

# **Ungdom i migrantmenigheter**



Ronald Mayora Synnes

**Ungdom i migrantmenigheter**  
**En studie av forhandlinger om religion, etnisitet og kjønn**

Avhandling for graden philosophiae doctor (ph.d.)

Universitetet i Agder  
Fakultet for humaniora og pedagogikk  
2019

Doktoravhandlinger ved Universitetet i Agder 234

ISSN: 1504-9272

ISBN: 978-82-7117-933-5

© Ronald Mayora Synnes, 2019

Trykk:

## Forord

Det er mange mennesker som har gjort det mulig for meg å skrive denne avhandlingen.

Først må jeg si tusen takk til min hovedveileder Irene Trysnes for støtte og god veiledning hele veien. Du har ikke bare vært en dyktig fagperson, men har oppmuntret og støttet meg i de vanskelige periodene med skriving og fagfellevurdering av artiklene, som kan oppleves brutalt noen ganger. Tilliten som du har vist meg, har vært viktig for min egen selvtillit. Takk for dine kloke ord og din omsorg.

En sentral person som har vært der helt fra jeg begynte å arbeide med avhandlingen, er min biveileder og mentor Inger Furseth. Hvis det ikke hadde vært for deg og dine tilbakemeldinger i en tidlig fase hadde ikke dette prosjektet blitt noe av. Takk også for alle de gode tilbakemeldingene og veiledningen. Takk for at du bryr deg og har vært en inspirasjon for meg siden jeg tok mastergraden. Da jeg valgte å studere religions sosiologi, var jeg ikke sikker på at dette var noe jeg skulle satse på, men det var på dine forelesninger at jeg innså at dette var spennende.

Jeg vil også takke Helje Kringlebotn Sødal, som var spesialiseringsleder da jeg startet, og min første veileder. Tusen takk for du satte meg på riktig spor, og for de gode tilbakemeldingene du gav i startfasen.

En person som også har betydd mye under skrivingen av artiklene, og som også har vært en viktig mentor for meg, er Pål Repstad. Samtalene med deg, og dine tydelige tilbakemeldinger, har vært viktige for meg. Det har vært stort for meg å ha deg i nærheten. Tusen takk for du har vært tilgjengelig, og for at du har støttet meg i startfasen.

Lars Laird Iversen skal også ha en stor takk for alle konstruktive kommentarer og bidrag, både som redaktør av artikkelen jeg publiserte i *Nordic Journal of Religion and Society*, og som opponert i sluttseminaret.

Og så må jeg takke kona mi, Katrine. Jeg husker fortsatt at vi satt på et hotellrom i solrike Arica i Chile, hvor vi var på ferie i slutten av 2015, mens jeg forsøkte å skrive den første prosjektbeskrivelsen denne avhandlingen bygger på. Da var du på plass både med faglig og moralsk støtte. Tusen takk, Katrine, for all støtte fra start til slutt. Dette kunne jeg ikke klart uten deg.

For en person som meg, som ikke har norsk eller engelsk som morsmål, og som har møtt mange språklige utfordringer, har nettverk vært avgjørende. Jeg vil derfor rette en

takk til mange kollegaer, venner, familiemedlemmer og andre som har hjulpet med lesning og språkvask av teksten under hele stipendiatperioden. Spesielt vil jeg takke Martin Jacobsen, Stian Eriksen, Lemma Desta, Virginia Nolivo, Adam King, Olav Refvem og Kari Synnes, som har hjulpet mye med språkvasking og gjort avhandlingen forståelig. Jeg takker også Claudia Klostergaard for alt innsats!

En spesiell takk til menighetene og alle mine informanter som tok seg tid til å snakke med meg og dele sine fortellinger. Jeg må også takke Lemma Desta, koordinator i Norges Kristne Råd, for å sette meg i kontakt med ressurspersoner og gi meg gode råd.

Jeg må takke mitt fagmiljø ved Institutt for religion, filosofi og historie ved UiA. En spesielt stor takk til instituttleder Hans Hodnes, for all støtte og tilrettelegging. Du har vært en viktig støttespiller, positivt innstilt og opptatt av et godt arbeidsmiljø. Uten din hjelp hadde det vært vanskelig å gjennomføre prosjektet.

Jeg må også takke mine stipendiatkollegaer Sivert Urstad, Vidar Fagerheim Kalsås, Martin Jakobsen, Soern Finn Menning, Charlie Emil Krautwald og Ragnhild Elisabeth Sørbotten Moen for alle deres innspill på ph.d.-seminarene. Her må jeg spesielt takke Soern og Vidar for deres lesning og tilbakemeldinger. De var verdifulle.

Lunsgjengen og de jeg deler kontor med, Vidar og Martin, må også ha en takk for fellesskapet og for i mange tilfeller å ha fungert som mine terapeuter!

Takk til forskergruppen Religiøse minoriteter og religiøst mangfold, ledet først av Pål Repstad og nå av Ida Høeg, for konstruktive tilbakemeldinger og faglige innspill.

Jeg må også takke forskerskolen Religion, Values, Society ved Geir Afdal, Gina Lende og Trine Anker. Kursene jeg har tatt i regi av RVS, har vært viktige for videreutviklingen av min avhandling. Grunnen til dette er kvaliteten på foredragene og tilbakemeldingene jeg har fått i tilknytning til de ulike kursene jeg tok med dere. Dere skal også få anerkjennelse for måten dere møter mennesker på. De gangene jeg har henvendt meg til RVS for å få bistand angående mitt prosjekt, kurs eller praktiske forhold rundt min forskningsutdanning, fikk jeg ubetinget støtte og hjelp. Tusen takk!

Til slutt takker jeg til min familie i Venezuela og Norge, og spesielt mine tre døtre, min mor og min søster, som er en stor inspirasjon for meg. Dette er for meg og for dere!

Sist, men ikke minst, vil jeg takke alle som vært med å bidra, men ikke nevnes konkret her. Det er mange!

## Innholdsfortegnelse

Forord.....	5
Innholdsfortegnelse.....	7
Sammendrag .....	9
Summary .....	13
1 Innledning .....	17
1.1 Tema og forskningsformål .....	17
1.2 Avhandlingens problemstillinger.....	19
1.3 Avhandlingens artikler .....	20
1.4 Kappens innhold og oppbygging .....	20
1.5 Religionsbegrepet .....	21
1.6 Migrantmenigheter .....	24
1.7 Teoretisk perspektiv på kjønn .....	26
1.8 Begreper om ungdom med minoritetsbakgrunn .....	30
2 Forskning på ungdom med minoritetsbakgrunn: Religion, etnisitet og kjønn .....	33
2.1 Studier om religion, etnisitet og ungdom .....	33
2.2 Religiøs transnasjonal orientering blant minoritetsungdom.....	37
2.3 Religion og kjønn blant minoritetsungdom .....	41
2.4 Oppsummering .....	44
3 Teoretisk perspektiv.....	45
3.1 Vitenskapsteoretisk ståsted og berørte disipliner.....	45
3.2 Grenseteori .....	48
3.3 Avsluttende diskusjon .....	57
4 Forskningsdesign og metode.....	59
4.1 Utvalget og kriterier .....	59
4.2 Innsamlingsmetode og empirisk materiale .....	64
4.3 Analyse- og sammenlikningsmetode.....	71
4.4 Forskningsetiske betraktninger .....	74
5 Funns og konklusjoner .....	77
5.1 Oppsummering av artikler.....	77
5.2 Hovedfunns og diskusjon .....	82
5.3 Bidrag, begrensninger og behov for videre forskning .....	86
Referanser .....	90

Avhandlingsartikkel 1 .....	102
Avhandlingsartikkel 2 .....	116
Avhandlingsartikkel 3 .....	139
Vedlegg 1: Intervjuguider .....	166
Vedlegg 2: Kvittering fra NSD .....	174
Vedlegg 3: Følg brev og informert samtykke .....	175



## Sammendrag

I Norge har den politiske debatten om migranter og deres religiøsitet blitt mer tilspisset de siste årene. Det har blitt skrevet mye om unge muslimer med minoritetsbakgrunn. Kristne med minoritetsbakgrunn er derimot nesten fraværende i denne debatten. Dette til tross for at de fleste migranter i Norge har kristen bakgrunn, mens under en fjerdedel har muslimsk bakgrunn (SSB, 2017). Mediedekningen og formidlingen av kunnskap om muslimer og kristne i Norge er ulik. Muslimer og islam presenteres gjerne i sammenheng med migrasjon, integrering og ekstremisme, mens forskningslitteratur og mediedebatt om kristne i stor grad er farget av kristendommens dominerende posisjon i Norge, og dermed inkluderer kristne migranter i «majoritetskulturens religion» (Furseth, 2015). Ut fra et komparativt perspektiv undersøker jeg i denne avhandlingen hvordan unge muslimer og kristne med minoritetsbakgrunn i Oslo forhandler om religion, kjønn og etnisitet. Avhandlingen søker å besvare følgende problemstillinger: *Hvordan forhandler et utvalg av unge muslimer og kristne i fire migrantmenigheter i Oslo grensene for religion, etnisitet og kjønn? Hvilke forskjeller og likheter finnes det mellom de muslimske og kristne ungdommene?* Problemstillingene i avhandlingen er strukturert ut fra følgende hovedtemaer: etnisitet, kjønn og transnasjonal orientering.

Det empiriske materialet avhandlingen bygger på, er 25 kvalitative intervjuer med ungdommer, unge voksne og ledere i to muslimske menigheter i Oslo (Det islamske kulturhuset (ICC), Det Islamske Forbundet – Rabita) og to kristne (Den eritreiske koptisk-ortodokse kirken i Norge (DEKN) og Den nordiske kinesiske kristne kirke i Oslo (NCCC). I tillegg gjennomførte jeg observasjoner i alle de fire menighetene i utvalget samt religiøse aktiviteter tilknyttet disse og deres ungdomsgrupper. Disse aktivitetene var blant annet søndagsgudstjenester, messer, fredagsbønnemøter, fritidsaktiviteter, ungdomsaktiviteter, bibelgrupper, ungdomskonferanser, feiring av høytider og overgangsriter. Jeg benyttet meg også av foreliggende skriftlig materiale om menighetene og ungdomsgruppene. Det dreier seg om magasiner, brosjyrer, aviser og andre kilder til informasjon om menighetene. Jeg samlet også noe digital informasjon om menighetene eller ungdomsgruppene som jeg fant i aviser, på menighetenes internettsider og på Facebook. I tillegg gjennomførte jeg observasjoner i alle de fire menighetene i utvalget samt under religiøse aktiviteter tilknyttet disse og deres ungdomsgrupper.

Avhandlingen plasseres innenfor tidligere studier som omhandler forholdet mellom religion, etnisitet og kjønn blant unge og voksne med minoritetsbakgrunn. Teoretisk

tar avhandlingen utgangspunkt i den symbolske grenseteorien utviklet av Michèle Lamont (1992, 2002) og det etniske grenseperspektivet utviklet av Andreas Wimmer (2013). En sentral teoretisk antakelse i avhandlingen er at mennesker og sosiale grupper trekker grenser (symbolske og/eller etniske) i forhold til personer og grupper som de ønsker eller ikke ønsker å identifisere seg med. Kjønnede, religiøse og etniske grenser benyttes i ulike sosiale samhandlinger og bidrar til identitets- og gruppedannelse.

Avhandlingen er artikkelbasert, og inkluderer tre artikler og en innledende del (kappe). I den første artikkelen, «Ethnicity negotiations: Strategies of young Muslims and Christians in Oslo», publisert i *Nordic Journal of Religion and Society*, undersøker jeg måten unge muslimer og kristne forholder seg til ulike etniske kategorier på. Artikkelen viser at flere kristne og muslimske ungdommer har en tendens til å nedtone betydningen av nasjonalitet, språk og tradisjoner. Dette gjør de først og fremst ved å vektlegge religion som identitetsmarkør. Et viktig funn er at de muslimske ungdommene i dette utvalget i langt større grad enn de kristne nedtonet betydningen av etnisitet. De muslimske ungdommene uttrykte også en viss skepsis mot det de oppfattet som foreldrenes sammenkobling av religion, tradisjonen, språk og (andre) kulturelle elementer fra deres opprinnelsesland.

For de kristne ungdommene i studien er situasjonen noe annerledes. Artikkelen peker på at de i mindre grad skiller mellom religion og etnisitet. I artikkelen ble dette forklart med at forholdet mellom deres religiøse tilhørighet og deres tilhørighet til «det norske» i mindre grad ble oppfattet som spenningsfylt, siden kristendommen også er den dominerende religionen i Norge. De muslimske ungdommene uttrykte at de i større grad opplevde at de måtte forsvare og forklare sin religiøsitet, og at deres religiøsitet ofte ble ansett som en kontrast til «det norske». De muslimske ungdommene forhandler grenser ved å skille mellom religion og etnisitet. Dette gjør det mulig for dem å identifisere seg som norske muslimer.

Avhandlingens andre artikkel har tittelen «Kjønn og religiøse grenser: Unge muslimers og kristnes forhandling av kjønn i migrantmenigheter». Denne publiseres i *Norsk sosiologisk tidsskrift*. Basert på teorien om symbolske grenser utforskes det her hvordan ungdommer forhandler kleskoder og kjønnsdelte arbeidsoppgaver ved å trekke religiøse, moralske og kulturelle symbolske grenser. Blant de muslimske jentene opplevdes bruken av hijab som en tydelig gresedragning, både innad i menighetene mellom dem som bruker hijab og dem som ikke gjør det, og overfor ikke-muslimer i majoritetssamfunnet. De muslimske informantene uttrykte også at det å

bære hijab krevde mot. Hijab anses som et synlig symbol på tilhørighet, og bruken av hijab også utenfor menighetene ble omtalt som et ideal. Hijabbruk innebar også at man ble betraktet som representant for islam i alle sammenhenger, også utenfor menigheten. Ungdommene beskrev dette som utfordrende. De kristne informantene hadde ingen religiøse plagg med tilsvarende betydning eller funksjon. Noen ungdommer brukte spesielle plagg i kirken, men tok disse av seg når gudstjenesten var ferdig. Likevel fortalte de at det fantes kleskoder som var gjeldende i alle sammenhenger. Disse var tett knyttet opp mot sømmelighetsidealer og var et uttrykk for moralske grenser. Disse idealene gjaldt både gutter og jenter.

Ungdommene forholdt seg til de kjønnede forventningene både gjennom å posisjonere seg i forhold til normer i majoritetssamfunnet, og gjennom å ta avstand fra praksiser og tradisjonelle kjønnsroller i foreldrenes opprinnelsesland. Ungdommene trakk grenser mellom kjønnsbestemte praksiser i menigheten på den ene siden, og livet utenfor menigheten på den andre siden. De fleste uttrykte forståelse for kjønnssegregerte oppgaver og roller i menigheten, men støttet likestilling i familien og i arbeidslivet.

I den siste artikkelen, «Ethnic boundaries and transnational orientations among young Muslims and Christians in Oslo», under fagfelleevaluering i tidsskriftet *Young*, undersøkte jeg hvordan de transnasjonale aktivitetene ungdommene deltok i, kunne bidra til danning, opprettholdelse eller svekkelse av etniske grenser i menighetene. Et sentralt funn i denne artikkelen er at de fleste ungdommene i denne studien deltok i etnisk utvidende transnasjonale aktiviteter som ofte handlet om deres felles erfaringer og utfordringer ved å være minoritet i Norge. Aktiviteter som utvider etniske grenser, bidrar gjerne til at ulike identiteter kombineres og knyttes både til det lokale og til opprinnelsesland eller -kultur. Det betyr at ungdommenes deltakelse i religiøse transnasjonale aktiviteter utvider definisjonen av det å være «norsk», «europeisk», «muslim» eller «kristen». Artikkelen fremhever også at ungdommenes etniske grensedragninger må ses i lys av sosiopolitiske forhold som kulturelle forventninger fra de etniske gruppene innad i menighetene og majoritetsbefolkningen.

I avhandlingens innledende del diskuteres en del sentrale begreper, tidligere forskning, teorier og metodiske valg som ligger til grunn for avhandlingens artikler. Jeg viser også hvordan funnene fra de tre artiklene forstås som en del av en samlet studie. På bakgrunn av artiklene konkluderer jeg med at religiøs tilhørighet fremstår som den primære identifikasjonsmarkøren for ungdommene, og at religionen er viktigere enn etnisitet for de fleste informantene. Likevel ser det også ut til at religion og etnisitet er

mer sammenvevd i de kristne ungdommenes fortellinger enn hos de muslimske. I spørsmål knyttet til kjønnede praksiser er ungdommene like i sine holdninger. Både de kristne og muslimske ungdommene aksepterer kjønnsdelte praksiser i den religiøse sfæren. Samtidig bidrar de også til å utfordre og forhandle religiøse dogmer knyttet til kjønnede praksiser.

## **Summary**

In Norway, the political debate on migrants and their religiosity has become fiercer in recent years. Much has been written and said about young Muslims with minority backgrounds; Christian minority youth, on the other hand, are almost absent from the debate. This is in spite of the fact that most migrants to Norway have a Christian background, and those with a Muslim background only constitute less than a quarter of the total (Statistics Norway, 2017). The media coverage and the dissemination of knowledge about Muslims and Christians in Norway is unbalanced. Islam and Muslims are often presented in the context of migration, integration and extremism, while research literature and media debate on Christians are influenced mainly by the dominant position of Christianity in Norway, and thus include Christian migrants in the “majority religion” (Furseth, 2015).

In this thesis I examine from a comparative perspective how young Muslims and Christians with minority backgrounds in Oslo negotiate religion, gender and ethnicity. It seeks to answer the following issues: How does a selection of young Muslims and Christians in four migrant Congregations in Oslo negotiate the boundaries of religion, ethnicity and gender? What are the similarities and differences between Muslim and Christian youths? The issues in the PhD thesis are structured on the following main topics: ethnicity, gender and transnational orientation.

The empirical material consists of 25 qualitative interviews with young people, young adults and leaders in two Muslim congregations in Oslo (The Islamic Culture Centre, (ICC), and Islamic Association – Rabita) and two Christian (The Eritrean Coptic Orthodox Church in Norway (CEC), and The Nordic Chinese Christian Church in Oslo (NCCC)). In addition, I conducted observations of all four congregations in the sample as well as religious activities associated with these and their youth groups. These activities included Sunday gatherings, fairs, Friday prayer meetings, recreational activities, youth activities, bible groups, youth conferences, celebrations, and rites of passage. I also refer to available written material about the congregations and youth groups. These are magazines, brochures, newspapers and other sources of information about them. I also collected some digital information about the congregations or youth groups that I found in newspapers, on the congregation’s internet sites, and on Facebook.

The PhD dissertation is placed in the context of previous studies that deal with the relationship between religion, ethnicity and gender among young people and adults with minority backgrounds. Theoretically, it is based on the symbolic boundary theory

developed by Michèle Lamont (1992, 2002) and the ethnic boundary perspective developed by Andreas Wimmer (2013). A central theoretical assumption in the thesis is that people and social groups draw boundaries (symbolic and/or ethnic) in relation to people and groups that they wish or do not wish to identify with. Gendered, religious and ethnic boundaries are used in various social interactions and contribute to the formation of identity and groups.

The thesis is article-based and includes three articles and an introduction (“kappe”). In the first article, “Ethnicity negotiations: Strategies of young Muslims and Christians in Oslo”, published in the *Nordic Journal of Religion and Society*, I examine how young Muslims and Christians relate to different ethnic categories. The article shows that many Christian and Muslim youths tend to downplay the importance of nationality, language and tradition. They do this primarily by emphasizing religion as a marker of identity. An important finding is that Muslim youths in this sample denounce the importance of ethnicity far more strongly. The young people also expressed scepticism towards what they perceived as their parents’ interconnection of religion, tradition, language, and other cultural elements from their country of origin.

For the Christian youth in the study, the situation was somewhat different. The article points out that young Christians differ to a lesser extent between religion and ethnicity. This was explained by the fact that the relationship between their religious affiliation and their affiliation with “Norwegianness” was perceived as unproblematic to a lesser extent since Christianity is also the dominant religion in Norway. The Muslim youth expressed that they were more likely to have to defend and explain their religiosity and that their religiousness was often regarded as a contrast to “Norwegianness”. The Muslim youth negotiated borders by distinguishing between religion and ethnicity, which made it possible for them to identify as Norwegian Muslims.

The thesis’ second article is entitled “Gender and Religious Boundaries: Young Muslims and Christians’ Negotiation of Gender in Immigrant Congregation”. This will be published in the journal *Norsk sosiologisk tidsskrift* (Norwegian Journal of Sociology). Based on the theory of symbolic boundaries, it explores how the young people negotiated dress codes and gendered work tasks by drawing religious, moral, and culturally symbolic boundaries. The use of the hijab among the Muslim girls was perceived as a strong symbol of the borderline both within the congregations of those who use the hijab and those who do not, and by non-Muslims in the majority community. The Muslim informants also expressed that wearing the hijab required courage.

The hijab is considered a clear symbol of belonging, and its use outside the congregations was also referred to as an ideal. This also meant that one was considered a representative of Islam in all contexts, outside the congregation as well as inside, and the youth described this as challenging. The Christian informants had no religious dress with a similar significance or function. Some youths used special national dress in the church, but took it off when the gathering finished. Nevertheless, they said that there were dress codes that were applicable in all contexts. These were closely tied to ideals of decency and were an expression of moral boundaries. The ideals applied to both males and females.

The youths relate to gendered expectations both by positioning themselves in relation to norms in the majority society, such as the equality ideal and by renouncing practices and traditional gender roles in their parents' country of origin. The youths distinguished between gender-based practices in the congregation on the one hand and the life outside the group on the other. Most expressed an understanding of gender-segregated tasks and roles in the congregations, but supported gender equality in the home and the workplace.

In the last article, "Ethnic boundaries and transnational orientations among young Muslims and Christians in Oslo", I examined how the transnational religious activities the youth participated in contributed to the formation, maintenance or weakening of ethnic boundaries in the congregations. An important finding in this article was that most of the young people in this study participated in ethnically expanding transnational activities that often concern their shared experiences and challenges of being a minority in Norway. Activities that expanded ethnic boundaries usually helped to combine and identify different identities both to the local and to the country of origin or culture. This means that young people's participation in transnational religious activities extended the definition of being "Norwegian", "European", "Muslim" or "Christian". The article also emphasises that young people's ethnic boundaries are affected by the socio-political conditions and cultural expectations of the ethnic group within the congregations and the majority population in Norway.

The thesis' introductory section discusses key concepts, previous research, theories and methodological choices that form the basis of the articles. I also show how the findings from the three articles are to be understood as part of an overall study. On the basis of the articles, I conclude that religious affiliation appears as the primary identification marker for the youths, and that religion is more important than ethnicity for most informants. Nevertheless, it also seems that religion and ethnicity are more

intertwined in the Christian youth's narratives than in those of the Muslims. In questions related to gendered practices, the young people are similar in their attitudes. Both Christian and Muslim youths accept gender-divided practices in the religious sphere. At the same time, they also help to challenge and negotiate religious dogmas related to gendered practices.



# 1. Innledning

Andelen av befolkningen med innvandrerbakgrunn i Norge har økt fra 1,5 prosent i 1970 til 17 prosent i 2018 (SSB, 2018). Oslo er byen som har gjennomgått de største endringene, og i dag har 33 prosent av innbyggerne her innvandrerbakgrunn (SSB, 2018). Dagens ungdom vokser dermed opp i et samfunn som i langt større grad enn tidligere preges av et mangfold av religioner og kulturelle uttrykk. Lenge var den økende privatiseringen og sekulariseringen av religion hovedfokuset i mye av forskningen på religion. De siste årene har imidlertid flere studier pekt på andre tendenser, blant annet at migrasjon har bidratt til å gjøre religion synlig i det offentlige rom (Døving og Kraft, 2013; Furseth, 2015).

Andre studier peker på at religionen har fått større betydning for gruppeidentitet, og at religion i større grad enn tidligere fungerer som grensemarkør mellom ulike grupper i samfunnet (Jacobson, 1997; Vassenden og Andersson, 2011; Marzouki, McDonnell og Roy, 2016; Joppke, 2018).

## *1.1 Tema og forskningsformål*

Denne avhandlingen tar utgangspunkt i et utvalg av unge muslimer og kristne i fire migrantmenigheter i Oslo. I avhandlingen utforsker jeg hvordan unge muslimer og kristne med minoritetsbakgrunn forhandler om religion, kjønn og etnisitet gjennom sin deltakelse i migrantmenigheter og transnasjonale religiøse nettverk.

De fire menighetene som avhandlingen fokuserer på, er: Den eritreiske koptisk-ortodokse kirken i Norge (DEKN), Den nordiske kinesiske kristne kirke i Oslo (NCCC), Det islamske kulturhuset (ICC) og Det Islamske Forbundet – Rabita. Menighetene ble valgt på bakgrunn av når de ble etablert, hvilken medlemssammensetning de har, og geografisk plassering. Kriteriene for utvalget utdypes i kapittel 5. 1.

De siste årene har den politiske debatten om migranter og deres religiøsitet blitt mer tilspisset – en utvikling som gjenspeiler en generell tendens i Europa. Det har blitt skrevet og sagt mye om unge muslimer med minoritetsbakgrunn, både i media og innen forskning i Norge (Sandberg, 2018; Eidhamar, 2017; van Es, 2016; Furseth, 2014; Jacobsen, 2011; Vassenden og Andersson, 2011). Kristen minoritetsungdom, derimot, er nesten fraværende i debatten. Dekningen og formidlingen av kunnskap om muslimer og kristne i Norge er ulik. Mens muslimer og islam gjerne settes i sammenheng med migrasjon og integrering, preges forskningslitteratur og debatt om kristne og kristendommen av at dette er den dominerende religionen i Norge (Døving

og Kraft, 2013, s. 11). De siste årene har det likevel vært noe mer fokus på kristen ungdom fra andre kirkesamfunn enn Den norske kirke (Aschim og Hovdelien, 2016; Høeg, 2017) og minoritetsungdom (Elgvin og Tronstad, 2013; Friberg, 2016). Likevel er det en generell tendens at unge kristne med minoritetsbakgrunn ikke blir sett på som en religiøs minoritet, og at gruppen i liten grad er gjenstand for forskning i Norge og resten av Norden (Aschim og Hovdelien, 2016). Unntaket er noen masteroppgaver om kristne migrantmenigheter i Norge (Hansen, 2007; Horn-Hanssen, 2007; Austigard, 2008; Synnes, 2012; Vallen, 2013; Fallet, 2016). Mer forskning kan bidra til en større dybdeforståelse av et komplisert felt. Ett av målene med avhandlingen er å bidra til økt forståelse av unge kristne og muslimer i Norge, og å få mer innsikt i likheter og forskjeller mellom kristen og muslimsk ungdom.

Mye av migrasjonsforskningen som tar for seg ungdom med minoritetsbakgrunn og spørsmål knyttet til migrasjon og etniske relasjoner i flerkulturelle samfunn, har til felles at den i stor grad er problemorientert med sterkt fokus på velferd, sysselsetting og kriminalitet (Elgvin og Friberg, 2014, s. 13). Disse studiene har vært viktige for å synliggjøre hvilke utfordringer minoritetsungdom møter i det norske samfunn. Samtidig kan dette ha bidratt til at ungdom med minoritetsbakgrunn har blitt fremstilt som en enhetlig gruppe og i kontrast til majoritetsungdom. Derfor foretar jeg en komparativ studie der religiøsitet, kjønn og etnisitet hos et utvalg kristne og muslimske ungdommer sammenliknes.

De siste årene har mye av forskningen på religion og ungdom med minoritetsbakgrunn handlet om ikke-organisert religion (Eidhamar, 2014, 2017) eller ungdomsorganisasjoner (Jacobsen, 2002, 2011; Andersson, 2012). Studiene som tar for seg migrantmenigheter, har først og fremst fokus på organisatoriske strukturer, identitetsdannelse og betydningen menighetene har for integrering av nye migranter (Loga, 2011; Synnes, 2012; Kubai, 2014; Mæland, 2015; Vivekananthan mfl., 2016). Selv om noen masteroppgaver (Vallen, 2013; Fallet, 2016) har satt søkelys på medlemssammensetning og peker på at det finnes forskjeller mellom migranter og nye generasjoner som er oppvokst i Norge, har temaet ikke blitt grundig studert. Det finnes også lite forskning på hvilke former for religiøse transnasjonale nettverk ungdom i migrantmenighetene deltar i, og hvordan dette påvirker deres forhold til lokale menigheter.

Teoretisk bygger avhandlingen på begrepene symbolske og etniske grenser. Dette er teoretiske perspektiver som vektlegger viktigheten av grensedragninger og sosiale prosesser som skjer i forbindelse med dannelsen av gruppeidentiteter. Studiet av

symbolske og etniske grenser har en lang tradisjon i sosiologisk og antropologisk forskning (Lamont og Molnár, 2002; Wimmer, 2013), men er mindre brukt i religionsforskning (Tranby og Zulkowski, 2012; Furseth, 2014). I kapittel 3 gir jeg en utdypende definisjon av disse to perspektivene. Religionsforskningen kan ha nytte av grenseperspektivet fordi det gir mulighet til å studere de sosiale prosessene som er involvert når grenser mellom religion, etnisitet og ulike kjønn blir dratt, vedlikeholdt og endret.

### ***1.2 Avhandlingens problemstillinger***

De overordnede spørsmålene jeg stiller, er disse: Hvordan forhandler et utvalg av unge muslimer og kristne i fire migrantmenigheter i Oslo grenser for religion, etnisitet og kjønn? Og hvilke forskjeller og likheter finnes det mellom de muslimske og kristne ungdommene?

Jeg har valgt tre temaer som bidrar til å belyse problemstillingene i avhandlingen, nemlig etnisitet, kjønn og transnasjonal orientering. Med utgangspunkt i disse tre temaene har jeg valgt følgende underproblemstillinger:

- 1) Hvordan forhandler et utvalg unge muslimer og kristne fra Oslo etniske grenser knyttet til religion, medborgerskap, språk og tradisjoner fra deres foreldres hjemland, og hvilke strategier bruker de for å forsterke eller endre disse etniske grensene?
- 2) Hvordan forhandler de forventningene knyttet til kjønn forbundet med religiøse klesdrakter og kjønnsdelte arbeidsoppgaver? Og hva kan ungdommenes oppfatninger av religiøse koder og kjønnsdelte arbeidsoppgaver fortelle om symbolsk grensedragning mellom deres tilhørighet til en minoritetsgruppe og til majoritetssamfunnet?
- 3) Hvordan kan religiøse transnasjonale aktiviteter blant unge muslimer og kristne i Oslo bidra til dannelse, opprettholdelse og svekkelse av etniske grenser i menighetene, og hva karakteriserer grensedragninger?

Forhandling er en dominerende sosiologisk metafor som benyttes i denne avhandlingen for å beskrive ulike måter unge muslimer og kristne forstår relasjonen mellom religion, etnisitet og kjønn på. Den viser også til måten ungdommene reagerer på forventninger fra både familien, minoritetsgrupper de har relasjon til, og ikke minst det norske majoritetssamfunnet. Forventningene kan være av religiøs, moralsk, kulturell eller sosiopolitisk karakter. Forhandling handler ikke minst om hvordan

ungdommene gjør bruk av etnisk og religiøs identitet og symboler for å orientere seg i et flerreligiøst samfunn og det transnasjonale miljøet de er en del av.

### ***1.3 Avhandlingens artikler***

Avhandlingen er basert på tre artikler der jeg har belyst ulike former for forhandlinger relatert til etnisitet, kjønn og transnasjonal orientering i lys av ungdommenes deltakelse i migrantmenigheter og transnasjonale nettverk. Mens kjønn og transnasjonal orientering er temaer som i stor grad blir drøftet og belyst hver for seg, er samspillet mellom etnisitet og religion gjennomgående temaer i alle de tre artiklene. Følgende artikler inngår i avhandlingen:

1. «Ethnicity negotiations: Strategies of young Muslims and Christians in Oslo»
2. «Kjønn og religiøse grenser: Unge muslimer og kristnes forhandling av kjønn»
3. «Ethnic boundaries and transnational orientation among young Muslims and Christians in Oslo»

I den første artikkelen utforsker jeg de ulike strategiene unge muslimer og kristne benytter seg av når det gjelder etnisitet. I den andre artikkelen undersøker jeg hvordan unge kristne og muslimer forhandler om kjønn i migrantmenigheter, ved å se på hvordan de trekker symbolske grenser knyttet til klesdrakter og kjønnsdelte arbeidsoppgaver. I den tredje artikkelen analyserer jeg på hvilke måter de transnasjonale aktivitetene som ungdommene deltar i, bidrar til dannelse, opprettholdelse og svekkelse av etniske grenser. Artiklene oppsummeres mer detaljer til slutt, i kapittel 5.

### ***1.4 Kappens innhold og oppbygging***

I avhandlingens kappe tar jeg opp sentrale teoretiske og metodiske temaer som ikke har blitt behandlet grundig i de tre artiklene på grunn av plassbegrensning i artikkelformatet. I tillegg skal jeg gi en sammenfatning og drøfte sammenhenger mellom funnene fra de tre artiklene. Jeg skal også si noe om avhandlingens forskningsbidrag på feltet.

I dette innledningskapittelet redegjør jeg for tema, avhandlingens problemstillinger og flere sentrale begreper som benyttes i avhandlingen, og jeg gir en kort presentasjon av de tre avhandlingsartiklene. I kapittel 2 skal jeg redegjøre for forskning som er sentral for avhandlingens tema.

Kapittel 3 handler om det teoretiske perspektivet som avhandlingen bygger på. Her redegjør jeg også for det vitenskapsteoretiske utgangspunktet for denne studien og for grenseteori. I kapittel 4 presenterer jeg metodene og datamaterialet som er anvendt i de

tre avhandlingsartiklene, samt hvilke etiske valg og refleksjoner som er gjort. Kapittel 5 er avslutningskapittelet. Her oppsummerer jeg først artiklene med fokus på de overordnede funnene, og diskuterer mulige implikasjoner av disse. I tillegg peker jeg på avhandlingens bidrag, begrensninger og veien videre på forskningsfeltet.

I det følgende skal jeg gjøre rede for og diskutere noen av de sentrale begrepene jeg benytter i avhandlingen. Der velger jeg å ha hovedfokus på religionsbegrep, migrantmenighet, kjønn og ungdom med minoritetsbakgrunn. Etnisitet er også et sentralt begrep i denne avhandlingen. Dette er tett knyttet til etniske grenser og vil derfor av pragmatiske hensyn bli redegjort for og drøftet i teoridelen i kapittel 3 for å unngå unødvendige gjentakelser.

### ***1.5 Religionsbegrepet***

Det er ulike innfallsvinkler til og forståelser av begrepet religion og religiøse uttrykk. Ungdommene i denne studien deltar i organisert religion. De vil si at de er medlemmer av kirker og moskeer med tilknytning til dominerende tradisjoner innenfor kristendom og islam. Et viktig premiss for min studie er likevel at ungdommene ikke nødvendigvis reproduserer alle tradisjoner, og at de kan fremstå som innovative i måten de forstår og tolker religionen sin på. Dermed er det viktig med en nærmere avklaring av religionsbegrepet jeg benytter meg av i avhandlingen.

#### ***1.5.1 Funksjonalistisk religionsforståelse***

En klassisk sosiologisk tilnærming innebærer ofte et skille mellom en funksjonalistisk og substansiell definisjon av religion. Ideen om at religion består av trosoppfatning og ritualer som er relatert til det hellige, og at dette bidrar til å binde samfunnet sammen, har stått sterkt i sosiologien. Ideen kan spores tilbake til sosiologen og franskmannen Émile Durkheim, som i sin bok *Les formes élémentaires de la vie religieuse* fra 1912 definerer religion på følgende måte (her fra engelsk versjon, Durkheim, 2001, s. 46):

A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden – beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them.

Gjennom denne tilnærmingen søker man å fastslå hva religion er, ved å se på dens funksjon for individer og samfunnet (Furseth og Repstad, 2003, s. 33). Selv om Durkheims definisjon også har et substansielt aspekt, ved at religionen assosieres med kognitive elementer som dogmer («beliefs»), ritualer («practices») og en institusjon («Church»), er det sentrale at religionen anses å ha en sentral funksjon i og for samfunnet.

En innvending mot funksjonelle definisjoner av religion er at noen av dem kan være for vide, og man risikerer at alle former for meningsbærende ideer og livstolkning blir betraktet som religion. Ved å bruke en slik definisjon kan man altså risikere at begrepet utvannes. Samtidig kan vide funksjonelle religionsdefinisjoner bidra til å fange opp religiøse uttrykk som har en løsere tilknytning til tradisjonelle religiøse institusjoner.

### *1.5.2 Substansiell religionsforståelse*

Utgangspunktet for en substansiell religionsforståelse er å identifisere hva religion er, før man peker på religionens rolle (Urstad, 2018, s. 9). Et eksempel på dette er å definere religion som troen på åndelige vesener (Furseth og Repstad, 2003).

En sentral sosiolog som er kjent for sin substansielle forståelse av religionen, var den amerikanske sosiologen Peter Berger. Berger (1967, s. 177) sier følgende:

I find it much more useful to try a substantive definition of religion from the beginning, and to treat the questions of its [...] functionality as separate matter.

Sentralt i Bergers definisjon av religion står troen på en *hellig* og *oversanselig* størrelse som skaper ærefrykt og fascinasjon hos mennesker (Furseth og Repstad, 2003, s. 31). Kritikken mot Bergers definisjon og liknende substansielle religionsdefinisjoner er at de kan oppfattes som etnosentriske, fordi det er stor variasjon i religiøse tradisjoner og ikke alle legger nødvendigvis til grunn troen på et guddommelig vesen.

### *1.5.3 Religionsbegrep som en kulturell ressurs*

En sosiolog som benytter seg av forståelsen av religion som en kulturell ressurs, er den amerikanske sosiologen Ann Swidler. I artikkelen «Culture in action: Symbols and strategies» fra 1986 introduserer hun tanken om at kulturen er en verktøykasse, og religionen beskriver hun som en ressurs som mennesker benytter seg av for å orientere seg i livet.

Den dominerende ideen er at kulturen kan påvirke menneskers handlinger, men kulturen har ikke en uforanderlig eller entydig mening i seg selv.

Particular cultural resources can be integrated, however, into quite different strategies of action. A crucial task for research is to understand how cultural capacities created in one historical context are appropriated and altered in new circumstances (Swidler, 1986, s. 283).

Religion, i form av tro og rituell praksis, spiller en viktig rolle, fordi den preger individer og gruppers handlingsmønstre og bidrar til å etablere ideologier. Disse ideologiene er ikke nødvendigvis harmoniske, men kan også konkurrere mot hverandre. Swidler mener at man ikke kan undervurdere strukturelle og historiske kontekster, som til slutt bestemmer hvilke strategier og ideologien som får gjennomslag (Swidler, 1986, s. 284). Et eksempel på de strukturelle forholdene som Swidler henviser til, er menneskers sosioøkonomiske situasjon og kjønn. Religiøsitet vil for eksempel være påvirket av kjønn og sosioøkonomiske forhold.

#### *1.5.4 Hverdagsreligion / levd religion*

Flere teoretikere har de siste årene forsøkt å beskrive nye former for religion, og har introdusert nye begreper og religionsforståelser, hvor dikotomien mellom funksjonalistisk og substansiell religionsforståelse nedtones. Sentrale teoretikere på dette området er den amerikanske religionssosiologen Nancy Ammerman (2007, 2014), den britiske sosiologen Abby Day (2009) og den amerikanske sosiologen Meredith McGuire (2008). Gjennom begreper som hverdagsreligion / levd religion åpner disse sosiologene for at religion ikke bare kan baseres på tilknytning til religiøse institusjoner og tro på et sett av dogmer og ritualer. De opererer med en vid og kompleks definisjon. McGuire (2008, s. 12) sier det slik:

A concept of “lived religion” is also more balanced than the overly cognitive approaches to individual religion. Individual religiosity is not a mere “mentality” or frame of mind, as too many historians and social scientists have implied.

Forskning på hverdagsreligion / levd religion flytter fokus fra den organiserte religionen til individer. Religion studeres med utgangspunkt i menneskers hverdagsopplevelse eller «deres» religion. I dette perspektivet fokuseres det på individer og gruppers religiøse aktiviteter i stedet for på dogmer, prester/imamer eller andre religiøse «eksperter» (Repstad, kommer 2019).

Ammerman (2007, s. 222) mener imidlertid at selv om man er opptatt av menneskers hverdagsreligion, betyr ikke det at de religiøse uttrykkene ikke har noen tilknytning til de organiserte religiøse institusjonene. Spesielt ungdommene som beskrives som «free riders», mener hun ikke kan plasseres utenfor rekkevidden av de kulturelle mønstrene, ritualene og historiene til de religiøse institusjonene i deres samfunn. Ungdommene mener heller ikke at de skaper egne åndelige praksiser, men religiøse identiteter vedlikeholdes ofte og forhandles på ulike måter i ulike kontekster.

### *1.5.5 Avhandlingens anvendelse og forståelse av religion*

Fra et samfunnsvitenskapelig perspektiv er synet på religion som atskilt fra kulturen problematisk. Religion forstås gjerne som et sosialt konstruert fenomen (Beckford, 2003). Islam og kristendommen eksisterer dermed ikke som isolerte fenomener, og hver enkelt person har også sin egen forståelse av hva islam er. Det vil si at ideen om religion innebærer tolkninger og praksiser som hører til i en kontekst og i en kultur (van Es, 2016, s. 117–118).

I religionssosiologien har en lenge vært opptatt av et religionsbegrep som er i stand til å fange kompleksitet og ulike religiøse uttrykk (Gresaker, 2018, s. 15). I avhandlingen har jeg valgt å kombinere flere av de ovennevnte forståelsene av religion. Jeg betrakter religion som en kulturell ressurs som består av tro på noe guddommelig, dogmer, ritualer og tradisjoner, slik også Swidler (1986) gjør. Dette er en substansiell definisjon av religion, og den er særlig velegnet for denne avhandlingen ettersom jeg studerer religion blant ungdom i konteksten av organisert religion og som ressurs for grensedragning.

Jeg legger også vekt på at religion kan bli benyttet på ulike måter. Selv om avhandlingen bygger på en studie av ungdom som deltar i organisert religion, har mitt mål ikke vært å studere trossamfunnene eller dogmene, men jeg har vært opptatt av rollen religionen har for ungdommene. Denne formen å studere religionen på er i tråd med det Ammerman (2007) kaller hverdagsreligion. I avhandlingen kommer det blant annet frem at religion i form av ritualer, virkelighetsforståelser, religiøse klesdrakter og tradisjoner som oppstod i en annen geografisk og historisk kontekst, ikke nødvendigvis reproduseres. Ungdommene i studien fortolker religionen på ulike måter for å orientere seg i det norske og europeiske samfunnet.

### **1.6 Migrantmenigheter**

Migrantmenighet er et internasjonalt begrep som ofte brukes for å referere til ulike religiøse trossamfunn som domineres av innvandrere og deres barn, og/eller er etablert av innvandrerne selv. Det finnes også migrantmenigheter som fungerer som en avdeling under mer etablerte norske kristne menigheter (Warner og Wittner, 1998; Ebaugh og Chafetz, 2000; Vogt, 2008; Aschim og Hovdelien, 2016). Det er på denne måten begrepet blir anvendt i avhandlingen.<sup>1</sup> I Norge er det ca. 150 kristne

---

<sup>1</sup> Migrantmenigheter er et etablert begrep som både anvendes i USA og i flere studier i Norge på både kristne og andre trossamfunn (se f.eks. Warner og Wittner, 1998; Ebaugh og Chafetz, 2000). Bruken av begrepet menighet fra min side har vært bevisst, med tanke på å omtale de konkrete muslimske og kristne



migrantmenigheter og 150 moskeer og muslimske samfunn (Augland, 2010; Regjeringen, 2017).

Tidligere forskning viser at migrantmenighetene ofte er et sentralt møtested for innvandrere og deres barn fordi de gir dem muligheten til å delta i religiøse aktiviteter i et miljø som er kulturelt kjent for dem. Selv om menighetene er ment for religiøse møter og feiringer, blir de også brukt til sekulære feiringer, utdanningsformål, praktisk hjelp og sosiale møter. I mange tilfeller fungerer de som et kulturhus. Mangel på familie og sosiale nettverk i Norge gjør fellesskapet i menigheten enda viktigere for deltakerne. Her opplever innvandrere å bli sett og anerkjent, og her kan de snakke morsmålet og dyrke kulturen fra hjemlandet (Ebaugh og Chafetz, 2002; Vogt, 2008; Loga, 2011; Synnes, 2012; Mæland, 2015). I menighetene skaffer nyankomne innvandrere seg viktige nettverk, som hjelper dem med blant annet praktiske utfordringer, norskkurs og jobbmuligheter. Derfor preges de religiøse fellesskapene blant innvandrere ikke bare av hjemlandets kultur og religiøse tradisjoner, men innvandrernes egne erfaringer spiller også en viktig rolle i menighetenes liv og organisering (Synnes, 2012, s. 84).

I motsetning til kristne trossamfunn, der det skilles mellom norske menigheter og migrantmenigheter, skiller man ikke i Norge mellom norske muslimske menigheter og migrantmenigheter. Dette henger sammen med at de fleste moskeer i Norge er relativt nyetablerte, og forskerne har lenge antatt at de benyttes først og fremst av innvandrere (Vogt, 2008, s. 21). Det er imidlertid grunn til å problematisere denne forståelsen av migrantmenigheter fordi det ikke lenger er slik at moskeene kun er møtesteder for innvandrere og deres barn. I muslimske menigheter som Rabita og ICC deltar også mange norske konvertitter og etterkommere av innvandrere.

I løpet av de siste årene har både Rabita og ICC gått fra å ha alle sine aktiviteter på andre språk til å benytte noe norsk. Mange av deltakerne og lederne i disse menighetene er personer som er født og oppvokst i Norge. I mange menigheter i Oslo tilbys en mengde aktiviteter som har en mer sosial karakter. Noen menigheter arrangerer blant annet ungdomsklubb, leksehjelp, hyttetur, overnatting og bordtennisturnering, i tillegg til tradisjonell koranskole og bønn. Selv om moskeer og kirker historisk har hatt ulike funksjoner, er det mye som tilsier at moskeer i Norge har den samme betydningen for muslimsk ungdom som kirkene har for kristne norske

---

trossamfunnene på lik linje. Jeg registrerer også at flere av de muslimske informantene selv omtaler sitt trossamfunn som menighet.

ungdommer med majoritetsbakgrunn. Selv om imamens og prestens rolle ikke kan sidestilles, fyller imamene i Norge noen av de samme funksjonene som prestene har hatt i det norske samfunnet (Døving og Thorbjørnsrud, 2012, s. 36). For eksempel har flere sykehus og fengsler i Oslo imamer som tar seg av sjelesorg og veiledning. Disse er imidlertid ikke fast ansatt, men frivillige.

Denne avhandlingen viser at det finnes en rekke ulike former for migrantmenigheter. Mens noen menigheter er engasjert i sitt lokalsamfunn og arbeider med temaer som integrering og radikaliserings, er andre menigheter mer rettet mot ett eller flere «avsenderland» og samarbeider i liten grad med andre aktører i det norske samfunnet.

De to muslimske menighetene i studien, Rabita og ICC, har et relativt stort antall norske konvertitter og ungdom født og/eller oppvokst i Norge som legger vekt på en aktiv deltakelse i det norske samfunnet og en følelse av tilhørighet til «det norske».

Den flerkulturelle sammensetningen i Rabita, og i noe mindre grad i ICC, gjør at ett avsenderland ikke kan være premissleverandør – og norsk blir mer aktuelt som et pragmatisk og nøytralt felles språk. Ingen av de interne partene blir vinnere eller tapere.

De kristne menighetene i denne studien er i større grad knyttet til konkrete etniske grupper, noe som bidrar til en orientering mot dette «avsenderlandet». Likevel foregår det også her forhandlinger, særlig blant ungdommene som er født og/eller oppvokst i Norge.

### ***1.7 Teoretisk perspektiv på kjønn***

I denne delen skal jeg gå nærmere inn på noen sentrale samfunnsvitenskapelige forståelser av kjønn, og utdype det perspektivet avhandlingen bygger på. Jeg ønsker også å diskutere hvordan kjønn i avhandlingen kan forstås ut fra et interseksjonelt perspektiv.

Fra 60-tallet ble det vanlig innenfor kjønnsforskning å skille mellom biologisk og sosialt kjønn. Mens biologisk kjønn henviser til menneskers anatomi, hormoner og fysiologi, er sosialt kjønn sett på som en sosialt eller kulturelt konstruert identitet (Bondevik, Lorentzen og Mühleisen, 2006, s. 60).

#### ***1.7.1 Strukturalisme og kjønnsroller***

Det første teoretiske perspektivet på kjønn i samfunnsvitenskap fokuserte på kjønn ved å ta utgangspunkt i kjønnsroller. Det var denne tilnærmingen som først muliggjorde å snakke om kjønn som noe sosialt konstruert og ikke som en iboende biologisk og

psykologisk egenskap hos mennesker. Her var den amerikanske sosiologen Talcott Parsons' (1956) studie av rollefordelingen og funksjoner i familien sentral (Bondevik mfl., 2006, s. 65). I denne tidlige fasen av kjønnsforskningen forsyner kjønnsrollene det sosiale systemet med et prinsipp for tildeling av oppgaver og rettigheter. På denne tiden ble arbeidsdeling mellom menn og kvinner ofte løftet frem som noe som var til fellesskapets beste (Holter, 1984). I Norden har kjønnsrolleforskning blitt påvirket av denne strukturalismen, hvor kjønnsrollene ble ansett som resultat av et samfunnssystem hvor kvinner og menn ble gitt ulike rolle og funksjoner (Bondevik mfl., 2006, s. 66).

Likevel var den norske og nordiske forskningen på kjønn noe mer kritisk orientert. Blant annet den norske sosiologen Harriet Holter satte spørsmåltegn ved sentrale antakelser som at kjønnsmessig arbeidsdeling er nødvendig for å imøtekomme familiens og yrkeslivets behov. Hun var opptatt av både enkeltindividet og samfunnet og var kritisk til menns rolle samt maktfordelingen mellom de ulike rollene (Bondevik mfl., 2006, s. 66).

I løpet av 1970- og -80-tallet ble kjønnsforskningen preget av feministiske teoretiske perspektiver som forsøkte å forklare økonomiske og kjønnsmessige sider ved kvinneundertrykkelse. I motsetning til strukturfunksjonalismens teorier nevnt ovenfor, ble arbeidsdelingen mellom kjønnene i kjønnsforskningen på denne tiden betraktet som et prinsipp som førte til undertrykking og utnytting av kvinner både i familien og arbeidslivet (Leseth og Solbrække, 2011; Bondevik mfl., 2006, s. 69).

Utover på 90-tallet ble kjønn i stadig større grad sett på som en sosialt og kulturelt konstruert kategori, på lik linje med sosial klasse og rase (Furseth og Repstad, 2003, s. 216–217; Solbrække, 2006, s. 177–184). Dette konstruktivistiske perspektivet ligger til grunn for denne avhandlingen.

### *1.7.2 Poststrukturalistisk kjønnsforskning*

De klassiske strukturalistiske kjønnsrolleteoriene har blitt kritisert blant annet for ikke å ta inn over seg endringer som oppstår som konsekvenser av enkeltindividers og gruppers forhandlinger (Nyhagen og Halsaa, 2016, s. 157). Flere perspektiver har rettet oppmerksomheten mot konstruktivistiske forståelser av kjønn som bryter med fastlåste kjønnsidentiteter. Her blir kjønnsidentiteter betraktet ikke som noe som er «gitt en gang for alle og resultat av ens handlinger» (Bondevik mfl., 2006, s. 75). Flere av disse perspektivene går under betegnelsen «poststrukturalistiske tilnærminger». Blant de mest sentrale teoriene er den franske idéhistoriker Michel Foucault (1999),

som betraktet kjønn som resultat av en *diskursiv prosess*. Foucault anser kjønnsforskjellene som resultat av måtene vi omtaler kvinner og menn på. Diskursene blir institusjonalisert og nedfelt i språket. Deretter blir de i form av regler og praksiser internalisert av individer (Thorgersen, 2011, s. 23).

En annen poststrukturalistisk tilnærming som har hatt stor innflytelse i kjønnsforskningen, er den engelske sosiologen Anthony Giddens' (1991) *modernity and self-identity*. For Giddens innebærer refleksivitet at institusjoner i moderne samfunn hele tiden produserer en mengde kunnskap om seg selv, noe som danner grunnlag for kontinuerlige endringer. I posttradisjonelle samfunn lever mange tradisjoner side om side, og individene selv står fritt til å velge mellom disse (Giddens, 1991, s. 5). Ifølge Giddens er en konsekvens av selvrefleksive prosesser at kjønn og seksuell orientering ikke lenger tas for gitt, og dermed ikke representerer statiske kategorier. Selve skillet mellom biologisk og sosialt kjønn blir utfordret, også fordi biologisk kjønn kan påvirkes og endres. Dermed er det som gjerne anses som biologisk kjønn, også til en viss grad sosialt konstruert. Kjønnsideidentitet formes og endres, og kroppen er del av denne prosessen. I dag velger folk å konstruere og endre sin kropp slik de ønsker ved hjelp av blant annet klær, dietter og ulike operasjoner (Giddens og Sutton, 2014, s. 95).

Et annet viktig bidrag i poststrukturalistisk kjønnsforskning er artikkelen til de amerikanske sosiologene Candance West og Don Zimmermann, «Doing gender» (1987). De skiller mellom ulike sider ved kjønnsbegrepet. De benytter de klassiske begrepene biologisk og sosialt kjønn, men legger til begrepet kjønnskategori. Biologisk kjønn definerer de som biologiske forskjeller mellom menn og kvinner, som genitalier og hormoner. Disse biologiske forskjellene knyttes til kjønnskategoriene kvinnelig og mannlig. Sosialt kjønn, eller *doing gender*, handler om de forventningene og normene som er knyttet til de ulike kjønnskategoriene. Perspektivet innebærer at sosialt kjønn er noe foranderlig og flytende. Likevel fremstiller West og Zimmermann (1987) kjønnskategoriene som relativt stabile. Dette henger sammen med at individer ofte handler på bakgrunn av hva som er sosialt akseptert i samfunnet (Bondevik mfl., 2006, s. 70).

Kjønnsbegrepet som anvendes i denne avhandlingen, kan ses i lys av West og Zimmermanns (1991, s. 2–3) forståelse av *doing gender*. Jeg er opptatt av hvordan kjønn knyttes både til etnisitet og religion. Kjønn defineres og omdefineres av ungdommene innenfor de ulike trossamfunnene i denne studien, både ut fra nye forståelser av dogmer og i noen tilfeller av mer praktiske hensyn. Kjønn ser i stor grad

ut til å være noe som gjøres, og som er integrert i hva man gjør, knyttet til generasjonen man hører til, og hvordan man forholder seg til andre. Denne definisjonen trenger ikke nødvendigvis å innebære fravær av maktrelasjoner og normer, men viser til en samhandlingsprosess og mulighet for endring i betydningen av «det mannlige» og «det kvinnelige». Den viser også hvordan konteksten er sentral for kjønn.

Det sosialkonstruktivistiske perspektivet gjør seg blant annet gjeldende i avhandlingen ved at betydningen av «det mannlige» og «det kvinnelige» ikke er statiske kategorier som reproduseres. I likhet med flere tidligere undersøkelser som omhandler religion og kjønn (Moghissi og Ghorashi, 2010; Furseth, 2011; Nyhagen og Halsaa, 2016), peker avhandlingen på at meningsinnhold i forventningene i den religiøse konteksten kan endres og forhandles når folk flytter fra et land til et annet. Særlig ungdom er i stand til å gi nye tolkninger til handlinger som i utgangspunktet har vært forbundet med et konkret syn på kjønn, noe som gjerne står i spenning til tradisjonelle forventninger til kjønnsrollene. I kapittel 2.3 og 2.4 kommer jeg til å gå nærmere inn på noen tidligere studier om de konkrete funnene som kan sies å være et forskningsbidrag på dette feltet.

### 1.7.3 Interseksjonalitet

En interseksjonell forståelse av kjønn er kun implisitt til stede i avhandlingens artikler.<sup>2</sup> Likevel mener jeg at dette perspektivet også kan bidra til å kaste lys over det empiriske materialet jeg benyttet meg av i avhandlingen. Her ønsker jeg å trekke inn denne tilnærmingen og vise på hvilken måte den kan bidra.

Avhandlingen kjennetegnes av en tverrfaglig metodologisk tilnærming hvor det er fokus på kjønn, etnisitet og religion som sentrale variabler. Samspillet mellom ulike kategorier kalles interseksjonalitet eller veikrysning (Gullikstad, 2013, s. 5). Interseksjonalitet er basert på ideen om at diskriminering skyldes komplekse årsaker. Noen kan oppleve ekskludering eller inkludering på bakgrunn av blant annet sin kjønnsidentitet, religiøse identitet og etnisitet samtidig (Crenshaw, 1989).

Når det gjelder kjønn, handler det om hvordan en kvinnelig deltaker i menigheten ikke bare forholder seg til kategorien «kvinne», men også «kristen», «eritreisk», «norskfødt» og «ungdom», for å nevne noen. I studien ser jeg også etter rollen religion

---

<sup>2</sup> Jeg vurderte tidligere i prosessen å bruke interseksjonalitet, men av pedagogiske hensyn valgte jeg å ikke eksplisitt benytte teorien/begrepene. Grunnen var at det ble for mange ulike variabler og begreper, og vanskelig å systematisere i artikkelformat. Jeg opplevde også at kjønn som *doing gender* var et godt verktøy for å analysere kjønnsforhandlingene slik jeg gjorde i artikkel 2.

og etnisitet spiller i ungdommenes sammensatte forståelse av kjønn og kjønnsroller. I denne sammenhengen er den interseksjonelle tilnærmingen nyttig for å forstå kompleksiteten i rolledannelsen og de tilsynelatende motstridende oppfatningene og praksis knyttet til kjønn blant de religiøse minoritetsungdommene som omfattes av studien.

Både de muslimske og de kristne informantene i denne undersøkelsen har en annen etnisk tilhørighet i tillegg til den norske. De fleste ungdommene har også først og fremst hatt sin barndom og ungdom i Norge, noe som sannsynligvis forklarer at deres grensedragninger på mange områder var relativt like. Forskjellen mellom dem ligger i hvordan de opplever å bli møtt og forstått av andre i samfunnet. De muslimske informantene uttrykte frustrasjon over å bli misforstått og ikke anerkjent som «norske» på lik linje med andre, på grunn av sine religiøse klesdrakter eller religiøse tilhørighet. Dette gjaldt spesielt de muslimske jentene som brukte hijab. I min studie er de muslimske kvinnene et klart eksempel på hvordan individer kan oppleve utfordringer knyttet til samspillet mellom kjønn og religion. Kvinnene som bar hijab utenfor moskeen, opplevde å bli ansett som representanter for islam, mens flere av de muslimske mennene fortalte at de bevisst nedtonet religiøsitet for å unngå stigmatisering.

I denne studien oppstår utfordringer ikke bare i krysningspunktet mellom kjønn og religion, men også i krysningspunktet mellom religion og etnisitet i form av kultur og nasjonalitet (Orupabo, 2014). Ungdommene i de kristne menighetene snakket mye om hvordan deres religiøsitet hadde sammenheng med deres kulturelle bakgrunn. De muslimske ungdommene var imidlertid forsiktige med slike koblinger, fordi det gjør at det kan bli satt spørsmålstegn ved deres lojalitet til Norge.

### ***1.8 Begreper om ungdom med minoritetsbakgrunn***

I ungdoms- og migrasjonsforskning anvendes blant annet begreper som andregenerasjons innvandrere, etterkommere, norskfødte, innvandrerungdom, ungdom med innvandrerbakgrunn, ikke-etnisk norsk ungdom og minoritetsungdom for å beskrive ungdom som har én eller begge foreldre som ikke er født i Norge og har migrert fra et annet land. I mange tilfeller blir disse begrepene brukt uten en klar bevissthet om at de ikke er nøytrale, og at de kan bidra til å skape og opprettholde stereotyper og grenser mellom grupperinger. Samtidig er flere av disse begrepene blitt brukt av ungdom om seg selv, men med et annet meningsinnhold (Jakobsen, 2002, s. 20).

Begrepene etterkommere og norskfødte med innvandrerforeldre brukes blant annet av offentlige forskningsinstitusjoner som Statistisk sentralbyrå (SSB) og den private forskningsstiftelsen Fafo i deres landsdekkende undersøkelser og rapporter som vanligvis søker å belyse innvandrerbefolkningens levekår og gi et bilde av denne delen av befolkningen (Solerød, 2003, s. 120). Her etableres konkrete analytiske kriterier, som at de er personer med to innvandrerforeldre og fire utenlandske besteforeldre (SSB, 2017). Statistisk sentralbyrå (SSB, 2017) definerer begrepene slik:

Førstegenerasjons-innvandrere er de som er født i utlandet og har to utenlandskfødte foreldre, og annengenerasjons-innvandrere eller norskfødte er de som er født og oppvokst i Norge, men har to utenlandskfødte foreldre, og som i tillegg har fire besteforeldre som er født i utlandet.

Problemet med slike begreper er ikke selve kategoriens innhold, men at i mer konkrete kontekster brukes disse ofte gjerne for å måle personers norskhet – noe som i utgangspunktet ikke har vært hensikten med kategorien. Dermed kan det i noen tilfeller oppleves som at begrepene, som er ment som et analytisk verktøy, kan frata en gruppe mennesker en del av deres identitet og nasjonale tilhørighet til Norge. Grunnen til dette er at begrepet (andregenerasjons-)innvandrer i mange tilfeller står i et dikotomiforhold til begrepet norsk eller nordmann (Jacobsen, 2002, s. 19; Gullestad, 2010, s. 91).

En annen utfordring er at forskning av den typen jeg nevnte over, ofte er problemorientert, noe som kan føre til at begrepene (og dermed ungdommene) blir koblet til samfunnsmessige utfordringer (Hyggen og Stefansen, 2016, s. 5–6).

I samfunnsvitenskapelig forskning brukes begrepet andregenerasjon for å vise til barn av innvandrere som er født i mottakerlandet. Dette begrepet omfatter ikke barn som kommer i ung alder og er oppvokst i landet. Andregenerasjonen har en nøkkelstilling med hensyn til fremtiden for de nye gruppene og samfunnene der de bor, fordi de antas å ha større kapasitet for integrering enn innvandrere (Alba og Waters, 2011, s. 1–2). Ifølge den norske sosialantropologen Christine Jacobsen (2011, s. 85) ser unge muslimer på seg selv som representanter for andregenerasjonen. Men det handler først og fremst om hvordan unge muslimer plasserer seg selv i forhold til sine foreldre og forklarer (eller beskriver) uenigheter og utfordringer mellom ulike generasjoner. Ungdommer gjør ikke forskjell på dem som har én eller to innvandrerforeldre, og dem som er født i Norge eller ikke. Dette er også tilfellet blant mange informanter i min studie. Dermed blir bruken av begrepet andregenerasjon ikke helt samsvarende med

måten ungdommene og innvandremiljøene forstår begrepet. Et stort antall av mine informanter er ikke født i Norge, men har selv innvandret til landet i ung alder eller har en forelder som er født i Norge.

Mitt utgangspunkt er at alle begrepene kan ha sine problematiske sider, og man skal være oppmerksom på at begrepene vi bruker, legger føringer for hvordan individer og grupper oppfattes og omtales. Selv identifiserer ungdommene jeg intervjuet seg selv som norsk-muslim, eritreiske kristne og norsk-kinesiske. Disse måtene å omtale seg selv på ser jeg som en form for grensedragning.

I avhandlingen unngår jeg bruken av flere av begrepene nevnt over, men skal likevel benytte meg av begrepet ungdom med minoritetsbakgrunn der jeg ser behov for en analytisk differensiering. Med dette mener jeg ungdom som er født og/eller oppvokst i Norge, men som har én eller begge foreldre som selv har innvandret til Norge. Først og fremst kommer jeg til å bruke betegnelser som «ungdom» eller «unge muslimer» og «unge kristne». Disse begrepene kan også være utfordrende, fordi det ikke er snakk om homogene grupper, men grupper sammensatt av et stort mangfold av kulturelle, språklige, etniske, utdanningsmessige, klassemessige, politiske og religiøse faktorer (Ali, 2017, s. 19). Likevel begrunner jeg bruken av begrepene ved å vise til at mye av ungdommenes handlinger defineres og påvirkes av deres situasjon som en religiøs minoritet i Norge og Europa.



## **2. Forskning på ungdom med minoritetsbakgrunn: Religion, etnisitet og kjønn**

I denne avhandlingen benytter jeg meg av studier som omhandler forholdet mellom religion, etnisitet og kjønn blant unge og voksne med minoritetsbakgrunn. Siden avhandlingen handler om unge muslimer og kristne i migrantmenigheter, fokuserer jeg i stor grad på studiene om organisert religion, eller mer nøyaktig om migrantmenigheter, ungdomsorganisasjoner og andre religiøse migrantorganisasjoner. Noen studier fokuserer både på muslimsk og kristen ungdom eller andre religiøse minoriteter, og sammenlikner dem. Eksempel er Min (2010) fra USA, og Nyhagen og Halsaa (2016) fra Europa. På grunn av deres komparative perspektiv og at de først og fremst fokuserer på ungdom, er disse av spesiell interesse.

Hensikten med kapittelet er å gi en oversikt over temaer og forskningsfelt som berøres av avhandlingen. Først kommer jeg til å presentere sentrale studier som omhandler forholdet mellom etnisitet og religion. Videre redegjør jeg for noe av forskningen på religiøs transnasjonalisme. Deretter tar jeg for meg noen studier om religion med kjønnsperspektiv som omhandler minoritetsungdom. Avslutningsvis oppsummerer jeg kapittelet med noen generelle betraktninger om forskningen på feltet.

### ***2.1 Studier om religion, etnisitet og ungdom***

Siden 1980-tallet har mye forskning i Europa undersøkt forholdet mellom religion og etnisitet blant minoriteter. Dette gjelder spesielt minoritetsgrupper fra muslimske land. Mye av forskningen på organisert religion har handlet om utvikling av religiøse bevegelser og organisasjoner, deres juridiske og politiske status, aktiviteter og relasjoner til politiske miljøer i mottakerlandet, i opprinnelseslandet og andre muslimske land (Jeldtoft og Nielsen, 2010, s. 114). I USA har det også blitt gjennomført en rekke studier om religion og etnisitet med utgangspunkt i nye migrantgrupper som kom til landet på slutten av 1950-tallet, hovedsakelig fra Latin-Amerika, Afrika og Asia. Mange av studiene (Warner og Wittner, 1998; Ebaugh og Chafetz, 2000; Foley og Hoge, 2007) fokuserer blant annet på måten migrantmenigheter bidro til integrering av nye innvandrere i USA, og hvordan migrantmenigheter tilpasset seg til organiseringsformen til amerikanske kristne trossamfunn. Andre har også undersøkt migranter og deres menigheters relasjon til religiøse organisasjoner i opprinnelseslandet og de ulike aktivitetene de arrangerte (Levitt, 2001; Ebaugh og Chafetz, 2002).

Etter hvert har det kommet mye forskning fra USA og Europa som undersøker forholdet mellom etnisitet og religion, med fokus på ungdom med minoritetsbakgrunn (Vane, 2016; Ryan, 2014; Modood, 2010; Maliepaard, Lubbers og Gijsberts, 2010; Roy, 2010, 2004; Kibria, 2008; Salih, 2004; Jacobsen, 2002, 2011; Jacobson, 1997; Vilaça, Pace, Furseth og Petterson, 2014; Klingenberg, 2014; Vallen, 2013; Fallet, 2016). I denne forskningen har generasjonsperspektivet stått sentralt, særlig i forskning på muslimske grupper. Her blir foreldrenes religion ofte tolket i lys av etniske og tradisjonelle elementer, mens ungdoms religiøsitet beskrives som mer løsrevet fra kultur og tradisjoner. Dette blir blant annet forklart med individualisering og globalisering av religionen (Fadil, 2015, s. 1). Det er først og fremst de sistnevnte studiene avhandlingen bygger på. Det er mange studier som kunne vært nevnt, men siden avhandlingen handler om forhandlinger om etnisitet og religion blant unge muslimer og kristne, velger jeg her å fokusere på studier som undersøker relasjonen mellom religion og etnisitet blant de unge generasjonene med minoritetsbakgrunn.

### *2.1.1 Løsrivelse av religion fra etnisitet og revitalisering av islam*

En som står bak flere studier som blant annet handler om løsrivelse av religionen, og er spesielt relevant for avhandlingen, er den franske sosiologen Oliver Roy (2004, 2010). I boken *Holy ignorance: When religion and culture part ways* (2010, s. 6–7) undersøker Roy hvordan ulike religiøse minoriteter i Vesten håndterer globalisering. Ifølge Roy finnes det en økende tendens blant noen grupper av religiøse mennesker i Vesten til å skille religion fra kultur. Når det gjelder en del grupper av migranter fra muslimske land, mener han at globalisering fører til at deres religiøse tilhørighet erstatter deres etniske identitet. Dette mener Roy henger sammen med at religion i mindre grad er knyttet til et konkret geografisk område eller en spesiell nasjon. Roy (2010, s. 118) hevder at dette skillet mellom religion og kultur kan føre til religiøs fundamentalisme. Grunnen til dette er at noen religiøse grupper kan innta en imperialistisk religiøs holdning, hvor deres religion blir oppfattet eksklusivt som den ene universelle tro.

Roy har imidlertid blitt kritisert for å generalisere konsekvensene av skillet mellom religion og kultur, og i for stor grad insinuere at all form for løsrivelse av religion fra kultur kan føre til fundamentalisme (Es, 2016, s. 117). Andre tolker slike tendenser som en strategi ungdommene utvikler i møte med både kritikk fra majoritetsbefolkningen og forventninger og press fra foreldregenerasjonen. Slike bevegelser har blant annet blitt betegnet som en «revitalisering av islam» (van Es, 2016; Ryan, 2014). I stedet for å være en form for religiøs fundamentalisme

representerer «revitaliseringen av islam» et rammeverk der moderniteten forhandles. Den britiske sosiologen Louise Ryan (2014, s. 452) hevder at ved å frikoble islam fra kultur og etnisitet, kan unge muslimer argumentere både mot antimuslimske stereotyper og tradisjoner fra foreldrenes hjemland og andre muslimske land, som de ikke er enige i.

### *2.1.2 Religiøs og kulturell tilhørighet*

Andre studier har fokusert på måten den nasjonale konteksten, skolen og ungdomsorganisasjoner kan påvirke minoritetsungdommenes religiøse og kulturelle tilhørighet (Ajrouch og Kusow, 2007; Kibria, 2008; Jacobsen, 2002, 2011). I en komparativ studie fra USA og Storbritannia viser den amerikanske sosiologen Nazli Kibria (2008) at unge britiske muslimer med bakgrunn fra Bangladesh har en tendens til å distansere seg fra foreldrenes kultur i større grad enn ungdom med samme bakgrunn i USA. En annen grunn er at det å være fra Bangladesh i USA er assosiert med positive forestillinger om å være hardtarbeidende og velutdannet. I Storbritannia knyttes imidlertid en slik bakgrunn til negative forestillinger og stereotyper, som ungdommene forsøker å ta avstand fra.

I Norge hevder sosialantropolog Christine Jacobsen (2002, 2011) at islam ikke kan forstås som en passiv videreføring av immigranternes tradisjon. Jacobsens studie baserer seg på en undersøkelse av Muslimsk Studentsamfunn (MSS), Norges Muslimske Ungdom (NMU) og ungdom som deltok i noen moskeer i Oslo. Hun mener at immigranter og deres barn kommer i en diskursiv prosess med det norske samfunnet som til slutt setter sitt preg på unge muslimers religiøse identitet og fortolkning av islam. Spesielt mener Jacobsen at skolen og lokale muslimske ungdomsorganisasjoner spiller en viktig rolle i dannelsen av unge muslimers kulturelle og religiøse identitet.

Funnene til Jacobsen (2002, s. 80–85) viser imidlertid også at ungdommene hadde ulike former for religiøs tilhørighet. Noen knyttet sin muslimske identitet til foreldrenes kulturelle og etniske tilhørighet. For disse ungdommene var islam en selvfølgelig del av identiteten, knyttet til deres pakistanske opprinnelse, og har fulgt dem siden barndommen. Andre hadde en mer privatisert og individualisert form for religiøsitet, hvor religionen ble sett på som et personlig valg, atskilt fra foreldrenes etniske identitet. Jacobsen oppdaget også at mange ungdommer kombinerte en identitet som muslimsk og norsk.

### 2.1.3 Forhandling av religion og etnisitet i migrantmenigheter

I boken *Preserving ethnicity through religion in America* (2010) sammenlikner Pyong Gap Min en indisk hinduistisk og en koreansk protestantisk migrantmenighet i New York. Gjennom sin studie sammenlikner han i hvilken grad kultur og tradisjoner overføres gjennom deltakelse i migrantmenigheter. Et av funnene til Min (2010, s. 203–204) er at koreanske protestanter ikke overfører koreansk folkekultur gjennom deltakelse i menigheten. Han mener årsaken blant annet er at den religiøse praksisen i menigheten som andregenerasjons koreansk-amerikanske protestanter deltar i, har lite å gjøre med koreanske kulturtradisjoner. Mange ungdommer med bakgrunn fra Korea som deltar i protestantiske koreanske menigheter, ønsker å skille religiøs og kulturell praksis, og unngår derfor for eksempel å bruke foreldrenes morsmål i menigheten (Min, 2010, s. 139).

De indiske hinduistiske migrantene lykkes i større grad med å overføre sine kulturelle tradisjoner og etniske identitet gjennom deltakelse i migrantmenigheter. Min (2010, s. 146–147) mener at forklaringen blant annet er at mens protestantisme ikke er tett knyttet til koreansk kultur og tradisjon, er situasjonen annerledes for hinduisme. Min mener også det teologiske innholdet i de to religionene påvirker overføringen av etnisitet. Koreansk protestantisme vektlegger i større grad en universalistisk religionsforståelse, og den religiøse identiteten opphøyes gjerne på bekostning av den etniske. Indisk hinduisme er basert på teologiske prinsipper som i større grad muliggjør å kombinere religiøse og etniske identiteter (Min, 2010, s. 5–6).

I boken *The Changing Soul of Europe*, redigert av religionssosiologene Helena Vilaça, Enzo Pace, Inger Furseth og Per Pettersson (2014), forsøkes det å skape grunnlag for sammenlikninger av casestudier fra flere europeiske land, blant annet Italia, Portugal, Danmark, Sverige og Norge. Flere av bidragene fokuserer blant annet på foreldrene og migrantmenigheters rolle i reproduksjon av etnisitet hos unge muslimer og kristne med minoritetsbakgrunn (Vilaça mfl., 2014, s. 109, 133, 149). I ett av bidragene i boken undersøker sosiologen Roberta Riccucci hvilket forhold katolsk italiensk ungdom med minoritetsbakgrunn fra Peru, Filipinene og Romania har til den katolske kirke (Riccucci, 2014, s. 117). Funnene viser at etterkommere av migranter velger andre strategier for å tilpasse seg det italienske storsamfunnet enn deres foreldre. Studien peker også på at ungdommene i liten grad bevarer konservative religiøse ideer fra foreldrenes hjemland. Andre ungdommer beholder noe kontakt med migrantmenigheter, i form av sporadiske kirkebesøk, men har likevel en tendens til å søke en form for individualisert religiøs tilhørighet (Riccucci, 2014, s. 126–127).

Flere av studiene over antyder at ungdommer med minoritetsbakgrunn har et annet forhold til etnisitet enn det foreldregenerasjonen har. Kulturelle uttrykk og tradisjoner fra opprinnelseslandet har ikke like stor betydning for ungdommenes religiøse praksis. Noen av disse studiene viser også at religion i stadig større grad erstatter etnisitet som en identitetsmarkør blant unge muslimer. Spørsmålet som gjenstår, og som må undersøkes nærmere, er hvordan ungdom med minoritetsbakgrunn med tett tilknytning til religiøse migrantorganisasjoner forhandler etnisitet og religion. Et annet spørsmål som disse studiene reiser, er om ungdom som tilhører samme religion som majoritetsbefolkningen, internaliserer foreldrenes kultur på samme måte som ungdom som tilhører minoritetsreligiøse trossamfunn.

## ***2.2 Religiøs transnasjonal orientering blant minoritetsungdom***

Når det gjelder studier om religiøs transnasjonalisme, finnes det to grupper litteratur som har relevans for avhandlingen. Den første er transnasjonale studier som fokuserer på migrantmenigheter og diaspora-organisasjoner. Ofte undersøker disse studiene rollen som menigheter og organisasjoner spiller for opprettholdelse av kontakten mellom migranter og deres barn med opprinnelseslandet og andre land i diasporaen (Levitt, 2001; Ebaugh og Chafetz, 2002; Nordin, 2007; Adogame og Spickard, 2010; Kivisto, 2014; Borchgrevink og Erdal, 2017). Den andre gruppen er nyere studier som fokuserer på transnasjonalisme som et flytende forhold og identitet som ikke nødvendigvis bygger på direkte kontakt mellom migranter og deres barn med opprinnelsesland eller diasporaen (Gilroy, 1993; Vertovec, 1999; Back, 2001; Smith og Guarnizo, 2007; Schmidt, 2004; Andersson, 2010, 2012; Jacobsen, 2011; Mandville, 2011; Eidhamar, 2014; Aarset, 2016). Det er særlig denne siste gruppen studier, som retter seg mot ungdom med minoritetsbakgrunn, som er mest relevant for min avhandling.

### *2.2.1 Transnasjonale migranternes religiøse praksis*

De amerikanske sosiologene Helen Ebaugh og Janet Chafetz (2002) gjennomførte en studie av trossamfunn blant innvandrere i Houston i Texas. Studien viser at disse trossamfunnene fungerer som sentrale transnasjonale nettverk for migranter og deres barn. Menighetene bidrar til å opprettholde kontakten med opprinnelseslandet, samtidig som den gjør migrantene mer uavhengige av sine familier i hjemlandet og sitt tidligere hjemsted. Grunnen til dette er at migrantene ikke lenger reiser til hjemlandet for å gjennomføre ritualer, men gjennomfører dem i migrantmenigheten der de bor. Menighetene har også muligheten til å hente religiøse spesialister fra opprinnelseslandet når det er behov for det (Ebaugh og Chafetz, 2002, s. 108–109).

Ifølge religionssosiologen Peter Kivisto (2014, s. 107–108) kan religiøse transnasjonale relasjoner oppstå på mange ulike måter. I USA skjer det vanligvis ved at den katolske kirken og andre kirkesamfunn i ulike land sender en prest for en kort periode. Den katolske kirke er en transnasjonal organisasjon og pleier å organisere seg i språkgrupper i landene den befinner seg i. Det betyr at det ofte er behov for prester fra andre land. Bare i USA var 16 prosent av alle prester i 2005 arbeidsinnvandrere.

Kivisto (2014, s. 109) har også vist at det foregår en transnasjonal økonomisk utveksling både på individnivå og organisasjonsnivå mellom migranter i USA og religiøse aktører i deres opprinnelsesland. Mange kirker, organisasjoner og privatpersoner gir også økonomisk støtte til å bygge kirker, barnehjem, sykehus og til drift av teologiske utdanningsinstitusjoner eller andre prosjekter med et religiøst formål.

Mye av denne litteraturen om transnasjonalisme forutsetter etnisitet og nasjonalitet som viktige identitetsmarkører for minoriteter (Andersson, 2010, s. 8). Spørsmålet er i hvilken grad dette gjelder barna til migranter, som kan ha andre former for nettverk og kontakter, der ikke nødvendigvis bånd til foreldrenes hjemland er det sentrale.

### 2.2.2 *Transnasjonal identitet*

En av dem som først forsøkte å belyse andre former for transnasjonalisme som kan omfatte ungdom med minoritetsbakgrunn, er de amerikanske sosiologene Peggy Levitt og Nina Schiller (2004). I artikkelen «Conceptualizing simultaneity: A transnational social field perspective on society» skiller de mellom to ulike former for transnasjonalisme eller to ulike måter å være transnasjonal på, nemlig *ways of being* og *ways of belonging*. «Ways of belonging are practices that signal or enact an identity which demonstrates a conscious connection to a particular group» (Levitt og Schiller, 2004, s. 1010). Disse handlingene er ikke symbolske, men konkrete, synlige handlinger som markerer tilhørighet. *Ways of belonging* kombinerer handling og en bevissthet om den type identitet som handlingene signaliserer, mens «ways of being are defined as actual social relations and practices in which individuals engage» (Levitt og Schiller, 2004, s. 1010). Poenget deres er at selv om en person kan være transnasjonal ved å være del av transnasjonale institusjoner, organisasjoner eller familie, trenger de ikke å identifisere seg med disse gruppene. De har mulighet til å handle eller identifisere på et bestemt tidspunkt fordi de bor innenfor sosialfeltet, men ikke alle velger å gjøre det. Flere norske studier tar for seg liknende transnasjonale perspektiver (Andersson, 2012; Aarset, 2016; Fuglerud, 2017).

I artikkelen «Transnational practices and local lives» intervjuet den norske sosiologen Monica Five Aarset (2016) flere familier med pakistansk bakgrunn i Oslo som foretrakk at deres barn fikk opplæring i Koranen gjennom Skype med lærer i Pakistan, i stedet for i den lokale moskeen. Aarset hevder at et sosialt forhold eller praksis som krysser grenser, ikke nødvendigvis innebærer at det er den transnasjonale dimensjonen av praksisen eller relasjonen som er den viktigste for dem som engasjerer seg i den (Aarset, 2016, s. 449). Hun viser at årsakene til at familiene valgte undervisning gjennom Skype, blant annet var at foreldrene mente at barna fikk bedre oppfølging gjennom én-til-én-undervisning på nett, og at de samtidig utviklet språkkompetanse. Noen mente også at det først og fremst var praktiske hensyn som førte til at de valgte koranskole på Skype. Dette muliggjorde at barna også kunne delta i lokale aktiviteter, fordi undervisningen på Skype tok kortere tid enn den ville gjort i moskeen (Aarset, 2016, s. 446–447).

I artikkelen «The social imaginary of first generation Europeans» argumenterer den norske sosiologen Mette Andersson (2010, s. 10) for at minoritetsungdom i Norge bygger sin identitet som norske og europeiske basert på en transnasjonal orientering som drar i forskjellige retninger, og ikke bare bygger på etnisitet og nasjonalitet. Ifølge Andersson (2010, s. 17) kan dette bli forstått som en form for transnasjonale europeiske sosiale bevegelser som bidrar til at mange ungdommer med minoritetsbakgrunn i Europa skaper et felles solidaritetsfellesskap på tvers av land, basert på deres felles opplevelse av diskriminering og mangelen på anerkjennelse som norsk eller europeisk. Sosiale medier, internettfora og musikk som rap og hip hop er blant de sentrale kanaler som bidrar til overføringen av denne identiteten.

I en annen studie, *Kritiske hendelser – nye stemmer: Politisk engasjement og transnasjonal orientering i det nye Norge*, hevder Andersson, Jacobsen, Rogstad og Vestel (2012, s. 93) at muslimske ungdomsorganisasjoner i Norge og andre europeiske land samarbeider med ulike internasjonale muslimske organisasjoner. Disse ungdomsorganisasjonene er ikke de samme samarbeidsorganisasjonene som er etablert av migranter. De er nye transnasjonale nettverk organisert av nye generasjoner ungdom, født og oppvokst i Europa. Disse ungdommene interesserer seg for globale problemstillinger, men med et lokalt og europeisk perspektiv.

### *2.2.3 Ummah – det globale religiøse nettverket*

Empiriske studier i USA og Europa har også vist at unge muslimer utvikler andre typer transnasjonale, religiøse nettverk enn deres foreldre og andre voksne migranter. De unges nettverk er mer globale og komplekse, og i mange tilfeller uten tilknytning til

foreldrenes opprinnelsesland. De som deltar i nettverkene, opprettholder kontakt via internett, internasjonale konferanser og utvekslinger mellom unge mennesker med samme religiøse tilhørighet fra forskjellige land i Europa og USA (Schmidt 2004, 2005; Jacobsen, 2011; Andersson, 2010).

Det meste av forskningen om det transnasjonale islam knyttes til ideen om *ummah*, en universell muslimsk identitet uten tilknytning til et bestemt territorium (Jacobsen, 2011, s. 105). I boken *Islamic traditions and Muslim youth in Norway* (2011) undersøker Christine Jacobsen blant annet norske unge muslimers transnasjonale orienteringer. Hun sier at «the young Muslims I worked with, driven by a universalistic, border-crossing interpretation of Islam, assert themselves as members of a global religious community» (Jacobsen, 2011, s. 107). Hun viser at mange unge norske muslimer er en del av transnasjonale nettverk med andre unge fra forskjellige land i verden, spesielt de nordiske landene og USA.

Den danske sosiologen Garbi Schmidt (2004) har foretatt en undersøkelse av unge muslimer i Danmark, Sverige og USA. Hun finner også at ideen om *ummah* er viktig for opplevelsen av en transnasjonal identitet blant unge muslimer. Derfor er denne ideen viktig for mange unge muslimer i Europa. Hun mener likevel at *ummah* som et globalt fellesskap gjenspeiler en tendens som er typisk for vår tid, som særlig preger ungdoms religiøsitet (Schmidt, 2004, s. 41).

I artikkelen «Transnational Muslim solidarities and everyday life» viser Mandville at unge muslimer i Europa engasjerer seg i globale nettverk. De muslimske transnasjonale nettverkene er ikke homogene og har ikke noen felles politisk ideologi (Mandville, 2011, s. 11). De har ikke samlende autoriteter og er lite koordinerte. De sentrale personene i nettverkene er unge muslimer, født i Vesten, intellektuelle og velutdannet. Nettverkene består av muslimske institusjoner som har kontakt med muslimer ulike steder i verden, transregionale organisasjoner som involverer seg i aktuelle saker, multinasjonale forlag og sentrale internettfora for muslimer. Ifølge Mandville (2003, s. 134) deltar unge muslimer i Europa i transnasjonale nettverk fordi de opplever de lokale muslimske religiøse lederne i migrantmenighetene som dogmatiske og lukkede.

Studiene presentert ovenfor viser at ungdom med minoritetsbakgrunn i økende grad engasjerer seg i religiøse transnasjonale aktiviteter som bygger på mer enn etnisitet og direkte tilknytning til en konkret etnisk gruppe i opprinnelseslandet eller diasporaen, som hos foreldrene. Studiene viser at ungdommenes transnasjonale orienteringer og



praksiser springer ut fra behovet for et fellesskap og solidaritet med ungdom som befinner seg i en liknende minoritetssituasjon. Noe som kan pekes på som en svakhet i studier om religiøs transnasjonalisme blant ungdom med minoritetsbakgrunn, er at det i økende grad fokuseres først og fremst på muslimer, mens unge kristne med minoritetsbakgrunn blir oversett. I litteraturen har jeg ikke funnet noen tilsvarende «ummah-studier» om unge kristne.

### ***2.3 Religion og kjønn blant minoritetsungdom***

I denne delen vil jeg redegjøre for flere studier som peker på sentrale tendenser i tidligere forskning både på organisasjonsnivå og individnivå. Studiene omhandler to perspektiver som har vært sentrale i religionssosiologiske studier om kjønn og religion, nemlig kjønnsroller og kjønnsforhandlinger.

#### ***2.3.1 Kjønnsroller blant religiøse minoriteter***

Kjønn forstått ut ifra kjønnsroller henger sammen med at kvinner og menn gis ulike roller i samfunnet på bakgrunn av sitt biologiske kjønn. Det knyttes ulike forventninger til kvinner og menn, både gjennom primær sosialisering og i samfunnet for øvrig. For eksempel har tradisjonelle egenskaper knyttet til omsorgsrollen gjerne vært forbundet med det «kvinnelige», mens styrke og lederegenskaper forbindes med det «mannlige» (Bondevik, Lorentzen og Mühleisen, 2006, s. 65). En rekke tidligere studier i religionssosiologi viser at religionen har stor betydning for kjønnsroller. Kvinner og menn som deltar i religiøst konservative organisasjoner, har en tendens til å være mer konservative også når det gjelder kjønnsroller sammenliknet med sekulære grupper (Read, 2003, s. 207).

En av studiene som først satte fokus på betydningen av kjønn for migranter og deres barn, var de amerikanske sosiologene Stephen Warner og Judith Wittners (1998) studie om ulike migrantmenigheter. Studien bygger på ti casestudier av muslimske, protestantiske og katolske kristne, voodoo, jødiske, hinduistiske og rastafariske trossamfunn, med bakgrunn fra Iran, Jemen, India, Korea, Guatemala, Mexico og Haiti. Trossamfunnene var lokalisert i ulike stater i USA (Warner og Wittner, 1998, s. 13). Studien tyder på at nyankomne migranter ofte har et mer konservativt syn på kjønn, og at det kan oppstå uenigheter mellom nye og mer etablerte migranter på bakgrunn av dette (Warner og Wittner, 1998, s. 25). Mange av ungdommene var kritiske til tradisjoner fra foreldrenes hjemland og opplevde at lederne og foreldrene i menighetene var mer opptatt av å beholde sin kultur og tradisjoner, og formidle dette videre (Warner og Wittner, 1998, s. 25).

Boken *Religion and the new immigrants* av sosiologene Ebaugh og Chafetz (2000) peker i samme retning som Warner og Wittners (1998) studie. Den baserer seg på en studie av tretten buddhistiske, hinduistiske, muslimske og kristne menigheter med tilknytning til Kina, Mexico, Korea, Hellas, Vietnam, Argentina, Pakistan, India, samt noen mer multietniske trossamfunn. Ebaugh og Chafetz (2000, s. 64–69) fant at selv om de fleste lederne i migrantmenighetene var menn, var mange av de frivillige kvinner, og disse hadde andre typer ansvar i menighetene enn mennene. I motsetning til sine foreldre var andregenerasjonen opptatt av at kvinner skulle være representert i den formelle ledelsen i menighetene og utfordre de patriarkalske kjønnsrollene.

En annen relevant studie av migrantmenigheter som fokuserer på kjønnsroller, er sosialantropolog Sidsel Mælands (2015) ph.d.-avhandling om katolske menigheter i Norge. Mæland (2015, s. 180) fant at det var en forventning om at mødrene skulle samle familie og slekt for blant annet feiring av religiøse riter, fester og tradisjoner. Videre fant Mæland (2015, s. 179) også at mennene var opptatt av å tilrettelegge for at mødrene hadde tid til sin religiøse praksis, fordi religionen ble ansett for å ha større betydning for kvinner enn menn. Akkurat dette står i kontrast til funn den norske sosiologen Line Nyhagen gjorde i studien *Kjønn, religion og deltakelse* (2003), hvor hun undersøkte deltakelse blant muslimske kvinner i flere moskeer i Oslo. Nyhagen (2003, s. 375) viser at muslimske kvinner ikke forventes å delta i moskeer, selv om mange av dem gjorde det. Dette er en tradisjonell kjønnsdeling som har preget de fleste moskeer og islamske organisasjoner både i Europa og tradisjonelle muslimske land. I moskeer i Oslo tolkes og praktiseres det på ulike måter. I de fleste moskeer har kvinner fått tilgang i et eget rom separert fra mennene, mens i andre moskeer har kvinner fortsatt ikke adgang.

### 2.3.2 *Kjønnsforhandling og syn på likestilling blant religiøs minoritetsungdom*

Studier som fokuserer konkret på ungdom og barn med minoritetsbakgrunn, viser at ungdom generelt er mer positive til likestilling i religiøse organisasjoner og åpner opp for mindre segregering mellom kvinner og menn (Østberg, 1998; Jacobsen, 2002; Brömssen, 2003; Synnes, 2011). I en studie av muslimske ungdomsorganisasjoner i Oslo fant Christine Jacobsen (2002, s. 148) at de muslimske organisasjonene hun undersøkte, var møtesteder for unge muslimer på tvers av kjønn, og at kjønnsrollene her var gjenstand for forhandlinger. De unge kvinnene brukte nye tolkninger av Koranen til å argumentere for flere rettigheter. Håndtering av dilemmaer knyttet til seksualitet blir i disse organisasjonene tolket som et personlig ansvar overfor Gud, ikke et familieanliggende. I Sverige fant også Brömssen (2003, s. 322) at både

muslimske gutter og jenter problematiserte de tradisjonelle kjønnsrollene, og at informantene brukte Koranen til å argumentere for kvinners rettigheter.

I senere tid har flere studier også undersøkt synet på likestillingsidealet og feminisme hos religiøse kvinner med minoritetsbakgrunn, og vist hvordan kjønn blir forhandlet innenfor rammen av deres religiøse organisasjoner (Eidhamar, 2017; Es, 2016; Nyhagen og Halsaa, 2016; Nyhagen 2008). I artikkelen «Norwegian Muslim women, diffused Islamic feminism and the politics of belonging» fra 2016 beskriver den nederlandske sosiologen Margaretha van Es strategier som kvinner i muslimske organisasjoner benytter seg av for å respondere på samfunnets kritikk av islam som en undertrykkende religion. Es (2016, s. 118) fant at mange unge muslimer i Norge fokuserer på at kvinnefiendtlige holdninger har sin opprinnelse i kulturen fra foreldrenes hjemland, og ikke bør kobles til islam som religion. Videre viste hun at ved å frikoble islam fra kultur og etnisitet kan unge muslimer argumentere mot religiøs praksis påvirket av tradisjoner fra foreldrenes hjemland som de ikke er enige i, uten å risikere å bli stemplet som «vestlige» og «feministiske» (Es, 2016, s. 129).

Noen av studiene har et komparativt perspektiv, og disse viser at både kristne og muslimske kvinner deltar i en forhandlingsprosess der både grenser knyttet til eget trossamfunn og det norske samfunnet forhandles (Bartkowski og Read, 2003; Nyhagen og Halsaa, 2016). I boken *Religion, gender and citizenship* belyser sosiologene Line Nyhagen og Beatrice Halsaa (2016) hvordan religion fremstår både som en barriere og ressurs for kristne og muslimske kvinner fra England, Norge og Spania. Studien viser at mens de muslimske informantene opplevde at deres nasjonale identitet ble stilt spørsmål ved, var dette ikke noe tema for de kristne (Nyhagen og Halsaa, 2016, s. 181). En annen forskjell var at muslimske kvinner hadde større behov for å forklare islam og avklare det de mente var misforståelser. Dette var heller ikke noe de kristne informantene var opptatt av, men de antok at forfatterne hadde kunnskap om kristendom og deres trossamfunn (Nyhagen og Halsaa, 2016, s. 27). Studien tyder også på at kvinnene fra Spania og Storbritannia var mer konservative og mer skeptiske til likestilling enn kvinner i Norge. Denne forskjellen gjaldt både kristne og muslimer, og tyder på at holdninger i mottakerlandet kan være vel så avgjørende for synet på kjønn som religiøs tilhørighet.

I 2001 skrev den britiske religionssosiologen Linda Woodhead at selv om den første og andre bølgen av feminisme har påvirket noen deler av religionssosiologien, er det fortsatt store deler av fagfeltet som er «gender-blind» (Woodhead, 2001, s. 72). Forskningsoversikten ovenfor viser at situasjonen er noe mer annerledes i dag. Kjønn

har blitt et sentralt tema i mye av forskningen på religion i religionssosiologien. Spesielt har det de siste 15 årene blitt gjennomført en rekke undersøkelser av minoritetsreligioner (spesielt islam) og ungdom med minoritetsbakgrunn som omhandler kjønnsroller i migrantmenigheter og religiøse migrantorganisasjoner, mens andre har fokusert konkret på ungdom og barn med minoritetsbakgrunn og undersøkt deres religiøse identitet og tilhørighet. Generelt sett har mye av forskningen på religion og kjønn blant religiøse minoriteter handlet om kvinner, og ofte særlig om muslimske kvinner.

Blant studiene jeg har nevnt og redegjort for i dette kapittelet, er det bare én europeisk studie som har et komparativt perspektiv og ser på både kristne og muslimske kvinner. Dette er Nyhagen og Halsaa (2016) studie, som sammenlikner muslimske og kristne kvinner ut fra et kjønnsperspektiv. Selv om studien til Nyhagen og Halsaa (2016) ikke utelukkende handler om ungdom, er denne av særlig relevans for avhandlingen på grunn av deres kjønns- og komparative perspektiv. Nyhagen og Halsaa (2016) sammenlikner muslimske og kristne kvinner, men samtidig er de opptatt av den individuelle forhandlingen som skjer innad i disse gruppene. I avhandlingen benytter jeg meg av denne studien spesielt i diskusjon av mine funn.

#### ***2.4 Oppsummering***

I dette kapittelet har jeg gjennomgått forskning om ungdom med minoritetsbakgrunn som ser på forholdet mellom religion, etnisitet, kjønn og transnasjonalisme. Jeg har særlig vektlagt studier om organisert religion fra USA og Europa, i hovedsak muslimske og kristne ungdommer og deres trossamfunn. Gjennomgangen viser at det er store variasjoner når det gjelder både fokus og perspektiv i tidligere forskning om ungdom med minoritetsbakgrunn og religion. En kritikk mot studier om religiøse minoriteter, og spesielt muslimer i Europa, er at de har en tendens til å fokusere på de aktive religiøse. Dette bidrar til at minoritetsgrupper kan fremstå som mer homogene enn de i virkeligheten er (Jeldtoft og Nielsen, 2010, s. 114).

Jeg har også pekt på noen sentrale spørsmål som studiene reiser, blant annet om ungdom som tilhører samme religion som majoritetsbefolkningen, har den samme relasjonen til foreldrenes kultur, slik tidligere studier viser at muslimer og ungdom i andre minoritetsreligiøse trossamfunn har? Dette er spørsmål som jeg diskuterer i avhandlingen. Jeg har valgt å plassere avhandlingens forskningsbidrag på feltet i konklusjonskapittel 5.3. Her vil jeg utdype og diskutere nærmere avhandlingens forskningsbidrag i relasjon til de presenterte studiene.

### 3. Teoretisk perspektiv

I dette kapittelet vil jeg utdype det teoretiske rammeverket som jeg benytter meg av i avhandlingens artikler. Hensikten er at denne teoretiske delen, som både inkluderer en presentasjon av disipliner og noen vitenskapsteoretiske refleksjoner, kan bidra til å belyse avhandlingens teoretiske rammeverk.

Som nevnt er formålet med denne avhandlingen å utforske hvordan unge muslimer og kristne med minoritetsbakgrunn forhandler om kjønn og etnisitet, i lys av deres deltakelse i migrantmenigheter og religiøse transnasjonale nettverk. Avhandlingen benytter seg av to ulike perspektiver på grenseteori: den symbolske grenseteorien utviklet av Michèle Lamont (1992, 2002) og det etniske grenseperspektivet utviklet av Andreas Wimmer (2013). I avhandlingens artikler bruker jeg deres analytiske modeller som utgangspunkt, og videreutvikler typologier og analyserer det empiriske materialet.

I den første artikkelen legges det vekt på det etniske grenseperspektivet for å undersøke forholdet mellom religion og etnisitet blant unge muslimer og kristne. Artikkel 2 benytter symbolsk grenseteori for å belyse kjønnsforhandlinger. I den tredje artikkelen bruker jeg igjen Wimmers (2013) etniske grenseteori for å studere ungdommenes ulike religiøse transnasjonale orienteringer og hvordan disse påvirker ungdommenes etniske identifisering. Selv om jeg benytter ulike teoretiske perspektiver, er det noe overlapping, blant annet fordi både Lamont og Wimmer har en liknende forståelse av begrepet grense.<sup>3</sup> Mange av likhetene mellom dem henger sammen med at de bygger på samme teoretiske tradisjon. Likevel vektlegger de struktur- og aktørperspektivet ulikt. I avhandlingens artikler forsøker jeg å finne en balansegang mellom disse to perspektivene.

I det følgende skal jeg først presentere avhandlingens vitenskapsteoretiske ståsted og de berørte disiplinene. Deretter presenterer jeg grenseteori, og diskuterer hvordan Lamonts symbolske grenseteori og Wimmers etniske grenseteori henger sammen. Jeg slutter med en diskusjon av teoriens bidrag og hvordan de anvendes i denne avhandlingen.

#### **3.1 Vitenskapsteoretisk ståsted og berørte disipliner**

Vitenskapsteoretisk kan avhandlingen plasseres i en kritisk realistisk posisjon. Denne vitenskapsteoretiske retningen ble utviklet som et alternativ til positivisme og

---

<sup>3</sup> Wimmer bruker distinksjonen som Lamont gjør mellom symbolske og sosiale grenser, for å forklare sin egen differensiering mellom en sosial og kategorisk dimensjon av grensene (Wimmer, 2013, s. 9).

sosialkonstruktivismen. Det ontologiske grunnlaget som retningen bygger på, er at man kan snakke om en objektiv virkelighet, der det blant annet finnes underliggende mekanismer som påvirker sosiale fenomener. Dette må imidlertid ikke forveksles med positivismens tro på allmenne lover som forklaringsmodeller. Mekanismene som kritiske realister snakker om, er langt mer komplekse, og det er i større grad snakk om tendenser enn sosiale lover. Retningen skiller seg også fra positivismen ved at man mener at virkeligheten ikke kan reduseres til kun det observerbare. Diskurser og ideer er for eksempel også virkelige, og kan prege sosiale mekanismer i samfunnet: «Ideas about, for example, ‘race’, men and age can explain patterns in the labour market, and they are real in the sense that they exist and work as mechanisms with causal effect» (Alvesson og Skoldberg, 2018, s. 50). Fenomener er dermed ikke mindre reelle selv om de er sosialt konstruerte.

Det epistemologiske standpunktet til kritisk realisme handler om at virkeligheten kan forstås gjennom subjektive opplevelser, og må fortolkes. På samme måte som konstruktivister mener dermed kritiske realister at virkeligheten fortolkes både av forskningssubjektene, og etterpå av forskeren. På tross av at man mener at det finnes en objektiv virkelighet, må denne fortolkes gjennom subjektive erfaringer og opplevelser.

I min forskning er det først og fremst de subjektive opplevelsene av informantene som er av interesse. Det er dermed ikke «virkeligheten der ute» jeg prøver å beskrive, men de ulike tolkningene, opplevelsene og erfaringene informantene gir uttrykk for. Disse avhenger også av situasjonen og forventninger. Det er disse elementer og hva de fører til, som jeg mener er mest interessant i en samfunnsvitenskapelig studie som denne avhandlingen.

Innenfor kritisk realisme dreier vitenskap seg om å bruke teorier og metoder for å skape et bilde av et fenomen basert på det empiriske materialet. Dette innebærer ikke et positivistisk standpunkt, hvor man får direkte tilgang til virkeligheten, men en tanke om at det er mulig å etablere noen undersøkbare kriterier og prosedyrer i forskningen uten å gjøre krav på «sannheten» (Hagen og Gudmundsen, 2011, s. 470).

Den franske sosiologen Pierre Bourdieu (1984) var en av representantene for denne teoretiske tradisjonen. Han var opptatt av former for ikke-erkjent og skjult makt i det moderne samfunn. Han mener at selv om virkeligheten er sosialt konstruert, finnes det en ytre sosial virkelighet som ikke er betinget av enkeltaktørers bevissthet. Disse ytre

sosiale strukturene, i form av ulike former for kapital, gjør seg gjeldende som klasser i samfunnet (Andersen og Kaspersen, 2018, s. 369).

Denne type sosial realisme har blitt kritisert for å ikke ta nok høyde for aktørene og kulturens innhold (mening, verdier) og selv operere med universelle sosiale virkeligheter (Skarpenes og Roger, 2015, s. 536).<sup>4</sup> Sosiologer som Michèle Lamont (1992), som selv er inspirert av Bourdieu, avviser ikke at det finnes objektive sosiale kategorier, men mener at disse kategoriene ikke er universelle. Lamont (2002) legger i større grad vekt på enkeltaktørers bevissthet og kontekster individer befinner seg i. Den sosiale virkeligheten oppfattes som konstruert eller formet av sosiale aktører. Dette betyr at kunnskap og betydninger blir sett på som uatskillelige fra individer og deres erfaringer. Den sosiale virkeligheten tolkes og oppleves på ulike måter, og ut fra denne tilnærmingen søker en å forstå disse subjektive realitetene. Disse vitenskapsteoretiske synspunktene preger denne avhandlingen. Spesielt gjelder dette det epistemologiske premisset, om at kunnskap generelt og også slik det fremkommer i min avhandling, bør betraktes som sosialt konstruert, og derfor i utgangspunktet som foranderlig.

Temaet og problemstillingene i avhandlingen hører til innenfor religionssosiologiens fagområde. Jeg benytter meg av grenseteori, mer spesifikt benytter jeg begrepene symbolske og etniske grenser, som først og fremst har blitt anvendt i kultursosiologi. Grensen mellom religionssosiologi og kultursosiologi har blitt stadig mer flytende, blant annet fordi kultursosiologer ofte forsker på religion som en del av kulturen, og fordi religionssosiologer ser på religionen som del av kulturen (Furseth, 2015, s. 120). Flere tidligere sosiologer har gjennom sine studier bidratt til å bygge bro mellom de ulike områdene innenfor sosiologien. Eksempler er arbeidene til Anne Swidler (1986) og Robert Bellah (1986), hvor religionen ikke kun blir sett på som kultur preget av tro og verdiorienteringer, men derimot som kilde til forskjellige kulturelle uttrykk, handlinger og ressurser som blir benyttet for ulike formål og i ulike kontekster (Furseth, 2015, s. 122).

Som en konsekvens av den nye kulturelle vendingen innenfor sosiologien har flere religionssosiologer begynt å benytte seg av noen kultursosiologiske perspektiver. Et

---

<sup>4</sup> En annen tolkning av Bourdieu, som er noe ulik Lamonts, er at han forsøkte å forene to ulike oppfatninger om hva kunnskap om sosiale forhold består i, uten å mene at den ene er viktigere enn den andre. Disse oppfatningene er objektivisme (strukturalisme og funksjonalisme) og subjektivisme (interaksjonisme og individualisme) (Aakvaag, 2008, s. 150).

eksempel er Lamonts (1992, 2000) symbolske grenseteori, som har blitt anvendt i en rekke religionssosiologiske studier de siste årene (Espiritu, 2001; Bartkowski og Read, 2003; Ajrouch, 2004; Bryant, 2006; Furseth, 2011, 2014; Gurrentz, 2014).

### **3.2 Grenseteori**

Grenseteori har blitt mye brukt i forskning på etnisitet, klasser, kjønn, innvandring og identitetsdannelse. Grunntanken er ikke ny. Klassiske sosiologer som Émile Durkheim og Max Weber utviklet teorier om dette temaet (Wright, 2017, s. 1). Durkheim (2001, s. 38–39) var opptatt av klassifikasjonssystemer og hvordan de fungerte som en form for moralsk standard. For ham var den religiøse opplevelsen forskjellig fra andre typer erfaringer, fordi den innebærer et symbolsk skille mellom det hellige og det profane. Disse to er gjensidig utelukkende og defineres relasjonelt, gjennom forbud og ritualer som isolerer og beskytter det hellige fra det profane.

Weber la vekt på klassifikasjonssystemets innvirkning på produksjon og reproduksjon av ulikhet. I motsetning til Durkheim fokuserte han på hvilken rolle symbolske grenser har i etableringen av sosial ulikhet, i stedet for sosial solidaritet. Weber mente at mennesker engasjerer seg i en evig kamp om begrensede ressurser. For å svekke konkurransen diskrimineres de ulike gruppene på grunnlag av sine kulturelle egenskaper som livsstil, språk, utdanning, rase eller religion. I denne prosessen dannes det statusgrupper, som definerer sin egen overlegenhet i forhold til andre grupper. De benytter seg av sin høyere status og felles normer for å rettferdiggjøre sin monopolisering av ressurser (Weber, 1978, s. 927). Fortsatt er tradisjonen fra Durkheim og Weber dominerende i den moderne grenselitteraturen (Pachucki, Pendergrass og Lamont, 2007, s. 333).

#### **3.2.1 Symbolske grenser**

En av dem som har videreført den weberianske tradisjonen, er Pierre Bourdieu (1984, 1996). Bourdieu har utviklet et system for samfunnsanalyse, hvor ikke bare individers økonomiske posisjon anses som avgjørende, men hvor også de kulturelle og symbolske dimensjonene ble inkludert. I boken *La distinction* fra 1979 (norsk utg., *Distinksjonen*, 1995, s. 39) videreutviklet han Webers klassebegreper for å forklare hvordan individer og grupper som er i samme sosiale, økonomiske og kulturelle posisjon, utvikler liknende væremåter og interesser (habitus), som fører til samarbeid og fellesskap mellom dem.

I artikkelsamlingen *Symbolsk makt* (1996, s. 38) hevder Bourdieu at den dominerende klassens uttrykte habitus gjennom smak og livsstil er nøkkelen til å forstå fordelingen



av ressurser og reproduksjon av klasseprivilegier. De dominerende klassene har makt til å definere livsstiler som «legitime», og maktrelasjoner blir skjult gjennom «symbolsk vold». Det er de dominerende gruppene som har makt til å definere hva som er den legitime kulturen, god smak og stil.

Michèle Lamont (1992, s. 181) bygger på Bourdieus teori om at mennesker med tilbøyelighet til samme smak og væremåte bidrar til reproduksjon av sosiale klasser. Hun stiller seg imidlertid kritisk til at kulturelle forskjeller automatisk fører til ulikhet og hierarkier, slik Bourdieu og etterfølgerne hans antar. Hun mener derimot at kategoriseringen som skjer i grensedragningen, ikke nødvendigvis handler om en hierarkisk inndeling eller en maktstruktur. Dette avhenger av hva slags symbolske grenser det er snakk om, og i hvilken kontekst det skjer. Konsekvensene symbolske grenser har for mennesker og grupper, avhenger av tid, sted og kontekst.

Symbolske grenser oppstår ved at individer benytter seg av kulturelle elementer som finnes fra før, og som er betinget av sosiale gruppers kulturelle ressurser og sosiostrukturelle begrensninger (Lamont, 1997, s. 11). Til spørsmålet om hvorfor mennesker drar grenser, svarer Lamont:

Boundary work is an intrinsic part of the process of constituting the self, they emerge when we try to define who we are: we are constantly drawing inferences concerning our similarities to, and differences from, others, indirectly producing typification systems [...] is also a way of developing a sense of group membership; it creates bonds based on shared emotions, similar conceptions of the sacred and the profane, and similar reactions toward symbolic violator (Lamont, 1992, s. 11–12).

Hun definerer symbolske grenser som begrepsmessige forskjeller utarbeidet av aktører for å kategorisere objekter, mennesker, rutiner, tid og sted. Gjennom kategorisering skapes sosial orden og opplevelser av gruppeidentiteter, og fellesskap dannes. Kategoriene er dynamiske størrelser, og det foregår hele tiden en forhandling om grensedragningene (Lamont og Molnár, 2002, s. 168). I denne definisjonen legger Lamont (1992, s. 276) vekt på selvrepresentasjon, og fjerner seg dermed fra Bourdieus strukturalistiske tilnærming, hvor folks forståelse av sine handlinger er ikke nok. Det er først og fremst samfunnsstrukturer som individer er en del av, som kan si noe om virkeligheten.

Videre mener Lamont (1992, s. 181) at Bourdieu overser de moralske sidene av grensedragningen. Hun foreslår en modell som også tar høyde for moralske grensedragninger. De moralske grensene handler om personlige verdier, som integritet, ærlighet og arbeidsmoral. Et eksempel på en moralsk grense er når en person mener at andre har lavere moralsk standard eller integritet enn en selv.

Lamonts grenseteori inkluderer også, som Bourdieus, sosioøkonomiske og kulturelle grenser. Sosioøkonomiske grenser refererer til symbolske konsekvenser av sosioøkonomiske forhold, som rikdom, makt og profesjonell suksess. Det handler i denne sammenheng ikke om de sosioøkonomiske forholdene i seg selv, men uttrykkene for disse. En person kan dra en sosioøkonomisk grense ved å hevde å ha vennskap med noen i den lokale eliten. Kulturelle grenser trekkes på bakgrunn av blant annet utdanning, intelligens, oppførsel, stil og smak. Det kan dreie seg om at en person eller gruppe føler seg bedre enn andre på grunn av at de ser på seg selv som mer intelligente eller kulturelt sofistikerte (Lamont, 1992, s. 4–5).

Et annet viktig skille som Lamont gjør, er mellom sosiale og symbolske grenser.

Social boundaries are objectified forms of social differences manifested in unequal access to and unequal distribution of resources (material and nonmaterial) and social opportunities. They are also revealed in stable behavioral patterns of association, as manifested in connubiality and commensality. Only when symbolic boundaries are widely agreed upon can they take on a constraining character and pattern social interaction in important ways. Moreover, only then can they become social boundaries, i.e., translate, for instance, into identifiable patterns of social exclusion or class and racial segregation [...]. But symbolic and social boundaries should be viewed as equally real: The former exist at the intersubjective level whereas the latter manifest themselves as groupings of individuals (Lamont og Molnár, 2002, s. 168–169).

Skillet mellom sosiale og symbolske grenser fører til at maktrelasjoner mellom grupper ikke nødvendigvis blir ansett som varige og stabile, ved at man også tar hensyn til intersubjektive forhandlinger. Gjennom begrepet symbolske grenser ønsker også Lamont å vektlegge andre faktorer enn makt og posisjonering. Hun hevder at grensedragning også handler om gruppedannelse og gruppeidentitet. Noen studier om religion og grenser (Bourdieu, 1996) har hatt en tendens til å sette søkelys på

maktrelasjoner, for eksempel ved å se på måten religion brukes for å rettferdiggjøre og legitimere sosiale grenser som forsterker ulikhetsforhold (Edgell, 2012, s. 255).

Lamont (1992) har kritisert sosiologisk forskning for å benytte forhåndsbestemte kategorier i for stor grad, særlig innenfor kvantitativ forskning. Dette gjelder for eksempel studier der deltakerne bes om å svare på opplevd gruppetilhørighet ved å krysse av på en liste over ulike kategorier. Dermed blir det ikke tatt hensyn til intersubjektive forståelser og fortellinger. Jeg benytter meg av perspektivet om symbolske grenser for å undersøke interne forhandlinger i ungdomsgruppene i ulike menigheter, knyttet til religion, etnisitet og kjønn. Ved å studere ungdommens symbolske grensedragninger får vi også kunnskap om meninger og verdier som preger ungdommene i disse miljøene. Dette kan også bidra til å synliggjøre forhandlinger som kan føre til endringer eller opprettholdelse av grenser knyttet til etnisitet, religiøsitet og kjønn blant ungdom i migrantmenigheter. Teorien om symbolske grenser er også et nyttig analyseverktøy, nettopp fordi den bidrar til å kategorisere abstrakte og intersubjektive fenomener (Lawrence, 2011, s. 63).

Avhandlingen søker å videreutvikle Lamonts teori ut fra et religionssosiologisk perspektiv. Lamont har vært opptatt av betydningen moral og verdier har for enkeltpersoner, men i stor grad ignorert religionens rolle i grensearbeid (Furseth, 2014, s. 23). Det kan være vanskelig å skille moralske grenser fra religiøse grenser fordi religiøse grupper har en tendens til å etablere læresetninger og normer basert på samfunnsopplevelsen av rett og galt, og det hellige og det verdslige (Henriksen, 2001, s. 323). På denne måten er religiøse grenser nært knyttet til moralske grenser.

Religiøse grenser har likevel en dimensjon som ikke fullt ut fanges opp av moralske grenser, nemlig at religiøsitet og religiøse normer ikke bare handler om moral, men også om religiøs overbevisning, tro, deltakelse i religiøse fellesskap og bruk av religiøse symboler. Et av avhandlingens fokus er å analysere symbolsk-religiøse grenser.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Der Lamonts symbolske teori brukes i avhandlingens artikler, organiseres analysen ut ifra tre former for grensedragninger: den religiøse, moralske og kulturelle. Selv om jeg bruker noen av typologiene som brukes av Lamont, har jeg omdefinert innholdet og kriteriene. Mens Lamont legger mest vekt på moralske grenser, argumenterer jeg for at det i min studie først og fremst er de religiøse grensene som er dominerende blant mine informanter. De religiøse grensene er trukket på bakgrunn av religiøs overbevisning og tilhørighet, og ofte med referanse til religiøse tekster.

### 3.2.2 Etnisitet

Begrepet etnisitet er omdiskutert, og det er ulike meninger om hva begrepet konkret omfatter, men likevel er det relativt stor enighet om at etnisitet har både objektive og subjektive komponenter. Den objektive komponenten dreier seg om synlige kulturelle symboler og fenotypiske trekk. Felles fysiske trekk er likevel ikke i seg selv nok til å trekke etniske grenser; dette avhenger også av subjektive vurderinger hos gruppene selv og fra andre utenfor (Enloe, 1980, jf. Hutchinson og Smith, 1996, s. 197).

Innen samfunnsvitenskapelig forskning i dag benyttes begrepet først og fremst for å beskrive subjektive opplevelser av tilhørighet, slektskap og solidaritet til folk, der blant annet nasjonale symboler, geografiske områder, felles historie, religion, språk og kultur antas å stå sentralt (Hutchinson og Smith, 1996, s. 7). Det er en slik forståelse av etnisitet som ligger til grunn i avhandlingen.

Selve ordet «etnisitet» stammer fra det greske ordet «ethnos», som ble brukt for å referere til hedninger. I midten av det fjortende århundre ble begrepet oversatt til det engelske språket, med den samme betydningen. Denne bruken av begrepet varte helt frem til midten av det nittende århundre. Da begynte man i USA å benytte det for å omtale jøder, italienere, irer og andre grupper som ikke var en del av den dominerende gruppen med britisk bakgrunn. Begrepet ble nå i større grad knyttet til «rase», og var ofte negativt ladet (Eriksen, 2002, s. 4–5). Siden 1960-tallet har det vært stor debatt om i hvilken grad «rasemessige» karakteristikk kan sies å være en god betegnelse for etnisitet (Furseth og Repstad, 2003, s. 202–203).

Mye av tidligere debatt om etnisitet og etniske grupper har dreid seg om de ulike tilnærmingene til begrepet. To retninger som står i kontrast til hverandre, er en primordialistisk forståelse av etnisitet på den ene siden, og en instrumentalistisk forståelse på den andre siden (Wimmer, 2013, s. 1). Sentrale primordialister, blant annet den amerikanske sosialantropolog Clifford Geertz (1957), argumenterte for at etniske grupper blant annet var basert på biologiske og kulturelle særtrekk og geografisk opprinnelse. Disse aspektene bidrar til at gruppeidentiteten er noe som tillegges en person fra fødsel, og gruppene er stabile over tid (Hutchinson og Smith, 1996, s. 8).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Se kap. 3.2 om etniske grenser. Der presenteres noe mer utfyllende primordialistiske og sosialkonstruktivistiske tilnærminger.

I motsetning til primordialister mener instrumentalister at etnisitet ikke er stabilt eller uløselig knyttet til individene. Instrumentalister ser på etnisitet som sosialt konstruert, og noe som benyttes av interessegrupper som en sosial, politisk og kulturell ressurs. Individuer anses å være i stand til å velge mellom ulike identiteter, ut fra egne preferanser. De kan også blande ulike elementer fra ulike kulturer, for å forme en egen individuell- eller gruppeidentitet (Hutchinson og Smith, 1996, s. 9). Denne forståelsen av etnisitet har vist seg å være nyttig i denne studien, der ungdommer med minoritetsbakgrunn aktivt forhandler og forener ulike kulturelle uttrykk og tradisjoner som de selv identifiserer seg med.

Max Weber var en av de første sosiologene som analyserte begrepet etnisitet, og den eneste av de klassiske sosiologene og antropologene som satte fokus på begrepet (Eriksen, 2002, s. 4). I sin bok *Wirtschaft und Gesellschaft* fra 1922 omtalte Weber etnisitet som «en subjektiv tro på en felles kultur og opphav». Han beskrev etniske grupper på følgende måte (her etter den engelske oversettelsen, *Economy and society*):

We shall call “ethnic groups” those human groups that entertain a subjective belief in their common descent because of similarities of physical type or of customs or both, or because of memories of colonization and migration; this belief must be important for the propagation of group formation; conversely, it does not matter whether or not an objective blood relationship exists. Ethnic membership (*Gemeinsamkeit*) differs from the kinship group precisely by being a presumed identity, not a group with concrete social action, like the latter. In our sense, ethnic membership does not constitute a group; it only facilitates group formation of any kind, particularly in the political sphere (Weber, 1978, s. 389).

Weber tok dermed avstand fra tidligere oppfatninger av etniske grupper som naturgitte og stabile størrelser (Hechter, 1976, s. 1163).

### 3.2.3 Etniske grenser

En sosialantropolog som har hatt stor betydning for utviklingen av begrepet etnisitet, er Fredrik Barth (1969). Han videreutviklet Webers sosialkonstruktivistiske tilnærming. I sin studie *Ethnic groups and boundaries* (1969) tar Barth utgangspunkt i den dominerende herderianske ideen om at tilhørigheten til etniske grupper etableres allerede ved fødselen, og at gruppens medlemmer har en felles identitet, historie og kulturell arv. Johan Gottfried Herder var en tysk filosof på 1700-tallet som mente at verden bestod av ulike menneskegrupper (raser) med en felles unik kultur og felles

identitet, og at gruppene var knyttet sammen gjennom en fellesskapssolidaritet. Dette var en lineær og statisk forståelse av etnisitet, og den forble sentral i amerikanske studier om etniske grupper frem til 1960-tallet (Wimmer, 2013, s. 16–19). Barth (1969, s. 13) var derimot opptatt av hvordan etniske grupper organiserer seg, og grensene de etablerer i møte med andre. Han hevdet at etniske grupper organiserer de sosiale relasjonene mellom gruppens medlemmer og utenforstående ut fra kulturforskjeller. Disse kulturforskjellene var ikke gitt på forhånd, men aktørene så på disse forskjellene som avgjørende for gruppen.

Videre hevdet Barth (1969, s. 14) at de kulturelle aspektene i enhver etnisk gruppe endres over tid. Etniske grupper skapes og endres i kontakten mellom ulike sosiale grupper, og i en prosess med sosial ekskludering og inkludering. Her etableres grenser, og det defineres hvem som hører til gruppen, og hvem som ikke gjør det.

Siden Barths paradigmeskifte i studier av etnisitet er det flere som har bidratt til utviklingen av etnisk grenseteori fra et konstruktivistisk perspektiv (Jenkins, 1997; Zolberg og Long, 1999; Eriksen, 2002; Wimmer, 2008, 2013; Modood og Khattab, 2016). Den sveitsiske sosiologen Andreas Wimmer (2013, s. 26), som er påvirket av Barths teori, hevder at sosiale gruppers etniske grensedragning springer ut av de ulike aktørenes interesser, strategier og daglige nettverksallianser. Wimmer (2013, s. 25–26) kritiserer imidlertid Barth og hans etterfølgere for å overdrive relativiteten til sosiale grupper og gi inntrykk av at grensene trekkes vilkårlig. Han hevder at grensene ofte karakteriseres av å være relativt stabile, og at de ikke bare baseres på forestilte likheter og forskjeller. Wimmer mener selv at stabiliteten til en etnisk gruppe blant annet påvirkes av hvorvidt grensene sammenfaller med interesser og forestillinger blant personer eller grupper med definisjonsmakt.

Wimmers teoretiske prosjekt består i å finne en middelvei mellom et konstruktivistisk perspektiv og andre perspektiver (blant annet primordialister og essensialister) som er mer i tråd med herderianske synsmåter, som legger vekt på etnisitet som sammenbindende kraft (Wimmer, 2008, s. 971).

Primordialist and constructivist authors have debated the nature of ethnicity “as such” and therefore failed to explain why its characteristics vary so dramatically across cases, displaying different degrees of social closure, political salience, cultural distinctiveness, and historical stability. The author introduces a multilevel process theory to understand how these characteristics are generated and transformed over time. The theory assumes that ethnic boundaries are the

outcome of the classificatory struggles and negotiations between actors situated in a social field (Wimmer, 2008, s. 970).

Wimmer (2013, s. 80–83) nevner fire dimensjoner som er avgjørende for dannelsen av etniske grupper: den politiske relevansen, sosial isolering, kulturforskjell og stabilitet. Disse dimensjonene mener Wimmer kan variere i grad, og en dimensjon kan være relevant for noen, men ikke for andre grupper. Den politiske dimensjonen handler om at etniske grenser kan bli synliggjort i politiske allianser mellom grupper på tvers av språk eller religion. Et eksempel som nevnes her, er Sveits, hvor ingen politiske partier er organisert på bakgrunn av språk, selv om landet består av grupperinger med ulike språk. I Irland har derimot politiske partier organisert seg ut fra etnoreligiøs tilhørighet. Videre forklarer Wimmer at sosial isolasjon handler om at grupper isolerer seg fra andre grupper, enten ved at de velger det selv, eller gjennom ekskludering eller diskriminering.

Faktiske eller opplevde kulturforskjeller kan også bidra til at etniske grenser fremstår som «naturlige» og blir reproduisert. Dette avhenger imidlertid av at kulturforskjellene sammenfaller med de etniske grensene (Wimmer 2013, s. 86–87). Når det gjelder stabilitetsdimensjonen, mener Wimmer at etniske grenser ikke alltid kan endres eller redefineres slik radikale sosialkonstruktivister hevder. Han viser til tilfeller hvor noen etniske grupper har endret eller opprettholdt sin etniske identifisering. Eksempler er den etniske identiteten som «jugoslaver», som forsvant fra 1980-tallet, og jødisk identitet, som Wimmer mener har vist seg å være en noe mer stabil etnisk identifisering (Wimmer, 2013, s. 88–89).

I tillegg til disse fire dimensjonene for dannelsen av etniske grupper består Wimmers (2013, s. 50–55) teoretiske modell av fem ulike typer strategier for etnisk grensedragning som individer og grupper involverer seg i.

Strategiene er utvidelse, sammentrekning, reformulering eller omtolkning, posisjonsflyt og utvisking. Reformulering eller omtolkning kan enten gjøres ved å forsøke å gi de ekskluderte gruppene høyere verdi enn de andre. I posisjonsflytting søker man å endre ens egen posisjon i systemet, mens de etniske kategoriene og det etablerte hierarkiet godtas (Wimmer, 2013, s. 57–63).

Utvidelse av etniske grenser kan både handle om en forventning om tilpasning til en dominerende etnisk gruppe, eller definere en ny etnisk kategori ved å tilstrebe en sammenblanding av de eksisterende etniske grupperingene. Sammentrekning av de etniske grensene skjer ved å identifisere seg med en konkret folkegruppe eller et

mindre sted, i stedet for en større region. De interne ulikhetene vektlegges, og grupper splittes på den måten opp i flere kategorier. Utvisking av etniske grenser skjer ved å redusere betydningen av etnisitet som utgangspunkt for kategorisering. En form for utvisking av etniske grenser er å vektlegge det lokale, der ulike etniske grupperinger har tilhørighet. En annen form kan være å legge vekt på det globale og det mennesker har felles, uavhengig av lokal eller etnisk tilhørighet (Wimmer, 2013, s. 57–63). Det er først og fremst disse siste tre strategiene, nemlig utvidelse, sammentrekning og utvisking, som blir benyttet i avhandlingen.

Wimmers (2008, 2013) teori om etniske grenser har imidlertid blitt kritisert på noen punkter (se f.eks. Loveman, 2013; Song, 2013; Lamont, 2014 og Jenkins, 2014). Loveman (2013, s. 1228) kritiserer Wimmer for å ta i bruk begrepet strategi i sin analytiske modell, og dermed gi inntrykk av at individer handler strategisk og bevisst ved grensedragnings. Hun mener at tidligere studier viser at kategorisering og distinksjoner som individer gjør i hverdagen, ikke er strategiske. Videre peker Lamont (2014, s. 816) og Jenkins (2014, s. 811) på at Wimmer, i likhet med Bourdieu, overdriver betydningen av samfunnsstrukturer. De mener at hans tilnærming bygger på strukturalistiske makroanalyser, og understreker betydningen av sosiale strukturer og dominerende grupper i produksjon og reproduksjon av ulikhet og klasseprivilegier.

[T]here is a contradiction between the agency that Wimmer ascribes, quite correctly, to individuals and the power that he attributes, wrongly in my view, to social structures (which, as a metaphor, a way of talking about pattern, can do nothing in the literal, real world) (Jenkins, 2014, s. 811).

Lamont (2014, s. 816) hevder også at til forskjell fra symbolske grenseperspektiver, som understreker de symbolske aspektene ved prosessene, er Wimmer (2013, s. 208) mer opptatt av en sosial strukturalisme, hvor det i siste instans er interesse for makt og realpolitikk som står i sentrum.

Jeg er delvis enig i Lamonts og Jenkins' kritikk av Wimmer, siden et strukturalistisk perspektiv kan være problematisk dersom individers forhandlinger av grenser nødvendigvis skal tolkes i lys av politisk makt, hierarki og sosial struktur. Dette vil kunne bety at det er vanskelig å skille religion og makt empirisk og/eller analytisk, og



at andre viktige aspekter og motivasjonen innad i etniske og religiøse grupper overses.<sup>7</sup>

Jeg mener imidlertid at Wimmers teori ikke nødvendigvis innebærer et slikt deterministisk syn.<sup>8</sup> Individuer og grupper omtales ikke bare som passive produsenter av sosiale kategorier. De blir også sett på som aktører med mulighet til å benytte seg av strategier for å forandre sin sosiale situasjon. Disse teoretiske «brillene» gir mulighet til å analysere informantenes handlingsformer som strategier på et mikronivå, og diskutere hvilken betydning etniske aspekter som språk, nasjonalitet og religiøse tradisjoner har for dem. I tillegg kan Wimmers teori kaste lys over sosiale strukturer og nettverk som kan påvirke etniske grenseprosesser i menigheten, uten at alt blir redusert til en kamp om tilgangen til ressurser og posisjoner. Dermed mener jeg at Wimmers analytiske modell består av flere tilnæringer som lar seg forene med aktørperspektivet jeg har i avhandlingens artikler. Der benytter jeg meg av de utvidende, sammentrekkende og utviskende kategoriene.

### **3.3 Avsluttende diskusjon**

I denne avhandlingen følger jeg de grenseteoretiske tradisjonene til Durkheim og Weber via Fredrik Barth (1969) og Pierre Bourdieu (1979), som Andreas Wimmer (2013) og Michèle Lamont (1992, 2001) har bygget på.

Denne avhandlingen anvender en sosialkonstruktivistisk tilnærming til etnisitetsbegrepet. Det vil si at etnisitet forstås som «opplevde kulturforskjeller som gjøres relevante eller trekkes inn i ulike sosiale samhandlinger» (Eriksen og Sajjad, 2017, s. 52). Et klart premiss for avhandlingen er at ideen om etnisitet eller etniske grupper som avgrensede og statiske populasjoner er forenklede og subjektive (Modood og Khattab, 2016, s. 234).

I avhandlingen har jeg forsøkt å holde en teoretisk balanse når det gjelder forholdet mellom religion og makt, samt tilnærmingen til aktør vs. struktur. Både Lamont (1992) og Wimmer (2013) plasserer seg i en bourdieuansk tradisjon, hver på sin måte.<sup>9</sup> Mens

---

<sup>7</sup> Denne påstanden bygger også på at Bourdieu (1996), som Wimmer (2013) følger tett, hevder at «[s]annheten om den religiøse bedriften er at den har to sannheter, den økonomiske og den religiøse, og den siste fornekter den første» (Bourdieu, 1996, s. 101). Dette innebærer at hos Bourdieu er makt, eller i dette tilfellet økonomisk kapital, av avgjørende betydning for individers handlinger i samfunnet.

<sup>8</sup> Wimmer (2014, s. 838) mener selv at dette ikke er tilfelle. Dette på tross av at han anerkjenner at samfunnsstrukturer har mye mer å si for etnisk identifisering enn for den enkeltes individuelle forhandlinger.

<sup>9</sup> Mens Lamonts symbolske grenseteori blir anvendt på ulike kultursosiologiske temaområder og profesjonsstudier (Løvgren og Orupabo, 2018, s. 204), blir Wimmers teori ofte benyttet innenfor etnisitets- og migrasjonsstudier.

Lamonts symbolske grenser først og fremst handler om de sosiale aktørenes rolle og deres handlinger, vektlegger Wimmers etniske grenseteori i større grad samfunnsstruktur og institusjonenes påvirkning på dannelsen av etniske grupper. Denne spenningen er å finne i avhandlingens artikler på en indirekte og direkte måte.

En av grunnene til at jeg valgte å kombinere Wimmers og Lamonts grenseteorier, var at de to søker å få frem kompleksiteten i grensedragninger og hver på sin måte utfordrer mer etablerte teorier. Felles for Wimmer og Lamont er et skille mellom symbolske eller kategoriske grenser på den ene siden og sosiale grenser på den andre – et skille som på tross av at det ikke er uproblematisk, slik jeg forklarte ovenfor, er nyttig analytisk for å undersøke forhandlinger som har skjedd innad i en gruppe, uten at alt skal handle om maktreelasjoner og struktur.

Lamont og Wimmer er også enige om at selv om det er en relasjon mellom de symbolske/kategoriske og sosiale grensedragningene, trenger det ikke nødvendigvis å innebære at alle former for symbolsk/kategorisk grensedragning fører til skillelinjer av sosioøkonomisk art. Wimmer vektlegger viktigheten av samfunnsstrukturer og stabiliteten i kulturelle og etnoreligiøse identifikasjoner i større grad enn Lamont.

En annen relevant forskjell mellom Wimmer (2013) og Lamont (1992) er at Wimmer vier mye plass til etnoreligiøse grensedragninger. Han viser flere eksempler på hvordan immigranter og ungdom med minoritetsbakgrunn i Sveits trekker klare etnoreligiøse grenser. Lamont tolker på sin side religiøsitet i lys av de moralske grensene.

Lamonts fokus på gruppeforhandlinger har vært viktig for å rette oppmerksomhet mot ungdommene som aktive forhandlere. Wimmers teori om etnisk grensedragning har bidratt til å kaste lys over ulike strategier informantene benytter i møte med etniske grenser. Hans teori er særlig tilpasset studier av etniske grupper og er spesielt anvendelig på etniske minoriteter. Særlig når det gjaldt de eritreiske ortodokse ungdommene, bidro Wimmers teori til å kaste lys over gruppens sterke selvidentifisering og den klare koblingen mellom religion og etnisitet, noe som står i stor kontrast til de fleste andre ungdommene i denne avhandlingen. Her var Lamonts mer flytende symbolske grenseteori noe mindre anvendelig. Teoriene har på denne måten utfyllt hverandre. Wimmer har en ambisjon om at hans teori skal være generell, og kunne benyttes i alle tilfeller. Likevel fant jeg at den passet dårlig med noen av casene i min studie.

## **4. Forskningsdesign og metode**

I dette kapittelet skal jeg gjøre rede for forskningsdesign og de metodiske fremgangsmåtene jeg har valgt for å belyse problemstillingene i avhandlingen, og diskutere noen etiske problemstillinger knyttet til prosjektet. Målet med denne studien har vært å undersøke måter unge kristne og muslimer i migrantmenigheter i Oslo forhandler religion, etnisitet og kjønn på. Jeg har også vært opptatt av å få innsikt i noen forskjeller og likheter mellom unge kristne og muslimer.

Kapittelet er delt inn i fire deler. I den første delen presenterer jeg utvalget av menigheter og intervjuobjekter og diskuterer kriteriene som ligger til grunn for dette. I den andre delen redegjør jeg for det empiriske datamaterialet og metoden som er anvendt for å samle det inn. Her drøftes utfordringer knyttet til mine metodiske valg og tilnærminger. I den tredje delen av kapittelet gjør jeg rede for og diskuterer analysemetode og sammenlikningsmetode. Til sist redegjør jeg for og diskuterer ulike forskningsetiske betraktninger.

### ***4.1 Utvalget og kriterier***

I denne delen skal jeg først og fremst utdype begrunnelsen for utvalget i studien. Jeg redegjør også kort for noen aspekter ved menighetene, særlig deres ungdomsgrupper, som ikke har blitt redegjort for i artiklene.

#### ***4.1.1 Kriterier***

Ifølge Tove Thagaard bør kvalitative studier basere seg på strategiske utvalg, hvor forskeren velger sine informanter ut fra egenskaper eller kvalifikasjoner som er relevante for problemstillingen i studien (2003, s. 53). Min begrunnelse for valget av menigheter var basert på at de oppfylte de kriteriene jeg hadde på forhånd, og derfor kunne gi meg tilgang til informanter med de egenskapene som var ønskelige med tanke på avhandlingens problemstillinger.

Avhandlingen baserer seg på intervjuer med og observasjon av ungdom og unge voksne i fire migrantmenigheter i Oslo. To av menighetene er kristne, og to er muslimske. Menighetene ble valgt på bakgrunn av følgende tre kriterier:

- 1) Jeg ønsket å studere menigheter som var godt etablert i Norge, og som hadde eksistert i et lengre tidsrom (30–40 år).

Det var viktig at menighetene var veletablerte og hadde vært stabile over tid, og at de dermed hadde etablert tradisjoner og normer. I dag er det mange migrantmenigheter i

Norge, og mange av disse er relativt nyetablerte. I Norge var det i 2010 omkring 150 kristne innvandrerforsamlinger. De fleste gruppene er grunnlagt de siste 10–20 årene (Augland, 2010, s. 4). Liknende endringer har skjedd når det gjelder muslimske menigheter i Norge. Mens det i 2004 var registrert 81 islamske trossamfunn over hele landet (Jacobsen, 2005, s. 142), var tallet ca. 150 i 2017 (Regjeringen, 2017).<sup>10</sup> Mange kristne migrantmenigheter, spesielt karismatiske menigheter, har en tendens til å forsvinne noen år etter etableringen. Dessuten er mange av ungdommene som deltar i disse menighetene, selv innvandrere med kort botid i Norge. Derfor inkluderte jeg ikke menigheter med disse trekkene i denne studien. I tillegg ville jeg risikert at menighetene ble oppløst, eller at de trakk seg fra studien, siden slike menigheter ofte preges av konflikt og splittelse.

Den katolske kirke i Oslo representerer den eldste og største migrantmenigheten i Norge, og har ulike grupper inndelt etter språk. De katolske språkgruppene ble imidlertid ikke vurdert fordi flere nylige studier har fokusert nettopp på dem (se bl.a. Synnes, 2012; Mæland, 2016; Aschim, Hovdelien og Sødal, 2016), og jeg ønsket å fokusere på andre migrantmenigheter enn de katolske.

- 2) Det andre kriteriet handler om sammensetningen av medlemmene. Jeg ønsket at menighetene skulle ha en høy representasjon av unge mellom 16 og 35 år som hadde bodd mesteparten av oppveksten i Norge.

Ved å velge veletablerte migrantmenigheter håpet jeg å finne ungdomsgrupper der de fleste var oppvokst i Norge, og finne informanter i disse gruppene. Jeg ønsket å fokusere særskilt på denne gruppen.

Valg av menigheter har vært viktig, selv om det ikke er menighetene i seg selv som har vært undersøkt i denne studien, men ungdommene som deltar i disse. Menighetene og deres profil vil likevel kunne ha betydning for ungdommene som deltar her. Jeg kan dermed anta at funnene hadde vært noe annerledes dersom jeg hadde tatt utgangspunkt i menigheter med andre særtrekk enn de jeg valgte, eller om de kristne og muslimske menighetene hadde vært mer like i profil.

- 3) Det tredje kriteriet var at menighetene skulle være i Oslo.

---

<sup>10</sup> Det er en viss usikkerhet omkring disse tallene, fordi de er basert på registrerte trossamfunn som har søkt økonomisk støtte (Antall tilskuddstellende medlemmer i tros- og livssynssamfunn).

Oslo ble valgt av to grunner. For det første var det et pragmatisk valg. Fra min side var det ønskelig at alle menighetene var på samme sted, og det ble dermed mest naturlig å velge Oslo. Dette henger blant annet sammen med at Oslo er byen med det høyeste antallet migrantmenigheter i Norge. Den andre grunnen var at Oslo er den byen i Norge med størst andel personer med migrantbakgrunn. I 2018 hadde hver tredje innbygger i hovedstaden migrantbakgrunn. Oslo er også den norske byen med det største religiøse mangfoldet (SSB, 2018). 20,9 prosent av befolkningen er medlemmer av et tros- eller livssynssamfunn utenfor Den norske kirke. Byen har også det største antallet muslimer i forhold til innbyggertallet (9,2 prosent). Kristne kirkesamfunn utenfor Den norske kirke utgjør 8,2 prosent av befolkningen i Oslo (SSB, 2018). Disse kriteriene førte til at valget falt på Den eritreiske koptisk-ortodokse kirken i Norge (DEKN), Nordic Chinese Christian Church i Oslo (NCCC), Islamic Cultural Centre (ICC) og Det Islamske Forbundet – Rabita.

#### *4.1.2 Utvalget*

ICC ble stiftet av noen av de første pakistanske arbeidsmigrantene i 1974, som den første muslimske menigheten i Norge. Teologisk assosieres de med deobandi, en retning innenfor sunni-islam med opphav i Pakistan, og til Jamaat-i Islami, som er et pakistansk politisk parti (Vogt, 2008, s. 41–43). Rabita ble stiftet i 1987 og var den første moskeen i Oslo uten tilknytning til en bestemt nasjonal eller etnisk gruppe. Teologisk kan menigheten knyttes til retningen wasati innenfor sunni-islam. Den åpner for modifisering av noen religiøse lover for muslimer som lever som minoritet i Vesten, og anses å være teologisk liberal (Shavit, 2012, s. 418). Menigheten har over 3000 registrerte medlemmer.

DEKN ble stiftet i 1985 av eritreiske migranter og var den første koptisk-ortodokse menigheten i Norge. Menigheten tilhører den eritreisk-ortodokse kirken Tewahdo, som er teologisk beslektet med de orientalsk-ortodokse kirkene. Menigheten har over 1000 registrerte medlemmer. Menigheten har tre prester og en ungdomsleder som har ansvar for organisering og undervisning av ungdomsgruppen. Presten holder hovedmessen på det liturgiske språket geez, men i menigheten kommuniserer man stort sett på tigrinja. Også i ungdomsgruppen kommuniserer de først og fremst på tigrinja, men også noe på norsk. De fleste medlemmene i menigheten er flyktninger, og kom til Norge i voksen alder eller som enslige mindreårige ungdommer. I ungdomsgruppen er det imidlertid en stor andel som er født og/eller oppvokst i Norge.

NCCC ble etablert av kinesiske innvandrere på begynnelsen av 1980-tallet. Menigheten er en av sju evangeliske kinesiske migrantmenigheter som finnes i Norden. Den har en hovedpastor med kinesisk bakgrunn. Siden 2017 har kirken også hatt en kanadisk ungdomspastor med kinesisk bakgrunn, som er ansvarlig for ungdomsgruppen. Medlemmene i menigheten er kinesiske migranter som har kommet fra Kina, Hong Kong, Taiwan, Macao og Malaysia, og deres etterkommere. Flertallet av ungdommene i menigheten er imidlertid født og oppvokst i Norge. NCCC i Oslo bruker kantonesiske og mandarin i aktivitetene som er rettet mot de voksne, og én gang hver måned deltar ungdommene på gudstjenesten sammen med resten av menigheten. Ungdomsgruppen i menigheten heter A.L.I.V.E, og de kommuniserer på norsk eller engelsk. De møtes regelmessig til søndagsmøter, og har i tillegg bibelstudier hver mandag. Gruppen møtes i tillegg til fritidsaktiviteter og deltar på ulike ungdomsarrangementer med andre nordiske kinesiske menigheter to ganger i året.

De fleste medlemmene i den muslimske menigheten ICC er personer med bakgrunn fra Pakistan. Det finnes imidlertid også medlemmer med migrantbakgrunn fra Somalia og andre afrikanske land. I 2013 valgte menigheten norsk som sitt offisielle språk. Mange av de religiøse aktivitetene og undervisningen er på norsk, spesielt aktivitetene rettet mot unge mennesker. Noen ganger er engelsk også brukt. Urdu spiller imidlertid fortsatt en betydelig rolle i kommunikasjonen i menigheten. Ledelsen i menigheten har pakistansk bakgrunn.

ICC har to ungdomsgrupper, én for jenter og én for gutter. Dette er ICC jenter, grunnlagt i 1999, og ICC gutter, etablert i 2009. Disse ungdomsgruppene er ansvarlige for å organisere ulike aktiviteter, som seminarer og møter, ofte knyttet til temaer som integrering og dialog, i tillegg til en rekke sosiale arrangementer. Hver fredag arrangerer de fredagsklubb i moskeen. Dette er en aktivitet der ungdommene kan komme for blant annet å spille bordtennis, gjøre lekser eller bare være sammen. Nesten alle ungdomsgruppens aktiviteter foregår på norsk. Unntaket er noen forelesninger som holdes av utenlandske lærere, som gjerne foregår på engelsk.

De fleste medlemmene i Rabita er personer med migrantbakgrunn fra arabisktalende land, spesielt Marokko og Algerie. Men i menigheten er det også muslimer med bakgrunn fra andre afrikanske, asiatiske eller europeiske land, og mange norske konvertitter har de siste årene blitt medlemmer av Rabita (Fallet, 2016, s. 42). Rabita har to imamer med bakgrunn fra Jemen og Tunisia, i tillegg til en ung imam fra Canada (Vivekananthan, 2016, s. 44).

I de siste årene har Rabita begynt å bruke norsk som menighetens offisielle språk. Prekenen under fredagsbønnen blir nå gitt regelmessig både på norsk og arabisk (Fallet, 2016, s. 43). Ungdomsgruppen i Rabita kalles Norges Unge Muslimer (NUM) og ble etablert i 1996, inspirert av liknende grupper i Sverige og Storbritannia (Jacobsen, 2002). Et av målene til NUM har fra begynnelsen vært å samarbeide med ulike aktører for å bidra til etableringen av en norsk muslimsk identitet blant ungdommene. NUM tilbyr en rekke sosiale og religiøse aktiviteter rettet mot unge mennesker. Blant annet organiserer de overnatting i moskeen, hytteturer, leirer, konferanser og fotballturneringer. NUM samarbeider også med andre aktører, for eksempel kommunen, om ulike prosjekter og aktiviteter rettet mot ungdom med minoritetsbakgrunn.

De to muslimske menighetene, ICC og Rabita, tilhører begge den muslimske retningen sunni. De to menighetene er preget av en intellektuell og pan-islamisk tilnærming, som legger vekt på at islam i Vesten skal kunne tolkes ut fra de sosiale, kulturelle og politiske forholdene i landet de befinner seg i (Vogt, 2008, s. 140). Dette er essensielt i de teologiske skolene de er tilknyttet – Wasatī-tenkning i Rabita, som er karakterisert av å være mindre restriktiv og mer teologisk liberal,<sup>11</sup> og moderat og reformert Mawdudi-islamisme i ICC. Selv om disse muslimske menighetene har mye felles, er det også mye som skiller dem når det gjelder struktur og orientering. Rabita har for eksempel en lengre tradisjon enn ICC for at kvinner deltar i menighetens styre (Vogt, 2008, s. 44, 100).

Selv om Rabita og ICC i stor grad er flerkulturelle, er mange andre moskeer i Oslo knyttet til en spesifikk etnisk gruppe. Rabita og ICC er også overrepresentert i mediedekning og som forskningsobjekt i moskélandskapet, fordi de er åpne for kontakt med forskere og har bred kontakt med det norske samfunnet (Vogt, 2008, s. 70).

De to kristne menighetene tilhører to ulike tradisjoner. DEKN er tilknyttet den eritreisk-ortodokse kirke, mens NCCC er en evangelisk menighet rettet mot personer med kinesisk bakgrunn. NCCC er en del av et nettverk av kinesiske menigheter i Norden som ikke har direkte tilknytning til Kina. Begge de kristne menighetene skiller seg fra de muslimske på dette området, siden de muslimske menighetene fremstår som

---

<sup>11</sup> Wasatī-tilnærmingen er en teologisk retning innenfor arabisk sunni-islam som gjør det mulig å modifisere noen religiøse lover for muslimer som bor som en minoritet i Vesten (Shavit, 2015, s. 418). Dette redegjøres det for i artiklene.

mer flerkulturelle og ønsker å tiltrekke seg ungdom med ulik etnisk bakgrunn. I Oslo finnes kristne migrantmenigheter som i større grad er flerkulturelle og har et mer globalt fokus, men disse er som regel mer nyetablerte. NCCC fremstår som mer teologisk liberal enn DEKN, for eksempel når det gjelder kvinner og kvinners rolle i menigheten.

#### ***4.2 Innsamlingsmetode og empirisk materiale***

Et sentralt mål i avhandlingen har vært å få et ungdomsperspektiv på de ulike temaene avhandlingen tar for seg. Jeg har vært opptatt av hvordan ungdommene opplever og forstår seg selv og sine omgivelser, og hvordan de handler og forholder seg til hverandre innad i menigheten og til samfunnet for øvrig. Med denne målsetningen som bakgrunn valgte jeg kvalitativt feltarbeid, der jeg benyttet meg av intervjuer, observasjon og dokumentanalyse som innsamlingsmetode (Thagaard, 2003, s. 58).

Intervjuene og observasjonen ble gjennomført i de fire ulike migrantmenighetene og ved aktiviteter organisert av menighetens ungdomsgrupper i perioden fra september 2016 til mars 2017. Mine observasjoner ble gjort noe sporadisk, på grunn av logistikk og begrensede økonomiske ressurser. Etter å ha gjennomført halvparten av feltarbeidet, valgte jeg å bruke tid på å transkribere og systematisere intervjuene og observasjonene jeg hadde gjort. Jeg hadde behov for å gå gjennom materialet som forelå, for å vurdere eventuelle endringer i intervjumalen og videre innsamling av empiri.

En svakhet ved denne måten å innhente datamateriale på er at det kun fanger opp det folk sier og gjør der og da. Det forteller ikke nødvendigvis noe om hvordan informantene ville fortalt eller handlet i andre kontekster. Jeg hadde heller ikke mulighet til å observere ungdommene i ikke-religiøse sammenhenger utenfor menigheter. Selv gjorde mange av mine informanter et skille mellom livet i menigheten, i hjemmet og på skolen eller med venner. Dette er noe som jeg reflekterer over i artikkel 1 og 2, og som det er viktig å ta hensyn til, spesielt når det gjelder overførbarhet av funnene til ungdommer i ikke-religiøse sammenhenger.

Til sammen intervjuet jeg 25 personer. 22 av disse var deltakere i menighetenes ungdomsgrupper i alderen 16 til 35 år, de fleste var under 20 år, og tre var voksne ledere i menighetene. Jeg intervjuet også flere ungdomsledere, men disse regnes innenfor kategorien ungdom og unge voksne. Blant informantene var det 13 kvinner og 12 menn. Ett av intervjuene måtte jeg gjennomføre i to faser, på grunn av at informanten måtte dra under intervjuet. Siste del av intervjuet ble derfor gjennomført



via Skype neste dag, men ved et uhell ble denne delen av intervjuet slettet. Jeg valgte likevel ikke å gjennomføre intervjuet på nytt, men noterte noen viktige momenter som jeg husket fra intervjuet.

Tidlig i prosjektfasen hadde jeg planlagt 40 intervjuer. Etter hvert opplevde jeg imidlertid at det ikke var nødvendig med så mange intervjuer, fordi mye begynte å gjenta seg, jeg vurderte det slik at jeg ville få nok informasjon med færre intervjuer. Til slutt valgte jeg å gjennomføre seks intervjuer i menighetene DEKN, ICC og Rabita, og syv intervjuer i NCCC. Datamaterialet består også av notater fra observasjoner fra ulike møter og aktiviteter som jeg deltok i, dokumentanalyse av informasjon fra nettsidene, og ulike tidsskrifter og brosjyrer utgitt av menighetene.

#### *4.2.1 Det kvalitative intervjuet*

I studien valgte jeg å gjennomføre kvalitative intervjuer. Religions sosiologen Pål Repstad (2007, s. 77–79) beskriver kvalitative intervjuer som nødvendig når man ønsker å innhente aktørers forståelse av og synspunkter på egne handlinger. De skal både ta hensyn til helheten og det konkrete temaet som undersøkes. I motsetning til kvantitative intervjuer, som består av ferdigkodete spørreskjemaer, er kvalitative intervjuer mer fleksible. Selv om temaene er bestemt på forhånd, kan man avvike fra intervjuemalen og stille oppfølgingsspørsmål.

Intervjuene jeg foretok, tok utgangspunkt i en intervjuguide som jeg hadde utarbeidet på forhånd (se vedlegg). De temaene som ble tatt opp i intervjuene, var blant annet informantenes religiøse og etniske bakgrunn, familie- og kjæreste-/ekteskapsforhold og forhold i menighetene og de religiøse nettverkene de deltok i. I intervjuene med lederne brukte jeg en annen intervjuguide, med en del andre spørsmål. Temaene ble valgt på bakgrunn av problemstillingene jeg hadde i første fase av prosjektet, og avgrensninger knyttet til tidligere forskning på feltet. I de senere intervjuene ble intervjuguiden noe bearbeidet, og noen temaer ble behandlet grundigere, mens andre ble prioritert vekk. De fleste intervjuene foregikk mens jeg var i kirken/moskeen eller andre lokaler som ungdomsgruppene disponerte. De fleste intervjuene ble gjennomført under eller like etter aktiviteter i ungdomsgruppene. Noen av intervjuene ble avtalt på forhånd. Intervjuene fant noen ganger også sted på kafeer, på universitetet eller via Skype.

Kvalitative intervjuer var en nyttig metode, for hovedmålet mitt har vært å innhente ungdommenes egne fortellinger og personlige opplevelse av regler, normer og kjønnsforståelse i menighetene. Når det gjelder det teoretiske perspektivet i

avhandlingen, mener jeg at kvalitativ intervjuemetode egner seg best til å undersøke symbolske og etniske grenser, slik jeg gjorde. Ifølge Lamont og Molnár uttrykkes symbolske grenser ofte i ulike begrepsmessige former og språklige nyanser (2002, s. 168). Dette mener jeg er vanskelig å gripe uten å foreta kvalitative intervjuer. I intervjuene ble ungdommene utfordret til å fortelle om sine egne oppfatninger og forståelser av normer og doktriner. Derfor har intervjuene vært viktige i analysen, for å forstå grensedragningen som ungdommene gjør, og hvordan de opplever sitt forhold til menigheten og til samfunnet for øvrig.

For å komme i kontakt med informantene sendte jeg først en e-post eller ringte til kontaktpersoner i menighetene. Jeg kontaktet også noen personer i mitt eget nettverk, som igjen satte meg i kontakt med religiøse ledere i menighetene. Etter den første kontakten med personer i menighetene ble jeg satt i kontakt med nøkkelpersoner i ungdomsgruppene, som normalt var ungdomslederne. I samråd med disse personene valgte jeg de første informantene. Da jeg var til stede og observerte på møter og arrangementer, tok jeg også selv kontakt med andre personer og spurte om de ønsket å bli intervjuet. At en stor del av informantene ble valgt gjennom nøkkelpersoner, kan ha påvirket datamaterialet på ulike måter. Kontaktpersonene i menighetene og ungdomslederne kan ha valgt de ungdommene som var mest lojale, slik at kritiske røster ikke skulle komme frem. For de informantene som ble spurt, kan dette ha skapt lojalitetsproblemer, fordi det var lederen selv som hadde valgt dem og de kan ha opplevd at de gjorde ham en tjeneste. Informantene kan derfor ha følt at de måtte presentere menigheten på en positiv måte. Jeg fikk inntrykk av at noen av ungdommene virket lite komfortable med å snakke om hva som burde endres i menigheten, eller andre temaer som kunne være relatert til konflikt og endring. I de fleste tilfeller hvor ungdommene kritiserte menighetene eller lederne, ble dette uttrykt på en indirekte måte. Det var særlig to av informantene som uttalte seg kritisk til menigheten. Dette mener jeg henger sammen med at de følte seg komfortable i intervjusituasjonen. De stilte mange spørsmål for å avklare hvorvidt anonymiteten deres var sikret. Det som i alle fall er sikkert, er at de medlemmene som ble valgt ut i samarbeid med ungdomslederne i menighetene, er svært aktive, og derfor kan det spørres hvor representative de er for hele menigheten. Over halvparten av dem jeg intervjuet, ble likevel valgt ut under mine besøk i menigheten. Disse ble ofte valgt fordi jeg fikk kontakt med dem, for eksempel ved at de introduserte seg eller stilte spørsmål. Jeg forsøkte også å sikre et variert utvalg ved selv å ta kontakt med personer som gav ulike inntrykk. For eksempel intervjuet jeg både personer som virket

utadvendte og aktive, og personer som virket mer tilbaketrukne. Når det gjelder jentene i de muslimske menighetene, intervjuet jeg jenter både med og uten hijab. Dette valgte jeg fordi tidligere studier der bruk av hijab er tema, ofte kun fokuserer på de jentene som bruker hijab. Jeg ønsket også å snakke med de jentene som ikke brukte det, for å høre om deres refleksjoner rundt dette temaet. Jeg valgte også å intervju noen ungdommer og ungdomsledere som jeg så spilte en viktig rolle ved at de holdt foredrag eller hadde en viktig rolle i organiseringen av aktivitetene.

Jeg gjennomførte 22 av de 25 intervjuene selv. De tre resterende ble gjennomført av en forskningsassistent. Hun benyttet seg av samme intervjuguide som jeg hadde. I kvalitativ metode er samspillet mellom forskeren og informantene avgjørende, fordi den vil ha betydning for kunnskapen som innhentes (Thagaard, 2003, s. 45).

Jeg antar at min bakgrunn som mann, migrant og med bakgrunn fra et katolsk land, kan ha påvirket samspillet med informantene i intervjusituasjonen. Dette kom for eksempel til uttrykk da jeg ble spurt om min egen etniske bakgrunn av flere informanter. Det ble også stilt spørsmål om min religiøse tilhørighet. Dette valgte jeg å være åpen om overfor de informantene som spurte om dette. Det mener jeg bidro til at noen av informantene åpnet seg noe mer, og ble mindre skeptiske til meg i min forskerrolle. Dette førte også til at det fant sted ulike former for grensedragninger der informanten identifiserte seg med meg, for eksempel med utsagn av typen «innvandrere som oss» eller «kristen med innvandrerbakgrunn som oss, ikke sant». Jeg opplevde også at min egen minoritetsbakgrunn bidro til at flere ønsket å stille til intervju, kanskje fordi de var mindre skeptiske til min intensjon med studien. Alt dette kan tenkes å ha konsekvenser for informantenes fortellinger.

Men det er ikke bare etnisitet og religion som kan ha betydning i møte med informantene. Det er naturlig å tenke seg at også kjønn påvirker fortellingene deres (Thagaard, 2003, s. 101). I temaer som for eksempel valg av kjæreste la jeg merke til at det ble vanskeligere å snakke åpent med de kvinnelige informantene jeg intervjuet, enn de mannlige. Jeg valgte derfor å overlate tre av intervjuene med kvinnelige muslimske informanter til den kvinnelige forskningsassistenten. Det virket som de kvinnelige informantene var noe mer komfortable i denne settingen og snakket noe mer åpent om enkelte temaer.

#### *4.2.2 Observasjon*

Fordelen med observasjon som datainnsamlingsmetode er at dette gir forskeren anledning til å observere det sosiale samspillet og mer synlige symboler (Repstad,

2008, s. 33). I min studie var observasjonen også viktig for å få informasjon om kleskoder i de ulike ungdomsgruppene, i tillegg til andre former for sosial interaksjon.

Observasjonene ble utført i alle de fire menighetene i utvalget samt religiøse aktiviteter tilknyttet disse og deres ungdomsgrupper. Disse aktivitetene var blant annet søndagsgudstjenester, messer, fredagsbønnemøter, sosiale møter, fritidsaktiviteter, ungdomsaktiviteter, bibelgrupper, ungdomskonferanser, feiring av høytider og overgangsriter. I forkant av observasjonene lagde jeg meg et notat med noen punkter som jeg ønsket å ha fokus på, men uten å begrense observasjonene til disse. Under observasjonene fokuserte jeg først og fremst på hva som skjedde, hvor mange som deltok, hvem som deltok, det som ble sagt under møtene, temaene som ble tatt opp, kontakten mellom deltakerne, stedet hvor aktivitetene ble arrangert, språket som ble brukt, miljøet og kleskodene. Jeg så også etter mulige gruppedannelser blant ungdommene i menigheten.

Noen av problemstillingene som gjerne knyttes til observasjon som innsamlingsmetode, handler om rollen som forskeren inntar under observasjonen, som passiv eller aktiv observatør. Det kan også dreie seg om etiske aspekter knyttet til åpen eller skjult observasjon (Repstad, 2007, s. 40, 41). Rollen jeg inntok under observasjonen, bestemte jeg ut fra situasjonen jeg befant meg i. Under gudstjenestene, messene og fredagsmøtene i de store menighetene, og på store konferanser med mange deltakere, inntok jeg en anonym rolle og var en passiv observatør. Dette var en rolle som kom naturlig, siden det var så mange personer til stede og jeg dermed ikke vakte noen oppsikt. Dette var også møter og arrangementer som var åpne, og etiske dilemmaer knyttet til skjult deltakelse opplevdes ikke like relevant. Når noen tok kontakt med meg, introduserte jeg meg selv som forsker og forklarte grunnen til at jeg var der.

Jeg var også kontaktsøkende når jeg fikk mulighet til dette under og etter aktivitetene. På denne måten fikk jeg også kontakt med noen av mine informanter. Med unntak av den kinesiske menigheten opplevde jeg at min tilstedeværelse i liten grad ble lagt merke til. Det at jeg selv er mann, bidro til at jeg kunne bevege meg friere i de muslimske menighetene enn en kvinne kunne ha gjort, siden menn hadde adgang til en større del av moskeen enn kvinner. Et annet aspekt som også bidro til at jeg ikke vakte spesiell oppsikt, mener jeg var mitt afrikansk fenotypiske utseende. I den eritreiske menigheten opplevde jeg for eksempel at mange forsøkte å snakke til meg på tigrinja. Da valgte jeg å introdusere meg, og dette ble en god inngang til samtale.

I aktiviteter som bibelgruppe, ungdomssamlinger og fredagsklubb var jeg mer aktiv. Der ble jeg også introdusert som forsker, og informantene visste hvorfor jeg var til stede. Likevel prøvde jeg å ta en deltakerrolle der hvor det var naturlig for å unngå usikkerhet i miljøet. Jeg stilte også noen spørsmål knyttet til temaet de snakket om, der det var naturlig.

En av utfordringene som var av betydning for sammenlikningen av menighetene og ungdomsgruppene, var at aktivitetene som de unge muslimene og kristne organiserte og deltok i, var ganske ulike. Dette førte til ulik sosial samhandling. For eksempel var en betydelig del av aktivitetene til Rabitas ungdomsgruppe NUM og ICCs ungdom av sosial karakter, og kan betegnes som fritidsaktiviteter. I motsetning til dette er de ukentlige aktivitetene i de kristne menighetene først og fremst relatert til liturgiske og religiøse temaer. At mange aktiviteter var så ulike, gjorde at observasjonene foregikk i helt ulike sammenhenger og miljøer.

Observasjonsperioden varte i syv måneder, med sporadiske besøk og deltakelse i noen av aktivitetene i menighetene. Observasjonsmaterialet ble kombinerte med det empiriske datamaterialet fra intervjuene og dokumentanalysen, og ble benyttet som støtte til intervjuene eller bakgrunnsinformasjonen for analysen. Mens det empiriske materialet fra intervjuer og dokumentanalysen gav meg indirekte informasjon om temaene jeg har undersøkt, fikk jeg noe mer direkte tilgang til den sosiale interaksjonen i ungdomsgruppene gjennom observasjonen (Repstad 2007, s. 33). Jeg mener at jeg fikk være til stede ved et tilstrekkelig antall aktiviteter, men hadde ønsket å delta på flere og over en lengre tidsperiode enn det jeg hadde anledning til. Spesielt kunne jeg ha tenkt meg å delta på flere av de transnasjonale aktivitetene som ungdommene deltok på i utlandet, men dette ble det ikke mulighet til på grunn av økonomiske og praktiske hensyn. Av den grunn bygger for eksempel beskrivelsen av mange av de transnasjonale aktivitetene på ungdommenes egne fortellinger og de få observasjonene jeg gjorde i noen av menighetene. Dette medfører noen begrensninger som det tas forbehold om i analysen.

#### *4.2.3 Dokumentanalyse*

Jeg benyttet meg av dokumentanalyse av foreliggende skriftlig materiale om menigheten og ungdomsgruppene. Det dreier seg her om magasiner, brosjyrer, aviser og andre kilder til informasjon om menighetene, produsert av menigheten selv. Jeg samlet også noe digital informasjon om menighetene eller ungdomsgruppene som jeg fant på internett, i aviser, menighetenes internettsider og på Facebook. Likevel bygger

analysen først og fremst på intervjuene og observasjonen jeg gjennomførte under feltarbeidet. Det skriftlige materialet som ble samlet inn, brukte jeg først og fremst som grunnlagsmateriale for presentasjonen av menighetene.

Gjennom dokumentanalyse ønsket jeg å få bedre innsikt i hvordan menighetene presenterer seg selv, og hvordan de ønsket å fremstå. For eksempel var det relevant for meg å undersøke hvem informasjonen ble rettet mot, og hvilket språk informasjonen var på. Det var også viktig å undersøke hvilken religiøs retning eller teologisk forståelse ungdommene og menighetene var preget av.

I utgangspunktet planla jeg å bruke den digitale informasjonen som var tilgjengelig om ungdomsgruppene på sosiale medier, mer aktivt. På grunn av de strenge kravene fra Norsk senter for forskningsdata (NSF) valgte jeg ikke å gjennomføre systematisk innholdsanalyse av informantenes kontoer eller profiler. Jeg valgte også å la være å ta bilder, men ba om tillatelse til å bruke noen bilder som de hadde lagt på ungdomsgruppens facebookgruppe eller instagramkonto.

#### *4.2.4 Kombinasjonen av innsamlingsmetoder*

Kombinasjonen av kvalitativt intervju, observasjon og dokumentanalyse som innsamlingsmetode bidro til et mer helhetlig empirisk materiale enn det jeg hadde fått dersom jeg bare hadde valgt én av dem.<sup>12</sup> Min ambisjon var å samle informasjon som belyste ungdommens egne opplevelser, samtidig som jeg også ønsket informasjon som kunne hjelpe meg med å forstå miljøene ungdommene er en del av, og den sosiale interaksjonen som skjer her.

Kombinasjonen av metodene gav meg mulighet til å bekrefte eller problematisere noe av informasjonen som jeg for eksempel fikk via intervjuene. En annen måte metodene ble kombinert på, var å se på menighetenes offisielle standpunkter i dokumentene eller gjennom uttalelsene til lederne i intervjuer om konkrete temaer eller doktriner som har å gjøre med det sosiale samspillet mellom menn og kvinner, for så å sammenlikne dette med ungdommens uttalelser i intervjuene eller observasjonene jeg foretok. Gjennom denne sammenlikningen fant jeg spenninger mellom det man kan anse som offisielle standpunkter, og praksis i det daglige. Et konkret eksempel var at en leder i den eritreiske ortodokse kirken informerte meg om at kvinner ikke ble akseptert som

---

<sup>12</sup> Selv om jeg kombinerte ulike innsamlingsmetoder, er det empiriske materialet fra de kvalitative intervjuene åpenbart det primære empiriske materialet jeg benytter meg av i artiklene.

religiøse ledere eller lærere i menigheten. Likevel observerte jeg kvinner som hadde rollen som underviser i ungdomsgruppen.

### **4.3 Analyse- og sammenlikningsmetode**

I denne delen ønsker jeg å beskrive og diskutere analysemetode. Dette gjør jeg ved å se på forholdet mellom teorier, det empiriske materialet og problemstillingene. Etterpå presenterer jeg det komparative perspektivet som benyttes i avhandlingen.

#### *4.3.1 Analysemetode*

Avhandlingens analysemetode kan best beskrives som abduktiv. Dette er en metode hvor man søker å kombinere induktiv og deduktiv tilnærming. Det vil si at man i analysen veksler mellom fokuset på datamaterialet, teorier og tidligere forskning. Abduksjon skiller seg fra den tradisjonelle dikotomien mellom induktive og deduktive tilnærminger. Induktive tilnærminger knyttes tradisjonelt til *grounded theory*, som legger vekt på at teorier utgår fra det empiriske datamaterialet. Den deduktive tilnærmingen handler derimot om at man tester en teori, og dermed beviser eller utfordrer dens gyldighet (Menning, 2018, s. 4). Abduktive tilnærminger dreier seg om å veksle frem og tilbake mellom synliggjøring av datamaterialet og kategoriseringer, og tolkninger basert på eksisterende teori (Alvesson og Sköldbberg, 2018, s. 59). Det vil si at man søker å finne en balanse mellom det empiriske materialet og foreliggende teorier. En slik tilnærming ligger til grunn for min avhandling.

Denne prosessen kan i hovedsak beskrives på følgende måte: I en første fase ble datamaterialet fra intervjuer, observasjoner og dokumenter organisert ut fra avhandlingens problemstilling. Her spilte tidligere forskning på feltet også en viktig rolle. På dette tidspunktet var det ikke avklart hvilke teorier jeg skulle anvende, men jeg organiserte det empiriske materialet ut fra hovedtendensene i måten materialet besvarte avhandlingens problemstilling på. Mer konkret var jeg først opptatt av hva ungdommene mente om relasjonen mellom etnisitet og religion, religiøse klesdrakter og oppgavedeling mellom kjønnene i menighetene. Jeg var også interessert i å få en oversikt over de transnasjonale aktivitetene de deltok i, og hvilken betydning disse hadde for ungdommene.

Etter at jeg hadde bearbeidet empirien, forsøkte jeg å finne ut hvilke teorier som best kunne bidra til å kaste lys over denne. Tidlig i analysen vurderte jeg globaliserings- og individualiseringsteorier blant annet utviklet av Zygmunt Bauman (1998) og Ulrich Beck (2004), i tillegg til Oliver Roy (2004). Disse ble forkastet fordi de først og fremst søker å forklare hvilken effekt store globale samfunnsendringer har for individer.

Denne studien er imidlertid på mikro- og mesonivå, og har et aktørperspektiv. Etter å ha forsøkt å analysere datamaterialet på bakgrunn av ulike teorier, falt valget på grenseteori, og mer konkret Lamont (1992) og Wimmer (2013). Disse to teoriene mener jeg gjorde materialet tilgjengelig for en grundig analyse. Jeg bearbeidet empirien i lys av teoriene som jeg hadde valgt, og utviklet nye kategorier. Jeg måtte dermed veksle mellom å vurdere hvilke analyser og hovedfunn som falt naturlig på bakgrunn av datamaterialet, og å benytte foreliggende teori for å analysere materialet. Etter hvert ble teoriene jeg anvendte, tilpasset materialet.

Teoriene er anvendt noe ulikt i de forskjellige artiklene. I første og tredje artikkel ble funnene organisert ut fra tre typologier eller former for etnisk grensedragning, basert på Wimmers etniske grenseteori. I artikkel 2, som handler om religiøse klesdrakter og kjønnsdelte arbeidsoppgaver, var Lamonts teori om symbolsk grensedragning nyttig. I første omgang forsøkte jeg å anvende Lamonts symbolske grenseteori i den første artikkelen også, men jeg opplevde at denne formen å kode det empiriske materialet på – relatert til forholdet mellom etnisitet og religion – fungerte dårlig, og at teorien i liten grad bidro til å kaste lys over materialet. For eksempel fikk jeg noen utfordringer knyttet til det empiriske materialet der grensedragningene var noe mindre flytende enn det Lamonts teori tilsier. Jeg mener at dette er en svakhet i den symbolske grenseteorien til Lamont, fordi det kan føre til at man overser viktige kjennetegn ved en konkret gruppe som «avvikler» fra hovedregelen. Jeg mener at det kan være mer hensiktsmessig å være pragmatisk i måten man forholder seg til teorier på, slik at teoriene tilpasses funnene og ikke motsatt.

Samtidig som jeg arbeidet med empirien, og analyserte denne i lys av teori, arbeidet jeg også med tidligere studier på feltet, og vurderte om disse støttet mine funn eller stod i kontrast til disse. Prosessen fra materialet skulle innhentes, til artiklene var ferdigskrevet, var langt fra lineær, men var i realiteten full av omveier og veksling mellom teori, empiri og tidligere studier. De underordnede problemstillingene som besvares i artiklene, ble også justert flere ganger ut fra de endelige funnene og det teoretiske perspektivet.

#### *4.3.2 Sammenlikningsmetode*

Analysen ble også preget av at denne studien har et komparativt perspektiv. Først og fremst betyr det at de unge muslimenes og de unge kristnes grensedragning ble sammenliknet. Dermed ble også de ulike funnene i hver av artiklene kodet og



organisert ut fra etnisitet (språk, nasjonalitet og kultur) og religiøs tilhørighet (muslimer og kristne). Jeg ser også på tendenser innad i de fire menighetene.

I artikkelen «Nytten av å sammenlikne» foreslo den norske historikeren Knut Kjeldstadli (1988, s. 438) to sammenlikningsmetoder som han kalte likhets- og forskjellsmetode. Likhetsmetoden mener han handler om å identifisere fellestrekk ved enheter som i utgangspunktet forstås som forskjellige, mens forskjellsmetode dreier seg om å sammenlikne enheter som er mest mulig like.

Ifølge Kjeldstadli (1988, s. 440) er det i praksis vanskelig å finne objekter som er sammenliknbare på alle måter. Målet er å finne objekter som på tross av å være ulike er like nok til at det er mulig å sammenlikne dem.

I avhandlingen benytter jeg en komparativ tilnærming som minner om det Kjeldstadli (1998, s. 438) kaller likhetsmetode.<sup>13</sup> Som jeg viste ovenfor, tilhører de fire menighetene jeg sammenlikner, forskjellige trosretninger og fire forskjellige etniske grupper. Noen av menighetene er dominert av én etnisk gruppe, mens andre er mer flerkulturelle. For eksempel når det gjelder religiøse klesdrakter, er det en betydelig forskjell mellom tradisjoner blant muslimer og kristne. Selv om hodeplaggene også er et symbol for mine eritreiske ortodokse informanter, har den ikke samme betydning for dem. Det kan imidlertid være nyttig å se nærmere på hva som skiller forståelsen av hodeplagget som benyttes av de eritreiske jentene i den ortodokse menigheten, og forståelsen av hijab i de muslimske menighetene, og på hvilke måter forståelsene sammenfaller. En styrke ved denne metoden er at den bidrar til å belyse forskjeller og likheter mellom objekter som ofte ikke sammenliknes, og man utfordrer dermed etablerte fortolkninger av fenomenene. Metoden bidrar dermed til å utfordre stereotyper.

Ifølge Kjeldstadli (1998, s. 440) kan det være en utfordring å sammenlikne grupper som er så ulike at det er vanskelig å finne de forskjellene som kan være av betydning for å belyse spørsmålet som skal besvares.

Avhandlingen kan også kobles til det Kjeldstadli kaller forskjellsmetoden. Selv om ungdommene tilhører ulike religiøse retninger og har ulik etnisk bakgrunn, er de også «like nok» ved at de er ungdom som har til felles at de er født og/eller oppvokst i Norge. De er fra Oslo, og de fleste har gått gjennom den samme

---

<sup>13</sup> Her bygger jeg også på Orupabos (2014, s. 60) studie, hvor Kjeldstadlis sammenlikningsmetoder også benyttes.

sosialiseringprosessen i det norske skolesystemet. De har også til felles at de er en del av en etnisk og religiøs minoritet i Norge, og de deltar aktivt i organisert religion.

En styrke som jeg ser ved denne metoden, er at selv om man søker å sammenlikne grupper som har en del likhetstrekk, betyr ikke dette at menneskers erfaringer er de samme. Dette er tilfellet med de unge muslimene og kristne i studien min. Undersøkelsen av likheter blant ungdommene i studien har bidratt til forståelsen av at unge muslimer og kristne med minoritetsbakgrunn har ulik opplevelse av hvordan de blir sett på i samfunnet for øvrig. Dette kan ha konsekvenser for ungdommenes involvering i det norske samfunnet, og hvilke spørsmål som opptar dem. Sammenlikningen må imidlertid gjøres med varsomhet siden det også er store variasjoner innad i hver gruppe. Det er en fare for at slike interne variasjoner kan overses ved sammenlikning. Jeg fant at det var store variasjoner innad i ungdomsgruppene, og forsøkte å få frem dette ved å kategorisere materialet på ulike måter, og uten nødvendigvis å bruke kategoriene kristen og muslim.

En utfordring med denne sammenlikningsmetoden er at ambisjonen om å sammenlikne kan innebære at man blir blind for hva informantene har til felles. For å unngå dette har jeg forsøkt å sammenlikne med det mål å se etter både likheter og forskjeller.

#### ***4.4 Forskningsetiske betraktninger***

I denne avhandlingen innretter jeg meg etter de forskningsetiske retningslinjene beskrevet av den nasjonale forskningsetiske komiteen for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH, 2016) samt i litteraturen om temaet (Ruyter, 2003; Thagaard, 2003). Dette handler blant annet om å ta hensyn til utsatte grupper. I denne studien dreier det seg om å ta hensyn til mine informanter, som utgjør både en religiøs og etnisk minoritet. I tillegg skal jeg ivareta grunnleggende forskningsetiske retningslinjer både under intervjuet og ved formidlingen av informasjonen.

##### ***4.4.1 Samtykke og konfidensialitet***

Før intervjuene ble satt i gang, søkte jeg tillatelse fra Norsk senter for forskningsdata (NSD, tidligere Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste). Et utgangspunkt for intervjuene var informert samtykke fra informantene (Thagaard, 2003). Før intervjuene fikk informantene utlevert en kort oversikt over formålet med studien og temaer som de ville bli spurt om. Der fikk de også informasjon om at de til enhver tid kunne trekke seg uten begrunnelse. Noen informanter var under 18 år, og det ble derfor innhentet samtykke fra foreldrene.

Et annet etisk prinsipp innen forskning er konfidensialitet (Thagaard, 2003). I etterkant av intervjuene ble all informasjon som kunne avsløre informantenes identitet, anonymisert. Jeg gav informantene fiktive navn i transkriberingen, og noen av disse navnene ble benyttet i forbindelse med sitater i artiklene. I noen tilfeller ble også informasjon om nasjonalitet og alder utelatt for å unngå at ungdommene skulle bli gjenkjent. Spesielt gjaldt dette de minste ungdomsgruppene, hvor anonymiteten kunne være en større utfordring. I noen tilfeller valgte jeg å ikke gjengi verv ungdommene har i menigheten. Slik sørget jeg for at anonymiteten til informantene ble ivaretatt på tross av at menigheten og ungdomsgruppen ble navngitt i avhandlingen. Opptakene ble slettet etter transkriberingen. Det samme gjelder digital kommunikasjon med eller om informantene.

#### *4.4.2 Andre viktige etiske prinsipper i forskning*

Å unngå å utsette informanten for ubehagelig press eller skade er også et viktig etisk prinsipp (Thagaard, 2003). Intervjuguiden inneholdt flere spørsmål som kan oppleves som svært personlige og ladet av stereotypier og fordommer. Eksempler kan være spørsmål relatert til religiøse klesplagg og spørsmål om sivilstatus. Også spørsmålene som omhandler likestilling mellom kvinner og menn, kunne være noe sensitive. Disse spørsmålene ble lagt frem med forsiktighet. Jeg prøvde å ikke sette informanten i en ubehagelig situasjon under intervjuet, og unngikk oppfølgingsspørsmål der jeg følte at informanten ønsket å gå videre til andre temaer.

Det ble også tatt hensyn til religiøse normer i intervjusituasjonen. Tre av intervjuene med muslimske jenter ble som nevnt foretatt av en kvinnelig forskningsassistent. Begrunnelsen for dette valget var at jeg ønsket å unngå at kvinnelige informanter hadde med seg andre personer under intervjuene, noe som kunne ha ført til at informantene opplevde mindre frihet til å dele sin historie og ikke ønsket å uttale seg om alle temaene i undersøkelsen. Dette kunne også føre til at informantenes anonymitet ikke ble helt ivaretatt.

Ofte manglet jeg et egnet sted der intervjuene kunne utføres, og mange av intervjuene ble dermed foretatt i menighetslokalet, enten før, under eller etter aktiviteter i menigheten. Dette var også praktisk for informantene, og jeg opplevde også at det var lettere å få dem til å stille til intervju ved å gjøre det slik. Dette var spesielt praktisk med tanke på de informantene som var under 18 år, fordi foreldrene som regel også var i lokalet, og jeg dermed kunne snakke med dem og få samtykke. I noen tilfeller oppstod situasjoner hvor folk kom inn i rommet hvor intervjuene foregikk, og da måtte

jeg stoppe intervjuene eller endre temaene hvis vi snakket om noe som kunne bli tolket som kritisk mot menigheten eller ledelsen. Ved andre anledninger foregikk intervjuene på ganske åpne steder, på grunn av at menighetene ikke hadde egnede møterom. Dette førte til at jeg måtte unngå temaene som jeg vurderte som sensitive, for å unngå at noen hørte det som ble sagt. Jeg har ikke oppfattet at intervjuene har ført til vanskelige situasjoner for noen av informantene, men innrømmer at gjennomføringen av intervjuene i slike omgivelser ikke er ideelt med tanke på informantenes anonymitet og kvaliteten på intervjuene. Dermed bestemte jeg meg etter hvert for å finne mer egnede lokaler eller møterom.

Jeg opplevde at det oppstod en asymmetri da jeg intervjuet de yngste informantene, og jeg utelot noen spørsmål som jeg tror de hadde opplevd utfordrende, og som kunne forsterket det asymmetriske forholdet.

#### *4.4.3 Etikk i formidling*

Når det gjelder formidlingen av materialet fra intervjuene, er jeg opptatt av å ha en nødvendig grad av forskningsdistanse til empirien, uten at dette går på bekostning av informantenes integritet. Det vil si at jeg har etterstrebet en presis gjengivelse av informantenes egne synspunkter og meninger, men uten at jeg overtar informantenes perspektiver.

Jeg har selv minoritetsbakgrunn, noe som blant annet kommer til uttrykk ved at jeg har mørk hud og snakker norsk med spansk aksent. Jeg tror dette kan ha bidratt til å «ufarliggjøre» situasjonen noe, og minske muligheten for en opplevelse av intervjusituasjonen som et møte med myndighetspersoner eller majoritetspersoner man må stå til rette for eller forsvare sin norskhet for. Samtidig kan dette også ha ført til at distansen som bør være mellom forsker og informant, i noen tilfeller ble utydelig. Dette kan for eksempel ha ført til at informantene fikk urealistiske forventninger til forskeren. Jeg opplevde likevel at min egen innvandrerbakgrunn var en fordel, og at dette bidro til at informantene kunne identifisere seg med meg, og var interessert i å dele sine historier.

## **5. Funn og konklusjoner**

Tema for denne avhandlingen har vært unge muslimer og kristne med migrantbakgrunn, og måten de forholder seg til religion, etnisitet og kjønn på. Avhandlingen er en komparativ studie av kristne og muslimske ungdommer som deltar i organisert religion i Oslo. De overordnede spørsmålene jeg har forsøkt å svare på, er disse: Hvordan forhandler et utvalg av unge muslimer og kristne i fire migrantmenigheter grenser for religion, etnisitet og kjønn? Og hvilke forskjeller og likheter finnes det mellom de muslimske og kristne ungdommene?

I dette siste kapittelet oppsummerer jeg først artiklene i avhandlingen, deretter diskuterer jeg funnene med utgangspunkt i de overordnede spørsmålene, og til slutt sier jeg noe om avhandlingens bidrag og veien videre på dette forskningsfeltet.

### ***5.1 Oppsummering av artikler***

De tre artiklene bygget i hovedsak på en kvalitativ undersøkelse med 23 ungdommer og unge voksne i to muslimske menigheter i Oslo (Det islamske kulturhuset (ICC), Det Islamske Forbundet – Rabita) og to kristne (Den eritreiske koptisk-ortodokse kirken i Norge (DEKN) og Den nordiske kinesiske kristne kirke i Oslo (NCCC)). I artikkel 2 og 3 benyttet jeg meg også av observasjoner som jeg gjorde under ulike aktiviteter i noen av menighetene eller andre steder (se kapittel 4 for en nærmere beskrivelse av innsamlingsmetoden).

I den første artikkelen, «Ethnicity negotiations: Strategies of young Muslims and Christians in Oslo», undersøker jeg måten unge muslimer og kristne forholder seg til ulike etniske kategorier på. Her er jeg også opptatt av å sammenlikne ungdommene på tvers av religiøs tilhørighet og etnisk bakgrunn. Denne artikkelen danner grunnlag for de to neste, som i større grad er utdypninger av tematikker som tas opp i første artikkel.

Artikkelens problemstillinger er som følger: Hvordan forhandler unge muslimer og kristne etniske grenser knyttet til religion, medborgerskap, språk og tradisjoner fra sine foreldres hjemland? Hvilke strategier bruker de for å forsterke eller endre disse etniske grensene?

Det teoretiske utgangspunktet for artikkelen er etnisk grenseteori utviklet av Fredrik Barth (1969) og Andreas Wimmer (2013), som viser sosial samhandling som kan føre til dannelse, opprettholdelse eller endring av etniske grupper. Særlig bruker jeg Wimmers fem strategier for etnisk grensedragning, som forklarer hvordan etnisk

identifisering blir opprettholdt eller endret, og hvordan nye grenser blir skapt. Strategiene er utvidelse («expansion»), sammentrekning («contraction»), reformulering eller omtolkning («transvaluation»), posisjonsflyt («positional move») og utvisking eller nedtoning («blurring»). Jeg argumenterer for at Wimmers kategorier er nyttige som et analytisk redskap, på tross av at det ofte er vanskelig å skille mellom kategoriene når teorien anvendes på reelle situasjoner. I denne undersøkelsen finner jeg at særlig tre av de fem strategiene er hyppig brukt av informantene, og dette er utvidelse, sammentrekning og utvisking eller nedtoning. I artikkelen benyttes begrepet utvidelse for å beskrive hvordan ungdommene kombinerte sin religiøse og nasjonale identitet, og slik forsøkte å skape nye og mer inkluderende etniske identiteter. Utvisking benyttes i tilfeller der ungdommene vektla en universalistisk forståelse av religion, verdier og sosiale dimensjoner av religionen for å nedtone etnisitet. Sammentrekning fungerer ekskluderende, og kom til syne i måten noen ungdommer dyrket språk, nasjonal identitet, normer og verdier relatert til en bestemt kultur eller opprinnelsessted. Dette kan bidra til at gruppeidentiteten forsterkes.

Studien ses i lys av tidligere forskning (Min og Kim, 2005; Jacobsen, 2011; Roy, 2010; Modood, 2011; van Es, 2016) som omhandler forholdet mellom religion og etnisitet blant ungdom med minoritetsbakgrunn i Europa og USA. Felles for disse studiene er at de viser en økende tendens blant både kristne og muslimske ungdommer med minoritetsbakgrunn til å forsøke å skille religion fra det de oppfatter som kultur. Ungdommene uttrykker også ofte skepsis mot det de oppfatter som foreldrenes sammenkobling av religion med tradisjonen, språk og andre kulturelle elementer fra deres opprinnelsesland.

Jeg gjorde liknende funn i denne studien, først og fremst blant de muslimske ungdommene. En konsekvens av at de skilte religion fra kultur i foreldrenes opprinnelsesland, var at de ikke så noen motsetning mellom å identifisere seg både som muslim og som norsk. Likevel uttrykte de dette forholdet som noe spenningsfylt, og ofte handlet dette om måten de opplevde å bli identifisert av andre utenfor migrantmenigheten på.

Et annet funn, som henger sammen med ønsket om å skille religion fra kultur, var at religion ble en viktigere markør for grensedracting enn kulturell tilhørighet for de muslimske ungdommene i studien. På tross av at de omtalte seg som norske eller europeiske muslimer, uttrykte de at identiteten og gruppetilhørigheten som muslim var viktigere for dem enn tilhørigheten til «det norske».

For de kristne ungdommene i studien var situasjonen imidlertid annerledes, og de uttrykte i mye mindre grad et ønske om å skille mellom religion og kultur. Dette gjaldt særlig ungdommene i Den eritreiske koptisk-ortodokse kirken i Norge (DEKN), hvor det å være kristen, eritreisk, følge eritreiske tradisjoner og kultur og snakke tigrinja hang tett sammen. Dette kan komme av at forholdet mellom ungdommenes religiøse tilhørighet og deres tilhørighet til «det norske» i mindre grad oppfattes som spenningsfylt, siden kristendommen også er den dominerende religionen i Norge. De kristne informantene opplevde ikke som de muslimske at de måtte forsvare og forklare sin religiøsitet for utenforstående.

Artikkel 2, «Kjønn og religiøse grenser: Unge muslimers og kristnes forhandling av kjønn i migrantmenigheter», er en kvalitativ studie som undersøker hvordan unge muslimer og kristne forhandler om kjønn i migrantmenigheter. Spørsmålene som ble stilt i denne artikkelen, er disse: Hvordan forhandler unge muslimer og kristne forventningene knyttet til kjønn, forbundet med religiøse klesdrakter og kjønnsdelte arbeidsoppgaver? Og hva kan ungdommenes oppfatninger av religiøse koder og kjønnsdelte arbeidsoppgaver fortelle om symbolsk grensdragning mellom deres tilhørighet til en minoritetsgruppe og tilhørigheten til majoritetssamfunnet?

I analysen tar jeg utgangspunkt i teorien om symbolske grenser utviklet av Michèle Lamont (1992). I denne artikkelen finner jeg at ungdommene forhandlet kleskoder og kjønnsdelte arbeidsoppgaver ved å dra religiøse, moralske og kulturelle symbolske grenser. De religiøse grensene handler om ungdommenes synspunkter basert på religiøs overbevisning og tilhørighet, med henvisning til religiøse tekster. De moralske grensene handler om verdier som de unge muslimene og kristne vektlegger i sine fortellinger, og som de ønsker eller ikke ønsker å bli assosiert med. Disse verdiene er blant annet sømmelighet, likhet, plikt, autentisitet, toleranse, integritet og ærlighet. De kulturelle grensene dreier seg om nasjonal identitet, oppførsel og handlinger relatert til en konkret kultur eller opprinnelsesområde.

Lamont legger liten vekt på det religiøse, og tolker i stor grad den religiøse dimensjonen inn i de moralske grensene. Jeg argumenterer for at religiøse grenser i mange sammenhenger har andre betydninger og konsekvenser, og bør analyseres på egne premisser. I tillegg til Lamonts kulturelle og moralske symbolske grenser, fokuserer jeg på symbolske religiøse grenser.

I artikkelen finner jeg at ungdommene ikke forholder seg passive til forventninger knyttet til religiøse klesdrakter og arbeidsoppgaver i menighetene. Det finnes også en

klar bevissthet blant informantene om at en del av praksisene knyttet til arbeidsdeling og kleskoder antakelig vil bli tolket negativt av deler av majoritetssamfunnet. Dette gjelder både de unge kristne og muslimene. Ungdommene forholder seg til disse kjønnsbetingede forventningene både gjennom å posisjonere seg i relasjon til normer i majoritetssamfunnet, som likestillingsidealet, og gjennom å ta en viss avstand fra praksiser og tradisjonelle kjønnsroller i foreldrenes opprinnelsesland. Særlig skiller ungdommene mellom kjønnsbestemte praksiser i menigheten på den ene siden og livet utenfor menigheten på den andre siden. De fleste uttrykker forståelse for kjønnssegregerte oppgaver og roller i menigheten, men støtter likestilling hjemmet og i arbeidslivet.

Et annet funn når det gjelder religiøse klesplagg, er at bruk av hijab blant muslimske jenter oppleves som et sterkt symbol i grensedragningen både innad i menighetene mellom dem som bruker og ikke bruker hijab, og i relasjon til ikke-muslimer i majoritetssamfunnet. De muslimske informantene forteller at det å bære hijab krever mot, fordi man må tåle å bli identifisert som muslim i alle sammenhenger, samtidig som det å ta den på er et tydelig symbol på tilhørighet og et ideal i menigheten, noe som gir respekt internt i miljøet. Når det gjelder de kristne informantene, har religiøse plagg ikke en tilsvarende betydning. For mange av de kristne ungdommene er de moralske aspektene ved kleskodene sentrale, og de begrunnes ofte med sømmelighet.

Artikkel 3, «Ethnic boundaries and transnational orientation among young Muslims and Christians in Oslo», undersøker hvordan de transnasjonale aktivitetene ungdommene deltar i, kan bidra til dannelsen, opprettholdelse og svekkelse av etniske grenser i menighetene.

Også i denne artikkelen har jeg benyttet Wimmers teori om etnisk grensedragning. I artikkelen undersøker jeg i hvilken grad de ulike transnasjonale aktivitetene som ungdommene deltar i, fører til at de etniske grensene utvides, sammentrekkes eller utviskes/nedtones. Jeg ser også på hvorvidt ungdommens etniske grensedragninger avhenger av sosiopolitiske og kulturelle forhold i Norge.

Analysen viser at det er flere former for transnasjonale religiøse aktiviteter som fungerer utvidende, både blant muslimske og kristne informanter. Dette dreier seg om aktiviteter som sommerleirer og ungdomskonferanser, der ungdommene fra flere av migrantmenighetene i Oslo deltar på arrangementer med annen ungdom med minoritetsbakgrunn fra andre europeiske eller nordamerikanske land. Sentrale temaer for slike sammenkomster er gjerne ungdommens situasjon som minoritet og



utfordringene de møter. Jeg argumenterer for at disse aktivitetene utfordrer etablerte grenser, som blant annet gjelder nasjonalitet og språk, for her møtes ungdom med ulik nasjonal bakgrunn, og engelsk brukes som hovedspråk. Slike transnasjonale aktiviteter bidrar til å forsterke hybrididentiteter som norsk-kinesisk, norsk-muslim eller europeisk muslim.

Jeg finner også noen aktiviteter som fungerer sammentrekkende. Dette er religiøse aktiviteter som har en tilknytning til et konkret land eller område eller en etnoreligiøs retning. Det kan for eksempel være besøk av prester og munkar fra opprinnelsesland til medlemmer i menigheten, ofte i forbindelse med ritualer under religiøse høytider. Dette var særlig relevant for de kristne informantene i denne studien, og spesielt den eritreiske koptiske menigheten. Aktivitetene var som regel arrangert av ledelsen i menigheten.

I studien finner jeg også at noen få unge muslimer deltar i aktiviteter som i høy grad nedtoner etnisitet. Dette er ofte knyttet til mer internasjonale og globale nettverk uten noen tilknytning til migranters opprinnelsesland. Her er fokuset på et globalt fellesskap eller *ummah*, som et altomfattende meningssystem. Forskjellen mellom disse aktivitetene og aktivitetene som bidrar til utvidelse av de etniske grensene, er at her nedtones i større grad all form for etnisk tilhørighet.

Et sentralt funn i denne artikkelen er at det ikke er en entydig relasjon mellom de transnasjonale aktivitetene og nettverkene som ungdommene deltar i, og den etniske tilhørigheten til migrantgruppen som dominerer i menighetene. Ungdommene i den eritreiske menigheten er et unntak, siden de først og fremst deltok i sammentrekkende aktiviteter. På tross av at noen ungdommer deltar i nettverk som har en viss historisk relasjon til disse landene (i form av kultur og nasjonalitet i foreldrenes hjemland), handler aktivitetene først og fremst om ungdommenes liv i Norge og Europa. Språket som brukes i de fleste aktivitetene som ungdommene deltar i, er engelsk eller norsk. Derfor mener jeg at de fleste aktivitetene førte til utvidelse av etniske grenser. Det betyr at ungdommenes deltakelse i religiøse transnasjonale aktiviteter utvider definisjonen av å være norsk, europeisk, muslim eller kristen.

Jeg argumenterer til slutt for at ungdommenes etniske gresedragninger og transnasjonale orienteringer bør ses i sammenheng med konkrete sosiopolitiske forhold og kulturelle forventninger både innad i egen gruppe og fra samfunnet for øvrig.

## **5.2 Hovedfunn og diskusjon**

I denne delen skal jeg diskutere hovedfunnene fra avhandlingen med utgangspunkt i de to hovedproblemstillingene, og slik forsøke å gi et mer direkte svar på disse. Generelt kan avhandlingens funn sammenfattes i tre hovedfunn, som jeg har forsøkt å presentere i artiklene. Det første funnet dreier seg om skillet mellom religion og kultur (etnisitet), som de fleste ungdommene trekker. Det andre funnet dreier seg om religionens betydninger for ungdommenes selvidentifisering. Det tredje er forskjellene mellom de muslimske og kristne ungdommene når det gjelder ulike måter de vektlegger etnisitet og sin norske identitet på.

Det første hovedfunnet kommer jeg til å diskutere i sammenheng med det første spørsmålet. De to siste funnene diskuterer jeg under det siste spørsmålet, som handler om likheter og forskjeller.

*Hvordan forhandler et utvalg av unge muslimer og kristne i fire migrantmenigheter i Oslo grenser for religion, etnisitet og kjønn?*

Svaret på dette spørsmålet er ikke entydig, fordi det er stor variasjon i måten ungdommene forholder seg til disse tre temaene på. Et gjennomgående trekk ved ungdommenes fortellinger er likevel et ønske om å skille mellom religion og kultur. Avhandlingen viser at dette kan ses på som en strategi som de fleste ungdommene har for å markere avstand til det de omtaler som foreldrenes etnoreligiøse identitet. Ungdommene uttrykker at foreldrene ikke evner å skille mellom kulturell bakgrunn og religiøs identitet. Derfor stiller mange av ungdommene seg kritiske til at foreldregenerasjonen benytter religionen og menigheten for å dyrke kulturelle tradisjoner og uttrykk fra sitt opprinnelsesland. Disse funnene bekreftes blant annet av tidligere amerikanske og europeiske studier om migrantmenigheter som fokuserer på ungdom (Min, 2010; Kurien, 2012; Vilaça mfl., 2014; Vallen, 2013; Mæland, 2015).

Avhandlingen viser også at skillet mellom religion og kultur kan ses på som en måte ungdommene håndterer det de opplever som kritikk av deres religion og religiøse skikker. Ved å fokusere på at kritikken kun rammer kulturelle skikker, frikobles religionen. Differensieringen mellom religion og kultur inngår også som en del av ulike forhandlinger som utfordrer tradisjonelle kjønnsroller og dogmer knyttet til sosial samhandling og klesplagg innad i menighetene. Et eksempel er at flere av de muslimske ungdommene mener at kjønnsdelte feiringer av religiøse høytider er kulturelt betinget. Ungdomsgruppene valgte derfor å feire eid sammen, både jenter og gutter, og utfordret dermed de tradisjonelle feiringene av høytiden. Disse funnene

støtter opp under tidligere empiriske studier, som viser liknende tendenser, særlig blant muslimske kvinner (Furseth, 2014; van Es, 2016; Halsaa, 2016; Eidhamar, 2017).

Avhandlingen viser to ulike varianter av skillet mellom religion og kultur som fremkommer i ungdommenes fortellinger. Den første måten å skille mellom religion og kultur på er å hevde at kulturen fra foreldrenes hjemland ikke bør ha betydning for religiøse aktiviteter i Norge. Ungdommene er ikke nødvendigvis negative til kultur i seg selv, men ønsker å «fornorske» de religiøse aktivitetene, og legger vekt på at de er norske muslimer. Den andre formen for skille mellom religion og kultur er å begrense betydningen av kulturen. De som gjør et slikt skille, har en idé om en universell religion der det religiøse fellesskapet er langt viktigere enn nasjonale og kulturelle grenser.

Den mest utbredte varianten blant ungdommene i denne avhandlingen er den første formen å skille religion og foreldrenes kultur på, som innebærer en kontekstualisering av deres religiøsitet i Norge. Her tas det for gitt at normer og verdier som fremheves som viktige i det norske samfunnet, må tas hensyn til når det gjelder religiøs praksis i Norge.

Flere tidligere studier har understreket at migrantmenigheter også har betydning som «kulturhus» og er et viktig sted for migranter der de kan føle seg hjemme og møte likesinnede (Warner og Wittner, 1998; Ebaugh og Chafetz, 2000; Foley og Hoge, 2007; Nordin, 2007; Loga, 2011; Synnes, 2012; Mæland, 2015). Avhandlingen tyder på at også ungdommene har behov for å føle seg «hjemme» i menigheten, og at de er komfortable med de religiøse uttrykkene som dominerer der. Studien tyder imidlertid på at de føler seg fremmedgjort når det benyttes språk og tradisjoner som de selv ikke behersker eller er komfortable med. Det ungdommene uttrykker som et skille mellom kultur og religion, handler ofte egentlig om å erstatte visse deler av foreldrenes kulturelle bakgrunn med det «norske» eller «vestlige». Grunnene til dette er at de identifiserer seg som norske og europeiske. I noen tilfeller handler det også om ulikheter forbundet med stil og smak, slik Inger Furseth (2014) viser til i sin studie om *hijab street fashion* og stil i Oslo.

Noen ungdommer trekker ikke nødvendigvis en tydelig grense mellom religion og kultur, men de skiller tydeligere mellom ulike sfærer, der kulturelle uttrykk fra foreldrenes hjemland har en naturlig plass i den religiøse sfære, men ikke nødvendigvis utenfor menigheten. Flere av de eritreiske ungdommene gjør slike skiller, blant annet ved at de bruker spesielle klesdrakter og snakker tigrinja i

menigheten. Aktivitetene i ungdomsgruppene i menighetene fremstår som en sfære mellom menigheten og samfunnet for øvrig, der det er valgfritt hvilken klesdrakt man bruker, og hvor norsk, engelsk og foreldrenes morsmål brukes om hverandre.

Avhandlingen viser også at det å delta i transnasjonale aktiviteter er av stor betydning for de fleste ungdommene. Her møter de likesinnede ungdommer med minoritetsbakgrunn fra andre europeiske land, Canada eller USA. Motivasjonen bak deltakelse i slike transnasjonale aktiviteter kan blant annet være at mange opplever å ikke bli anerkjent som europeisk og skandinavisk, og de er på søken etter strategier for å håndtere situasjonen. Her bygger ungdommene solidaritet og fellesskap på tvers av nasjonalitet og forsterker en europeisk-muslimsk identitet eller kristen kinesisk-skandinavisk identitet (Andersson, 2010). Impulser ungdommene får fra transnasjonale aktiviteter, bidrar til å svekke den tradisjonelle etniske organiseringen i menighetene deres. Eksempler på dette er når man ønsker å gå fra å bruke opprinnelseslandets språk til norsk eller engelsk, og når menighetene åpner opp for andre nasjonaliteter. Dette mener jeg henger sammen med at de transnasjonale nettverkene ungdommene engasjerer seg i, ikke har den samme tilknytningen til foreldrenes og migrantsgruppens opprinnelsesland.

Det andre skillet handler om at religionen blir sett på som det eneste meningsgivende systemet, og at andre kulturelle uttrykk ikke anses å ha verdi. Idealet blir religionen i en «ren» form, fri fra kulturell påvirkning. Mens kultur gjerne anses for å være noe menneskeskapt, og knyttet til et konkret geografisk område, omtales religion av flere av informantene som noe gudgitt, og gyldig for alle mennesker uansett opprinnelse. Et par av mine informanter snakket om dette i forbindelse med de transnasjonale aktivitetene de deltok i. Aktivitetene og nettverkene det var snakk om, bar likevel ikke preg av radikal islam, slik Roy (2010) mener det kan bli når religionen frikobles fra kulturen. Disse nettverkene var opptatt av religionsdialog og var påvirket av det van Es (2016, s. 118) identifiserer som en bredere islamsk vekkellesbevegelse.

Denne religiøse forståelsen kan ses i sammenheng med den flerkulturelle bakgrunnen til ungdommene i denne studien. For disse ungdommene, som ofte befinner seg i et flerkulturelt miljø, kan kultur oppleves særlig flytende, og de bli vant til å beherske ulike kulturer i ulike situasjoner. Deres måte å forholde seg til religion på kan forstås som en søken etter noe autentisk og mer stabilt. Dermed blir noen religiøse bevegelser med mer statiske forståelser av religionen attraktive for mange av dem.

*Hvilke likheter og forskjeller finnes det mellom de muslimske og kristne ungdommene?*

Et av hovedfunnene i avhandlingen, som er felles for ungdommene uavhengig av religionstilhørighet og etnisk bakgrunn, er at de i større eller mindre grad understreker religionen som primær identifikasjon fremfor etnisitet. Når det gjelder muslimske ungdommer, kan avhandlingen ses i sammenheng med tidligere forskning på både norske (Vassenden og Andersson, 2011; Jacobsen, 2011; van Es, 2016; Eidhamar, 2017) og europeiske muslimer (Roy, 2010; Modood, 2011). Forskningen har her vist en økende tendens blant ungdom til å skifte ens primære identifikasjon fra etnisitet til religion.

Et annet felles trekk ved både de kristne og muslimske ungdommene er at på tross av at mange av dem utfordrer og forhandler religiøse dogmer og praksiser knyttet til kjønn, aksepterer de en høy grad av kjønnsdelte praksiser i menighetene. Dette gjelder for eksempel klesdrakter, kjønnsdelte arbeidsoppgaver og mannsdominert ledelse. Dette skjer ved at de skiller mellom likestillingsidealer i det offentlige og private rommet på den ene siden, og det religiøse rommet på den andre siden. Selv kjønnsdelte praksiser som de mener ikke har plass hjemme eller i det offentlige rom, antas å være legitime i menighetene.

En forskjell mellom de muslimske og kristne ungdommene i avhandlingen er at religion og etnisitet fra opprinnelsesland, for eksempel språk og tradisjoner, virker å være mer sammenflettet i de kristnes fortellinger enn hos de muslimske ungdommene. Og dette gjelder i større grad de kristne ungdommene i den eritreiske menigheten, hvor det å være eritreisk i flere sammenhenger omtales som ensbetydende med å være en «god kristen». Men det er også noe jeg finner, om enn i mindre grad, hos de kristne ungdommene i den kinesiske menigheten.

Slik det fremkommer i artiklene, understreker de muslimske ungdommene viktigheten av å skille mellom religion og kultur fra foreldrenes hjemland i større grad enn de kristne ungdommene. De unge muslimene legger også større vekt på sin norske identitet og beskriver seg selv som norsk-muslimske, mens de unge kristne i denne studien beskriver seg selv som eritreiske kristne eller kinesiske kristne. De muslimske og kristne ungdommenes ulike selvidentifisering kan forstås som en reaksjon på hvordan de ulike gruppene opplever seg møtt i samfunnet. De unge muslimene forteller at de blir møtt med skepsis, og at det blir stilt krav om integrering eller lojalitet til Norge, mens dette i mindre grad er et spørsmål for de kristne informantene. Debatten om innvandring i Europa og Norge er vanligvis relatert til muslimer, og islam oppfattes som en «fremmed» religion. Kristendommen antas derimot å være en vestlig religion, og dermed ikke en trussel mot «det norske». Derfor har ikke de unge

kristne det samme behovet for å bevise sin norske identitet, selv om også de representerer en religiøs og etnisk minoritet i Norge (Thun, 2012). Deres «utenforskap» eller «minoritetsstatus» er ikke knyttet til deres religiøsitet, men deres etniske bakgrunn.

En annen årsak til disse forskjellene kan knyttes til utvalget for denne studien, slik jeg presenterte det i kapittel 4. De muslimske menighetene i denne studien er flerkulturelle, mens de kristne menighetene er mer kulturelt homogene.

En annen forklaring kan være at noen kristne migranter ser på det norske samfunnet som et sekulært samfunn. Å understreke den etniske identiteten kan være en måte å distansere seg fra det sekulære på.

### ***5.3 Bidrag, begrensninger og behov for videre forskning***

Gjennomgangen av tidligere forskning på ungdom med minoritetsbakgrunn og religion viser at det er store variasjoner når det gjelder både fokus og perspektiv. I Europa er det mange studier som omhandler ungdoms religiøse identitet i et flerkulturelt samfunn (Synnes, 2010, s. 6). Mye av forskningen på migrantreligioner har imidlertid fokusert på nylig ankomne migranter, særlig muslimske grupper. Til tross for at forskningen preges av et fokus på muslimer, har den største andelen av innvandrerbefolkningen kristen bakgrunn (SSB, 2018). Fokuset på muslimer kan ha ført til at grupper som tilhører andre religiøse minoriteter, også kristne, har blitt oversett (Vilaça mfl., 2014, s. 57–58). Gjennom denne avhandlingen belyser jeg ulike måter muslimske og kristne ungdommer med minoritetsbakgrunn i Norge forhandler religion, etnisitet og kjønn på. Jeg mener derfor at denne studien kan være et bidrag til forskningsfeltet og til en mer nyansert og informert debatt om ungdom med minoritetsbakgrunn.

Denne studien søker også å bidra med ny kunnskap, og dens fremste bidrag til forskningsfeltet mener jeg ligger i det komparative perspektivet med både kristne og muslimske informanter. Tidligere er det gjennomført få komparative studier i Norge, og kristen ungdom med minoritetsbakgrunn er en gruppe som i liten grad har fått oppmerksomhet i forskningen. På tross av at denne avhandlingen omhandler religiøst aktive, mener jeg den bidrar til et mer nyansert syn på gruppene som er behandlet. Jeg fokuserer både på likheter og forskjeller mellom muslimske og kristne ungdommer ut fra samme premisser, og unngår et ensidig fokus på muslimer. Det har dessuten vært viktig å løfte frem de forskjellene som finnes innad i de ulike gruppene. Studien viser

også kompleksiteten i forhandlingene ungdommene tar del i, og de ulike funksjonene religion og etnisitet har for ungdommene.

Det komparative perspektivet kan imidlertid også ha visse svakheter. I denne studien opplevde jeg at de muslimske informantene ofte uttalte seg tydeligere enn de kristne informantene og hadde et mer bevisst standpunkt til flere av temaene som ble tatt opp. I de kristne menighetene opplevde jeg at de uttalte seg mer diffust. Jeg tolker dette som et uttrykk for at de muslimske ungdommene i større grad utfordres til å forklare og forsvare sine religiøse standpunkter, noe de selv forteller at er en utfordring de lever med. Disse forskjellene kan ha bidratt til at perspektivet til de kristne ungdommene i noen tilfeller kom i skyggen av særtrekk ved de muslimske informantene. En egen studie om kristne migrantmenigheter kunne derfor bidratt til å utforske særtrekk ved disse menighetene på egne premisser, og kunne vært et viktig bidrag for feltet videre.

Noe annet denne avhandlingen bidrar med innenfor kjønnsforskning, er at både gutter og jenter er intervjuet og har uttalt seg om de samme spørsmålene. Ved å fokusere både på menn og kvinner (særlig kristne) bidrar denne avhandlingen til et forskningsfelt som har hatt mye fokus på kvinner, særlig muslimer. Likevel har studien noen begrensninger med tanke på kjønnsperspektivet, siden gutter og jenter i liten grad sammenliknes med hverandre. Noe av årsaken er at jeg tidlig oppfattet at det var liten forskjell på uttalelsene jentene og guttene kom med. Dette handlet imidlertid også om en strategisk avgrensning, og dermed ble det heller ikke gjort systematiske sammenlikninger. En slik sammenlikning mellom unge gutter og jenter i migrantmenigheter kunne vært et interessant bidrag i en senere studie. Religionens og trossamfunnenes betydning for kjønnsrollene blant etniske minoriteter er et aktuelt politisk tema, og mye omtalt og diskutert i offentligheten. Likevel er det fortsatt begrenset med forskning på dette feltet i Norge.

En begrensning ved de tidligere studiene som ser på forholdet mellom religion og etnisitet blant ungdom, er at de først og fremst tar opp spørsmålet om religiøsitet blant migranter generelt, og i mye mindre grad behandler ungdom i migrantmenighetene. Når ungdommene i menighetene er tema, er dette for å sammenlikne med foreldrene eller nye migranter.

Teoretisk bidrar avhandlingen til videreutvikling og nyansering av symbolske og etniske grenseteorier. Lamonts (1992, 2002) symbolske grenseteori har vært et nyttig rammeverk i avhandlingen for å forklare og beskrive moralen og kulturens

betydninger i grensedragninger. I tillegg har jeg i denne avhandlingen benyttet meg av Lamonts teori for å sette fokus på religionens betydning – noe Lamont selv ikke gjør. Dette gjør jeg ved å undersøke religiøse grenser. Avhandlingen bidrar også til å nyansere Wimmers etniske grenseteori, som i hovedsak fokuserer på den rollen strukturelle sosiale prosesser og aktører spiller i forbindelse med dannelsen av etniske grupper, ved å se på mer individuelle forhandlinger, slik Lamont gjør, og utdype betydningen av religionen i etnisk gruppedannelse.

I min avhandling bidro også kombinasjonen av disse teoriene til å fange opp kompleksiteten i grensedragningene, for eksempel at ikke alle forhandlinger ungdommene involverte seg i, gjaldt relasjonen mellom minoritet og majoritet. I mange tilfeller kan grensedragningene gå på tvers av etnisk tilhørighet.

I deler av avhandlingen kan det virke som ungdommenes religiøsitet blir sammenliknet med foreldrenes. Dette er imidlertid ikke et uttrykk for et reelt komparativt generasjonsperspektiv, siden kun ungdommene er intervjuet i denne studien. Foreldrenes religiøsitet blir kun omtalt gjennom ungdommenes egne fortellinger, og det er ungdommenes syn og sammenlikninger som er det sentrale. Foreldrenes religiøsitet omtales dermed som en del av et ungdomsperspektiv, og ungdommenes fortelling om foreldrene er viktig for ungdommenes egen posisjonering og opplevelse av å ta egne standpunkter. I senere studier hadde det vært interessant å utforske generasjonsperspektivet ytterligere, for eksempel ved å intervju representanter for ulike generasjoner i menigheten.

Et annet poeng er det faktum at avhandlingen fokuserer på religiøst aktive ungdommer. Personer som er aktive i menigheten, kan tenkes å påta seg å være representanter for menighetens offisielle standpunkt. Dette må det tas forbehold om med tanke på overførbarhet av funnene i denne studien til andre grupper som ikke er organiserte eller aktive i menigheter. Nadia Jeldtoft og Jørgen Nielsen (2011, s. 1114) har kritisert studier av muslimer i Europa for at det er en tendens til å fokusere på de religiøst aktive. Det hadde derfor vært interessant å se videre studier om unge med muslimsk og kristen bakgrunn, men som selv ikke er aktive i menigheter. Man kunne for eksempel fokusere på hvordan unge muslimer og kristne (eller ungdom med annen religiøs minoritetsbakgrunn) forholder seg til og lever ut sin religion på områder i livet som ikke er relatert til etnisitet og kjønn.

En annen begrensning ved avhandlingen er at profilene til menighetene og organisasjonene som undersøkes, er ganske ulike. Rabita og ICC er de mest



undersøkte muslimske menighetene i Norge, og deres profil er mer liberal i teologisk henseende enn mange andre muslimske menigheter. Menighetene karakteriseres også av i stor grad å være flerkulturelle, i motsetning til mange andre muslimske menigheter, som er mer monoetniske. Rabita og ICC har dermed mye felles, noe som kom til uttrykk i ungdommenes egne fortellinger. I motsetning til de muslimske menighetene er de to kristne menighetene DEKN og NCCC ganske forskjellige. Begge menighetene er preget av kun én etnisk gruppe, og gruppene er svært ulike med tanke på teologisk posisjonering. Videre studier kunne fokusere enten bare på flerkulturelle menigheter eller menigheter som i større grad er knyttet til en nasjonal gruppe. Dette kan gi et bedre grunnlag for sammenlikning.

Denne avhandlingen er et bidrag til diskusjonen om religion, kjønn og etnisitet for unge muslimer og kristne i Norge og Skandinavia. Noe jeg ikke fokuserer på, er sosiale medier og sosioøkonomiske variabler som klasse og utdanning. Dette kunne også vært interessant å forske videre på.

## Referanser

- Aakvaag, G. C. (2008). *Moderne sosiologisk teori*. Oslo: Abstrakt forl.
- Aarset, M. F. (2016). Transnational Practices and Local Lives. Quran Courses Via Skype in Norwegian-Pakistani Families. *Identities*, 23(4), 438–453. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2015.1024122>
- Adogame, A. U., & Spickard, J. V. (2010). *Religion crossing boundaries: transnational religious and social dynamics in Africa and the new African diaspora*. Leiden, The Netherlands; Boston: Brill.
- Ajrouch, K. J., and Abdi M. Kusow. (2007). “Racial and Religious Contexts: Situational Identities among Lebanese and Somali Muslim Immigrants.” *Ethnic and Racial Studies* 30 (1):72–94.
- Alba, R. (2005). Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 20–49. <https://doi.org/10.1080/0141987042000280003>
- Alba, R., & Waters, M. (2011). *The Next Generation: Immigrant Youth in a Comparative Perspective*. NYU Press. Hentet fra <https://muse.jhu.edu/book/10592>
- Ali, H. A. (2017). Hvordan kan vi forstå atferdsvansker blant ungdommer med minoritetsbakgrunn? Upublisert masteroppgave i spesialpedagogikk. Høyskolen i Østfold.
- Alvesson, M., & Sköldberg, K. (2018). *Reflexive methodology: new vistas for qualitative research* (Third edition.). Los Angeles, California: SAGE.
- Ammerman, N. T. (2007). *Everyday religion: observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Andersen, H. & Kaspersen, B. L. (2013). *Klassisk og moderne samfundsteori* (5. udg.). København: Hans Reitzel.
- Andersson, M. (2012). *Kritiske hendelser - nye stemmer: politisk engasjement og transnasjonal orientering i det nye Norge*. Oslo: Universitetsforl.
- Andersson, M. (2010). The social imaginary of first generation Europeans. *Social Identities*, 16(1), 3–21. <https://doi.org/10.1080/13504630903465845>
- Aschim, A., & Hovdelien, O. (red.) (2016). *Kristne migranter i Norden* (Bd. nr. 28). Kristiansand: Portal.
- Augland, Ø. (2010). DAWN undersøkelsen 2011 (Rapport 2010 NO.1). Hentet januar 16, 2018. <https://sendnorge.no/dawn-unders%C3%B8kelse-2010/>
- Austigard, K. 2008. Den spansktalende gruppen i Salemkirken i Oslo. Upublisert

- masteroppgave i kristendomskunnskap. Det teologiske Menighetsfakultet.
- Bankston, C. L., and Zhou, M. 1995. "Religious Participation, Ethnic Identification, and Adaptation of Vietnamese Adolescents in an Immigrant Community." *The Sociological Quarterly* 36 (3):523–34.
- Bankston, C. L., & Zhou, M. (1996). The Ethnic Church, Ethnic Identification, and the Social Adjustment of Vietnamese Adolescents. *Review of Religious Research*, 38(1), 18–37. <https://doi.org/10.2307/3512538>
- Bartkowski, J. P., & Read, J. G. (2003). Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States. *Qualitative Sociology*, 26(1), 71–92. <https://doi.org/10.1023/A:1021456004419>
- Back, L. (2001). *The fact of hybridity. Youth, ethnicity and racism*. In Goldberg DT & Solomos J (Eds.), *The Blackwell companion to racial and ethnic studies*. Oxford: Blackwell.
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget. From [http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb\\_digibok\\_2011051608067](http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2011051608067)
- Basch, L. G., Schiller, N. G., & Szanton Blanc, C. (2005). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Routledge Ltd.
- Bauman, Z. (1998). *Globalization: the human consequences*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2004). *Globalisering og individualisering: Bind 1- modernisering og globalisering*, overs. Eriksen Are. Trondheim: Abstrakt forlag.
- Beckford, J. A. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge University Press.
- Bellah, R. N. (1996). *Habits of the heart: individualism and commitment in American life* (Updated ed. with a new introduction.). Berkeley, Calif: University of California Press.
- Berger, P.L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books / Doubleday.
- Bondevik, H., Lorentzen, J., Mühleisen, W., Universitetet i Oslo Senter for kvinne- og kjønnsforskning, Universitetet i Oslo Senter for kvinneforskning, & Universitetet i Oslo Senter for tverrfaglig kjønnsforskning. (2006). *Kjønnsforskning: en grunnbok*. Oslo: Universitetsforl.
- Borchgrevink, K., & Erdal, M. B. (2017). With faith in development: Organizing transnational Islamic charity. *Progress in Development Studies*, 17(3), 214–228. <https://doi.org/10.1177/1464993417713276>

- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bourdieu, P. (1995). *Distinksjonen: en sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax.
- Bourdieu, P. (1996). *Symbolsk makt: artikler i utvalg*. Oslo: Pax.
- Bryant, Alyssa N. 2006. «Assessing the gender climate of an evangelical student subculture in the United States». *Gender and Education* 18 (6):613–34. <https://doi.org/10.1080/09540250600980170>.
- Brömssen, K. von. (2003). *Tolkningar, förhandlingar och tystnader: elevers tal om religion i det mångkulturella och postkoloniala rummet*. Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg.
- Christine, M.J. (2011). *Islamic traditions and Muslim youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Christine, M. J. (2002). *Tilhørighetens mange former: unge muslimer i Norge*. Oslo: Unipax.
- Chafetz, J. S., & Ebaugh, H. R. (2000). *Religion and the new immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations*. Altamira Press.
- Chafetz, J. S., & Ebaugh, H. R. F. (2002). *Religion across borders: transnational immigrant networks*. Walnut Creek, Calif: AltaMira Press.
- Crenshaw, K. (1989). *Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*. U. Chi. Legal F., 139. Hentet fra [http://heinonline.org/hol-cgi-bin/get\\_pdf.cgi?handle=hein.journals/uchclf1989&section=10](http://heinonline.org/hol-cgi-bin/get_pdf.cgi?handle=hein.journals/uchclf1989&section=10)
- Day, A. (2009). Believing in belonging: An ethnography of young people's constructions of belief. *Culture and Religion*, 10(3), 263–278. <https://doi.org/10.1080/14755610903279671>
- Durkheim, É. (1995). *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press.
- Durkheim, É. (2001). *The elementary forms of religious life*. Oxford: Oxford University Press.
- Døving, C. A., & Thorbjørnsrud, B. (2012). *Religiøse ledere: makt og avmakt i norske trossamfunn*. Oslo: Universitetsforl.
- Døving, C.A. & Kraft, S.-E. (2013). *Religion i pressen*. Oslo: Universitetsforl.
- Ebaugh, H. R. F., & Chafetz, J. S. (2000). *Religion and the new immigrants: continuities and adaptations in immigrant congregations* (Abridged student ed.). Walnut Creek, Calif: AltaMira Press.
- Edgell, S. (2012). *The sociology of work: continuity and change in paid and unpaid work* (2nd ed.). London, Thousand Oaks, CA: SAGE.

- Eidhammar, L. G. (2014). Rett kontra godt? Holdninger og resonnementer blant unge norske muslimer i spørsmål om kjønnsroller og seksualitet. *Din: tidsskrift for religion og kultur*, (2), 27–66.
- Eidhammar, L. G. (2017). 'My Husband is My Key to Paradise.' Attitudes of Muslims in Indonesia and Norway to Spousal Roles and Wife-Beating. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 0(0), 1–24. <https://doi.org/10.1080/09596410.2017.1405636>
- Elgvin, O. & Tronstad, K.R. (2013). Nytt land, ny religiøsitet? – Religiøsitet og sekularisering blant ikke-vestlige innvandrere i Norge. *Tidsskrift for samfunnsforskning*, (01), 63–91. Hentet fra [https://www.idunn.no/tfs/2013/01/nytt\\_land\\_ny\\_religisitet\\_-\\_religisitet\\_og\\_sekulariserin](https://www.idunn.no/tfs/2013/01/nytt_land_ny_religisitet_-_religisitet_og_sekulariserin)
- Eriksen, T. H. (2002). *Ethnicity and nationalism* (2nd ed.). London: Pluto Press.
- Es, M. A. van. (2016). Norwegian Muslim Women, Diffused Islamic Feminism and the Politics of Belonging. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(02), 117–133. Hentet fra [https://www.idunn.no/nordic\\_journal\\_of\\_religion\\_and\\_society/2016/02/norwegian\\_muslim\\_women\\_diffused\\_islamic\\_feminism\\_and\\_the\\_p](https://www.idunn.no/nordic_journal_of_religion_and_society/2016/02/norwegian_muslim_women_diffused_islamic_feminism_and_the_p)
- Espiritu, L. Y. (2001). « 'We Don't Sleep around like White Girls Do': Family, Culture, and Gender in Filipina American Lives». *Signs* 26 (2):415–40. <http://www.jstor.org/stable/3175448>.
- Fallet, K. (2016). Mennesket og moskeen i samfunnet: En studie av to moskeer i Oslo. Upublisert masteroppgave i sosiologi. Universitetet i Oslo.
- Foley, M. W., & Hoge, D. R. (2007). *Religion and the New Immigrants: How Faith Communities Form Our Newest Citizens*. Oxford University Press.
- Foucault, M. (1999). *Seksualitetens historie: 1: Viljen til viten* (Bd. 1). Oslo: EXIL. Hentet fra [http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb\\_digibok\\_2008101004099](http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2008101004099)
- Friberg, J.H. (2016). *Assimilering på norsk: Sosial mobilitet og kulturell tilpasning blant ungdom med innvandrerbakgrunn*. Rapport. Fafo.
- Fuglerud, Ø. (2017). *Migrasjonsforståelse: flytteprosesser, rasisme og globalisering* (2. utg.). Oslo: Universitetsforl.
- Furseth, I. (2015). *Religionens tilbakekomst i offentligheten?: religion, politikk, medier, stat og sivilsamfunn i Norge siden 1980-tallet*. Oslo: Universitetsforl.
- Furseth, I. (2014). Hijab street fashion og stil i Oslo. *Sosiologisk Tidsskrift*, 22(01), 6–27. [https://www.idunn.no/st/2014/01/hijab\\_street\\_fashion\\_og\\_stil\\_i\\_oslo](https://www.idunn.no/st/2014/01/hijab_street_fashion_og_stil_i_oslo)

- Furseth, I. (2011). The Hijab: Boundary Work and Identity Negotiations among Immigrant Muslim Women in Los Angeles Area. *Review of Religious Research*, 52(4), 365–385. Hentet fra <http://www.jstor.org/stable/23055567>
- Furseth, I. (2015). *Sosiologiske studier av religion som kultur*. I: Larsen, H. (red.) (2015). *Kultursosiologisk forskning*. Oslo: Universitetsforl
- Furseth, I. & Repstad, P. (2003). *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforl.
- Geertz, C. (1957). *Ritual and social change: a Javanese example*. Indianapolis, Ind: American Anthropological Association.
- Gresaker, A.K. (2018). *Relevant religion. Nordiske livsstilsbladers fremstillinger av religion 1988–2008*. Upublisert ph.d.-avhandling. Universitet i Oslo.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Gilroy, P. (1993). Between Afro-centrism and Euro centrism: Youth culture and the problem of hybridity. *Young*, 1(2), 2–12. <https://doi.org/10.1177/110330889300100201>
- Gilroy, P. (2000). *Against race: Imagining political culture beyond the color line*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- Gullikstad, B. (2013). Interseksjonalitet - et fruktbart begrep. *Tidsskrift for kjønnsforskning*, 37(1), 68–75. Hentet fra [http://www.idunn.no/ts/tfk/2013/01/interseksjonalitet\\_-\\_et\\_fruktbart\\_begrep](http://www.idunn.no/ts/tfk/2013/01/interseksjonalitet_-_et_fruktbart_begrep)
- Gullestad, M. (2010). *The art of social relations: essays on culture, social action and everyday life in modern Norway*. Oslo: Pensumtjeneste.
- Gurrentz, B. T. (2014). God is “color-blind”: The problem of race in a diverse Christian fraternity. *Critical Research on Religion*, 2(3), 246–264. <https://doi.org/10.1177/2050303214552572>
- Hansen, E. (2007). *En empirisk undersøkelse av Scandinavia Chinese Christian Church i Oslo*. Upublisert masteroppgave i religionssosiologi. Det teologiske Menighetsfakultet.
- Hagen, R., & Gudmundsen, A. (2011). Selvreferanse og refleksjon – Forholdet mellom teori og empiri i forskningsprosessen. *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 52(04), 459–489. Hentet fra <https://www.idunn.no/tfs/2011/04/art11>
- Henriksen, J.-O., Krogseth, O., Botvar, P. K., Plesner, I. T. (red.) (2001). *Nasjonalkirkelighet og etisk pluralisme - et nordisk paradoks? Pluralisme og identitet: kulturanalytiske perspektiver på nordiske nasjonalkirker i møte med religiøs og moralsk pluralisme*. Oslo: Gyldendal akademisk.

- Hechter, M. (1976). Response to Cohen: Max Weber on Ethnicity and Ethnic Change. *American Journal of Sociology*, 81(5), 1162–1168. Hentet fra <https://www.jstor.org/stable/2777563>
- Holter, H. (1984). *Patriarchy in a welfare society*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Horn-Hanssen, F. (2007). "Jeg føler meg bare sånn filippinsk og katolikk": nasjonal og religiøs identitet blant filippinere i St. Olav domkirkes menighet i Oslo. Upublisert masteroppgave i religionshistorie. Universitetet i Oslo.
- Hyggen, C., & Stefansen, K. (2016). Sosiologiske blikk på ungdom og ungdomstid. *Sosiologi i dag*, 46(3–4), 5–8.
- Hutchinson, J., & Smith, A. D. (red.) (1996). *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Høeg, I. M. (red.) (2017). Religion og ungdom. Oslo: Universitetsforl.
- Jacobson, J. (1997). Religion and ethnicity: Dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis. *Ethnic and Racial Studies*, 20(2), 238–256. <https://doi.org/10.1080/01419870.1997.9993960>
- Jeldtoft, N., & Nielsen, J. S. (2011). Introduction: methods in the study of ‘non-organized’ Muslim minorities. *Ethnic and Racial Studies*, 34(7), 1113–1119. <https://doi.org/10.1080/01419870.2010.528442>
- Jenkins, R. (1997). *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. SAGE.
- Jenkins, R. (2014). Time to move beyond boundary making? *Ethnic and Racial Studies*, 37(5), 809–813. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.871308>
- Joppke, C. (2018). Culturalizing religion in Western Europe: Patterns and puzzles. *Social Compass*, 65(2), 234–246. <https://doi.org/10.1177/0037768618767962>
- Kibria, N. 2008. «The ‘new Islam’ and Bangladeshi youth in Britain and the US». *Ethnic and Racial Studies* 31 (2):243–66. <https://doi.org/10.1080/01419870701337593>.
- Kivisto, P. (2014). *Religion and immigration: migrant faiths in north America and western Europe*. Cambridge: Polity Press.
- Kjeldstadli, K. (1988). Nytt av å sammenligne. *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 29(5), 435–447.
- Klingenberg, M. (2014) “Conformity and Contrast: Religious Affiliation in a Finland-Swede Youth Context”. PhD avhandling, University of Helsinki, 2014.
- Kubai, A. (2014). *Acommodation and Tension: African Christian Communities and their Swedish Host*. I: Vilaca, H. (red) (2014). *The Changing soul of Europe: religions and migrations in northern and southern Europe*. Farnham: Ashgate.

- Lamont, M. (1992). *Money, morals and manners: the culture of the French and American upper-middle class*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- Lamont, M., & Molnár, V. (2002). The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195.
- Lamont, M. (2000). *The dignity of working men: morality and the boundaries of race, class, and immigration*. New York: Russell Sage Foundation; Harvard University Press.
- Lamont, M. (2014). Reflections inspired by Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks by Andreas Wimmer. *Ethnic and Racial Studies*, 37(5), 814–819. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.871312>
- Larsen, H. (red.) (2015). *Kultursosiologisk forskning*. Oslo: Universitetsforl.
- Lawrence W. N. (2011). *Social research methods: qualitative and quantitative approaches* (7th ed.). Boston: Pearson.
- Linge, M. (2014). Den konservative muslimske vekkelsen. Om IslamNet, Profetens Ummah og salafismens fremvekst i Norge (Conservative Muslim revival. About IslamNet, the Prophet's Ummah and the emergence of salafism in Norway). *Samtiden*, (04), 38–52. Hentet fra [https://www.idunn.no/samtiden/2013/04/den\\_konservative\\_muslimske\\_vekkelsen\\_om\\_islamnet\\_profeten](https://www.idunn.no/samtiden/2013/04/den_konservative_muslimske_vekkelsen_om_islamnet_profeten)
- Levitt, P. (2001). *The transnational villagers*. Berkeley, Calif: University of California Press.
- Loga, J. (2011). *En studie av frivillige organisasjoner som flerkulturelle møteplasser*. Oslo. Senter for forskning på sivil samfunn og frivillig sektor. Hentet fra: <http://bomiljonett.no/bn/Publikasjoner/Frivillighet/Inkludering-i-naermiljo>
- Loveman, M. (2015). Ethnic Boundary Making Institutions, Power, Networks. (Book review). *The American Journal of Sociology*, 120(4), 1226.
- Maliepaard, M., Lubbers, M., & Gijsberts, M. (2010). Generational differences in ethnic and religious attachment and their interrelation. A study among Muslim minorities in the Netherlands. *Ethnic and Racial Studies*, 33(3), 451–472. <https://doi.org/10.1080/01419870903318169>
- Marzouki, N., McDonnell, D., & Roy, O. (2016). *Saving the people: how populists hijack religion*. London: Hurst.
- Mandaville, P. (2011). Transnational Muslim solidarities and everyday life. *Nations and Nationalism*, 17(1), 7–24. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2010.00459.x>



- Mandaville, P. (2003). *Meaning and international relations* (Bd. 22). London; New York: Routledge.
- Mandaville, P. (2003, april 3). *Communication and diasporic Islam: A virtual ummah?* Routledge Taylor & Francis Group.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Menning, S. (2018). *Curiosity as a value loaded notion - Exploring practices around curiosity in ECEC in Norway: Relationship between research design, methodology and theoretical backdrop*. Tekst til p.h.d.-seminaret 03.11. and unmaking of ethnic boundaries in the public sphere: The case of Norway. *Ethnicities*, 1468796816684149. <https://doi.org/10.1177/1468796816684149>
- Min, P. (2010). *Preserving Ethnicity through Religion in America: Korean Protestants and Indian Hindus across Generations*. New York, UNITED STATES: New York University Press. Hentet fra <http://ebookcentral.proquest.com/lib/agder/detail.action?docID=865699>
- Modood, T. (2010). *Still Not Easy Being British: Struggles for a Multicultural Citizenship*. Trentham Books.
- Modood, T., & Khattab, N. (2016). Explaining Ethnic Differences: Can Ethnic Minority Strategies Reduce the Effects of Ethnic Penalties? *Sociology*, 50(2), 231–246. <https://doi.org/10.1177/0038038515575858>
- Moghissi, H. og Ghorashi, H. (2010). *Muslim diaspora in the West: negotiating gender, home and belonging* (Research in migration and ethnic relations series). Ashgate Publishing Ltd. Hentet fra <http://portal.igpublish.com/iglibrary/search/ASHGATEB0001219.html>
- Mæland, S. (2015). *Hva har vi felles? En studie i kulturell kompleksitet og multikulturelle prosesser i Den katolske kirke i Norge*. Upublisert ph.d.-avhandling. Universitet i Oslo.
- NESH. (2016). Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH). Hentet fra: <https://www.etikkom.no/forskningsetiske-retningslinjer/samfunnsvitenskap-jus-og-humaniora/>
- Nordin, M. (2007). Immigrant language groups in Religious Organisations. *Nordic Journal of Religion and Society*, 20(1), 65–86.
- Nyhagen (Predelli) L. L. (2003). Kjønn, religion og deltakelse; en case-studie av muslimske kvinner i Oslo. *Sosiologisk tidsskrift*, 11(4), 369–446. Hentet fra [http://www.idunn.no/ts/st/2003/04/kjonn\\_religion\\_og\\_deltakelse\\_en\\_case-studie\\_av\\_muslimske\\_kvinner\\_i\\_oslo](http://www.idunn.no/ts/st/2003/04/kjonn_religion_og_deltakelse_en_case-studie_av_muslimske_kvinner_i_oslo)

- Nyhagen Predelli, L. (2008). Religion, citizenship and participation: a case study of immigrant Muslim women in Norwegian mosques. <https://doi.org/10.1177/1350506808091506>
- Nyhagen, L. L., & Halsaa, B. (2016). *Religion, gender and citizenship: women of faith, gender equality and feminism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Orupabo, J. (2014). Kompetanse – en symbolsk markør. Kjønn, etnisitet og aspirasjoner i overgangen mellom utdanning og arbeidsmarked. Upublisert ph.d.-avhandling. Universitet i Oslo. Hentet fra <https://www.duo.uio.no/handle/10852/39116>
- Orupabo, J. (2014). Interseksjonalitet i praksis: utfordringer med å anvende et interseksjonalitetsperspektiv i empirisk forskning. *Sosiologisk tidsskrift*, 22(04), 329–351. Hentet fra [https://www.idunn.no/st/2014/04/interseksjonalitet\\_i\\_praksis\\_utfordringer\\_med\\_aa\\_anvende\\_e](https://www.idunn.no/st/2014/04/interseksjonalitet_i_praksis_utfordringer_med_aa_anvende_e)
- Pachucki, M. A., Pendergrass, S., & Lamont, M. (2007). Boundary processes: Recent theoretical developments and new contributions. *Poetics*, 35(6), 331–351. <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2007.10.001>
- Read, J. G. (2003). The Sources of Gender Role Attitudes among Christian and Muslim Arab-American Women. *Sociology of Religion*, 64(2), 207–222. <https://doi.org/10.2307/3712371>
- Repstad, P. (2007). *Mellom nærhet og distanse: kvalitative metoder i samfunnsfag* (4. rev. utg.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Regjeringen, (2017). “Antall tilskuddstellende medlemmer i tros-og livssynssamfunn”. Accessed September 09, 2018. <https://www.regjeringen.no/no/tema/tro-og-livssyn/tros-og-livssynssamfunn/innsiktsartikler/antall-tilskuddsberettigede-medlemmer-i-/id631507/>
- Repstad, P. (kommer 2019). “*Political religion – lived religion*”. I: Pål Repstad (ed.): *Sociology of religion – trends and challenges*. Leiden: Brill.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The Search for a New Ummah. The CERI Series in Comparative Politics and International Studies*. New York: Columbia University Press.
- Roy, O. (2010). *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways. Comparative Politics and International Studies Series*. London: Hurst.
- Ryan, L. (2014). «‘Islam does not change’: young people narrating negotiations of religion and identity». *Journal of Youth Studies* 17 (4):446–60. <https://doi.org/10.1080/13676261.2013.834315>.

- Ruyter, K. W. (2003). *Forskningsetikk: beskyttelse av enkeltpersoner og samfunn*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Sandberg, S. (2018). *Unge muslimske stemmer: om tro og ekstremisme (Young Muslim voices: about faith and extremism)*. Oslo: Universitetsforl.
- Schmidt, G. (2005). The Transnational Umma -- Myth or Reality? Examples from the Western Diasporas. *Muslim World*, 95(4), 575–586. Hentet fra <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=18929633&site=ehost-live>
- Schmidt, G. (2004). Islamic identity formation among young Muslims: the case of Denmark, Sweden and the United States. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24(1), 31–45. <https://doi.org/10.1080/1360200042000212223>
- Skarpenes, O. og Hestholm, R. (2015). Fravær og permanens. I: Larsen, H. (red.) (2015). *Kultursosiologisk forskning*. Oslo: Universitetsforl.
- Shavit, U. (2012). The Wasatī and Salafī Approaches to the Religious Law of Muslim Minorities. *Islamic Law & Society*, 19(4), 416–457. <https://doi.org/10.1163/156851912X603210>
- Smith, M. P., & Guarnizo, L. E. (1998). *Transnationalism from Below*. Transaction Publishers.
- Solbrække, K. N. (2006). *Kjønn og arbeid*. Universitetsforl, cop2006.
- Solbrække, K. N., & Leseth, A. B. (2011). *Profesjon, kjønn og etnisitet*. Oslo: Cappelen akademisk.
- Solerød, H. (2003). *Mennesker og ressurser: befolkningsutviklingen - utfordringer og muligheter* (2. utg.). Oslo: Gyldendal akademisk.
- Song, M. (2014). Raising the bar in analysis: Wimmer's Ethnic Boundary Making. *Ethnic and Racial Studies*, 37(5), 829–833. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.871310>
- Statistisk sentralbyrå (SSB) (2018, 5. mars). Innvandrere og norskfødte med innvandrerforeldre. Hentet fra: <https://www.ssb.no/befolkning/statistikker/innvbef>
- Statistisk sentralbyrå (SSB) (2017, 29. mai). Innvandrere og deres norskfødte barn -- gruppenes sammensetning. Hentet fra: <https://www.ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/innvandrere-og-deres-norskfodte-barn-gruppenes-sammensetning>
- Statistisk sentralbyrå (SSB) (2018, 7. desember). Trus- og livssynssamfunn utanfor Den norske kyrkja. Hentet fra: <https://www.ssb.no/trosamf/>

- Synnes, R. M. (2010). Religiøsitet blant unge muslimer og kristne i Oslo. En komparativ analyse av åtte unge muslimer og kristnes fortellinger i et kjønnsperspektiv. Upublisert masteroppgave i Religion, Society and Global Issues. Det teologiske Menighetsfakultet.
- Synnes, Ronald (20012). Kristne migrantmenigheter i Oslo. Oslo. KIFO Stiftelse kirkeforskning.
- Swidler, A. (1986). Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review*, 51(2), 273–286. <https://doi.org/10.2307/2095521>
- Talcott, P. (1956). *Economy and society: a study in the integration of economic and social theory*. London; Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Thagaard, T. (2003). *Systematikk og innlevelse: en innføring i kvalitativ metode* (2. utg.). Bergen: Fagbokforl.
- Thorgersen, L. (2012). *Maskulinitetskonstruksjon blant mannlige sykepleiere: en studie av menn i et kvinnedominert yrke*. Upublisert masteroppgave i sosiologi. Universitetet i Nordland.
- Thun, C. (2012). Norwegianness as lived citizenship: Religious women doing identity work at the intersections of nationality, gender and religion. *Nordic Journal of Religion and Society*, 25(1), 1–25.
- Tranby, E., & Zulkowski, S. E. (2012). Religion as Cultural Power: The Role of Religion in Influencing Americans' Symbolic Boundaries around Gender and Sexuality. *Sociology Compass*, 6(11), 870–882. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2012.00495.x>
- Urstad, S. (2018). Ikke-religiøse i Norge: Sosiologiske analyser av individer uten religion. Upublisert ph.d.-avhandling. Universitet i Agder.
- Vassenden, A., & Andersson, M. (2011). Whiteness, non-whiteness and 'faith information control': religion among young people in Grønland, Oslo. *Ethnic and Racial Studies*, 34(4), 574–593. <https://doi.org/10.1080/01419870.2010.511239>
- Valen, H. K. (2013) «Longing for Something in between: An Empirical Study on Dilemmas Christian Multicultural Youth Encounter in Their Congregations». Upublisert masteroppgave. Det teologiske Menighetsfakultet.
- Vertovec, S. (1999). Conceiving and researching transnationalism. *Ethnic and Racial Studies* 22(2), 447–462. <https://doi.org/10.1080/014198799329558>
- Vivekananthan, M. (red) 2(016). Moskeene i Oslo: – en kartlegging av moskemiljøene og deres virksomheter. Rapport. Utrop. Hentet fra:

- [http://www.utrop.no/files/get/3n9T/Rapport\\_om\\_moskemilj%C3%B8ene\\_i\\_Oslo.pdf](http://www.utrop.no/files/get/3n9T/Rapport_om_moskemilj%C3%B8ene_i_Oslo.pdf).
- Vilaca, H. (red.) (2014). *The Changing soul of Europe: religions and migrations in northern and southern Europe*. Farnham: Ashgate.
- Vogt, K. (2008). *Islam på norsk: moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (2. utg.). Oslo: Cappelen Damm.
- Warner, R. S., & Wittner, J. G. (1998). *Gatherings in diaspora: Religious communities and the new immigration*. Temple University Press.
- West, C., & Zimmerman, D. H. (1987). Doing Gender. *Gender & Society*, 1(2), 125–151. <https://doi.org/10.1177/0891243287001002002>
- Wimmer, A. (2008). The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. *American Journal of Sociology*, 113(4), 970–1022. <https://doi.org/10.1086/522803>
- Wimmer, A. (2013). *Ethnic boundary making: institutions, power, networks*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Wimmer, A. (2008). Elementary strategies of ethnic boundary making. *Ethnic and Racial Studies*, 31(6), 1025–1055. <https://doi.org/10.1080/01419870801905612>
- Woodhead, L. (2001). «From Gender-Blindedness to Gender Difference. *Feminism and the Sociology of Religion*». I: Richard F. (red.): *The Blackwell Companion to Sociology*. Oxford: Blackwell.
- Wright, J. (red) (Forthcoming, 2017). Symbolic Boundaries. I: International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences. Oxford: Elsevier. Hentet (mai 19) fra: <http://scholar.harvard.edu/lamont/files/symbolicboundariesforthcoming.pdf>.
- Østberg, S. (1998). Kulturell og religiøs sosialisering blant pakistanske barn i Oslo. *Religion og livssyn*, 10(3), 13–16.

## **Avhandlingsartikkel 1**

«Ethnicity negotiations: Strategies of young Muslims and Christians in Oslo». *Nordic Journal of Religion and Society*, 31(02), 139–156.



## Ethnicity Negotiations: Strategies of Young Muslims and Christians in Oslo

Ronald Mayora Synnes

Ph.D. Research Fellow, Department of Religion, Philosophy and History, University of Agder,

Norway

[ronald.synnes@uia.no](mailto:ronald.synnes@uia.no)

### ABSTRACT

The article explores the different ways young Muslims and Christians relate to existing forms of categorisation based on ethnicity. Two questions are posed: 1) How do young Muslims and Christians negotiate ethnic boundaries related to the religion, citizenship, language and traditions of their parents' homeland, and 2) What strategies do young people use to reinforce or overcome these ethnic boundaries? The data in this article derives from fieldwork in four immigrant congregations in Oslo – two Muslim and two Christian. The material consists of 25 semi-structured interviews, notes from observations and various types of written material. The participants are 16–35 years of age. The findings suggest that most youths downplay the importance of nationality, language and traditions by emphasising religion and other identity markers that are of greater importance to them. Nevertheless, far more Muslim youths downplay the importance of ethnicity than their Christian peers.

### Keywords:

Negotiation, strategy, Christian and Muslim Youth, religion, ethnic boundaries

### INTRODUCTION

Historically, Norway has been a country with a high degree of homogeneity in religion and ethnicity. The immigrant population has grown from only 1.5 percent of the population in the 1970s to 16 percent today, with Oslo experiencing the most significant migration. In 2017 every third inhabitant of the capital has an immigrant background. (Statistics Norway 2017). In the last decade, more than 100 Christian and 37 Muslim immigrant congregations have been established in Oslo (Vivekananthan 2016; DAWN 2010). A new generation is growing up in this changed landscape.

This article explores the relationship between religion and ethnicity among young Muslim and Christian immigrant congregations. I raise two questions: How do young Muslims and Christians negotiate ethnic boundaries related to the citizenship, religion, language and traditions of their parents' homeland? And what strategies do young people use to reinforce or overcome these boundaries in the immigrant congregation?

Based on Andreas Wimmer's (2013) analytic framework of five strategies for how individuals and groups create, transform and reproduce ethnic boundaries, I explore the different ways young Muslims and Christians as individuals and/or groups relate to existing forms of categorisation based on "ethnicity" – meaning ideas and practices associated with the subjective belief of a collective belonging and descent. These include historical narratives, geographical location, traditions, language and religion (Mitchell 2010, 54). Ethnicity can be both a category imposed by outsiders, and a group identity embraced by its members. Ethnic boundaries include categories and visible or invisible characteristics that people and groups use to interpret themselves or others as part of a community or group. Religion is used not only to reinforce ethnic boundaries, providing a theological articulation of personhood and nationhood; religious narratives can also be used to create new group identities in contrast to existing ethnic boundaries (Mitchell 2010, 55). The task is to explain how the young participants in this study relate to these forms of identity.

#### PREVIOUS RESEARCH

Studies in the United States and Europe reveal that within organised and non-organised religions or immigrant congregations, the youth of minority backgrounds distance themselves from the ethnicity and culture of the immigrant generation. In Christian Korean immigrant congregations in the US, youth discard traditional practices and language (Min and Kim 2005) while young Swedish-Finnish-speaking congregants in Finland view them as unnecessary (Klingenberg 2014). Multicultural youth in Oslo differentiate between religion and culture when expectations from immigrant congregants conflict with their positions and beliefs (Valen 2013).

According to Roy (2010), Muslim youth in the West decouple religion from culture and ethnicity by adopting roles and identities related to their resident country or the global community. They seek an authentic ahistorical and acultural religion (Roy 2004). Roy's work had been criticised as giving the impression that there is a close relationship between religious fundamentalism and an essentialist perception of religion as something separate from culture (Es 2016, 118). According to Van Es (2016) and Ryan (2014), young Norwegian and British Muslims' decoupling of Islam from culture and ethnicity is a strategy in the face of criticism of their religion or religious groups. Several researchers have documented this "deculturalization" within Islam (Kibria 2008; Mandaville 2011). Comparative studies on gender perspectives among Norwegian and European Muslim and Christian women demonstrate that the decoupling of religion from culture, especially regarding traditional gender roles, was only found among Muslim informants and not the Christians peers (Nyhagen and Halsaa 2016).



Research conducted in British and American Muslim communities (Ajrouch and Kusow 2007; Kibria 2008; Modood 2010), and with young Muslims in Norway, both demonstrate that the national contexts and sociocultural features play an important role in the formation of religious identity (Jacobsen 2011; Eidhamar 2017). Jacobsen (2011) shows that young Muslims come into a discursive process with Norwegian society that ultimately influences their practice and interpretation of Islam. This causes many Muslim youths to develop a more privatised and individualised form of religiosity based on ideas found in the non-Muslim majority society, such as the idea of free will and of gender equality. Although Jacobsen finds that the youth have different ways of being Muslim, they share a blending of their Muslim and Norwegian identities. Modood's work in Britain (2010) shows that it is common for young Muslims to identify as British Muslims. This hybrid identity concerns a positive mutual interaction integrating both Muslim and Western thinking without demarcating the two. They thus challenge different negative associations such as stigmatisation and racism. Boundary studies conducted in the US and Europe demonstrate ethnicity-related negotiations concerning identity markers among young Muslims (Jacobson 1997; Alba 2005) or traditional gender roles among young Muslims and Christians (Le Espiritu 2001; Ajrouch 2004; Bryant 2006; Furseth 2011; Gurrentz 2014). Religious subcultures subsequently result in new boundaries within religious communities and society (Bartkowski and Read 2003).

The research above suggests that preceding generations' ethnicity is insignificant for young people born and raised in immigrant congregations in the West. Consequently, immigrant congregations minimally contribute (if at all) to perpetuating their culture in subsequent generations, a finding contrary to past studies<sup>1</sup>. The question is how young people negotiate this issue.

Ethnicity studies, too, lacks explanations for the origin of the trend discussed throughout (Stroup 2017, 991). Furthermore, comparative studies of youth within immigrant congregations are scarce; few focus on the role of organised religion in the lives of youth from minority backgrounds, especially young Christians. This article contributes to this research through a focus on young Muslims and Christians of minority backgrounds, young people born or raised in Norway, but having one or two parents who have immigrated to Norway.

## CONTEXT: IMMIGRANT CONGREGATION IN OSLO

Immigrant congregations<sup>2</sup> are often a central meeting place for immigrant families and are attractive because they provide the opportunity to participate in religious activities in an environment nationally and culturally familiar to them. While being a place for reli-

1. Past studies in the US and Europe demonstrate that immigrant congregations substantially contribute towards reproducing immigrant culture and language (Mæland 2015; Synnes 2012; Ebaugh and Chafetz 2000; Foley and Hoge 2007; Nordin 2007).
2. The term "immigrant congregation" refers to both Muslim and Christian religious communities, such as mosques and churches that have been established by the same immigrants, and are most visited by immigrants and their children.

gious meetings and celebrations, these places are also used in secular celebrations, for educational purposes, practical help and social meetings (Jacobsen, Vogt, and Rian 2005, 147).

In Norway, there are approximately 150 Christian immigrant congregations and about 150 mosques and Muslims communities (DAWN 2010; Regjeringen 2017).<sup>3</sup> Oslo houses most of the Muslim and Christian immigrant congregations of the country. The first immigrants who arrived in Norway settled in Oslo. The first Muslim congregations were established in Oslo in 1970 by immigrants from Pakistan who came to the country to work. These were frequented by Muslims of different nationalities and theological positions. However, over the years, many other national groups of immigrants of Muslim background established their own religious communities (Vogt 2008, 38).

Even though they may be Lutheran, very few of the Christian migrants who arrive in Norway join the Lutheran Church of Norway because, culturally or nationally, they do not feel part of it. Many Christian asylum seekers from African nations, such as Ethiopia and Eritrea, and immigrants from Asia and Latin America who belong to other Christian traditions and denominations, have arrived in the country in recent decades (Furseth 2015; Synnes 2012).

This article focuses on young people in four immigrant congregations in Oslo: The Coptic Orthodox Eritrean Church in Oslo (CEC), the Nordic Chinese Christian Church in Oslo (NCCC), the Islamic Cultural Centre (ICC) and the Islamic Association, Rabita. All these congregations have existed for 30–40 years, and they are well established. They vary in size, membership and ethnic composition, but all have established youth groups with high levels of participation of both genders.

In 1985, the CEC in Oslo was established as the first Eritrean Coptic Orthodox parish in Norway. The congregation is part of the Eritrean Orthodox Church, Tewahdo, which is theologically related to the Oriental Orthodox Church. The congregation, which has over 1000 registered members, has grown due to the number of Christian immigrants arriving from Africa in the last few years. Membership is composed mostly of adult immigrants and young unaccompanied refugees from Eritrea, in addition to adolescents and young adults born and/or raised in Norway. Their youth group consists of about 80 young people.

The NCCC was founded by Chinese immigrants in the early 1980s. It is one of seven Chinese immigrant congregations that exist across four of the Nordic countries. They have no formal connection with the historical Protestant churches, but define themselves as evangelical. The congregation has about 150 members, 90 of whom are adults. The majority of the youth in the congregation were born and raised in Norway. The youth group, A.L. I.V.E., consists of approximately 25 people.

In 1974, the first wave of Pakistani migrant workers in Norway established the Islamic Cultural Centre (ICC). It is theologically associated with Deobandi, a school in Sunni Islam originating in the Indian sub-continent, and to Jamaat-e-Islami, a Pakistani political party

3. There is some uncertainty about these numbers since they are based only on the register of communities. We don't know if every congregation has applied for economic support.

(Metcalf 2003, 137; Vogt 2008, 41–43). The ICC has over 4000 registered members. Most of the ICC members are people with immigrant backgrounds from Pakistan. The ICC has two youth groups, one for girls and one for boys. The ICC Girls group was founded in 1999 and the ICC Boys group in 2009. Collectively they have about 100 regular participants in their activities.

Rabita was established in 1987 and was the first multi-ethnic mosque in Oslo. The congregation can be theologically associated with the *wasafī* approach. Its orientation is less restrictive and is theologically liberal (Shavit 2015, 418). The congregation has almost 3000 registered members. Most are immigrants from Arabic-speaking countries, especially Morocco and Algeria. The congregation also has members from different African, Asian and European countries. Rabita has its own youth organisation, Norway Young Muslims (NUM), with approximately 50 members of both genders between the ages of 15 and 28.

Of the four congregations, Rabita and CEC are the congregations that most differ in terms of ethnic composition. Rabita is more multicultural, with members from more than 15 countries and most young people born in Norway, while most members of CEC have a common Eritrean background, with few born in Norway. Another important difference between the congregations is that only ICC in Oslo delivers their official adult sermon in Norwegian, every other Friday. Rabita gives the sermon in Norwegian only before the prayer on Fridays. The Christian congregations, on the contrary, conduct their religious services in Tigrinya, Cantonese and Mandarin. With the exception of CEC, all youth group activities are bilingual, using Norwegian and English.

I have selected the congregations based on three criteria: 1) the longevity of the congregations (30–40 years); 2) that the congregation has a high representation of young people between the ages of 16 and 34 with most of their upbringing in Norway; 3) Location: Oslo, Norway. These criteria led to slightly different types of congregations being selected: Two Christian congregations with a national orientation (Eritrean and Chinese) and two multi-ethnic Muslim congregations. The reason for this is that there are few multi-ethnic Christian congregations that meet the selection criteria. Even the Catholic Churches in Norway organise in national groups; many of the multi-ethnic congregations are newly established. I contacted two other more nationally oriented congregations, without response. If all the congregations had been either multi-ethnic or oriented towards a single national group, some of the results in this study may have been different. However, my focus is on young people of minority background who have lived the majority of their lives in Norway and identify as Norwegian.

#### ETHNIC BOUNDARY AND STRATEGY

The theory of boundaries has been central to several disciplines of the social sciences and among research on ethnicity, class, gender, immigration, social and collective identities, and cultural capital, among others (Lamont and Molnar 2002, 167). It is a constructivist approach as opposed to a more static theoretical perspective influenced by social-biological and essentialist positions, where ethnic boundaries and identities are timeless and pre-defined at birth.

One of the earliest exponents of the theory of ethnic boundaries was the Norwegian social anthropologist Fredrik Barth (1969), who argued that cultural aspects of any ethnic group are dependent upon time and context. Ethnic groups are created and modified in interaction with other groups both within and outside the boundaries they establish. This is a process of social inclusion and exclusion in which ethnic groups set boundaries and define who belongs and who does not (Barth 1969, 13–14). However, the Swiss sociologist Andreas Wimmer (2013, 45) has argued that – even within the Barthian tradition and with many other new ethnic boundary approaches – there is a static understanding of ethnicity, because they only focus on the feature of the boundaries themselves and the process of maintenance. He suggests an approach where the analysis of the social interaction plays a major role in the study of ethnicity, focussing on the ways the boundaries are made, unmade and remade.

Wimmer's (2013, 50–5) model consists of five strategies for making and unmaking ethnic boundaries. These are expansion, contraction, transvaluation, positional move and blurring. Expansion is an inclusive strategy that consists of the fusion of various ethnic groups by the process of redefinition, reduction or increase. It can both concern an expectation of adaptation to a dominant ethnic group and define a new ethnic category by mixing existing ethnic groups. The contraction strategy is exclusive because the boundaries drawn are narrower. Thus the groups tend to emphasise ethnic, religious and geographical particularities. The strategy is used, for example, when people want to distance themselves from others with whom they do not want to be associated.

Transvaluation strategy consists of reformulating or renaming ethnic systems and establishing new hierarchies. This can be done by trying to give the excluded groups a higher value than the others. Discriminated groups can be considered as select carriers of valuable knowledge and cultural heritage, with a legitimate right to dominate other groups. The fourth strategy is position moves. Here, individuals strive to change their position in the system but accept the categories and the established hierarchy. The last strategy is blurring. Blurring is a strategy that reduces the importance of ethnicity as a starting point for categorisation. One form may be to highlight the global and what people have in common, regardless of locality or ethnicity. Blurring is the least institutionalised strategy, but relevant for individuals in their everyday lives (Wimmer 2013, 57–63).

Wimmer (2013) has been criticised for giving too much emphasis to the social structure of power such as economic positions, political and symbolic power, and social networks. Some think that he doesn't see the importance of the most intersubjective variables and individual motivations that have nothing to do with power relations (Lamont 2014, 816). Nevertheless, Wimmer does not consider people as rigid reproducers of social categories, but as actors with the ability to employ strategies to transform their social situation. As Wimmer (2013, 4–5) writes,

the emphasis on the theory of ethnic boundary making lies in understanding the logic of these strategic struggles over boundaries, to determine how they are influenced by the nature and structure of the social fields within which they unfold, and to analyse how such everyday interactions, in turn, shape these larger structural forces and lead to a transformation or reproduction of ethnic divisions.

Wimmer's approach is relevant to my study because it helps both to identify some aspects of the social structures that young people may struggle against, and to affect the strategies they choose. Most young Christians and Muslims in my study use strategies as intentional or more unconscious emotional responses to what they perceive as stigmatisation and scepticism from Norwegian mainstream society.

However, in order to avoid reducing the strategies of the young people to a struggle for access to goods and position, I pay more attention to the intersubjective way the young people relate to the existing ethnic boundaries, and how they may try to reinforce, overcome and promote new forms of identification. This is the approach used by Lamont (1992, 177–718), who claimed that the categorisation that occurs in the boundary work is not necessarily a hierarchical division or a power structure. Instead, Lamont argued that the consequences of symbolic boundaries for individuals and groups depend on time, place and context, and must be empirically investigated.

## METHODOLOGY

The fieldwork in the four congregations took place between September 2016 and March 2017. I have primarily observed activities relating to youth groups such as religious worship, prayer meetings, youth conferences, social meetings, courses and celebration of holidays. In the observation I focus principally on what happens, how many people participate, who participates, the language spoken, what was said during the meetings, and dress codes. I also look for possible group formations among the youth attending to the congregation.

In total, I conducted 25 semi-structured interviews, of which 22 were with adolescents and young adults aged 16–35 years, and three interviews with clergy, pastors and other religious leaders in the congregations. In addition I had some informal conversations with young people and have had access to various written materials such as magazines, brochures, internal statistics, newspapers and other relevant documents and information on the congregations' websites and Facebook pages. Nevertheless, this article builds primarily on material from the interviews with the young people and on observations from the fieldwork.

One of the limitations of this ethnographic fieldworks approach is that I only follow the young people in their religious and congregational settings, and not in non-religious and non-congregational settings. Having observed the informants in environments without religious reference could contribute to nuance some of the findings. Most of the informants were selected through the snowball sampling method. I used my network to get in touch with the first informants. I also sent an email to the leaders of the congregations in Oslo, and they put me in contact with the young leaders of each group. I then received some telephone numbers and email addresses from people I could contact for an interview. I also chose some informants from the activities I participated in.

Before the interviews were initiated the informants first received a brief overview of the subject and purpose of the study. They were also informed that they could, at any time, withdraw without justification. Following the interviews, all information that might iden-

tify the informants was anonymised. I gave informants pseudonyms in the transcript and personal information has been changed or omitted.

After transcribing the interviews and reviewing the data, I classified the data, based on the topics I explore in the article. These topics were chosen by both previous research in the field and the most apparent trends in the material. Then I reviewed the classified data again and found quotes related to the research questions. Finally, I organised the analysis based on the three clearest strategies in the data.

## STRATEGIES OF ETHNIC BOUNDARIES

From the data material in my study, it became apparent that both the young Muslims and Christians used different strategies to relate to the existing ethnic boundaries in the immigrant congregations they attended. The most common strategies among the young people contained elements of three of the five strategies proposed by Wimmer (2013), namely expansion, blurring and contraction strategies.

I use the expansion strategy to describe how the young people coupled their religious and national identity (citizenship), thus creating new and more inclusive ethnic boundaries. An important element of this was that the Norwegian context played an important role and affected the youths' way of dealing with religion. The blurring strategy reflected the way these young people emphasised a universalistic understanding of religion, values and social dimension of religion to downplay the importance of ethnic boundaries. In contrast, the contraction strategy was more exclusive and revolved around the way the youth associated religion with language, national identity, behaviour and actions related to a specific culture or place of origin in order to distance themselves from other groups.

## EXPANSION STRATEGY

I have found that both young Muslims and Christians try to change ethnic boundaries by expanding existing ethnic categories. They do this by expressing their dominant identity as Norwegian, although they have a connection to a minority religion and/or another ethnic group. This supports Nyhagen and Halsaa's (2016, 135) findings that Muslim and Christian women in Norway tend to couple religion and citizenship and that many argue that religion helped them to become a good Norwegian citizen.

### Religion and citizenship

Most of the young Muslims assumed a form of expansion strategy in order to combine their religious identity as Muslims and Norwegian citizens. By describing themselves as Norwegian-Muslim, the young people aimed to increase the ethnic boundary to include both their religious identity – historically associated with groups of immigrants from Pakistan, Morocco and Algeria – and Norwegian citizenship.

As Sarah, a Muslim youth from ICC said:

So okay, I am a Muslim, and at the same time, I am Norwegian. Where do these two [identities] meet? Where do they not meet, what can be united? What cannot be reconciled? What do I need to let go of? What do I have to hold on to? It's the balancing of both, and finding out who am I. What do I do that may not fit in with the Norwegian identity? Or what do I do that may not fit in with Islam?

The challenge for many young people was that the way these two identities fit together was not very clear. However, the young people were aware that this implied a redefinition of the ethnic boundaries. This was a process through which they tried to maintain a balance by correcting or adapting the religious and cultural practice of Islam with Norwegian mainstream society as an important reference. To balance these two identities, they needed to redefine the meaning of being Muslim and being Norwegian. This tendency is similar to Modood's (2010, 82) "British Muslim Identity" or "Moderate Muslims." This form of identity unites two sets of intellectual-practical obligations without rejecting the other while seeking to do the best for both. Nevertheless, young British Muslims challenge racism and fundamentalism, as well as the idea that religion is oppressive.

In contrast, the young Christians in the two Christian congregations do not describe themselves as Norwegian-Christian, nor emphasise a "Christian Norwegian" identity. They relate their identity to the national background of the immigrants in the congregations.

As in Nyhagen and Halsaa (2016, 115), most of the young people in my study associated citizenship with social aspects, such as belonging to society through social relationships and contributing to a social fellowship. Noor, in Rabita, recounted the following about her involvement in the youth group:

I get a lot out of it, I learn a lot. It's really nice to do something voluntarily. You feel good about yourself. We work together in a congregation to try and do something good for those who are the same as us. Norwegian Muslim youth is what we are. So it gives me a really good feeling.

As in Alba's (2005) study, citizenship in this context was not understood in a juridical way, concerning legal and political rights. Being Norwegian or being part of Norwegian culture was often linked to cultural performance and demonstration of values, such as solidarity, altruism, tolerance, honesty and democratic attitudes. It represented a moral ethos with individual commitments to the weak and responsibility for maintaining collective welfare and solidarity (Skarpenes 2007, 556–7). Noor showed both a social engagement and commitment to the religious minority she belonged to.

#### Doing Norwegian

Another way the youth showed there was a connection between their Muslim identity and their Norwegian citizenship was by showing that their religious activities could be combined with what they considered to be typical "Norwegian activities." Ali, one of the youths in Rabita, commented:

I have found the social gatherings exciting, educational and pleasant. There is always something going on, and we conclude with a lecture. Then we go out and get something to eat. The guys, for example, will say to one another, 'Let's go climbing, or let's go here or there.' So we might go on a boat tour, a trip, or a similar activity. I thought it was cool because there is always some activity. It's nice to have both the social and religious with instruction on wisdom, for example, concerning worldly things or rather everyday issues. It helps us become better Norwegian citizens.

For Ali, the combination of religious and social activities helped young people understand that it was possible to be both Muslim and Norwegian simultaneously. This strategy is a common institutional strategy that some Muslim congregations have established. Recreation, religious teaching and social commitment made up a substantial part of the activities the two youth groups from the Muslim congregations strived to offer. The Christian youth also attend some of the weekly activities carried out in the Christian congregations. However most of these activities are directly related to liturgical and religious themes, and the young Christians did not make the same connection as the Muslims did.

#### Challenging gender tradition

Gender mixing was another way young Muslims united their Norwegian-Muslim identity. Most of the Muslims challenged the traditional gender division that has characterised mosques and Islamic organisations both in Europe and in the immigrants' home countries (Jacobsen 2011). The youth emphasised that not all types of gender segregation were in line with Islam, distinguishing between what they considered cultural ideas and what was perceived to be a religious matter. A leader in ICC said:

During Eid the youngsters wanted to have a celebration where everyone is present, but there are some adults who have other traditions ... For example, in Pakistan it's not possible for everyone to celebrate together. Then the young people come and say that 'we are in Norway, so it doesn't apply here.' So then they discuss the disadvantages and the benefits.

In this case, the young people challenged the traditional gender separation in their celebration of Eid by arguing that the religion cannot be practised in the same way in Norway as in their parents' home country.

Roy (2004, 22) found that young Muslims living as minorities in Europe distanced themselves from both "Western" categories and categories related to their parents' homeland. However, most of the young Muslims in my study saw themselves as Norwegian and identified with Norwegian values. Even though the young people made a clear distinction between religion and culture, Norwegian attitudes regarding gender equality had influenced the young peoples' understanding of religious practices. Eidhamar (2017) reported similar findings. This also applies to most Christian youths in my study. Nevertheless, some Christian youths, especially those from CEC, considered the gender roles of their parents' homeland as a religious ideal.



### BLURRING STRATEGY

It was clear that many young people downplayed the importance of ethnicity. This was prominent among the Muslims, but it also applied to several of the young Christians. Instead, they referred to religion and other identity markers that were more important to them than ethnicity. Three variants of this strategy that the young people used are: 1) emphasising that religion is universal and not linked to a specific culture or ethnic group; 2) focusing on individual values and actions, which often meant that traditions and rites associated with the parents' homeland lost importance; 3) emphasising the social dimension of religious practices and rituals, thus downplaying the cultural and tradition-bearing aspects of religion.

#### Universalising religion

Several of the youths emphasised that religion is universal and not linked to a specific ethnic group or culture. They distanced themselves from a religiosity that was characterised by traditions and rituals that they believed may be linked to a particular culture or geographical area. In this way, they tried to detach their religion from ethnicity.

Sarah, a Muslim youth, said:

For me culture is a bit like, well ... Not so important really. It's more about the religion. Because I feel that everything the culture is lacking is fulfilled by the religion. We say that Islam is a way of life, and not just a religion or belief. It's a whole lifestyle ... It really covers all aspects of life ... If a person has the religion, I do not see a problem just because he cannot speak my language or doesn't necessarily have the same cultural traditions.

Like many of the young Muslims, Sarah showed a universal understanding of religion. The youth claimed that their own reflections shaped this understanding of Islam. Some criticised the practices in Quran schools, believing that imams were more influenced by culture and ethnicity.

Although the NCCC was organised in a segregated way, most of the young people supported a form of universal understanding of religion and ecumenism. They argued that religion should be inclusive, transcending ethnic boundaries. They shared some activities with other Christian congregations. Linn said:

Not so much, but we have a little [cooperation] with another congregation from Jesus Church ... he [the pastor] has come and helped us occasionally and held some sermons for us as well. Because we don't have a youth pastor, so we've asked him if he can come and help us occasionally. And then sometimes we have a service of worship with them, together as one group and with them ... But I would love to have more, and get to know others.

Although the few activities between the youth group in NCCC and the other churches were due to the lack of their own youth pastor, for young people the congregation's ethnic boundaries did not prevent cooperation between different churches. Carnes and Fenggang (2004, 154) reported similar findings. They showed that young Americans of Asian descent

negotiated between ethnic separatism and religious universalism by sharing some activity with other groups that were more inclusive.

#### Individualising religion

Another strategy to downplay ethnic boundaries was to focus on individual affiliation rather than group affiliation. Most of the young people claimed that, while the older generation of immigrants in the congregation still maintained a group identity based on the ethnicity, for them religion was a personal matter. Medah from ICC said:

I think religion is more about what you make out of it. If you choose to practise it, it's your choice. You choose the degree to which you follow the religion, and you are responsible for that. But if you think about my grandparents, for them it's, 'you'll pray anyway, it makes no difference if you make sense of it or not,' so I think then it becomes more of a duty, that religion becomes more like, 'oh our parents taught us that, so we have to do it.' While when it comes to our generation, you have to do it because it feels right, not because your parents asked you to do it

For Medah, religion was an individual choice based on personal conviction, not a commitment to cultural traditions. This form of religious individualisation is one way the young people de-emphasise ethnic or national boundaries. Other studies indicate that tolerance and individual choices are values that are important for young people and, in some cases, can replace part of their religious and cultural tradition (Jacobsen 2011; Furseth 2011). It can also be understood, through Roy (2004, 17), to be about "deculturizing Islam," wherein Islamic identity can replace a troubled ethnic identity for Muslim youth growing up in the West.

Even though most of the young people in my study understood religion as a personal choice and not a result of ethnicity, the strategies that young Christians used varied and were more ambiguous regarding ethnicity than the Muslims. Most young Christians related religion to ethnic aspects of their parents' countries of origin. The Christians identified themselves with the national and cultural identity of the immigrant congregation. Categorisations like "we are an Asian or Chinese congregation," or "a Chinese Christian youth group" and "we are Eritrean Christians" demonstrate their relationship toward religion and ethnicity.

#### Socialising religion

Emphasising the social dimension of their religious practices was also a strategy used to downplay ethnic boundaries. Sarah, who attended Rabita and NUM, also claimed that the generation of adults in the congregations had a different understanding of religious practices than the young people had:

I think that for my father, the mosque is a place where he can go and do something he feels he must do. Friday Prayer, prayer in general, stuff like that. He goes to the mosque to do it, but it may not be at a social level as it is for me. For me it isn't only about religious expressions like prayer and such, they are, of course, important. But for me it's something you do socially – a social activity.

For Sarah, the difference lay in the motivation each group had for attending congregational gatherings. Thus, young people interpreted their participation in religious activities as an individual and social act, not as a religious duty or cognitive activity characterised by religious symbolism and norms. For Sarah, it seemed as though the social relationships that the young people developed within the ethnic congregations were more important than reproducing the group's religious traditions (Bankston and Min Zhou 1996).

Daniel, who actively participated in the Christian congregation NCCC, had a similar explanation of his motivation:

So it's quite a long experience. As a child, it was kind of like, 'oh this is what I do on Sundays,' so it really didn't matter much. 'Oh yeah, it's Sunday,' so I was taken along there too. And I didn't do much, it was just listening to stories and playing. Later it became that that's where my friends were, and then it was the mostly, 'now I'm going in order to meet my friends.'

Most of the youth attended a congregation like their parents, but said that the gatherings and rituals they participated in had a different meaning to them. They expressed that they did not look at participation in the church as a way of maintaining the traditions, but a place where they could meet to participate in social activities together with likeminded friends.

#### CONTRACTION STRATEGY

The contraction strategy was more exclusive. It was about the way the youth associated religion with a national and cultural identity in order to distance themselves from groups outside the congregation or to create new internal boundaries. I have chosen to use the contraction strategy to describe the reinforcement of existing ethnic boundaries, addressing three dimensions that young people used to constrict ethnic boundaries: language, generational differences and gender differences. The list is not exhaustive and serves primarily as an example.

##### Separating language arena

In my study, the language of the country of origin of the dominant immigrant group was the language used in the services of worship. However, young people had started using Norwegian and English at youth meetings and other events. In the Coptic Eritrean Church, this was different. Here the young people chose to use Tigrinya when they met, as did the adults in the church. As Esther explained:

I use Norwegian more than Tigrinya in my everyday life, wherever I go. But when I come here [congregation] I like to speak Tigrinya because that's what we are. It would be a bit strange to speak Norwegian when everyone is from the same country ... Since we are in Norwegian society, we start to forget our own language.

For Esther, language became a symbol of their shared background, and it contributed to reinforcing their identity as Eritreans in Norway. By using it in the church and when

exercising their religious practices, the language also helped to link their Eritrean roots to their religiosity. They were not only Christians, but Eritrean Christians. Through their participation the young people got the opportunity to cultivate the languages of their parents' home country with young people of similar cultural and religious background. Most youths said that the practice of the language was an important motivation for them and their parents to attend. Similar findings are reported in several other studies (Thorbjørnsrud 2015; Mæland 2015). Another form of contraction strategy I find was also the use of gender roles as a part of their cultural identity to differentiate themselves from other ethnic groups or the mainstream society.

#### Generational difference

By stressing generational differences between them and their parents, the youth argued for an internal division of the congregation based on linguistic and cultural differences. Thus, the internal differences were emphasised, and the congregation divided into several groups. The young people from the NCCC congregation in Oslo used this strategy in particular. Teo explained:

I think we will grow in a way that we will have two worship services, a separate Norwegian worship in a way. I feel that we will never be able to continue the work of the adults because we do not have the linguistic or cultural knowledge, and we are not looking to do that either. Although they may not agree with it.

For Teo, the division had occurred gradually. Their lack of knowledge about their parents' language and disagreements about cultural practices from their parents' home countries were used as explanation. Teo also pointed out that there was no need to recreate the ethnic boundaries of the Chinese congregation. However, the solution for him was a congregation where the adult Chinese immigrants met and organised their activity in Cantonese and Mandarin, while the young people organised as a Norwegian section of the church. Several American studies reported similar findings among the young generation of Asian Americans in the US (Kurien 2012). Many young Christians in NCCC emphasised an identity primarily based on religion and not so much on ethnicity, and distanced themselves from the immigrant congregations in this respect. However, the young people chose to continue in the immigrant congregations even though they pointed out that the churches should not continue with their native practices and languages (Min and Kim 2005).

The language in NCCC became the most visible ethnic boundary distinguishing the youth from the adult immigrant generation. For instance, the youth participated in worship only once every two months, and usually had their own service. Like the Muslim youth, the gatherings of this youth group were in Norwegian and English. The website of the NCCC in Oslo is mostly in Chinese, with some information in English. Both the website and the Facebook page of the youth group, however, is in Norwegian. It should be noted that the young people preferred to be identified as a Norwegian-speaking group rather than just a Chinese youth group.

## CONCLUSION

In this article, I have explored the relationship between religion and ethnicity among young Muslims and Christians. More specifically, I have looked at how ethnic boundaries regarding nationality, language and traditions were negotiated and what role religion played when the boundaries were expanded, blurred or narrowed.

The analysis shows that young Muslims and Christians use different strategies to negotiate ethnicity. Young Muslims challenge established understandings of what it means to be Norwegian and Muslim, and seek to combine them. Among other things, they do this by emphasising what they understand as Norwegian values and Norwegian culture, practising Islam in a way that is compatible with this. I did not find this strategy among Christian youths in my study.

One of the reasons why Christian informants associated religion and culture closer than Muslims may be that the Christian congregations in this study were linked to a specific country and language group to a greater extent than the Muslims. The Christian congregations in my study were also more influenced by people raised in another country who had immigrated to Norway while young or adult.

This study shows that Wimmer's (2013) model of five strategies for making and unmaking ethnic boundaries are fruitful for understanding ethnic negotiations among young Muslims and Christians in immigrant congregations. The blurring strategy is predominant amongst the youths, both Muslims and Christians. However, the empirical example in this article highlights that the distinction between the strategies is an extremely analytical distinction. In reality, it can be challenging to make a clear difference between some of them, perhaps even any of them. I found a clear relationship between the blurring and expansion strategies that the young Muslims use. Several of the youths speak about a process where ethnicity became less important for their religiosity as they grew older, thus developing a more conscious relationship to their own religiosity. When religiosity is no longer linked inseparably to an ethnicity or national group, it can be easier for them combine different identities and thus expand the ethnic categories.

I didn't find sufficient support for the two other strategies: the positional move and the transvaluation. An example of a form of positional move could be that some young argued for replacing Pakistani, Arabian, Cantonese or Mandarin as communication language at the congregation with Norwegian or English. The rejection and higher valuation of one culture than other could be an example of a transvaluation strategy. However, it wasn't the case in my study. This shows that Wimmer's theory is limited to the context and cannot be universal as a theoretical framework.

## REFERENCES

- Ajrouch, Kristine J., 2004. "Gender, Race, and Symbolic Boundaries: Contested Spaces of Identity among Arab American Adolescents." *Sociological Perspectives* 47 (4): 371–91. doi: <https://doi.org/10.1525/sop.2004.47.4.371>.
- Ajrouch, Kristine J., and Abdi M. Kusow. 2007. "Racial and Religious Contexts: Situational Identities among Lebanese and Somali Muslim Immigrants." *Ethnic and Racial Studies* 30 (1): 72–94.
- Alba, Richard. 2005. "Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States." *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 20–49. doi: <https://doi.org/10.1080/0141987042000280003>.
- Bankston, Carl L., and Min Zhou. 1996. "Religious Participation, Ethnic Identification, and Adaptation of Vietnamese Adolescents in an Immigrant Community." *The Sociological Quarterly* 36 (3): 523–34.
- Barth, Fredrik, 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget. [http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb\\_digibok\\_2011051608067](http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2011051608067).
- Bartkowski, John P., and Jen'nan Ghazal Read. 2003. "Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States." *Qualitative Sociology* 26 (1): 71–92. doi: <https://doi.org/10.1023/A:1021456004419>.
- Bryant, Alyssa N. 2006. "Assessing the gender climate of an evangelical student subculture in the United States." *Gender and Education* 18 (6): 613–34. doi: <https://doi.org/10.1080/09540250600980170>.
- Carnes, Tony, and Fenggang Yang. 2004. *Asian American Religions: The Making and Remaking of Borders and Boundaries*. New York: New York University Press.
- DAWN undersøkelsen 2010. Accessed January 16, 2018. [http://www.norgeskristnerad.no/doc/Flyktningnettverket/Rapport%20kartlegging%20av%20migrantmenigheter%20i%20Oslo%20\(2\).pdf](http://www.norgeskristnerad.no/doc/Flyktningnettverket/Rapport%20kartlegging%20av%20migrantmenigheter%20i%20Oslo%20(2).pdf).
- Ebaugh, Helene R., and Janet S. Chafetz. 2000. *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* (Abridged student ed.). Walnut Creek, California: AltaMira Press.
- Eidhamar, Levi Geir. 2017. "'My Husband is My Key to Paradise.' Attitudes of Muslims in Indonesia and Norway to Spousal Roles and Wife-Beating." *Islam and Christian–Muslim Relations* 0 (0): 1–24. doi: <https://doi.org/10.1080/09596410.2017.1405636>.
- Foley, Michael W., and Dean R. Hoge. 2007. *Religion and the New Immigrants – How Faith Communities Form Our Newest Citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- Furseth, Inger. 2011. "The Hijab: Boundary Work and Identity Negotiations among Immigrant Muslim Women in the Los Angeles Area." *Review of Religious Research* 52 (4): 365–85. <http://www.jstor.org/stable/23055567>.
- \_\_\_\_\_. ed. 2015. *Religionens tilbakekomst i offentligheten? Religion, politikk, medier, stat og sivilsamfunn i Norge siden 1980-tallet* [The return of religion in the public? Religion, politics, media, government and civil society in Norway since the 1980s]. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gurrentz, Benjamin T. 2014. "God Is 'Color-Blind': The Problem of Race in a Diverse Christian Fraternity." *Critical Research on Religion* 2 (3): 246–64. doi: <https://doi.org/10.1177/2050303214552572>.

- Kibria, Nazli. 2008. "The 'new Islam' and Bangladeshi youth in Britain and the US." *Ethnic and Racial Studies* 31 (2): 243–66. doi: <https://doi.org/10.1080/01419870701337593>.
- Jacobson, Jessica. 1997. "Perceptions of Britishness." *Nations and Nationalism* 3(2): 181–99. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1354-5078.1997.00181.x>.
- Jacobsen, Christine M. 2011. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Muslim Minorities. Leiden: Brill NV.
- Jacobsen, Knut A., Kari Vogt, and Dagfinn Rian. 2005. *Verdensreligioner i Norge* [World religions in Norway]. 2nd ed. Oslo: Universitetsforlaget.
- Klingenberg, Maria. 2014. "Conformity and Contrast: Religious Affiliation in a Finland-Swede Youth Context." PhD diss., University of Helsinki.
- Kurien, Prema. 2012. "Decoupling Religion and Ethnicity: Second-Generation Indian American Christians." *Qualitative Sociology* 35 (4): 447–68. doi: <https://doi.org/10.1007/s11133-012-9238-0>.
- Lamont, Michèle, and Virág Molnár. 2002. "The Study of Boundaries in the Social Sciences." *Annual Review of Sociology* 28:167–195.
- Lamont, Michèle. 1992. *Money, Morals and Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class*. Morality and Society. Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 2014. "Reflections inspired by Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks by Andreas Wimmer." *Ethnic and Racial Studies* 37 (5): 814–19. doi: <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.871312>.
- Le Espiritu, Yen. 2001. "'We Don't Sleep around like White Girls Do': Family, Culture, and Gender in Filipina American Lives." *Signs* 26 (2): 415–40. <http://www.jstor.org/stable/3175448>.
- Mandaville, Peter. 2011. "Transnational Muslim Solidarities and Everyday Life." *Nations and Nationalism* 17 (1): 7–24. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2010.00459.x>.
- Metcalf, Barbara. 2003. "Travelers' Tales in the Tablighi Jamaat." *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 588 (1): 136–48. doi: <https://doi.org/10.1177/0002716203588001009>.
- Min, Pyong Gap, and Dae Young Kim. 2005. "Intergenerational Transmission of Religion and Culture: Korean Protestants in the U.S." *Sociology of Religion* 66 (3): 263–82.
- Mitchell, Claire. 2010. "The Push and Pull between Religion and Ethnicity: The Case of Loyalists in Northern Ireland." *Ethnopolitics* 9 (1): 53–69.
- Modood, Tariq. 2010. *Still Not Easy Being British: Struggles for a Multicultural Citizenship*. London: Institute of Education Press. eBook Collection (EBSCOhost), EBSCOhost (accessed May 7, 2018).
- Mæland Sidsel. 2015. "Hva har vi felles? En studie i kulturell kompleksitet og multikulturelle prosesser i Den katolske kirke i Norge" [What do we have in common? A study in cultural complexity and multicultural processes in the Catholic Church in Norway]. PhD diss., University of Oslo.
- Nordin, Magdalena. 2007. "Immigrant Language Groups in Religious Organisations." *Nordic Journal of Religion and Society* 20 (1): 65–86.
- Nyhagen, Line Lie, and Beatrice Halsaa. 2016. *Religion, Gender and Citizenship: Women of Faith, Gender Equality and Feminism*. Citizenship, Gender and Diversity. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Regjeringen. 2017. "Antall tilskuddstellende medlemmer i tros-og livssynssamfunn" [Number of grant-eligible members of the faith and life stance communities]. Accessed September 09, 2018. <https://www.regjeringen.no/no/tema/tros-og-livssyn/tros-og-livssynssamfunn/innsiktsartikler/antall-tilskuddsberettigede-medlemmer-i-/id631507/>.
- Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. The CERJ Series in Comparative Politics and International Studies. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. Comparative Politics and International Studies Series. London: Hurst.
- Ryan, Louise. 2014. "'Islam does not change': young people narrating negotiations of religion and identity." *Journal of Youth Studies* 17 (4): 446–60. doi: <https://doi.org/10.1080/13676261.2013.834315>.
- Skarpenes, Ove. 2007. "Den 'legitime kulturens' moralske forankring" [The moral anchoring of the 'legitimate culture']. *Tidsskrift for samfunnsforskning* 48 (04): 531–58. [https://www.idunn.no/tfs/2007/04/den\\_legitime\\_kulturens\\_moralske\\_forankring](https://www.idunn.no/tfs/2007/04/den_legitime_kulturens_moralske_forankring).
- Shavit, Uriya. 2015. *Shari'a and Muslim Minorities: The Wasati and Salafi Approaches to Fiqh Al-Aqalliyat Al-Muslima*. Oxford University Press.
- Statistics Norway (SSB). 2017. "Immigrants and Norwegian-born to immigrant parents ". Accessed October 10, 2017. <https://www.ssb.no/en/befolkning/statistikk/innvbf>.
- Stroup, David R. 2017. "Boundaries of belief: religious practices and the construction of ethnic identity in Hui Muslim communities." *Ethnic and Racial Studies* 40 (6): 988–1006. doi: <https://doi.org/10.1080/01419870.2016.1193211>.
- Synnes, Ronald. 2012. *Kristne migrantmenigheter i Oslo* [Christian Immigrant Congregations in Oslo]. Oslo: KIFO Stiftelsen Kirkeforskning.
- Thorbjørnsrud, Berit. 2015. "'The Problem of the Orthodox Diaspora': The Orthodox Church between Nationalism, Transnationalism, and Universality." *Numen* 62 (5–6): 568–95. doi: <https://doi.org/10.1163/15685276-12341394>.
- Van Es, Margaretha A. 2016. "Norwegian Muslim Women, Diffused Islamic Feminism and the Politics of Belonging." *Nordic Journal of Religion and Society* 29 (02): 117–33. doi: <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-03>.
- Vogt, Kari. 2008. *Islam på norsk: moskeer og islamske organisasjoner i Norge* [Islam in Norwegian: mosques and Islamic organizations in Norway]. 2nd ed. Oslo: Cappelen Damm.
- Vivekananthan, Majoran. 2016. *Moskeene i Oslo: – en kartlegging av moskemiljøene og deres virksomheter* [The Mosques in Oslo: a survey of the mosque and their activities] *Utrop*. [http://www.utrop.no/files/get/3n9T/Rapport\\_om\\_moskemiljø%20i\\_Oslo.pdf](http://www.utrop.no/files/get/3n9T/Rapport_om_moskemiljø%20i_Oslo.pdf).
- Wimmer, Andreas. 2013. *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. Oxford Studies in Culture and Politics Ethnic Boundary Making. New York and Oxford: Oxford University Press.



## **Avhandlingsartikkel 2**

«Kjønn og religiøse grenser: Unge muslimers og kristnes forhandling av kjønn i migrantmenigheter». Artikkelen vil være en del av nummer 4/2019 i *Norsk sosiologisk tidsskrift*.

# **Kjønn og religiøse grenser: Unge muslimer og kristnes forhandling av kjønn i migrantmenigheter**

Ronald Mayora Synnes

Doktorgradsstipendiat i religionssosiologi

Fakultet for humaniora og pedagogikk

Institutt for religion, filosofi og historie

Universitet i Agder.

PO Box 422, N 4604 Kristiansand, Norge

Tel mobile: +47 91103066

Tel office: +47 38 14 24 35

E-post: [ronald.synnes@uia.no](mailto:ronald.synnes@uia.no)

# Kjønn og religiøse grenser: Unge muslimer og kristnes forhandling av kjønn i migrantmenigheter

## Sammendrag

Artikkelen belyser unge muslimer og kristnes forhandling av kjønn i migrantmenigheter: 1) Hvordan forhandler unge muslimer og kristne forventningene knyttet til kjønn, forbundet med religiøse klesdrakter og kjønnsdelte arbeidsoppgaver? Og 2) hva kan ungdommenes oppfatninger av religiøse koder og kjønnsdelte arbeidsoppgaver fortelle om symbolsk grensedragning mellom deres tilhørighet til en minoritetsgruppe og tilhørighet til majoritetssamfunnet? Data består av 22 kvalitative intervjuer med tenåringer og unge voksne i alderen 16–35 år. Ungdommene forhandlet stadig kleskoder og kjønnsdelte arbeidsoppgaver ut fra ulike religiøse, moralske og kulturelle forventninger. De skilte mellom religion og kultur, og argumenterte for likestilling ut fra religiøse tekster eller praktiske hensyn. De la vekt på verdier som mangfold og toleranse – de muslimske også autentisitet og individualitet.

## Nøkkelord

Kjønn, unge muslimer og kristen; religion; symbolske grenser, migrantmenighet

## Abstract

The article examines how young Christians and Muslims negotiate gender roles in immigrant congregations: 1) How do young Christians and Muslims negotiate gender-related expectations associated with religious dress codes and gender-related task? And 2) what can the young people's perceptions of clothing regulations and gender-shared tasks tell about symbolic boundaries between their belongings to a minority group and the majority community? The data consists of 22 qualitative interviews with teenagers and young adults aged 16–35 years. Young people increasingly negotiate religious dress codes and gender-related task based on various religious, moral and cultural expectations. They distinguished between religion and culture and argued in favour of equality based on religious texts or practical considerations. They emphasized values such as diversity and tolerance, and among the Muslim youths, also authenticity and individuality.

## Keywords

Gender, young Muslims and Christians; religion; symbolic boundaries, immigrant congregation

## Innledning

*Jeg ser for meg at hvis en norsk person ser på det (menigheten), så synes de at kvinnen er undertrykt. Men jeg synes at det fungerer bra. Vi forstår hverandre og det er greit. Alle har samme verdi for oss, det er bare at vi har forskjellige jobber som passer oss. Men samtidig er det ikke sånn at kvinnen skal jobbe på kjøkkenet og slikt. Nei, nei. Jeg skjønner at det går i Eritrea, fordi der jobber hun ikke utenfor, ikke sant. Men her jobber begge utenfor, så da synes jeg begge skal jobbe hjemme også. (Semira, Den eritreisk-koptiske kirke i Norge)*

I den offentlige diskursen og debatten om religiøse minoriteter er ofte kjønn et sentralt tema, og ulike kjønnsforståelser trekkes gjerne frem som et viktig skille mellom majoriteten og minoritetsgrupper. I denne artikkelen undersøke jeg hvordan unge kristne og muslimer forhandler kjønn i migrantmenigheter. Dette gjør jeg ved å se på hvordan de trekker symbolske grenser knyttet til klesdrakter og kjønnsdelte arbeidsoppgaver.

Symbolske grenser angår blant annet hva som skiller «oss» fra andre, og hvilke fellesskap vi føler tilhørighet til. De er synlige eller ikke-synlige kjennetegn som benyttes for å tolke seg selv eller andre som del av et fellesskap (Lamont 1992, s. 1).

Symbolske grenser kan trekkes på flere områder. Jeg vil belyse følgende: Hvordan forhandler ungdommene kjønnsforventningene angående religiøse klesdrakter og arbeidsoppgaver? Hva kan ungdommenes oppfatninger av religiøse kleskoder og kjønnsdelte arbeidsoppgaver fortelle om symbolsk grensedragning mellom deres tilhørighet til en minoritetsgruppe og tilhørigheten til majoritetssamfunnet?

Flere amerikanske og europeiske studier har vist at migrantmenigheter og religiøse foreninger bestående av migranter reproducerer hjemlandets tradisjonelle kjønnsroller. Dette skjer ved at kvinner får hovedansvar for omsorgsoppgaver, barneoppdragelse og trosopplæring, mens menighetenes øverste ledere hovedsakelig er menn. Studiene viser likevel at selv om migrantmenigheter fremstår som patriarkalske kjønnsregimer, er kvinnedeltagelsen her større enn den var i opphavlandet (Ebaugh og Chafetz 2000; Predelli 2003, 2008; Forfatter 2012; Mæland 2015; Nyhagen og Halsaa 2016; Es 2016).

De seneste 15 årene har flere norske og europeiske studier belyst holdninger hos ungdom med minoritetsbakgrunn til kjønnsroller, likestilling, seksualitet og bruk av religiøse plagg (Roald 2005; Nyhagen 2008; Thun 2012; Furseth 2014). Noen studier omhandler både unge muslimske kvinner og menn (Jacobsen 2011; Eidhamar 2014). Flere amerikanske studier på feltet benytter seg av teori om symbolske grenser, og tar for seg både kvinner og menn på tvers av religiøs bakgrunn (Espiritu 2001; Bartkowski og Read 2003; Ajrouch 2004; Bryant 2006; Furseth 2011; Gurrentz 2013; Ryan 2014). Likevel handler mange studier på feltet kun om kvinner, spesielt muslimske. Flere av bidragene påviser en reforhandling av kjønn blant unge muslimer i Europa. Denne artikkelen bidrar til denne forskningen gjennom et særlig fokus på unge muslimske og kristne med minoritetsbakgrunn. Det vil si ungdom som er født eller oppvokst i Norge, men som har en eller to foreldre som selv har innvandret til Norge. Studien tar for seg jenter og gutter som er aktive i migrantmenigheter.

De amerikanske sosiologene West og Zimmermann (1987, s.126-127) skiller mellom ulike sider ved kjønnsbegrepet, og dette perspektivet har hatt stor innflytelse på moderne kjønnsteori. De benytter begrepene «biologisk kjønn», «kjønnskategorier» og «sosialt kjønn». Biologisk kjønn er basert på biologiske forskjeller mellom menn og kvinner, som genitalier og hormoner. Verden kan grovt sett deles inn i to kjønnskategorier, kvinnelig og mannlig. Det knyttes bestemte forventninger til passende atferd for begge, og det er dette West og Zimmermann kaller «sosialt kjønn» eller *doing gender*. I denne artikkelen vil forståelsen av kjønn som sosial konstruert og en kontinuerlig aktivitet, det å *gjøre* kjønn, være sentral. Individene kan likevel ikke velge fritt hvordan de forholder seg til kjønn. Dersom de ønsker

sosial aksept, er de nødt til å etterleve de sosiale forventningene i samfunnet og sine sosiale omgivelser (Bondevik mfl., 2006, s. 70).

Mye av den norske og vestlige debatten og forskningen om kjønn preges ofte av et ideal om likestilling, som nedtoner tradisjonelle kjønns kategorier som skaper grenser mellom menn og kvinner. Her legger man vekt på menneskerettigheter og autonomi på alle områder i individers liv. Hensikten er å gi kvinner og menn mulighet til å utføre de samme oppgavene (Nyhagen og Halaa 2016, s.156). Andre kjønnsforståelser vektlegger i større grad komplementaritet. I dette perspektivet utfyller menn og kvinner hverandre, og forskjellene blir gjerne løftet frem som noe positivt. Kjønnsdifferensieringen bidrar slik til fellesskapets beste (Leseth og Solbrække 2011, s. 22). Min analyse av kjønn blant unge muslimer og kristne bygger på at de fleste unge som er intervjuet i denne studien, forhandler kjønn mellom disse to idealene, som for dem har religiøse, moralske og kulturelle betydninger.

### **Teorien om symbolske grenser**

Lamont og Molnár (2002, s. 168) definerer symbolske grenser som begrepsmessige forskjeller for å kategorisere objekter, mennesker, rutiner, tid og/eller sted. Gjennom kategorisering skapes sosial orden og opplevelser av gruppeidentiteter, og fellesskap dannes. Kategoriene er dynamiske størrelser, og det foregår hele tiden en forhandling om gresedragningene.

I sin studie av den franske og amerikanske øvre middelklasse finner Lamont (1992, s. 4) tre ulike typer symbolske grenser: moralske, sosioøkonomiske og kulturelle. De moralske handler om personlige verdier som integritet, ærlighet og arbeidsmoral. Sosioøkonomiske grenser handler om symbolske *konsekvenser* av sosioøkonomiske forhold, som rikdom, makt og profesjonell suksess. Kulturelle grenser trekkes på bakgrunn av blant annet utdanning, intelligens, oppførsel og smak. Symbolske gresedragninger kan lett forbindes med hierarkier og maktstrukturer. På bakgrunn av sin studie mener Lamont (1992, s. 177-718) imidlertid at kategoriseringen som skjer i gresedragningen, ikke nødvendigvis handler om dette. Det avhenger av hva slags symbolske grenser det er snakk om, og i hvilken kontekst det skjer. Konsekvensene symbolske grenser har for mennesker og grupper, avhenger av tid, sted og kontekst.

Lamont har blitt kritisert for å overse religionens betydning i symbolsk gresedragning (Furseth 2014, s. 23). Flere studier har vist at religiøse plagg og tilhørighet benyttes som symbolske grenser (Bartkowski og Read 2000, 2003; Ajrouch 2004; Furseth 2011, 2014; Gurrentz 2013). Moralske og religiøse grenser har ofte en del til felles, men er likevel analytisk ulike. Hva som er moralske eller religiøse grenser, kan være vanskelig å skille fra hverandre, fordi religiøse grupper gjerne etablerer doktriner og normer basert på fellesskapets opplevelse av rett og galt, det hellige og det verdslige (Gurrentz 2013). Slik er religiøse grenser tett knyttet til moralske grenser. Religiøse grenser har likevel en dimensjon som ikke fullt ut fanges opp av moralske grenser, fordi religiøse normer ikke bare handler om moral, men også om blant annet religiøs overbevisning, deltakelse i religiøse fellesskap og bruk av religiøse symboler. Bruken av hijab eller sjal blant de muslimske og eritreisk-ortodokse kvinnene er eksempler på dette. De unge kristne og muslimene i denne studien benytter seg av

både religiøse og moralske grenser når de tolker, forhandler og argumenterer for eller imot bruken av religiøse plagg og de ulike kjønnsidealene.

Lamont og Molnár (2002, s.168) gjør et skille mellom sosiale og symbolske grenser. Sosiale grenser refererer til objektive former for sosiale forskjeller som omhandler tilgang og fordeling av ressurser og muligheter i samfunnet. Symbolske grenser kan bidra til å normalisere og vedlikeholde sosiale grenser, men de kan også utfordre og reformulere betydningene av de etablerte sosiale grensene i samfunnet (Orupabo 2011, s. 97). I denne studien er skillet mellom symbolske og sosiale grenser også relevant fordi det bidrar til å identifisere religiøse doktriner og dogmer med betydning for samhandling og kjønnsroller i menighetene. Denne type doktriner og dogmer forstår jeg som religiøse og institusjonaliserte sosiale grenser fordi de har betydning for sosiale muligheter og sosiale nettverk. Et eksempel er restriksjoner som begrenser kvinners mulighet til å bli imam/prest og diakon. Jeg ser på ungdommenes oppfattelser av doktrinene knyttet til kjønnsrollene. Det gir innblikk i de mer indirekte og uformelle grensedragningene som bidrar til å opprettholde, omformulere eller skape nye grenser.

### **Kort om menighetene**

Artikkelen fokuserer på fire migrantmenigheter i Oslo: Den eritreisk-koptiske kirke i Norge (DEKN), Nordic Chinese Christian Church i Oslo (NCCC), Islamic Cultural Centre (ICC) og Det Islamske Forbundet– Rabita. Både ICC og Rabita tilhører sunni-islam. Alle menighetene har vært aktive i Norge i 30–40 år og er dermed godt etablerte trossamfunn. Alle prestene og imamene i menighetene er menn. Menighetene varierer i størrelse og etnisk sammensetning, men alle har etablerte ungdomsgrupper og høy grad av ungdomsdeltakelse av begge kjønn.

DEKN ble stiftet i 1985 av eritreiske migranter og var den første koptisk-ortodokse menighet i Norge. Menigheten tilhører den eritreisk-ortodokse kirken Tewahdo, som er teologisk beslektet med de orientalsk-ortodokse kirkene (de koptiske, syriske, armenske, indiske og etiopiske ortodokse kirkene). Menigheten har over 1000 registrerte medlemmer. De fleste er migranter fra Eritrea, men mange av dem er ungdom som er født og oppvokst i Norge. Ungdomsgruppen består av ca. 80 personer i alderen 14–26 år.

NCCC ble etablert av kinesiske innvandrere i begynnelsen av 1980-tallet. Menigheten er en av sju evangeliske kinesiske migrantmenigheter som finnes i Norden. De har ingen formell tilknytting til de historiske protestantiske kirkesamfunn, men definerer seg selv som evangeliske. Menigheten har ca. 150 medlemmer, 90 av dem voksne, resten barn eller ungdom. Menighetens ungdomsgruppe består av ca. 25 personer.

ICC ble stiftet av noen av de første pakistanske arbeidsinnvandrerne i 1974, som den første muslimske menigheten i Norge. Teologisk assosieres de til deobandi, en retning innenfor sunni-islam med opphav i Pakistan, og til Jamaat-i Islami som er et pakistansk politisk parti (Jamaat-i Islami (Vogt 2008, s.41-43). Menigheten har over 4000 registrerte medlemmer i dag. ICC har to ulike ungdomsgrupper, én for jenter (ICC jenter) og én for gutter (ICC gutter), med til sammen ca. 100 faste deltakere.

Rabita ble stiftet i 1987, og var den første moskeen i Oslo uten tilknytning til en bestemt nasjonal eller etnisk gruppe. Teologisk kan menigheten knyttes til retningen wasati-trende innenfor sunni-islam. Den åpner for modifisering av noen religiøse lover for muslimer som lever som minoritet i Vesten, og anses å være teologisk liberal (Shavit 2012, s. 418). Menigheten har over 3000 registrerte medlemmer. Rabita har sin egen ungdomsgruppe (Norges unge muslimer, NUM) med ca. 50 medlemmer, jenter og gutter, 15–28 år gamle.

Innenfor de fleste retninger av både islam og kristendom eksisterer det regler og normer for kontakten mellom kvinner og menn, og kleskoder både i og utenfor menigheten. Dette gjør seg også gjeldende i menighetene i denne studien. NCCC er den eneste menigheten der alle aktivitetene er for begge kjønn, og der det ikke finnes tydelige religiøse klesplagg. De tre andre menighetene har i større eller mindre grad kjønnssegregerte aktiviteter og synlige religiøse klesplagg, spesielt for kvinner. I ICC og Rabita har for eksempel kvinner og menn egne avdelinger hvor de ber hver for seg, hører på fredagsbønn og arrangerer ulike andre aktiviteter. Kvinnene må dekke til håret med hijab eller sjal når de samles til bønn i moskeen. I DEKN deltar kvinner og menn sammen i gudstjenester, men på hver sin side av lokalet. Når det gjelder kleskoder, bruker de fleste kvinner i menigheten langt hvitt skjørt og et hvitt sjal som dekker hele hodet og deler av overkroppen. Mange av de voksne mennene bruker et hvitt sjal som dekker en del av overkroppen, men dette gjaldt ikke de unge guttene. Generelt er normene for kjønnsdeling og kleskoder langt mindre tydelig i ungdomsgruppene enn blant de voksne i menigheten. For eksempel er de fleste ungdomsarrangementene i menighetene for begge kjønn, men det tilrettelegges også for noen aktiviteter kun for jenter eller gutter.

## Metode

Artikkelen er basert på kvalitative metoder: feltarbeid i form av deltakende observasjon, intervju og dokumentanalyse. Feltarbeidet fant sted mellom september 2016 og mars 2017. Fordi studien handler om ungdommene i menigheten, har jeg først og fremst deltatt på aktiviteter for og om ungdom. I tillegg har jeg hatt tilgang til ulike typer digitalt eller skriftlig materiale som magasiner, brosjyrer, aviser og andre kilder til informasjon om eller produsert av menighetene. Studien inkluderer også 22 semistrukturerte intervjuer med unge og unge voksne i alderen 16–35 år. Samtlige av de unge informantene er født og/eller har mesteparten av sin barndom i Norge. Utvalget består av 12 kvinner og 10 menn. Navnene som benyttes i artikkelen, er fiktive. For å sikre anonymitet går jeg ikke inn på deres roller i menigheten.

Studien omhandler kun aktive medlemmer i minoritetsmenigheter, og funnene må derfor tolkes i denne sammenheng.

Jeg benyttet «snøballmetoden» for å komme i kontakt med informantene: Jeg startet med noen personer, som så satte meg i kontakt med andre. Jeg sendte også e-post til menighetene i Oslo, som satte meg i kontakt med nøkkelpersoner i ungdomsgruppene. I samarbeid med disse personene valgte jeg de første informantene. Jeg tok også selv kontakt med flere av informantene når jeg deltok på møter og arrangementer.

Intervjuene har vært viktige for å forstå ungdommenes grensdragninger og deres opplevelse av hvordan grensdragning i menigheten og samfunnet for øvrig plasserer dem i bestemte

kategorier. Intervjuene egner seg til å undersøke symbolske grenser fordi man da ikke er opptatt av den formelle eller offisielle forståelsen av normer eller doktriner, men hvordan det enkelte individ eller grupper forstår og opplever det (Thagaard 2003, s. 12).

I analysen kombinerte jeg induktiv og deduktiv tilnærming (abduksjon). Jeg organiserte datamaterialet ut fra teorien om symbolske grenser og foreliggende empiriske studier om temaet som belyses i artikkelen. Likevel har jeg tatt i betraktning eventuelle tendenser i det empiriske materialet som ikke samsvarer med tidligere studier og ikke passer med de analytiske teorier jeg benytter meg av (Thagaard 2003, s. 153).

## **Symbolisk grensedragning**

Analysen er organisert ut fra tre former for symbolisk grensedragning: den religiøse, moralske og kulturelle. I denne studien handler religiøs grensedragning om ungdommenes synspunkter basert på religiøs overbevisning, tilhørighet og religiøse tekster. De moralske grensene angår verdier som bekreftes eller avvises i de unge muslimene og kristnes fortellinger, blant annet sømmelighet, autentisitet, toleranse, integritet og ærlighet. De kulturelle grensene som informantene trekker frem, dreier seg om nasjonal identitet samt oppførsel og handlinger relatert til en konkret kultur eller opprinnelsesområde.

Inndelingen i tre ulike typer grensedragninger er gjort ut fra analytiske hensyn. I realiteten eksisterer de ulike formene for symbolisk grensedragning sammenflettet. Grensedragningene kan brukes av én og samme person i ulike sammenhenger, og ofte med ulik begrunnelse.

### ***Religiøs grensedragning***

NCCC skiller seg ut ved ikke å ha bestemte påbud om antrekk. I de andre menighetene i studien finnes det klare kleskoder, men tilnærmingen varierer noe. Blant de muslimske informantene var det et ideal at kvinnene brukte hodeplagg også utenfor menigheten. Flere av ungdommene begrunnet kjønnsdelte arbeidsoppgaver ut fra tekster i Bibelen eller Koranen, men var åpne for å tolke disse annerledes i møte med praktiske hensyn og idealet om likestilling. Informanter fra alle menighetene fortalte at kvinner inntok stadig flere roller i menigheten, særlig i ungdomsgruppene.

#### ***Religiøs overbevisning og tilhørighet***

I noen kristne kirkesamfunn forventes det at kvinner dekker til håret og kroppen under gudstjenesten. Noen kirkesamfunn har også egne mannlige kleskoder, oftest løstsittende, til dels fotside klær. Forventingene til menn er ofte mer diffuse og ikke like strengt overholdt (Igland 2008, s. 476). I den eritreisk-ortodokse kirken i Oslo bruker de fleste egne nasjonale drakter. Kleskodene var særlig tydelige for kvinnene. Innenfor muslimsk tradisjon finnes en rekke ulike kleskoder, også her gjelder dette særlig for kvinner. Hijaben dekker hår og hals. En del kvinner bruker også løse, fotside klær, og dekker slik hele kroppen, utenom føtter, hender og ansikt. Det finnes ulike varianter og former for hijab (Furseth 2014, s. 10). Noen menn, særlig voksne og eldre, brukte fotside kjortler og et lite hodeplagg i moskeen.



Jeg fokuserer særlig på kvinnes klesdrakter og hodeplagg fordi det først og fremst var jentene i studien som fulgte de kjønns spesifikke kleskodene i menigheten, og fordi de selv anså dette som et viktig religiøst symbol.

To av de fem muslimske jentene jeg intervjuet, brukte hijab kun i moskeen. En av dem var Sarah. Hun er aktiv i Rabitas ungdomsgruppe, NUM, og jeg møtte henne på et ungdomsarrangement utenfor moskeen. Sarah var iført New York Yankees-caps, en hvit genser, en lang og tynn svart kåpe, dongeribukser og joggesko. På spørsmål om hvorfor hun ikke brukte hijab, svarte hun:

Det er noe jeg tenker at man skal bruke egentlig, hvis man er muslim. Men samtidig så er det et veldig stort valg å ta den på og ikke minst et stort ansvar. Fordi nå når jeg går ut, så representerer ikke jeg alle muslimer, for folk ser ikke at jeg er muslim. Det er noe man må være hundre prosent klar for før man gjør det, og jeg føler ikke at jeg er det akkurat nå. Men jeg har et ønske, og jeg håper at en dag får jeg styrken til å klare å ta det på.

Sarah er seg bevisst hvordan religiøse uttrykk kan bidra til at hun blir kategorisert på en spesiell måte. Dersom hun bruker hijab, vil hun oppleve at hun representerer muslimer, noe som er utfordrende.

Ved ikke å bruke hijab og tradisjonelle klesdrakter utfordrer Sarah forventninger knyttet til kvinner i sitt miljø. På et ungdomsarrangement utenfor menigheten var jentene uten hijab i mindretall. De hadde følelsen av ikke å være modne eller modige nok. Jeg la også merke til at nesten alle de unge kvinnene som hadde lederverv eller underviste, brukte hijab. Dette tyder på at idealet om å bruke religiøse hodeplagg står sterkt. De som brukte hijab, ble gjerne omtalt som modige. Liknende funn er også bekreftet i annen forskning (Jacobsen 2011; Furseth 2011).

De mannlige informantene uttalte seg i langt mindre grad om bruk av hijab, og det virket ikke som de hadde reflektert like mye over temaet som jentene. Alle de muslimske guttene uttalte imidlertid at det er opp til jentene selv om de bruker hijab, fordi det handler om forholdet til Gud. Slik svarte Omar i Rabita:

Hijab er kanskje ikke det aller viktigste. Det er jo andre ting som kommer før det, selvfølgelig. Som troen, og hvordan man er som en person og så videre... som praktiserende muslimsk kvinne er det normalt at man bruker hijab.

Omar mener det er en forventning at dedikerte muslimske kvinner bruker hijab. Hijab omtales gjerne som et tegn på religiøs overbevisning, og de fleste unge mennene ønsker derfor at deres fremtidige koner bruker hijab.

Også i den eritreisk-ortodokse kirken går de fleste kvinnene med klesplagg som dekker mye av kroppen og håret. Dette gjaldt først og fremst under gudstjenesten og andre aktiviteter i kirken. En av jentene jeg intervjuet, «Ester», møtte jeg rett etter gudstjenesten. Hun bar hele den tradisjonelle klesdrakten, med langt hvitt skjørt og sjal. Under drakten kunne man imidlertid se en dongeribukse. Ester forteller dette om klesdrakten:

Du ser hvordan jeg er kledd. Det er ikke sånn jeg kler meg i hverdagen. Jeg blir ikke tvunget til å ta på meg dette. Men jeg må ha dette fordi hvis en ny person kommer med caps, da tenker

man at det er feil, og sier «kan du ta av deg capsen og ta på sjalet?». Men hvis personen nekter, da er det greit. Vi tvinger ikke folk. Men jentene skal ha på mer klær enn guttene. Det er slik det står i Bibelen.

Ester henviser til Bibelen for å begrunne de kjønns spesifikke klesdraktene, og slik hadde kjønnsdifferensieringen en religiøs betydning. I tillegg forteller hun om klare forventninger til kvinners antrekk i menigheten.

Ungdommene i den ortodokse kirken forteller at de blir oppfordret av foreldre og ledere i menigheten til å bruke klær som dekker til kroppen og håret i kirken. Likevel utfordret noen av de unge jentene i menigheten de tradisjonelle draktene. En kvinne forteller slik om sin egen datter, født og oppvokst i Norge:

Dattera mi fortalte meg i går at hun ville gå i bukser. Jeg sa at hun måtte bruke det lange skjørtet når hun går til kirken. «Hvorfor det? Jeg vil gå i bukser», sa hun. Men hvis du skal ta nattverd, da bør du gå i skjørtet. Men hun brukte ikke det. Hun kom i bukser.

Dattera til kvinnen gjør opprør mot forventningene til kvinners klesdrakter. Hun brukte sjalet på hodet, men kom i bukse. Dette bekrefter funnene i andre studier, som viser at både kristne og muslimske kvinner deltar i en forhandlingsprosess som skaper religiøse subkulturer som både skiller seg ut fra resten av samfunnet, og i tillegg skaper nye grenser innad i trossamfunnet (Bartkowski og Read 2003 Jacobsen 2011; Furseth 2014).

#### *Forskjellige likestillingsidealer i menigheten og i hjemmet*

Alle ungdommene i studien omtaler likestilling mellom menn og kvinner som et ideal på hjemmebane, men ikke nødvendigvis i menigheten. Det kan virke som om komplementaritet får en religiøs betydning som særlig blir viktig i menigheten og for religiøse tradisjoner. Semira, en ung jente i den eritreisk-ortodokse menigheten, er en av dem som forsvarer de ulike forventningene til kvinner og menn i menigheten:

Man har jo litt i Bibelen som sier at kvinner skal være mer sånn ... De har fått den jobben. Jeg vet ikke, det blir bare rart å se dem (mennene) inne på kjøkkenet. Men hjemme kan pappa lage mat og slikt. Men i kirken er det annerledes.

Semira mener Bibelen gir klare retningslinjer for arbeidsfordeling mellom menn og kvinner. Kirken representerer den religiøse sfære, der idealet er at Bibelen skal være avgjørende for praksis. Utenfor kirken må det imidlertid tas flere hensyn, og det foregår en forhandling mellom ulike idealer og forventninger. Slike grensdragninger, der kvinner skiller mellom menigheten og hjemmet, og underkaster seg kirkesamfunnets normer, er også påvist i andre studier av kristne ungdomsorganisasjoner (Bryant 2006, s. 626).

Andre kristne ungdommer mener at man må ta i betraktning ulike hensyn, også i menigheten. Eloy, en gutt i NCCC, forteller slik om at menn og kvinner utfører de samme oppgavene i menigheten:

Jeg har ikke noen problemer med det egentlig. Hvis du snakker om det med 1. Timoteus, kapittel 2 om kvinnelige pastorer og lærere, så var det et hett tema på mandagen. Jeg vet ikke hvorfor det står sånn i Bibelen, samtidig som jeg føler at jeg lærer masse av kvinnelige lærere på bibelskolen. Så jeg er vel litt mer på den siden at Gud bruker den han vil. Samme om det er kvinne eller mann.

NCCC er den eneste menigheten i denne studien som formelt anerkjenner kvinnelig prester. Ungdomsgruppen i menigheten hadde nylig hatt debatt om temaet fordi en kvinnelig pastor ble ansatt i en søstermenighet.

I motsetning til den kinesiske menigheten godtar ikke den eritreisk-ortodokse menigheten kvinnelige lærere, diakoner eller prester. Likevel har en kvinne en sentral rolle i menigheten. Da jeg spurte henne om dette, svarte hun:

Ja, men det er egentlig fordi vi har behov for det ... Bibelen sier at kvinner ikke egentlig skal være lærer ... Det kommer an på hvordan du forstår Bibelen, tror jeg. Du kan føre frem det du har kunnskap om. Gud vil ikke at du skal tie stille fordi du er kvinne.

Kvinnen gir uttrykk for en forhandling om kvinners rolle i menigheten. Både praktiske hensyn og nye teologiske forståelser utfordrer etablerte normer.

I muslimske trossamfunn er rollen som imam og bønneleder forbeholdt menn. De muslimske trossamfunnene Rabita og ICC viderefører denne teologisk begrunnede forståelsen, på tross av at de stiller seg positive til at kvinner har andre lederoppgaver i menigheten. Selv om imamrollen i den vestlige verden kan likne på den klassiske presterollen, kan de ikke sidestilles helt. Imamene kan ha mange av de samme funksjonene, men ikke den samme myndighet i teologiske spørsmål, og i mange menigheter kan forstanderen eller styreleder være like viktig som imamen (Døving and Thorbjørnsrud 2012, s. 35-38). Alle de muslimske ungdommene som ble intervjuet, åpner for at kvinner kan være styreleder, men mener at kun menn bør være imamer; det er gudebestemt. Sana, en unge jente i ICC, forklarer det slik:

Jeg gleder meg til vi får vår første kvinnelige generalsekretær i menigheten, for det har vi ikke hatt enda. Og vi ser jo nå at kvinner begynner å ta mer og mer, flere og flere oppgaver, og får større ansvarsområder. Og det syntes jeg er på tide. ... Ja, men det (imamrollen) er noe som jeg tenker er bestemt fra religionen. Imamen skal være mann, så jeg tror ikke kvinnene har et ønske om at det skal være en kvinnelig imam.

Sana er opptatt av rettigheter og kvinners deltakelse. Stillingen som imam anser hun imidlertid for å være spesiell og ikke åpen for forhandling. Denne rollen blir dermed enda en markør for differensieringen mellom menn og kvinner i trossamfunnet.

Flere av de unge guttene mente det var positivt at kvinner deltok på stadig flere områder i menigheten eller moskeen. Samtidig uttrykte noen unge gutter utrygghet knyttet til forventninger til dem som menn. Ali, en ung gutt fra Rabita, forteller slik:

Når det gjelder generelt, styret, oppgaver, foredrag, kurs osv., så synes jeg at det er viktig at begge kjønn er med. Og det sier religionen selv ... profeten selv sier «ikke stopp kvinner fra å gå til moskeen», og det er utallige utsagn fra moskeen hvor han har sagt at kvinner skal få være i moskeen, og kvinner skal få bidra. Men nå snakker folk om at kvinner ikke får gå ut, men akkurat nå tror jeg at mennene ikke får gå ut. Så vi gutta må steppe opp skikkelig.

Ali beskriver kun imamrollen som reservert for menn og begrunner kvinners deltakelse ut fra profetens utsagn i Koranen. Han opplever dette som bekreftet siden også imamene er positive til det. Han beskriver en situasjon der kvinner dominerer på mange områder i menigheten; utviklingen har etter hans syn kommet langt.

En annen som viser bekymring over det han beskriver som kvinners dominans i menigheten, er Eloy, en ung mann fra den kristne kinesiske menigheten. Han forteller:

Jeg synes det egentlig er veldig snudd, at nå er det damen som bestemmer faktisk. Nå snakker jeg veldig generelt, men at det er hun som bestemmer i familien. Det er ikke mannen som er overhodet, som det står i Bibelen at det skal være. Men jeg synes at så lenge det fungerer... Egentlig så syntes jeg ikke alt fungerer, men jeg vet egentlig ikke hvorfor det er sånn. Jeg har tenkt litt på det, men jeg syntes ikke det er noe alvorlig galt sånn sett, og aksepterer det, men noen ganger syntes jeg at mennene kunne ha gjort mer... Noen ganger føles det som de er så likegyldig, men de er kanskje det.

Både Ali og Eloy mener at mennene har seg selv å takke, og er lite aktive. I forhandlingene omkring kjønn, der noen får nye rettigheter og privilegier, er det naturlig at andre er bekymret for å miste status og privilegier. Guttene ga uttrykk for en spenning mellom ulike forventninger til kjønnene.

## Moralske grensedragninger

Jeg har nå sett på hvordan religiøse grenser kommer til uttrykk i informantenes fortellinger omkring egen religiøsitet og forholdet til menigheten. Det er imidlertid også andre sider ved deres fortellinger som kan forstås bedre i lys av de moralske grensedragningene.

### *Sømmelighet og seksualitet*

Noen ungdommer trekker moralske grenser ved å henvise til sin nasjonale tilhørighet, og på den måten differensierer de mellom seg selv og «de andre». Ester fra den eritreiske menigheten fortalte følgende på spørsmål om ungdommenes bruk av den religiøse klesdrakten til daglig:

Det de (lederne i menigheten) sier er «ikke gå to veier». Ungdommene blir påvirket av andre norske, så de velger å gå en menneskelig vei. Det er ikke en dårlig vei eller å gå med dårlige folk. Man *må* ikke gå kledd slik jeg gjør nå, men i Eritrea er det vanlig at jentene går sånn. De har i tillegg sjalet over hodet. Det er veldig vanlig, det er kulturen vår. ... Jeg vil ikke at vi skal bli påvirket av dem, bare fordi vennene dine røyker eller snuser eller gjør noen dumme ting. Eller klærne, de bruker magetopp og slikt. Det er ikke lov hos oss.

Påbudet eller idealet om å gå med hodeplagg og den dekkende klesdrakten for de eritreisk-ortodokse kvinnene i menigheten gjaldt kun i kirken. Likevel forteller Ester om et «sømmelighetsideal» for kvinner også utenfor kirken. I Esters fortelling om de «to veiene» trekkes moralske grenser ved å se på verdiene som kulturspesifikke. Det «norske» forbindes med røyking, snusing og usømmelige klær for jenter; det sees som umoralsk. Den andre veien er «den eritreiske», som er sømmelig. Andre informanter fra samme menighet ga uttrykk for liknende holdninger, og mente det var viktig å unngå å bli helt som andre norske ungdommer. En annen studie om de katolske migrantmenighetene i Norge (Mæland 2015, s. 180) viser delvis motstridende funn. Ifølge studien var foreldrene opptatt av sømmelighet, mens ungdommene selv hadde et mer liberalt syn når det gjaldt klesdrakt. Ungdommene i denne studien uttrykte ikke noe ønske om å videreføre tradisjonene knyttet til sømmelighet fra foreldrenes opprinnelsesland. I min studie uttrykker imidlertid de eritreiske ungdommene at tradisjoner fra foreldrenes hjemland anses som et moralsk ideal.

### *Individuelt valg og toleranse*

Mens de ortodokse ungdommene trakk moralske grenser ut ifra ideen om å bevare en kollektiv, etnisk puritanisme, var muslimene i denne studien mer opptatt av autentisitet og valgfrihet. Hijaben forbindes både med religiøs overbevisning og moralske verdier.

Noor er en muslimsk jente som ikke selv bruker hijab utenfor moskeen; hijab innebærer for henne et moralsk ansvar. Jeg møtte Noor under en konferanse organisert av NUM. Hvorfor bruker hun ikke hijab?

Jeg har tenkt på det, og vurdert det veldig lenge. Men for meg så handler ikke hijab bare om et plagg. Jeg regner det som en del av en person, fordi det symboliserer så mye. Det skal liksom ikke bare være noe som skal være med å dekke til hodet, eller deler av meg. Men for meg er det en del av hva jeg står for og hvilke verdier som er viktig ...

For Noor er bruken av hijab tett knyttet til en etisk livsførsel og det indre liv. Hun vil ikke bruke hijab bare på grunn av press fra menighetsmiljøet. Noors moralske grensedragning preges av en form for religiøs individualisering.

Også de som selv brukte hijab til vanlig, la vekt på valgfrihet, og forsvarte de jentene som valgte ikke å bruke det: Det viktigste er at valget er tatt på riktig måte, ut fra egne vurderinger og i søken etter «det rette». Sana forteller:

Det er ikke slik at jeg tenker «oi, de bruker ikke hijab». For meg er det helt det samme, det er deres valg, og dette er mitt valg. Selvfølgelig kan man være uenig om det er obligatorisk eller ikke, for de føler ikke det er obligatorisk, jeg føler det er det. Men det er ikke noe som gjør at vi krangler eller diskuterer om det. Vi bare aksepterer at vi tenker litt annerledes.

Blant de muslimske informantene i denne studien er det uenighet om bruken av hijab også utenfor moskeen. Andre studier viser også til liknende funn, både blant unge muslimer og kristne. Studiene tyder på at toleranse og individuelle valg er viktige verdier, som i noen tilfeller kan erstatte deler av informantenes religiøse tradisjon (forfarter 2011; Furseth 2012).

En av forskjellene jeg fant mellom de kristne og de muslimske informantene, var at de kristne i større grad anså verdier og levemåter fra foreldrenes hjemland som et moralsk ideal. De muslimske var mer opptatt av verdier som autonomi, valgfrihet og individualitet.

## **Kulturelle grensedragninger**

I denne delen skal jeg se nærmere på de kulturelle grensedragninger. Generelt er de religiøse og kulturelle grensene mer sammenflettet i de kristnes fortellinger – og de forsterker hverandre. De muslimske informantene ønsker derimot å skille kulturelle årsaker fra religiøse begrunnelser.

### *Kjønnsdelte oppgaver*

Tidligere har jeg sett på hvordan flere informanter forteller om ulike religiøst begrunnede forventninger til arbeidsoppgaver for menn og kvinner. Noen trekker også frem kulturelt begrunnede grensedragninger.

Slik kommenterte Semira i den eritreisk-ortodokse menigheten da jeg spurte henne om hvordan hun opplevde de kjønnsdelte oppgavene i menigheten:

Helt ærlig, den delen synes jeg funker helt greit. Jeg vet ikke om det er noen jenter som har veldig lyst å være diakon eller prest, men jeg har ikke lyst til det, så jeg synes at det funker greit. Jeg synes at akkurat den delen har vært så stor del av kulturen at den har blitt en del av meg, at jeg jobber på kjøkkenet og ikke mannen. Men hjemme forventer jeg at mannen hjelper (ler).

Semira forteller om ulike oppgaver for menn og kvinner i menigheten; dette er et viktig kulturelt symbol. Det norske og det eritreiske holdes fra hverandre. I likhet med flere andre forteller Semira at det er andre kjønnsbestemte forventninger hjemme enn i menigheten. Det kan virke som om kulturen fra opprinnelseslandet blir dyrket når de møtes i menigheten, slik at kjønnsrollene forsterkes her. For mange kristne ortodokse ungdommer i Oslo spiller migrantmenigheter en sentral rolle for ivaretagelsen av nasjonal identitet.

#### *Grense mellom religion og kultur*

Mens de kristne informantene ofte anså de kulturelle tradisjonene og normene fra foreldrenes hjemland som et religiøst og kulturelt ideal, var de muslimske informantene opptatt av å skille mellom kulturelle og religiøse begrunnelser; de førstnevnte ønsket de å ta avstand fra. Slik forteller Noor:

Selvfølgelig det er noen ting (som er riktig), som at menn skal forsørge kona og barna, og at det er han som har forsørgeransvaret. Selvfølgelig er det noen forskjeller, men å gjøre forskjell basert på husholdningsarbeid og sånne ting, det er mer kulturelt. Det er en kulturell tankegang at jentene skal ta seg av husarbeidet og mannen skal være «der ute» og tjene og sånn.

Noor tar for gitt at det er, og skal være, enkelte forskjeller mellom menn og kvinner. De fleste muslimske informantene har imidlertid til felles at de ikke anser kulturelt begrunnede forskjeller som legitime forklaringer. Funnet kan være preget av særtrekk ved menighetene i studien. Rabita og ICC preges, i motsetning til flere andre moskeer i Oslo, av flere etnisiteter og en intellektuell teologisk tilnærming. Til sammenlikning er de kristne menighetene i denne studien i større grad knyttet til en konkret etnisk gruppe. Funnene sammenfaller imidlertid i stor grad med det Nyhagen og Halsaa (2016, s. 181) som viste i en studie av norske og europeiske muslimske kvinner, nemlig at religionen anses for å være uskyldig, mens mistolkninger og opphavslanenes kultur tillegges skylden for at islam blir anklaget for kvinneundertrykkelse. Muslimske ungdommers ønske om å skille mellom religion og kultur kan forstås som en konsekvens av behovet for å tilbakevise negative fremstillinger av islam. Det å skille mellom kulturelle aspekter og «ekte islam» blir dermed en strategi i møte med kritikk mot religionen. Dette fører til at muslimske kvinner i Norge inntar en mer fremtredende rolle enn muslimske kvinner har hatt i mange andre land i Europa og i sine opprinnelsesland (Van Es 2016, s. 129). I motsetning til Roy (2010) finner jeg ikke at skillet mellom religion og kultur tyder på en form for religiøs ekstremisme eller fundamentalisme. Jeg mener at denne tendensen også kan forstås som en forhandlingsstrategi for å utfordre kjønnsforventninger i menigheten. Jeg finner ikke lignende grensedragning blant mine kristne informanter.

Det at ungdommene vil skille mellom kultur og religion, vil ofte være et viktig premiss for blant annet forhandlinger om kjønn. Det religiøst begrunnede kan i langt mindre grad forhandles og endres enn det kulturelt betingede. Forhandlingene handler derfor i stor grad om å klargjøre disse grensene.

#### *Norsk muslim*

Et annet viktig funn i min studie er at de unge muslimene, i særlig grad jentene, ville understreke sin norske identitet. Slik svarte Sana (som bruker hijab) da jeg spurte om utfordringene unge muslimer møter i Norge:

Det er ikke bare den norske muslimske identiteten, men samtidig har jeg også den utfordringen at jeg er kvinne. Jeg er muslimsk kvinne, og det er enda flere stereotypier og fordommer å motbeviser for meg. Så jeg tror jeg tar de to kampene samtidig. At jeg er der at det går an å være muslimsk kvinne, og ha en stemme i samfunnet. Og ha noe å si.

Sana må forholde seg til ulike kategorier. Én kamp handler om spenningen mellom norskhet og minoritetstilhørighet. En annen dreier seg om fordommer knyttet til det å være muslimsk kvinne. Dette kan være en henvisning til hijaben hun bruker, og det at muslimske kvinner som bruker hijab, ofte antas å være undertrykt. Det er derfor kanskje først og fremst de hijabkleddede jentene som opplever de kulturelle grensene mellom norskhet og «det fremmede» i samfunnet. Sana ønsker blant annet å forhandle disse grensene ved å ha «en stemme i samfunnet» og å motbeviser forestillinger om muslimske kvinner som undertrykte. I virkeligheten er etniske og religiøse minoriteter i større grad nødt til kontinuerlig å demonstrere sin «norskhet» for ikke å oppfattes som en trussel mot samfunnet eller det nasjonale fellesskapet.

#### *Grensen mellom generasjoner*

Mange ungdommer trekker også kulturelle grenser ved å henvise til ulike forståelsesrammer for kjønn for migranter og de som er oppvokst i Norge. Maria, en ung voksen i DEKN, forteller slik om ulikhetene i den eritreiske menigheten:

For meg, oppvokst i Eritrea, er det normalt å gå i kirken med denne type skjørt. Hvis jeg ble bedt om å komme uten sminke eller å stå under alle seremonier, ville jeg gjøre det uten problem, men for de som er født og oppvokst i Norge, har dette en annen betydning.

Maria trekker en kulturell grense mellom de unge som er født og oppvokst i Norge, og dem som er født i Eritrea, som hun selv. Hun mener de førstnevnte har andre forståelser av det mannlige og det kvinnelige. Flere informanter i DEKN gjør en liknende grensedragning, og forteller at ungdommer født i Norge mangler kunnskap om eritreisk kultur. Andre informanter, både kristne og muslimer, uttalte seg liknende om kulturforskjeller. Studien tyder på at de som er født og oppvokst i Norge, i større grad aktivt utfordrer de etablerte forventningene knyttet til kjønn.

## **Konklusjon**

I denne artikkelen har jeg undersøkt hvordan unge muslimer og kristne forhandler kjønn i migrantmenigheter. Mer konkret har jeg sett på hvordan ungdommene forholder seg til

forventninger om religiøse klesdrakter og arbeidsoppgaver. Jeg har også sett på hva ungdommenes oppfatninger av religiøse koder og kjønnsdelte arbeidsoppgaver kan fortelle om symbolsk grensedragning mellom deres tilhørighet til en minoritetsgruppe og til majoritetssamfunnet.

Analysen viste at kleskodene og arbeidsfordelingene i menighetene var en tydelig og synlig form for differensiering mellom kjønnene. Praksis knyttet til kleskoder og arbeidsfordeling ble også en markør for grensedragning mellom deltakerne i menigheten og andre utenfor. Ungdommene fremstod som aktive forhandlere i møte med praksis og tradisjoner i menighetene. De argumenterte blant annet ut fra praktiske hensyn, og dette bidro til å presse frem endringer, også i fortolkning av religiøse tekster og tradisjoner. Forventninger om kjønnsdelte arbeidsoppgaver og kleskoder ble også utfordret ved at ungdommene satte spørsmålsteget ved kulturelle og religiøse tradisjoner i menighetene.

En viktig del av forhandlingene om kjønn var å trekke grenser mellom kultur og religion. Ungdommene – og særlig de muslimske – tok avstand fra det de mente var tradisjon og kultur, og ønsket å bevare det de anså som genuint religiøst begrunnet.

Denne studien viser at Lamonts (1992) teori om symbolske grenser kan være fruktbar for å forstå religiøse minoritetsgrupper. I tillegg til Lamonts moralske og kulturelle grenser er det også viktig å forstå de religiøse grensene som ungdommene trekker. Både de religiøse og de kulturelle grensene er tydeligere enn de moralske grensene i denne studien. Dette kan henge sammen med at utvalget består av religiøse personer med minoritetsbakgrunn. Religionen og kulturen, uttrykt som nasjonalitet, språk og tradisjon, er en eksplisitt del av informantenes diskurs. De moralske grensene er tett forbundet med deres religiøse overbevisning, i noen tilfeller også med nasjonalitet.

Både de kristne og de muslimske ungdommene var del av et annet miljø utenfor menigheten i Oslo og satte pris på å omgås mennesker fra ulike kulturelle og religiøse bakgrunner. Forventningene knyttet til kjønnsdelte arbeidsoppgaver og klesdrakter var her derfor ikke en indikasjon på manglende integrering eller ekskluderende holdninger. Som Lamont (1992) mener jeg at ungdommenes grensedragning på flere områder ikke nødvendigvis innebærer ekskludering. Grensedragningen er avhengig av kontekst. Utenfor menighetene kan ungdommene møte andre forventninger til kjønn. De fleste opererer med ulike idealer i ulike miljøer.

## Litteraturliste

- Ajrouch, K. J. (2004). Gender, Race, and Symbolic Boundaries: Contested Spaces of Identity among Arab American Adolescents. *Sociological Perspectives*, 47(4), 371–391. <https://doi.org/10.1525/sop.2004.47.4.371>
- Bartkowski, J. P., & Read, J. G. (2003). Veiled Submission: Gender, Power, and Identity Among Evangelical and Muslim Women in the United States. *Qualitative Sociology*, 26(1), 71–92. <https://doi.org/10.1023/A:1021456004419>



Bryant, A. N. (2006). Assessing the gender climate of an evangelical student subculture in the United States. *Gender and Education*, 18(6), 613–634. <https://doi.org/10.1080/09540250600980170>

Bondevik, H., Lorentzen, J., Mühleisen, W., Universitetet i Oslo Senter for kvinne- og kjønnsforskning, Universitetet i Oslo Senter for kvinneforskning, & Universitetet i Oslo Senter for tverrfaglig kjønnsforskning. (2006). *Kjønnsforskning: en grunnbok*. Oslo: Universitetsforl.

Chafetz, J. S., & Ebaugh, H. R. (2000). *Religion and the new immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations*. Altamira Press.

Christine M. Jacobsen. (2011). *Islamic traditions and Muslim youth in Norway* (Bd. 10). Leiden: Brill.

Døving, C. A., & Thorbjørnsrud, B. (2012). *Religiøse ledere: makt og avmakt i norske trossamfunn*. Oslo: Universitetsforl.

Eidhammar, L. G. (2014). Rett kontra godt? Holdninger og resonnementer blant unge norske muslimer i spørsmål om kjønnsroller og seksualitet. *Din : tidsskrift for religion og kultur*, (2), 27–66.

Es, M. A. van. (2016). Norwegian Muslim Women, Diffused Islamic Feminism and the Politics of Belonging. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(02), 117–133. Hentet fra [https://www.idunn.no/nordic\\_journal\\_of\\_religion\\_and\\_society/2016/02/norwegian\\_muslim\\_women\\_diffused\\_islamic\\_feminism\\_and\\_the\\_p](https://www.idunn.no/nordic_journal_of_religion_and_society/2016/02/norwegian_muslim_women_diffused_islamic_feminism_and_the_p)

Furseth, I. (2014). Hijab street fashion og stil i Oslo. *Sosiologisk Tidsskrift*, 22(01), 6–27. Hentet fra [https://www.idunn.no/st/2014/01/hijab\\_street\\_fashion\\_og\\_stil\\_i\\_oslo](https://www.idunn.no/st/2014/01/hijab_street_fashion_og_stil_i_oslo)

FURSETH, I. (2011). THE HIJAB: BOUNDARY WORK AND IDENTITY NEGOTIATIONS AMONG IMMIGRANT MUSLIM WOMEN IN THE LOS ANGELES AREA. *Review of Religious Research*, 52(4), 365–385. Hentet fra <http://www.jstor.org/stable/23055567>

Gurrentz, B. T. (2014). God is “color-blind”: The problem of race in a diverse Christian fraternity. *Critical Research on Religion*, 2(3), 246–264. <https://doi.org/10.1177/2050303214552572>

Igland, A. K. (2008). Den store buksestriden – Endringsprosesser i et isolert kirkesamfunn. *Kirke og Kultur*, 112(06), 471–489. Hentet fra [https://www.idunn.no/kok/2008/06/den\\_store\\_buksestriden\\_endringsprosesser\\_i\\_et\\_isolert\\_kirkesamfunn](https://www.idunn.no/kok/2008/06/den_store_buksestriden_endringsprosesser_i_et_isolert_kirkesamfunn)

Henriksen, J.-O., Krogseth, O., Botvar, P. K., Plesner, I. T., Nasjonalkirkelighet og etisk pluralisme - et nordisk paradoks?, & RAMP. (2001). *Pluralisme og identitet: kulturalanalytiske perspektiver på nordiske nasjonalkirker i møte med religiøs og moralsk pluralisme*. Oslo: Gyldendal akademisk.

Lamont, M. (1992). *Money, Morals, and Manners*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Lamont, M., & Molnár, V. (2002). The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195.
- Le Espiritu, Y. (2001). “We Don’t Sleep around like White Girls Do”: Family, Culture, and Gender in Filipina American Lives. *Signs*, 26(2), 415–440. Hentet fra <http://www.jstor.org/stable/3175448>
- Michael W. Foley, & Dean R. . Hoge. (2007). *Religion and the new immigrants: how faith communities form our newest citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- Mæland., S. (2015). *Hva har vi felles? En studie i kulturell kompleksitet og multikulturelle prosesser i Den katolske kirke i Norge* (Doktorgradsavhandling). Universitet i Oslo.
- Nyhagen, L. L., & Halsaa, B. (2016). *Religion, gender and citizenship: women of faith, gender equality and feminism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Orupabo, J. (2011). Kjønn og etnisitet som symbolsk grenser i to profesjonsutdanninger. I Solbrække, K. N., & Leseth, A. B. (2011). *Profesjon, kjønn og etnisitet*. Oslo: Cappelen akademisk.
- Predelli, L. Nyhagen. (2003). Kjønn, Religion og deltakelse: En casestudie av muslimske kvinner I Oslo. Volum 11, 2003 s. 369-393. *Sosiologisk tidsskrift*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Nyhagen Predelli, L. (2008). Religion, citizenship and participation: a case study of immigrant Muslim women in Norwegian mosques. <https://doi.org/10.1177/1350506808091506>
- Roald, A. S. (2005). *Er muslimske kvinner undertrykt?* Oslo: Pax.
- Ryan, L. (2014). «Islam does not change»: young people narrating negotiations of religion and identity. *Journal of Youth Studies*, 17(4), 446–460. <https://doi.org/10.1080/13676261.2013.834315>
- Shavit, U. (2012). The Wasatī and Salafī Approaches to the Religious Law of Muslim Minorities. *Islamic Law & Society*, 19(4), 416–457. <https://doi.org/10.1163/156851912X603210>
- Solbrække, K. N., & Leseth, A. B. (2011). *Profesjon, kjønn og etnisitet*. Oslo: Cappelen akademisk.
- Thagaard, T. (2003). *Systematikk og innlevelse: en innføring i kvalitativ metode* (2. utg.). Bergen: Fagbokforl.
- Vogt, K. (2008). *Islam på norsk: moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (2. utg.). Oslo: Cappelen Damm.
- WEST, C., & ZIMMERMAN, D. H. (1987). Doing Gender. *Gender & Society*, 1(2), 125–151. <https://doi.org/10.1177/0891243287001002002>

### **Avhandlingsartikkel 3**

“Ethnic Boundaries and Transnational Orientations Among Young Muslims and Christians in Oslo”. Under fagfellevurdering i tidsskriftet *Young*.

# **Transnational Orientations Among Young Muslims and Christians in Oslo**

Ronald Mayora Synnes

PhD Research Fellow in Sociology of Religion  
Department of Religion, Philosophy and History  
University of Agder, Norway  
PO Box 422, N 4604 Kristiansand, Norway  
Tel mobile: +47 91103066  
Tel office: +47 38 14 24 35  
E-mail: [ronald.synnes@uia.no](mailto:ronald.synnes@uia.no)

# **Ethnic Boundaries and Transnational Orientations Among Young Muslims and Christians in Oslo**

The article examines how different types of religious transnational orientation among young Muslims and Christians in Oslo contribute to the formation, maintenance and weakening of ethnic boundaries. The data consists of 22 qualitative interviews with young people between 16–35 years old. The article shows that minority youths do not reproduce their parents' ethnic-boundary making; instead they challenge traditional ethnic categories by participating in transnational activities, focusing on everyday experiences and challenges of being minorities in Norway and Europe. Those participating in such activities combine different identities, such as Norwegian Muslim or Norwegian-Chinese. I argue that the socio-political conditions of the youths' religious groups and cultural aspects related to the ethnic groups they identify with influence the youths' ethnic boundaries and transnational orientations.

Keywords: Transnationalism; Christian and Muslim youth; ethnicity; boundaries; religion; immigrant congregation

## **Introduction**

In recent decades Norway has experienced great demographic changes due to immigration. Many immigrant groups have different forms of transnational networks involving the receiving country, country of origin, and sometimes a third country where many individuals of the same minority background reside. The backdrop for these transnational networks is usually an assumption that they share one form of common identity or another, often based upon a single place of origin and the cultural and linguistic characteristics that implies (Vertovec, 2001). For the children of immigrants, however, the situation may be different. Earlier studies point out that youth with minority backgrounds participate in transnational networks and activities that have no direct connection to their parents' country, culture or language of origin (Andersson et al., 2012; Aarset, 2016; Borchgrevink and Erdal, 2017).

This article deals with religious transnational activities among young Muslims and Christians in Oslo. Employing Andreas Wimmer's (2013) theory on ethnic boundaries I

examine how these transnational activities can contribute towards the shaping, maintenance and weakening of ethnic boundaries, and some characteristics of the boundary processes.

The question contains two central terms: ‘Ethnicity’ is a subjective choice, negotiated in connection to an ethnic group that is demarcated from others (Barth, 1969). As a boundary it divides people into groups of ‘them’ and ‘us’. ‘Ethnic boundaries’ means visible or invisible qualities that people use to understand themselves or others as a part of a group. Ethnic boundaries also concern which groups we socialise with, and what type of contact we refer to (Wimmer, 2013).

‘Transnationalism’ has been described as contact between individuals or organisations across national borders (Basch et al., 1994). In studies of immigrants the term is used to describe the relationship established and maintained with people in their country of origin and other countries in the diaspora.<sup>14</sup> This is a process whereby immigrants – through their daily activities and social, economic, religious and political relations – create social relationships that cross national borders (Basch et al., 1994). Here the term encompasses religious transnational activities that link immigrants and their descendants in Norway with individuals, religious organisations or institutions in their country of origin or elsewhere. These activities include the celebration of rites or festivals abroad or in Norway, youth conferences related to religious themes, and summer camps. Participation in transnational religious activities does not necessarily include travelling to another country; it can also be visits from another country, or participation in networks via internet fora.

The congregations in the study are the Coptic Orthodox Eritrean Church in Norway (CEC), the Nordic Chinese Christian Church in Oslo (NCCC), the Islamic Cultural Centre (ICC), and the Islamic Association – Rabita. Each congregation is located in Oslo. The study covers young people who were born or raised in Norway, but who each have one or two

---

<sup>14</sup> I define ‘diaspora’ as a dispersed population living in several countries but sharing a national identity, country background or a region of the world (Andersson, 2010).

parents who immigrated to Norway. Informants are both genders, and all are active congregation members.

## **Previous studies**

Earlier research provides a range of examples of minority-background Christian or Muslim youths participating in forms of religious transnational activities, both with and without links to their parents' country of origin. Some studies have investigated transnational religious activities among youths of minority background (Jacobsen, 2011; Schmidt, 2005; Mandaville, 2003, 2011).

The social anthropologist Christine Jacobsen (2011) claims that young Norwegian Muslims form one part of transnational religious networks with other youths from a variety of countries in the world. According to Jacobsen (2011), the youths see themselves as a part of a global community of Muslims with whom they share ideas concerning universal values.

The sociologist Garbi Schmidt (2005) found that even though young Muslims in Sweden, Denmark and the USA engaged first and foremost in the local Muslim community, they also participated in various transnational activities centred around conferences with established international experts on Islam organised by local Muslim youth organisations. American Muslim teachers participated in transnational activities in Scandinavia at the same time as Scandinavian youths travelled to the USA to participate in international conferences. Peter Mandaville (2003, 2011) also indicated that young Muslims in Europe were engaged in global, rather uncoordinated networks without central authorities. Their key individuals were young, intellectual, well-educated Muslims born in the West. According to Mandaville (2003), young Muslims in Europe participated because they perceived the local religious leaders as dogmatic and withdrawn, so they sought answers to their religious questions from individuals they perceived as more intellectual and sophisticated. Mandaville nevertheless claimed that the

transnational Muslim networks were not homogenous, or had some common political ideologies (Mandaville, 2011).

Other studies of minority youths have focussed on transnationalism as a flow of constructed styles or trends, social institutions and everyday practices that do not necessarily follow the traditional pattern of ethnicity and nationality as being the most important identity markers for minority youths (Gilroy, 2000; Back, 2001; Smith and Guarnizo, 2007). Several studies also report that among minority youths, culture and identity is often syncretised and developed from more than one cultural tradition as a self-conscious choice (Vertovec, 1999; Andersson, 2010).

The sociologist Mette Andersson (2012) asserts that Norwegian and European youths create differing forms of hybrid identities that function as frameworks for various types of transnational engagement throughout Europe. These hybrid identities can be understood as a collective effort to achieve solidarity through difference, based on an imagined social identity that emerges from the young people's experiences of being excluded from different national identities in Europe (Andersson, 2010).

These studies, however, are primarily concerned with Muslim youths. In contrast, this article broadens the focus of previous studies to look at both young Muslims and Christians of minority background, and compares these groups.

### **Immigrant Congregation in Oslo**

In Norway in 1970 the immigrant population accounted for only 1.5 per cent of the entire population (Vassenden and Andersson, 2011). Today immigrants constitute 16 per cent of the Norwegian population (Statistics Norway, 2017).

Although the Norwegian Lutheran Church continues to play a significant role in society, various congregations outside the Church of Norway have experienced strong growth in the last decade. This growth is due primarily to recent immigration. There are



approximately 150 Christian immigrant congregations and 150 mosque and Muslims organisations across the country (DAWN, 2010; Regjeringen, 2017). The four congregations in this study have been active in Norway for 30–40 years and are therefore well-established faith communities. They have varying forms of transnational links with organisations and religious institutions in other countries. They vary in membership and ethnic make-up, but all have established youth groups and a high degree of participation of youths from both genders.

CEC in Oslo was founded by Eritrean migrants in 1985. The congregation is a part of the Eritrean Orthodox Church, Tewahdo, and has over 1000 registered members. The majority are migrants from Eritrea, but many are youths who were born and raised in Norway. The youth group consists of around 80 individuals between 14–26 years old.

NCCC was established by Chinese immigrants at the beginning of the 1980s. It is one of seven Evangelical Chinese migrant congregations in the Nordic region that constitute a network of Nordic Chinese congregations. It cooperates with similar congregations in the USA and Canada. They have no formal links to the historic Protestant Church community, but define themselves as Evangelical. The congregation has around 150 members, 90 of whom are adults, the rest children or youths. The youth group consists of around 25 individuals

ICC was founded in 1974 by some of the first Pakistani work migrants. The aim was to present Islam as a universal religion in a European context (Vogt, 2008: 38–40). Nevertheless, its mosque was influenced by Pakistani immigrants from the very beginning, and Urdu was much used during meetings. Today there are several ethnic groups connected to ICC, though the majority still have Pakistani origins. Today the congregation has over 4000 registered members. ICC has two different youth groups for females and for males, together making up around 100 regular participants in their activities.

Rabita was founded in 1987 and was the first mosque in Norway not affiliated to a specific national or ethnic group. Arabic has been used as the main language since the beginning, but today more and more activities are being conducted in Norwegian and English. The congregation has over 3000 registered members. Rabita has its own youth group with around 50 members of both genders between the ages of 15–28.

The Muslim congregations are to a large extent multi-ethnic, which may be due to the origins, and which still influences the theological and ideological orientation. The Christian congregations are linked to a specific ethnic group. While CEC is strongly associated with culture and institutions in Eritrea, NCCC is to a greater degree connected to other Chinese migrant congregations in other Western countries.

### **Methods and data**

The article is based on ethnographic fieldwork in the form of participatory observations, interviews and document analysis. The fieldwork took place between September 2016 and March 2017, and involved several activities connected to the youth groups with a primary focus on what was happening, how many and who was taking part, the language being used, what was being said during the activities, and dress codes. I also looked for potential groupings among those who were present. Access was provided to various types of digital or written materials, such as newspapers and other sources of information about or produced by the congregations. The study includes 22 semi-structured interviews with young people aged 16–35. Each of the informants was born and/or has spent the majority of their childhood in Norway. The selection consists of 12 females and 10 males. The names used are pseudonyms. In order to preserve anonymity, their roles in the congregations are not described.

The snowball sampling method was employed to make contact with the informants, beginning with a few individuals, who then put me in contact with others. I also sent emails, and was put in touch with key figures in the youth groups. First informants were selected in

collaboration with these individuals. Contact was also made with several of the informants during meetings and events. As key figures put me in touch with many of the informants, this influence on the material cannot be ignored. It is possible that those selected were also the least critical of the leadership, or were the most active. Nevertheless, I have no reason to believe that this was the case.

### **Theoretical approach to Ethnic boundaries**

The theory of boundary making has been central to research on ethnicity, class, gender, immigration and cultural capital. The epistemological starting point is constructivist, in contrast to a more static theoretical perspective in which ethnic boundaries and identities are seen as timeless and predetermined (Lamont and Molnar 2002). Many theoretical perspectives on ethnic boundaries are based on Fredrik Barth's study *Ethnic Groups and Boundaries* (1969). Barth distanced himself from the understanding of ethnic groups as having a common identity, a shared history and a traditional cultural heritage. Instead, he introduced his constructivist approach to ethnicity by defining ethnic identities as boundaries that are created in the interplay between internal group self-identification and the assigning of characteristics by others. He does not see ethnicity or ethnic groups as fixed entities, but rather as constructions of everyday interactions that are created through boundary-making processes, and which may change over time (Barth, 1969, ref. Midtbøen, 2016, 2–3).

Andreas Wimmer (2013, 26) argues in addition, however, that ethnic boundaries generally emerge where distinctive group characteristics, such as language or appearance, already exist, and thus do not arise arbitrarily. Consequently, he is critical of a purely constructivist view of boundaries, and claims that certain boundaries are often relatively stable and are not based purely on perceived similarities and differences.

Wimmer (2013, 50–55) identifies five different types of ethnic boundary making: expansion, contraction, transvaluation, position moves and blurring. The *expansion* of ethnic

boundaries may concern an expectation to accommodate a dominant ethnic group, or a definition of a new ethnic category by aiming for a combination of existing ethnic groupings. *Contraction* occurs by identifying with a specific ethnic group or a narrower location. The internal dissimilarities are emphasised, and in this way groups are split up into several categories. *Transvaluation* can be conducted either by attempting to assign excluded groups a higher value than others, or by groups that are discriminated against being regarded as chosen bearers of valuable knowledge and cultural heritage, and thus as having a legitimate right to dominate other groups. In *position moves*, one seeks to alter one's position in the system, while ethnic categories and the established hierarchy are acknowledged. *Blurring* occurs by downplaying the significance of ethnicity as a starting point for categorisation. One form is to emphasise the local, to which different ethnic groupings have a sense of belonging. Another can be to emphasise the global and what people share in common, independent of local or ethnic belonging. This study will focus on the transnational religious activities that function to *expand, contract* and *blur*.

Wimmer's theory provides the opportunity to analyse the complexity of boundary making. By using his distinctions between its various forms, I am able to analyse how different transnational religious activities influence the youths' transnational orientations and the congregations' ethnic boundaries.

Wimmer (2013, 80–83) also claims that the different strategies for ethnic boundaries depend on four dimensions: political, social closure, cultural difference and stability. The meaning of these may vary from group to group. The political dimension of the ethnic boundaries refers to how groups can use ethnicity in political representation and alliances. One example is Switzerland, where although the country consists of different linguistic groups, no political parties organise by language. In Ireland, however, political parties have organised themselves along ethnic-religious lines. Furthermore, Wimmer explains that 'social

closure' refers to the social contact groups have with each other and social networks. Groups may isolate themselves from other groups, either by choosing themselves or through exclusion or discrimination by other groups in society.

Wimmer describes cultural differences (2013, 88–89) such as language, racial phenotypes and subjective cultural differences that can also make ethnic boundaries appear 'natural' and reproduced. Cultural differences do not, however, always coincide with an ethnic boundary. The final dimension is stability; Wimmer claims that some boundaries are often relatively stable and not just based on imagined similarities and differences, thus persisting over time and generations.

Wimmer's four dimensions will be useful in this article because by examining the dimensions that may have relevance for the ethnic group related to the youth groups, I can discuss some of the characteristics of the youth's ethnic boundary processes.

One criticism of Wimmer's (2013) theory is that it centres on the dominant role of social structures in the production and reproduction of inequality and class privileges (Lamont, 2014, 816). I look at how young people's transnational orientation can be understood as a result of strong group identification and a reaction to stigmatising or discriminatory events individuals and groups encounter in Norway (Lamont, 2016, 3–4).

### **Ethnic boundary making and transnational religious activities**

The youths in this study participate in a range of transnational religious activities. Some relate to their country of origin or a country in the diaspora, while others have a more global perspective and direction. In light of Wimmer's theory on boundary making, the transnational religious activities in my study contribute towards *expanding*, to *contracting* and to *blurring* the ethnic boundaries; I did not find boundary making in the form of *transvaluation* or *position moves* in the empirical data.

## **Contracting ethnic boundaries**

Some of the youths participate in transnational activities that are more monoethnic and characterised by the national and ethnic identity of their migrant congregation. Many of the transnational religious activities that Christian informants take part in function as ethnically contracting and contribute towards strengthening the existing ethnic boundaries. This was mainly the case with the Eritrean church. The congregation's social isolation and strong group identity contribute to the contracting of the ethnic boundary.

### ***Language and religious traditions***

Many of the activities that the Christian Eritrean youth take part in stand out by not being special activities purely related to the young people's network. Their activities also have a cognitive character where the aim is to teach the members specific religious traditions from the country and language of origin (Author, 2018). As Semira reports:

We have monks who come from Eritrea on important days to teach us. That's for the whole congregation, there is nobody who comes just for the young people, I have never seen that.

The youths in CEC do not travel to take part in religious transnational activities abroad, but the congregation usually receives visits by religious leaders from Eritrea on special occasions. One of the reasons is that most of the religious leaders and staff in CEC are laypersons, and so need priests or monks to carry out rites and contribute towards instruction. This is true of the mass itself and other rituals, being held in Geez, the liturgical language. They therefore have close links to the Coptic Eritrean Church in Eritrea (Vilaca, 2014).

In this type of transnational religious activity in CEC, ethnicity – in the form of language, traditional rites and other cultural expressions – is a dominant factor. The aim is often to transfer traditions from the Orthodox Church in Eritrea and to teach the Eritrean language to the congregation's young. Semira further reports:

When they preach or teach us something, it is in Tigrinya. But even the service is not in Tigrinya [but in Ge'ez].

Similar studies show that migrant congregations play a central role in preserving parents' national identity among many Christian Orthodox youths in Oslo (Thorbjørnsrud, 2015; Author, 2018). Similar transnational religious activities also appear among Catholics in Norway and African Pentecostal congregations in Europe (Mæland, 2015; Adogame and Spickard, 2010). Participation is understood to be a duty, and it is through this that youths learn about religious traditions and rituals (Bankston and Min Zhou 1996). It is obvious that youths take a critical position towards this way of teaching religious traditions. Ester reports:

They use Greek words [Ge'ez] there, and it's really difficult to understand...you learn things, but you learn them again and again and again. You learn the same things. It's like writing lines. They're always repeating. You finish reading the book, and then you have to read it again and again.

Ester wants the opportunity to discuss what is being presented. In a study of young Muslims in Oslo, Jacobsen (2011) found similar criticisms. She shows, however, that Muslim youths see youth organisations as the ideal learning arena. In contrast to the mosque, all knowledge sharing is conducted in Norwegian, and youths meet across ethnic backgrounds.

### ***Social Closure***

The study's empirical material suggests that the contracting ethnic boundary drawing in the Eritrean congregation is related to what Wimmer (2013) calls social closure, in this case in the form of social isolation and strong links to networks in the country of origin. The Muslim congregations differ to the Christian. Both youth groups in Rabita and ICC have collaborations with a range of Muslim communities and organisations throughout Norway and Europe, and they cooperate with non-religious organisations and local authorities in Oslo.

The transnational activities that young people in CEC participate in contribute to the contraction of the ethnic boundary because they involve little or no form of social exchange or cooperation with religious transnational networks, organisations or people outside the Eritrean Coptic Church. CEC stands out in this study because it is the only congregation that has such

a strong connection to the country of origin, and has neither transnational cooperation with other countries nor a global perspective.

The transnational activities are organised by the adults in the congregation, and the youth group participates alongside other members. Most of the youths in CEC do not travel to participate in transnational activities in other countries. Although most of the youth did not criticise the events organised in the churches, some of them expressed a wish for activities that they could attend with youths from other groups and ethnic backgrounds. Some of them expressed a desire to socialise with Ethiopians, which is a group they believe shares similar religious and cultural traditions.

### ***Cultural differences and stability***

Two other dimensions that can also help to reinforce the ethnic boundaries that the youth in CEC draw are cultural differences and stability. In an interview with Stavanger Aftenblad (2006), a leader of one of the sister congregations in Stavanger said:

We hold worship services with the help of a deacon and our own resources every Sunday, besides Sunday school and training in the Eritrean language Tigrinya. We would like to have our own priest, but we have to go to Eritrea to get one.

By teaching the Tigrinya language and keeping in touch with religious leaders and institutions in Eritrea, the congregation is provided with Eritrean cultural and religious traditions. In this way, distinctive features of Eritrean culture and religion contribute some stability to their ethnic identification. None of the other three congregations, either Christian or Muslim, is as concerned with the culture of the country of origin as CEC is.

Nevertheless, the situation is more complex and there is a continuous negotiation of these ethnic boundaries. For example, several young girls challenged the dress codes in the church (Author, 2018). The church sometimes has teaching in Norwegian for those under age 15, as this is the language most children understand best. Several CEC informants also claim that young people born in Norway lack knowledge of Eritrean culture, which is presented as



something negative. This shows that cultural differences do not always coincide with the ethnic boundaries that the young people in CEC draw.

### ***Political tensions***

In CEC ethnicity is not used in political representation and alliances, and political subjects related to Eritrea are downplayed at the church because there are party-political themes that are controversial between members. One informant commented the following:

...I do feel that there are some tensions. And there always will be, because there is disagreement. For example, politics is very problematic. Some support the president and others don't. There's tension because of this. We don't talk about it much.

A large proportion of CEC members have come to Norway as refugees. The regime of President Isaias Afwerki is considered one of the most oppressive in the world (Vårtland, 2017). Nevertheless, my investigation indicates that Eritreans in the congregation are divided in their views of the political situation. Thus, everything relating to Eritrean politics is downplayed. Several of the informants did not want to talk about politics; I chose not to go into this topic in depth. Some Eritreans fear that they are watched by supporters of the president in church and fear reprisals on their families in Eritrea.

### **Expanding ethnic boundaries**

The activities that function to expand ethnic boundaries are those that lead to the youths coming into contact with individuals and youth networks across national borders related either to their parents' country of origin or ethnic group, or to other nationalities. Those who take part have a clear local identity in Norway while self-identifying with minority groups in other European countries: what Andersson (2010) identifies as 'transnational imaginary continuum identity'. She asserts that 'a continuum identity focus such as "world citizen" and "Kurdish nationalist"' would be placed at the opposite outer points. Most identities and solidarity foci, however, will contain combinations of universalistic and particularistic identifications' (Andersson 2010:13). An important element in networks that expand ethnic boundaries is that

solidarity and community are created on the basis of the experience as a minority in the West, while the youths have little direct relationship to their parents' country of origin.

### ***Hybrid identity***

The most important transnational activity for youths in the Chinese Church NCCC, namely the summer camp, has one such expansive function. Daniel reports:

...the Church has arranged a summer camp every year since I've been attending. It gathers up the different congregations in Scandinavia. So out of that I have a lot of friends who are Chinese Christians from outside Norway.

The camp is described by most of the NCCC youths as the year's most important activity. This is when the youths have the opportunity to meet other Scandinavian youths with the same Chinese Christian background, and this is seen as one of the most vital motivations.

The annual summer camp is reported to have led to transnational collaboration such as a Nordic-Chinese youth network, where youths from the various countries work together and maintain contact. Eloy, one of the young people in NCCC, reports:

I am a part of the NCCC youth network, which we simply call "Network". There are young people from Sweden, Finland and Norway. The leaders all keep in touch, and it's we who arrange all of the camps...Just now we are discussing the vision and aims of the group. There is also a question of how we are going to grow in all the congregations, in all the local congregations. It's important because it provides a lot of inspiration and a strong sense of teamwork. There's a bond even though we live apart from each other in several different countries, but we have taken many trips to Finland and Sweden, and in between we also travel around a lot as friends.

The Nordic-Chinese network does not necessarily contribute to a legacy of religious belonging dominated by Chinese culture, as is the case among the young people in CEC. Their transnational mobilisation does not occur only in relation to Chinese culture. Most of the NCCC youths focus principally on their shared Scandinavian or Norwegian identity, while having an identity as an ethnic minority. This finding concurs with several studies showing that minority youths in Europe create various forms of hybrid identity that function as frameworks for engagement with other minority youths across European countries (Vertovec,

1999; Andersson, 2010, 2012). Ethnic boundaries are expanded such that the importance of being either Norwegian or Chinese is altered and combined through their experience of being both. They maintain both strong local ties while seeing a relationship to minority groups in other places. I did not find similar orientations among those in the CEC.

### *European Muslim identity*

The young Muslims also take part in similar activities that function to expand ethnic boundaries. The difference between the Muslim youth and the Christians of the NCCC is that Muslims, to a greater extent than Christians, emphasise a European Muslim identity where Islam is linked to a European identity. Among the Christian youths it is both the religion, and the European – especially the Scandinavian – and the Chinese identities that are combined.

The Muslim youth groups differ from the Christian youth groups because they are more multi-ethnic. This applies especially to Rabita, which is one of the most multi-ethnic congregations in Norway. Most of the transnational activities that those from ICC participated in were directed at Muslims in other European countries, the USA and Canada. Some are arranged by the congregation, or by international organisations that collaborate with them. The most important transnational activities that the youth group in ICC takes part in occur under the auspices of the European Muslim Council of Youth. One says:

It's something that the first generation actually started, where principally those with Pakistani roots would meet up every year. People from a number of European countries meet annually somewhere in Europe. And then there is a kind of exchange and they report on their activities and how they work, and exchange experiences, so it has been really useful. They also took the decision that there should be something for the young people too. We've been having them for three years, and we had our first trip to England, Leicester...That was the first time we took the youths with us, from Norway, Denmark and England. The following year it was here at ICC, and with people from Sweden, Denmark, Spain, Italy. We had a weekend seminar on the subject "How can we develop young leaders, the leaders of tomorrow? How can we work together to tackle the challenges we are facing in society today?"

Many of the transnational activities that the youths took part in occurred under the auspices of organisations that were founded by representatives of their parents' generation, and the youth work was an offshoot of the work conducted by their parents' generation or by the congregation. Nevertheless, they report that the themes discussed do not have any direct connection to Pakistan, or to other Muslim countries or cultures. In the transnational activities, the question 'How is it to be a Norwegian or European Muslim?' is often discussed.

One youth leader reported:

...in a way, our primary vision is that this is how we are going to develop a Norwegian Muslim identity. We will develop, teach and train up young people who will be as secure in their Muslim identity as they are in their Norwegian identity. Each one should never be at the expense of the other, and they should never be opposites. This is kind of my mantra, and I've got into the habit of showing people a picture of a girl who was active in the organisation walking around in a *bunad* [Norwegian national dress] and a hijab.

The youth leader in Rabita expresses a desire to combine an identity both as Muslim and Norwegian, consequently expanding the boundaries of what it means to be Norwegian. This theme is often brought up among the Muslim informants. The trend is similar to what Modood (2010) calls 'moderate Muslims', a group of Muslims in Western countries that attempts to integrate various aspects of Muslim and Western reasoning and conduct so that there is no clear boundary or contrast between the two.

### ***Significance of Language***

In terms of Wimmer's (2013) dimension of cultural difference, my study reveals that language is an important element that makes the activities function as ethnically expanding. While the activities of the youth in Rabita, ICC and NCCC congregations are conducted in English or Norwegian, most of the activities for adults are in their native language.

Activities during the NCCC summer camp are divided: some are for children, some for youths, and others for adults. This division is a matter not only of generation, but also of language used. While the activities for the adults occur in Chinese, the youth activities are in a

Scandinavian language or in English. Linn reports:

We are actually quite used to speaking English too, because we usually have a camp during the summer to which we invite all the different Chinese churches. With Norwegian and Swedish it works well, but with Finnish we have to use English instead because it's more difficult to understand. We also get help from abroad too, where they send people to help us with the running of it, and they are often from the USA or Canada, so they speak English and so in a way we are used to it.

The transnational activities that the young people in NCCC, ICC and Rabita participate in are complex. Several young people in these congregations point out that there are major generational differences regarding the language they wish to use in their activities. Many young people experience that they comprehend their parents' mother tongue at a lower level. Ali from Rabita says:

I think that our main language should be Norwegian, but that we should also maintain the Arabic aspect. And I'm noticing that the congregation is gradually becoming more Norwegianised. There's more of a main focus on Norwegian, but at the same time I think there should be some English as well. Because most good speakers/lecturers and so on are from the USA, Canada and Britain, so they speak English, so I think we can use it because the young people understand English. So I think there should be opportunities for that, but that the main focus should be on Norwegian. That's what I'm pushing for, but it's not such a hard battle because the older generation actually agree, and they want to adapt and help us to pass on the baton.

Each congregation to a greater or lesser extent recognised these different language needs, facilitating various types of activities that take place in Norwegian or English. This happens especially in ICC and Rabita, which are more multicultural than the two Christian congregations, and also have joint activities for the whole congregation in Norwegian or English.

### ***Xenophobia and immigration scepticism***

In Norway and the rest of Europe, the debate about immigration, especially related to Muslims, often stirs great interest and emotion. In recent years, right-wing politicians and critics of Islam and have gone as far as to claim that Muslims in Europe represent a danger to

western democracy and values. Such tendencies can have consequences for identity work and cause some groups to distance themselves from what they perceive as ‘Western’, expressing hatred towards Norway and claiming that young Muslims will never be Norwegian (Sandberg, 2018, 168). When it comes to immigrants of Christian background, their religion is not presented as a danger because right-wing populists link democracy and ‘Western values’ to Christianity (Joppke, 2018).

Many of my Muslim informants are familiar with these attitudes. One says:

Many people say, for example, the Islamic faith that comes from abroad with those who have moved here does not fit Norwegian culture, and that there is a contrast. So, there are many who say “it's not possible” and “Muslims are taking over” and “they can not follow our values and rules” etc. But on the contrary, I don’t think there is a contrast. Being a Muslim and living in a secular Norwegian society goes well together.

At the transnational conferences, Muslim youths from different European countries meet to discuss issues with others they identify with. The main message is that Islam can be adapted to Western democratic societies.

These are the ideas that underpin the ethnic expansion strategy that many young people are involved in. This contrasts with narratives from several of the youths in the Eritrean Christian congregation, where ‘being Norwegian’ is contrasted to Christian values while Christianity is linked to the parents’ roots. Some of them see Norwegian secular values as contradictory to the Christian values through which they relate to parity and gender roles (Author, 2018, 11).

### **Blurring ethnic boundaries**

The transnational activities that blur ethnic boundaries are those that downplay nationality or ethnicity. These are inclusive in the sense that one focuses on what one has in common across ethnicities – namely religion. Blurring transnational activities are of a more global nature and do not follow the traditional pattern of ethnicity and nationality as the most important identity

markers. I found few such activities in my study, but they were most widespread among young Muslims. In contrast to the Christians, several young Muslims took part in transnational religious activities influenced by cosmopolitan ideas and a focus on network building and interreligious cooperation. These religious networks are more global and complex, and without a direct relationship to the parents' country of origin. It is here that youths from different countries – but sharing the same religious affiliation – meet.

### *The Umma Conference*

An example of a transnational activity with a blurring function is the Umma Conference arranged by Rabita. It is arranged by and for Muslims in Norway, but is transnational in the sense that the speakers are invited from other countries. The conference, moreover, has a global focus. Islam is presented as the most important marker of identity; ethnic affiliation is regarded as less relevant. Omar reports:

The Umma Conference, [...] we arrange for ourselves, or on our own initiative. We invite various speakers. That are maybe a bit better with young people, who can talk to young people. And it's often in English. At conferences like this, it's also for the social part that many young people, both Muslims and non-Muslims, can meet up and socialise and have a nice time.

According to Linge (2014, 44), engagement among young Muslims in Islamic revival movements in Norway and Europe can be seen in the light of a paradigm shift in the immigration debate. While the ethnic background of labour migrants was emphasised until the end of the 1980s, their supposed Muslim identity was increasingly emphasised in Norwegian public debate throughout the 1990s. The youths found their paths neither in their parents' 'ethnic mosques' nor in the increasingly Islam-critical Norwegian discourse. Therefore, the first Muslim youth organisations mobilised youths across ethnic divisions, aiming to counter discrimination against Muslims – something that Muslim congregations had never managed. However, the youth do not replace their parents' ethnic and cultural identity with one of being Norwegian, but many focus on the global and universal.

### *Network building and multi-religious dialogue*

Several young Muslims were also concerned with the importance of network building across cultural backgrounds and religious affiliations. These ideas can challenge the ethnic boundaries of immigrant congregations and their parents', which is usually dominant in their congregations.

One activity that focuses on this is a large annual conference, Reviving the Islamic Spirit (RIS). The website of the Islamic Research & Information Center describes RIS thus:

RIS convention is an attempt by the young Muslims in the West to help overcome new challenges of communication and integration. The convention aims to promote stronger ties within North American society through reviving the Islamic tradition of education, tolerance and introspection across cultural lines through points of commonality and respect. Attendees and speakers attend from around the world, including the United States, Europe and the Middle East.

One of the Muslim informants scheduled to attend was Ali, from Rabita, who reported:

I find it very exciting and cool to go traveling with people who have the same mindset, same vision, possibly different background... [RIS] is among the biggest conferences in the world in Toronto, there are usually thousands of delegates, it's gigantic... And we have a lot of focus on solidarity, both when it comes to Muslims and non-Muslims, and this year and last year they have something they call "interfaith dialogue", where they gather a rabbi, a priest and an imam and then they talk about how they can work together, and how we can learn from each other.

The difference between networks such as RIS and traditional immigrant networks is that the central figures are youths with university educations, born and resident in Europe and the USA. They communicate through NGOs, multinational publishers and social media, and are critical of traditional local religious leaders.

For Muslim youths, transnational activities such as these can provide them with the opportunity to communicate with peers across borders and to exchange ideas and opinions on their religious life and global issues. They create networks that downplay language,



nationality and cultural traditions as the most important dimensions of identity (Andersson, 2010; Jacobsen, 2011).

### *Counterpoising differences*

In contrast to the young Christians, several young Muslims say that they experience exclusion by Norwegian nationalist groups that believe in a Norwegian identity based on a common background, language, and religion. Wimmer (2013) suggests that such exclusion can lead to isolation and the contraction of ethnic boundaries. However, my study indicates that many of the young people respond to such attitudes with an ethnic blurring strategy, downplaying the importance of ethnic boundaries and highlighting common values.

I cannot exclude that for other Muslim youths, social exclusion and discrimination based on ethnicity and religion could lead to the contraction of ethnic boundaries, as in the case of the Christians from the Eritrean Coptic Church. However, I find nothing to suggest that this is the case among my Muslim informants. One of my informants in ICC, however, said that she attended the Peace Conference Scandinavia (PCS) and the Youth Conference under the auspices of the youth organisation Islam Net:

I've been to Peace Conference Scandinavia. Arranged by Islam Net... There have been international speakers from the United States, Canada, England who have come. Also, I've been to the Youth Conference here, they have also invited people from Turkey for example.

Islam Net is a Muslim youth organisation that stands for a form of universal Islam and cultivates the idea of a global Muslim community. Some of its leaders engage in more hostile religious networks that downplay all forms of ethnicity and emphasise a radical form of universal Islam. While most of their leaders are men, the largest members group is young women. Islam Net has, among other things, been criticised for inviting controversial imams to its conferences (Linge, 2014). The environment associated with the PCS and Youth Conference is said to be far more conservative than that of ICC and Rabita. In my study I did not find any form of formal cooperation between ICC, Rabita and Islam Net.

## **Conclusion**

In this article, I have examined how the participation of young Muslims and Christians in transnational activities contributes to the formation, maintenance and weakening of ethnic boundaries, and some of the characteristics of the boundary processes.

The analysis showed that young Muslims and Christians take part in a range of transnational religious activities that function either to contract, expand or blur ethnic boundaries. Except for a minority of the activities in the Eritrean congregation, most of the youths took part in transnational activities that contributed towards challenging ethnic boundaries. Their strategies are an expression of their quest to belong – and their experience of not belonging – in a single established ethnic category. For many, it is a question of more than ethnicity.

This study shows that Wimmer's (2013) theory on ethnic boundaries sheds light on religious transnational orientations among young people. While theory is useful for distinguishing between different forms of transnational activities and the way young people engage in these activities, the way the youths draw the boundaries is more complex than what emerges by employing Wimmer's theory. I find that several of the young Muslim informants participate in a variety of activities; some expand, while others blur, the ethnic boundaries. I also assume that by studying other forms of activities or networks, one could identify other forms of ethnic boundaries among the same youths, and religion may not be so central.

Wimmer (2013, 26) claims that ethnic boundaries commonly arise where cultural features already exist in groups, and thus do not occur arbitrarily. Such a starting point in studies of ethnicity and transnational orientation among minority youth can lead to an essentialist focus on cultural differences, ethnicity and nationality. Findings from this study and recent research in the field indicate that this is not necessarily relevant to all young people. I argue that it is by studying the specific social conditions of the congregations, and

the way in which the young people relate to different expectations, from both within their religious group and from the wider Norwegian society, that we can gain insight into young people's complex transnational orientation and ethnic identities. If we ignore everyday social interactions, we risk failing to capture the complexity of youth ethnic boundaries. Therefore, I argue that Barth's (1969) dynamic and interrelational approach to ethnic boundary processes is still necessary.

## References

- Aarset, M. F. (2016). Transnational Practices and Local Lives. Quran Courses Via Skype in Norwegian-Pakistani Families. *Identities*, 23(4), 438–453.  
<https://doi.org/10.1080/1070289X.2015.1024122>
- Adogame, A. U., & Spickard, J. V. (2010). *Religion crossing boundaries: transnational religious and social dynamics in Africa and the new African diaspora*. Leiden, The Netherlands ; Boston: Brill.
- Augland, Ø. (2010). DAWN undersøkelsen 2011 (Rapport 2010 NO.1). Accessed January 16, 2018. <https://sendtnorge.no/dawn-unders%C3%B8kelse-2010/>
- Andersson, M. (2012). *Kritiske hendelser - nye stemmer: politisk engasjement og transnasjonal orientering i det nye Norge*. Oslo: Universitetsforl.
- Andersson, M. (2010). The social imaginary of first generation Europeans. *Social Identities*, 16(1), 3–21. <https://doi.org/10.1080/13504630903465845>
- Back, L. (2001). *The fact of hybridity. Youth, ethnicity and racism*. In Goldberg DT & Solomos J (Eds.), *The Blackwell companion to racial and ethnic studies*. Oxford: Blackwell.
- Bankston, C. L., & Zhou, M. (1996). The Ethnic Church, Ethnic Identification, and the Social Adjustment of Vietnamese Adolescents. *Review of Religious Research*, 38(1), 18–37.  
<https://doi.org/10.2307/3512538>
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget. From [http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb\\_digibok\\_2011051608067](http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2011051608067)
- Basch, L. G., Schiller, N. G., & Szanton Blanc, C. (2005). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Routledge Ltd.

- Borchgrevink, K., & Erdal, M. B. (2017). With faith in development: Organizing transnational Islamic charity. *Progress in Development Studies*, 17(3), 214–228. <https://doi.org/10.1177/1464993417713276>
- Christine, M.J. (2011). *Islamic traditions and Muslim youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Døving, C.A. & Thorbjørnsrud, B. (2012). *Religiøse ledere: makt og avmakt i norske trossamfunn*. Oslo: Universitetsforl.
- Eliassen, I. (2006, September 11). JAVEL? (OKAY). *Stavanger Aftenblad*, pp. 6.
- Friestad, E. (2017, May 07). Frykter apioner og angivere (Fears spies and informers). *Vårtland*, pp. 14.
- Gilroy, P. (2000). *Against race: Imagining political culture beyond the color line*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- Joppke, C. (2018). Culturalizing religion in Western Europe: Patterns and puzzles. *Social Compass*, 65(2), 234–246. <https://doi.org/10.1177/0037768618767962>
- Lamont, M., & Molnár, V. (2002). The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195.
- Linge, M. (2014). Den konservative muslimske vekkelsen. Om IslamNet, Profetens Ummah og salafismens fremvekst i Norge (Conservative Muslim revival. About IslamNet, the Prophet's Ummah and the emergence of salafism in Norway). *Samtiden*, (04), 38–52. Hentet fra [https://www.idunn.no/samtiden/2013/04/den\\_konservative\\_muslimske\\_vekkelsen\\_om\\_islamnet\\_profeten](https://www.idunn.no/samtiden/2013/04/den_konservative_muslimske_vekkelsen_om_islamnet_profeten)
- Mandaville, P. (2011). Transnational Muslim solidarities and everyday life. *Nations and Nationalism*, 17(1), 7–24. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2010.00459.x>
- Mandaville, P. (2003). *Meaning and international relations* (Bd. 22). London; New York: Routledge.
- Midtbøen, A. H. (2016). The making and unmaking of ethnic boundaries in the public sphere: The case of Norway. *Ethnicities*, 1468796816684149. <https://doi.org/10.1177/1468796816684149>
- Modood, T. (2010). *Still Not Easy Being British: Struggles for a Multicultural Citizenship*. Trentham Books.
- Mæland, S. (2015). *Hva har vi felles? En studie i kulturell kompleksitet og multikulturelle prosesser i Den katolske kirke i Norge*. PhD diss. University of Oslo.
- Regjeringen, 2017. “Antall tilskuddstellende medlemmer i tros-og livssynssamfunn” [Number of grant-eligible members of the faith and life stance communities]. Accessed

- September 09, 2018. <https://www.regjeringen.no/no/tema/tro-og-livssyn/tros-og-livssynssamfunn/innsiktsartikler/antall-tilskuddsberettigede-medlemmer-i-/id631507/>
- Sandberg, S. (2018). *Unge muslimske stemmer: om tro og ekstremisme (Young Muslim voices: about faith and extremism)*. Oslo: Universitetsforl.
- Schmidt, G. (2005). The Transnational Umma -- Myth or Reality? Examples from the Western Diasporas. *Muslim World*, 95(4), 575–586. Hentet fra <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=18929633&site=ehost-live>
- Schmidt, G. (2005). The Transnational Umma -- Myth or Reality? Examples from the Western Diasporas. *Muslim World*, 95(4), 575–586. Hentet fra <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=18929633&site=ehost-live>
- Shavit, U. (2012). The Wasatī and Salafī Approaches to the Religious Law of Muslim Minorities. *Islamic Law & Society*, 19(4), 416–457. <https://doi.org/10.1163/156851912X603210>
- Vassenden, A., & Andersson, M. (2011). Whiteness, non-whiteness and ‘faith information control’: religion among young people in Grønland, Oslo. *Ethnic and Racial Studies*, 34(4), 574–593. <https://doi.org/10.1080/01419870.2010.511239>
- Vertovec, S. (2001). Transnationalism and identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(4), 573–582. <https://doi.org/10.1080/13691830120090386>
- Vertovec, S. (1999). Conceiving and researching transnationalism. *Ethnic and Racial Studies* 22(2), 447–462. <https://doi.org/10.1080/014198799329558>
- Vilaca, H. (2014). *The Changing soul of Europe: religions and migrations in northern and southern Europe*. Farnham: Ashgate.
- Vogt, K. (2008). *Islam på norsk: moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (2. utg.). Oslo: Cappelen Damm.
- Wimmer, A. (2013). *Ethnic boundary making: institutions, power, networks*. New York, Oxford: Oxford University Press.

## **Vedlegg 1: Intervjuguider**

### **Intervjuguide 1 (Ungdom)**

Utarbeidet 22.9.2016

Dato for intervju:

Menighet:

Kjønn:

#### **Del I. Bakgrunn**

1. Når er du født?
2. I hvilket land vokste du opp? Hvor gammel var du da du kom til Norge?
3. Hvis du ble født i Norge, innvandret dine foreldre til Norge? Hvis ja, når?
4. Hvor kommer dine foreldre fra?
5. Hvilket språk snakker du hjemme? I menigheten? Med venner?
6. Hvor flytende snakker du morsmålet til foreldrene dine?
7. Har du alltid vært i en [religiøs gruppe], eller har du konvertert?
8. Hvis du konverterte, når skjedde dette?
9. Hvis du konverterte, hva var grunnen til dette?

#### **Familie og Venner:**

10. Er din familie/dine venner med i menigheten?  
(Hvor mange medlemmer er det i din familie (foreldre, søsken, søskenbarn og barn)? Er de medlemmer i menigheten? Hvis ja, deltar de ofte på gudstjenester/møter/samlinger? Hvor mange av dine nærmeste venner (utenfor familien) er med i menigheten? Deltar de ofte på gudstjenester/møter?)
11. Hvor kommer dine nærmeste venner fra (etnisk bakgrunn)?
12. Hvilken religion tilhører dine foreldre? Kan du fortelle om dine foreldres religiøse engasjement?
13. Er du gift, har samboer, er du forlovet eller har kjæreste? Har du barn? Hvis ja, hvor gamle er de?

14. Hvor viktig var/er det for deg at din (eventuelle) ektefelle har den samme religionen som deg?
15. Hvor viktig var/er det for deg at hun/han kommer fra samme land som deg eller dine foreldre (etniske bakgrunn)?
16. Muslimske gutter: Er det viktig for deg at din fremtidige kone bruker hijab?
17. Hva synes du om roller og arbeidsfordeling mellom menn og kvinner hjemme?

## **Del II. Menighet**

18. Hvor lenge har du deltatt/vært medlem i denne menigheten?
  19. Fortell om hvordan det er å delta i menigheten? Ev. fortell om menigheten.
  20. Hva var det som brakte deg (eller dine foreldre) til denne menigheten?
  21. Hvilke typer ungdomsarbeid finnes det i menigheten?
  22. Hvor ofte deltar du på gudstjenester, fredagsbønn og ungdomsmøter eller andre aktiviteter i tilknytning til en ungdomsgruppe?
  23. Hvilket språk er gudstjenestene, fredagsbønn, møter og aktiviteter på?
  24. Hvilket språk foretrekker du i menigheten, og hvorfor?
  25. Hva betyr religionen for deg?
  26. Hva tror du religionen betyr for dine foreldre?
  27. Hva synes dine foreldre om din involvering i menigheten?
  28. Hva synes du selv om din involvering i menigheten?
  29. Hvor viktig er menigheten for deg personlig?
  30. Hva mener du at menigheten tilbyr deg?
  31. Tror du at dette er annerledes enn det dine foreldre får fra sin deltakelse i menigheten?
  32. Hvordan mener du at menigheten har endret seg de siste årene?
  33. På hvilken måte tror du at de unge har innflytelse i menigheten?
  34. Hva tror du er de største utfordringene som din generasjon opplever i menigheten i dag?
  35. Hva synes du om at menn og kvinner deltar i de samme aktivitetene og utfører de samme oppgavene i menigheten?
  36. Hva synes du om menigheten og ungdomsarbeidet (presten, imamen)? Hva ville du forandret på om du kunne?
- Grupper i menigheten:**
37. Hvordan vil du beskrive forholdet mellom de ulike (etniske) gruppene i menigheten?

38. Har du kjennskap til menigheter i dine foreldres hjemland? På hvilken måte er menigheten annerledes enn menighetene i landet dine foreldre kommer fra?
39. Hva synes du om at unge folk med ulik etnisk bakgrunn møtes i menigheten? Ser du noen konflikt i det?
40. Finnes det noen spenninger eller konflikter mellom den nye generasjonen og den første generasjon migranter? Eller mellom folk som har vært lenge i Norge, og nykommere?
41. Hva synes du er de største forskjellene mellom unge og eldre medlemmer/deltakere?
42. Noen migrantmenigheter består av flere etniske grupper, andre har primært folk med bare én etnisk bakgrunn. Hvilken type foretrekker du å delta i?
43. Hvordan praktiserer du din religion hjemme? Er det noen former for religiøs praksis som du praktiserer bare hjemme? Hvilke er det?
44. Hvordan praktiserer dine foreldre og besteforeldre religion hjemme?
45. Tror du at denne praksisen er like viktig for deg som for dine foreldre eller besteforeldrene?
46. Jenter som bruker hijab eller skaut: Når startet du å bruke hijab? Hva betyr det for deg? Hvordan reagerer folk på at du bruker det? Bruker de fleste andre kvinner i menigheten hijab?
47. Hvilke oppgaver i menigheten utføres først og fremst av kvinner? Hvilke utføres først og fremst av menn? Hvorfor tror du det er slik? Hvordan opplever du det?
48. På hvilken måte har din familie hatt påvirkning på din deltakelse i menigheten / din religiøse praksis? Praktiserer dere religionen sammen som familie?

### **Religiøse ungdomsnettverk**

49. Hvilket forhold/kontakt har du med andre muslimer/kristne, eller andre med samme etniske opprinnelse? Også personer som ikke bor i Norge? Daglig kontakt som del av vennegjeng, kontakt over nett/telefon? Med hvem, hvilken type kontakt, hvor ofte?
50. I hvilken grad har du deltatt i følgende former for religiøse ungdomsnettverk?:
  - møter med medlemmer fra to eller flere tros- og livssynssamfunn
  - aktiviteter sammen med andre tros- og livssynssamfunn eller organisasjoner
  - seminarer med internasjonale foredragsholdere
  - utveksling/turisme til andre land
  - volontør i bistandsorganisasjoner i andre land
  - bruk av internett: religiøse fellesskap, diskusjonsforum osv.



- annet

51. Er det forbindelser mellom slike nettverk og menigheten? Hvis ja, på hvilke måter?

52. Hvilken betydning har det for deg å delta i disse nettverkene?

53. Er det store forskjeller mellom disse nettverkene og din menighet (hvilke temaer som diskuteres, hvordan dere kommuniserer, hvem som har autoritet)?

54. Hvor føler du deg mest hjemme (moskeen/kirken, blant venner eller nettverket)?

### **Sosiale medier**

55. Er menigheten aktiv på sosiale medier eller internett?

56. Er du selv aktiv på sosiale medier? Hvis ja, hvilke typer sosiale medier?

57. Bruker du sosiale medier om temaer som har med menigheten eller religionen å gjøre? Hvis ja, hva slags sosiale medier og hva gjorde du (skrev innlegg, kronikk, bilde eller annet)?

58. I hvilken grad har sosiale medier betydning for deg som muslim eller kristen?

59. Hvordan bidrar sosiale medier til kommunikasjon om religion mellom ungdom i menigheten og ungdom andre steder i verden?

60. Hvilken type religiøs informasjon deler dere på internett og i sosiale medier? Og hvorfor?

61. Hvilken type religiøse applikasjoner (apper) er det vanlig å bruke i menigheten? Hvem bruker det mest?

### **III. Avslutning**

Er det noe vi har utelatt som du ønsker skal være med? Tusen takk for at du har deltatt på dette intervjuet og delt ditt syn med meg!

## **Intervjuguide 2 (leder)**

Utarbeidet 22.9.2016

Dato for intervju:

Menighet:

Kjønn:

### **Del I. Bakgrunn**

1. Når er du født?
2. I hvilket land vokste du opp? Hvor gammel var du da du kom til Norge?
3. Hvis du ble født i Norge, innvandret dine foreldre til Norge? Hvis ja, når?
4. Hvilket språk snakker du?
5. Hvilken etnisk bakgrunn har du?
6. Hvor lenge har du bodd i Norge?
7. Har du alltid vært i en (religiøs gruppe), eller har du konvertert?
8. Hvis du konverterte, når skjedde dette?
9. Hvis du konverterte, hva var grunnen til dette?
10. Har du familie i Oslo?
11. Hva er din utdanningsbakgrunn (område og nivå)?
12. Hva er din yrkestittel og/eller navnet på det vervet du innehar? Hvor lenge har du hatt denne stillingen / dette vervet?
13. Hva er din tidligere yrkesbakgrunn?
14. Har du jobbet i utlandet? Hvis ja, hvor? Og hva?

### **Del II. Organisasjon (Menighet)**

15. Vil du kort beskrive menigheten du er leder for eller leder i (kort historikk, konfesjon, ideologisk profil, organisasjon, medlemskap, finansiering)? Om du finner det hensiktsmessig, kan du gjerne legge inn linker til korte relevante informasjonstekster på nettet her.
16. Hvilken opprinnelse har medlemmene i din menighet / hvilke etniske grupper dreier dette seg om? Hvilket språk snakker de? Har disse gruppene dannet egne grupper/menigheter?
17. Hvor stor andel av medlemmer og deltakere er ungdom mellom 16–30 år?

18. Er det mange som dropper menigheten etter at de har blitt ungdom? Hvis ja, når omtrent skjer det?
19. Hvorfor har dere valgt å etablere menigheten i dette området?
20. Vær så snill å beskrive jobben din som leder (Hva gjør du? Hva er dine ansvarsområder?)
21. På hvilke områder tror du at du er i stand til å påvirke organisasjonen og medlemmene? Hvor mye innflytelse tror du at du har som leder? Forklar.
22. Vil du si at du har makt over medlemmene? Hvis ja, på hvilken måte?
23. Har ungdom egen ungdomsgruppe? Hvis ja, har den eget styre? Organer? Samlinger?
24. Hvilken type ungdomsarbeid er det i menigheten?
25. Hva synes du om at unge folk med ulik etnisk bakgrunn møtes i menigheten? Ser du noen konflikt i det?
26. Finnes det noen spenninger eller konflikter mellom den nye generasjonen og den første generasjon migranter? Eller mellom folk som har vært lengst i Norge og nykommere?
27. Hva synes du er de største forskjellene mellom unge og eldre medlemmer/deltakere?
28. Hvilke oppgaver i menigheten utføres først og fremst av kvinner? Hvilke utføres først og fremst av menn? Hvorfor tror du det er slik? Hvordan tror du at ungdom opplever dette?

### **Ungdomsnettverk**

29. I hvilken grad deltar ungdom i menigheten i følgende former for ungdomsnettverk?:
  - møter med medlemmer fra to eller flere tros- og livssynssamfunn
  - aktiviteter sammen med andre tros- og livssynssamfunn eller organisasjoner
  - seminarer med internasjonale foredragsholdere
  - utveksling/turisme til andre land
  - volontør i bistandsorganisasjoner i andre land
  - bruk av internett: religiøse fellesskap, diskusjonsforum osv.
  - annet
30. Vil du si at ungdommene har innflytelse over eller preger menigheten som helhet? (Forklar.)
31. Hva tenker du at ungdomsnettverkene gir ungdommene?
32. Ser du noen utfordringer knyttet til disse nettverkene?

## **Sosiale medier**

33. Er menigheten aktiv på sosiale medier eller internett?
34. Er du selv aktiv på sosiale medier? Hvis ja, hvilke typer sosiale medier?
35. Bruker du sosiale medier om temaer som har med menigheten eller religion å gjøre? Hvis ja, hva slags sosiale medier, og hva gjorde du (skrev innlegg, kronikk, bilde eller annet)?
36. Hvilken betydning har sosiale medier for deg som muslim eller kristen?
37. Hvordan tror du sosiale medier bidrar til kommunikasjon om religion mellom ungdom i menigheten og ungdom andre steder i verden?
38. Hvilken type informasjon deler dere på internett og sosiale medier? Og hvorfor?
39. Hvilken type applikasjoner (apper) er det vanlig å bruke i menigheten? Hvem bruker det mest?
40. Hvilken type informasjon deler menigheten på internett og i sosiale medier? Og hvorfor?

## **III. Avslutning**

Tusen takk for at du har deltatt i dette intervjuet og delt ditt syn med meg! Kom gjerne med kommentarer til de sakene vi har tatt opp, eller til selve undersøkelsen!



## Vedlegg 2: Kvittering fra NSD



Ronald Mayora Synnes  
Institutt for religion, filosofi og historie Universitetet i Agder  
Postboks 422  
4604 KRISTIANSAND S

Vår dato: 11.10.2016

Vår ref: 50149 / 3 / STM

Deres dato:

Deres ref:

### TILBAKEMELDING PÅ MELDING OM BEHANDLING AV PERSONOPPLYSNINGER

Vi viser til melding om behandling av personopplysninger, mottatt 22.09.2016. Meldingen gjelder prosjektet:

50149	<i>En komparativ studie av unge muslimer og kristne i migrantmenigheter i Oslo</i>
Behandlingsansvarlig	Universitetet i Agder, ved institusjonens øverste leder
Daglig ansvarlig	Ronald Mayora Synnes

Personvernombudet har vurdert prosjektet, og finner at behandlingen av personopplysninger vil være regulert av § 7-27 i personopplysningsforskriften. Personvernombudet tilrår at prosjektet gjennomføres.

Personvernombudets tilråding forutsetter at prosjektet gjennomføres i tråd med opplysningene gitt i meldeskjemaet, korrespondanse med ombudet, ombudets kommentarer samt personopplysningsloven og helseregisterloven med forskrifter. Behandlingen av personopplysninger kan settes i gang.

Det gjøres oppmerksom på at det skal gis ny melding dersom behandlingen endres i forhold til de opplysninger som ligger til grunn for personvernombudets vurdering. Endringsmeldinger gis via et eget skjema, <http://www.nsd.uib.no/personvern/meldeplikt/skjema.html>. Det skal også gis melding etter tre år dersom prosjektet fortsatt pågår. Meldinger skal skje skriftlig til ombudet.

Personvernombudet har lagt ut opplysninger om prosjektet i en offentlig database, <http://pvo.nsd.no/prosjekt>.

Personvernombudet vil ved prosjektets avslutning, 08.04.2018, rette en henvendelse angående status for behandlingen av personopplysninger.

Vennlig hilsen

Katrine Utaaker Segadal

Siri Tenden Myklebust

Kontaktperson: Siri Tenden Myklebust tlf: 55 58 22 68

Vedlegg: Prosjektvurdering

*Dokumentet er elektronisk produsert og godkjent ved NSDs rutiner for elektronisk godkjenning.*

### Vedlegg 3: Følg brev og informert samtykke



#### Samtykkeerklæring til PHd-prosjekt om unge muslimer og kristne i migrantmenigheter i Oslo

Jeg bekrefter herved at jeg har lest informasjonsskrivet om prosjektet «Unge muslimer og kristne i migrantmenigheter i Oslo».

Jeg er innforstått med at deltakelse i undersøkelsen er frivillig, og at jeg til enhver tid har rett til å trekke meg fra undersøkelsen.

Jeg gir mitt samtykke til at det i publikasjonene fra undersøkelsen vil bli brukt navn på menigheten (organisasjonen) jeg representerer, og at min posisjon og mitt tillitsverv omtales, men uten at mitt personnavn fremkommer. Informasjonen som kommer frem i intervjuene, ikke blir presentert i anonymisert form, og jeg kan indentifiseres av leserne til tross for at navnet mitt ikke er oppgitt.

Dersom jeg ønsker å diskutere med undersøkelsesansvarlige om anonymisering på enkeltspørsmål, er det mulighet for det. Jeg kan også få sitatsjekk av utsagn som refereres fra dem i publikasjonen.

---

Sted/dato

---

Underskrift

Samtykkeerklæring til PhD-prosjekt om unge muslimer og kristne i migrantmenigheter i Oslo

Jeg bekrefter herved at jeg har lest informasjonsskrivet om prosjektet «Unge muslimer og kristne i migrantmenigheter i Oslo».

Jeg er innforstått med at deltakelse i undersøkelsen er frivillig, og at deltakeren til enhver tid har rett til å trekke seg fra undersøkelsen.

Jeg gir mitt samtykke på vegne av min datter/sønn til at materialet fra intervjuet blir brukt i publikasjonene fra undersøkelsen. Informasjonen som kommer frem i intervjuet, blir presentert i anonymisert form.

---

Sted/dato

---

Underskrift



Samtykkeerklæring til PhD-prosjekt om unge muslimer og kristne i migrantmenigheter i Oslo

Jeg bekrefter herved å ha lest informasjonsskrivet om prosjektet «Unge muslimer og kristne i migrantmenigheter i Oslo».

Jeg er innforstått med at deltakelse i undersøkelsen er frivillig, og at jeg til enhver tid har rett til å trekke meg fra undersøkelsen.

Jeg gir mitt samtykke til at materialet fra intervjuet blir brukt i publikasjonene fra undersøkelsen. Informasjonen som kommer frem i intervjuet, blir presentert i anonymisert form.

---

Sted/dato

---

Underskrift