-nikab-og-burka\\_-\\_vi-vil-ha-med-alle-1.13700302](https://www.nrk.no/tromsogfinnmark/uit-sier-nei-til-forbud-mot-nikab-og-burka_-_vi-vil-ha-med-alle-1.13700302)

VG, «Dette er hijab-striden». 20. august 2010. URL: <https://www.vg.no/nyheter/innenriks/i/amqxE/dette-er-hijab-striden>

Vollan, Mette. «Støtter forbud mot niqab og burka: - Vil sikre norske verdier». *NRK*. 16. september 2017. URL: [https://www.nrk.no/nordland/stotter-forbud-mot-niqab-og-burka\\_-\\_vil-sikre-norske-verdier-1.13689472](https://www.nrk.no/nordland/stotter-forbud-mot-niqab-og-burka_-_vil-sikre-norske-verdier-1.13689472)

Zempi, Irene. «Veiled Muslim women's views on law banning the wearing of the niqab (face veil) in public». *Ethnic and Racial Studies* Vol. 42, nr. 15 (2019): 2585-2602. DOI: <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1080/01419870.2019.1588985>