



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

Gender and Religious Boundaries: Young Muslims' and Christians' Negotiation of Gender in Immigrant Congregations

Ronald Mayora Synnes

Førsteamanuensis, NLA Mediehøgskolen

ronald.synnes@nla.no

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 23 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 kristne; 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 tasks? 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 23 qualitative interviews with teenagers and young adults aged 16–35 years. Young people increasingly negotiate religious dress codes and gender-related tasks 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 funker 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 undersøker 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: 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 kvinneinngangen her større enn den var i opphavlandet (Chafetz & Ebaugh, 2000; Predelli, 2003, 2008; Synnes, 2012; Mæland, 2015; Nyhagen & 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 & Read, 2003; Ajrouch, 2004; Bryant, 2006; Furseth, 2011; Gurrentz, 2014; 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, 126–127) skiller mellom ulike sider ved kjønnsbegrepet, og dette perspektivet har hatt stor innflytelse på moderne kjønns-teori. De benytter begrepene «biologisk kjønn», «kjønns-kategorier» 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 kjønns-kategorier, kvinnelig og mannlig. Det knyttes bestemte forventninger til passende atferd for begge, og det er dette West og Zim-

mermann 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 et al., 2006: 70).

Mye av den norske og vestlige debatten og forskningen om kjønn preges ofte av et ideal om likestilling, noe 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 & Halsaa, 2016: 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 & Solbrække, 2011: 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: 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: 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: 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: 23). Flere studier har vist at religiøse plagg og tilhørighet benyttes som symbolske grenser (Bartkowski & Read, 2003; Ajrouch, 2004; Furseth, 2011, 2014; Gurrentz, 2014). 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, 2014). 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: 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: 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 gresedragningene 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 in 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 ungdommer 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 tilknytning 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 (Vogt, 2008, s.41–43). Menigheten har over 4000 registrerte medlemmer i dag. ICC har to ulike ungdomsgrupper, en for jenter (ICC jenter) og en for gutter (ICC gutter), med til sammen ca. 100 registrerte medlemmer.

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: 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 gjelder ikke de unge guttene. Generelt er normene for kjønnsdeling og kleskoder langt mindre tydelige 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 23 semistrukturerte intervjuer med unge og unge voksne i alderen 16–35 år. Samtlige av de unge informantene er født og/eller har hatt mesteparten av sin barndom i Norge. Utvalget består av 13 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 grensedragninger og deres opplevelse av hvordan grensedragning 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: 12).

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 muslimenes 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 er de ulike formene for symbolsk grensedragning sammenflettet. Grensedragningene kan brukes av en 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. Forventningene til menn er ofte mer diffuse og ikke like strengt overholdt (Iglund, 2008: 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: 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 den 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 om 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 sjålet?». 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 kjønnsspesifikke 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 skjørt. Men hun brukte ikke det. Hun kom i bukser.

Dattera til kvinnen gjør opprør mot forventningene til kvinners klesdrakter. Hun brukte sjålet 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 & 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: 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 kvinnelige 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 lærere ... 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 styrelederen være like viktig som imamen (Døving & Thorbjørnsrud, 2012: 35–38). Alle de muslimske ungdommene som ble intervjuet, åpner for at kvinner kan være styreledere, men mener at kun menn bør være imamer; det er gudebestemt. Sana, en ung 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 synes 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 damene 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 synes jeg ikke alt fungerer, men jeg vet egentlig ikke hvorfor det er sånn. Jeg har tenkt litt på det, men jeg synes ikke det er noe alvorlig galt sånn sett, og aksepterer det, men noen ganger synes jeg at mennene kunne ha gjort mer ... Noen ganger føles det som de er så likegyldige, 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 påvir-

ket 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: 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 (Synnes, 2010; Furseth, 2011, 2014).

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 grensedragningene. 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: 181) 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 kvinne-

undertrykkelse. 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 (Es, 2016: 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 motbeise 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. En kamp handler om spenningen mellom norskhet og minoritetstilhørighet, og 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 hijabkledde 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 motbeise 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 de 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 infor-

manter, både kristne og muslimer, uttalte seg tilsvarende 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 majoritets-samfunnet.

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 spørsmålstegn 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.

Referanser

- 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>

- Bondevik, H., Lorentzen, J. & Mühleisen, W. (2006). *Kjønnsforskning: en grunnbok*. Universitetet i Oslo. Oslo: Universitetsforlaget.
- 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>
- Døving, C. A. & Thorbjørnsrud, B. (2012). *Religiøse ledere: Makt og avmakt i norske trossamfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- 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.
- Eidhamar, 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
- Espiritu, Y. Le (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>
- Foley, Michael W. & Hoge, D. R. (2007). *Religion and the new immigrants: how faith communities form our newest citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- 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>
- 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
- 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
- Jacobsen, Christine M. (2011). *Islamic traditions and Muslim youth in Norway*. Leiden: Brill.
- 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.
- Leseth, A. B. & Solbrække, K. N. (red.) (2011). *Profesjon, kjønn og etnisitet*. Oslo: Cappelen Akademisk.
- Mæland, S. (2015). *Hva har vi felles? En studie i kulturell kompleksitet og multikulturelle prosesser i Den katolske kirke i Norge* (doktorgradsavhandling). Oslo: Universitetet i Oslo.
- Nyhagen Predelli, L. (2008). Religion, citizenship and participation: a case study of immigrant Muslim women in Norwegian mosques. *European Journal of Women's Studies*, 15(3), 241–260. doi: <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. (2011). Kjønn og etnisitet som symbolsk grenser i to profesjonsutdanninger. I Solbrække, K. N. & Leseth, A. B., *Profesjon, kjønn og etnisitet*. Oslo: Cappelen Akademisk.
- Predelli, L. N. (2003). Kjønn, religion og deltakelse: En casestudie av muslimske kvinner i Oslo. *Sosiologisk tidsskrift*, 11, 369–393.
- Predelli, L. N. (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.

- 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), 446–460. <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>
- Synnes, R. M. (2010). Religiøsitet blant unge muslimer og kristne i Oslo; fra barnetro til voksentro. *Tidsskrift for ungdomsforskning*, 10(2), 3–18.
- Synnes, R. M. (2012). Kristne migrantmenigheter i Oslo. Oslo. KIFO Stiftelse kirkeforskning
- Thagaard, T. (2003). *Systematikk og innlevelse: en innføring i kvalitativ metode* (2. utg.). Bergen: Fagbokforlaget.
- 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.
- 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>