

Fra smertespråk til lykkenormativitet

Helle Ingeborg Mellingen

Fra smertespråk til lykkenormativitet

**Kjønn, seksualitet og religiøs identitet i et
performativitetsperspektiv**

Avhandling for graden philosophiae doctor

Universitetet i Agder
Fakultet for humaniora og pedagogikk
2013

Doktoravhandlingar ved Universitetet i Agder 65

ISSN: 1504-9272

ISBN: 978-82-7117-732-4

© Helle Ingeborg Mellingen 2013

Trykk: Trykkeriet, Universitetet i Agder

Kristiansand

(Printed by the Printing Office, University of Agder

Kristiansand)

Forord

Det virker uendelig lenge siden jeg begynte som stipendiat ved Institutt for nordisk og mediefag, Universitetet i Agder, i oktober 2008. Jeg har fått gleden av å jobbe sammen med mange fine mennesker ved Fakultet for humaniora og pedagogikk, som jeg har lært mye av i den lange prosessen som det å skrive en avhandling er. Noen skal ha en spesiell takk her.

Først en stor takk til veilederne mine, som har fulgt meg hele veien: Paul Leer-Salvesen og Unni Langås. De er initiativtakerne og drivkreftene bak prosjektet *Diskurser om ekteskap og seksuelle minoriteter fra partnerskapsloven til kjønnsnøytral ekteskapslov*, som mitt prosjekt har vært en del av. Dere har gått denne lange veien samme med meg, og har lyttet, gitt meg inspirasjon, støtte, hjelp og gode råd. Jeg setter umåtelig stor pris på den veiledningen dere har gitt. Å ha så engasjerte veiledere fra to ulike fagfelt har vært en styrke gjennom prosjektet. Samtidig har jeg måttet ta noen valg underveis, Jeg skulle svært gjerne ha forfulgt enda fler av de sporene dere har satt meg på gjennom doktorgradsløpet.

Så må jeg takke de anonyme fagfellene som har vurdert og gitt innspill til artiklene jeg har publisert under arbeidet med avhandlingen, og som satt meg på nye spor og bidro med forslag til ytterligere lesestoff.

Kari Jegerstedt fra Senter for Kvinne- og kjønnsforskning ved Universitetet i Bergen har også spilt en viktig rolle, da jeg var så heldig at hun ville være opponent på mitt såkalte 90 % -seminar da avhandlingen nærmet seg slutten. Den skarpe og konstruktive blikket ditt ga meg ny giv, og hjalp meg å se hvilken retning arbeidet i innspurtene måtte ta for å nå fram til målet om å levere fra meg avhandlingen. Takk!

Det sies at det å skrive en doktorgrad er en ensom prosess. Det er en sannhet med modifikasjoner. For om selve skrivearbeidet har vært en lang, ensom og til tider tøff oppgave, har jeg vært så heldig å ha hatt mange gode stipendiatkolleger på Knausen. Takk for alle gode samtaler, og for små og store feiringer underveis. Videre må fastbibliotekar Birgitte Kleivset nevnes spesielt for sin fagkunnskap, sine oppmuntrende ord og sitt smittende humør.

Jeg vil også takke miljøet rundt Senter for likestilling og spesielt Forskerforum som har vært arrangert i regi av senteret: her har jeg fått delta i et tverrfaglig miljø, med mange spennende diskusjoner; ikke minst har May-Linda Magnussen og Thomas Westergren bidratt med konstruktiv kritikk og gode råd. Flere burde nok vært nevnt, og jeg setter stor pris på både gamle og nye kolleger som har oppmuntret og inspirert underveis.

Jeg vet ikke helt hvordan jeg kan få takket de som står meg nærmest for den innsatsen som har vært lagt inn den siste tiden, og for å ha holdt ut med meg i dette løpet. Kristian, du har støttet meg hele veien og forstått hvor krevende særlig avslutningen har vært. Takk for at du har tatt støyten hjemme mens jeg har tilbrakt all min tid foran datamaskinen. Hvor underlig det enn kan virke, ser jeg fram til å ta del i de kjedeligste daglige gjøremål igjen, og ikke minst til å ha mer tid sammen med dere tre som betyr mest for meg.

Takk også til Kjell-Harald som påtok seg å lese korrektur med svært kort frist, den innsatsen du la inn betyr mye. De feilene som fortsatt måtte finnes står selvfølgelig for egen regning.

Kristiansand 24.februar 2013

Helle Ingeborg Mellingen

Innholdsfortegnelse

1	INNLEDNING	1
1.1	HISTORISK BAKGRUNN	2
1.1.1	HOMOSEKSUALITET I NORSK LOVGIVNING	3
1.1.2	HOMOBEVEGELSEN: FRA EKTESKAPSKRITIKK TIL ASSIMILASJONSPOLITIKK	5
1.1.3	DEN NORSKE KIRKE OG KRISTNE ORGANISASJONER SOM AKTØRER	7
1.2	PROBLEMSTILLING: HEGEMONISK HOMOTOLERANSE?	10
1.3	HYPOTESE: HOMOEKTESKAP SOM SUPPLEMENT	15
1.4	PROSJEKTUTVIKLING OG TEKSTUTVALG	16
1.4.1	AVGRENSNING: KRISTNE STÅSTEDER	17
1.4.2	TEKSTUTVALG	19
2	SPRÅKHANDLINGSTEORI, PERFORMATIVITET OG KJØNN	24
2.1	GRUNNLAGSTEKSTER	25
2.1.1	AUSTIN	25
2.1.2	DERRIDA: DEKONSTRUKSJON, SITERING OG ITERABILITET	29
2.1.3	LOUIS ALTHUSSER: INTERPELLASJONSTEORI	33
2.2	JUDITH BUTLER: SPRÅK OG KROPP SOM PERFORMATIVE STØRRELSER	37
2.2.1	PERFORMATIVT KJØNN	37
2.2.2	ETT BEGREP; TO OVERLAPPENDE TEORIER	40
2.2.3	KROPP OG SPRÅK SOM MOTSETNINGER?	44
2.2.4	INTERPELLASJON: SUBJEKTKONSTITUERENDE OG NORMERENDE SPRÅKHANDLING	48
2.2.5	BEGJÆR ETTER GJENKJENNELSE OG TILTALE	51
2.2.6	LOVEN	54
2.2.7	KRENKENDE TALE I ET SPRÅKHANDLINGSPERSPEKTIV	56
2.2.8	Å GJØRE REDE FOR SEG: SVAR PÅ SUBJEKTKONSTITUERENDE SPRÅKHANDLINGER	61
2.2.9	KRITIKK	65
2.3	IDENTITETSPOLITIKK, ESSENSIALISME OG KONSTRUKTIVISME	68
2.3.1	FELLESSKAP BASERT PÅ LIDELSE	68
2.3.2	ESSENSIALISERING AV POSISJONER	69
2.3.3	«SKAPERORDNINGEN»: TEOLOGISK BEGRUNNET ESSENSIALISME	72
2.3.4	Å «KOMME UT» SOM SPRÅKHANDLING	75
2.3.5	HOMOPLOTT: KOMME-UT-FORTELLINGER SOM IDENTITETSPOLITISK LITTERATUR	76
2.3.6	HOMOFORTELLINGER OG SMERTESPRÅK	79
2.3.7	Å KOMME INN	81

2.4	SKEIV TEORI	82
2.4.1	HISTORIKK	82
2.4.2	ER ALLE SKEIVE, OG KAN ALLE PROBLEMER UNDERLEGGES SKEIV TEORI?	83
2.4.3	HOMO/HETERO: BEGREPSAVKLARING OG -BRUK	86
2.4.4	HETERONORMATIVITETSBEGREPET: EN KRITIKK, MEN AV HVA?	88
2.4.5	LYKKENORMATIVITET	91
3	METODEREFLEKSJON	98
3.1.1	KRITISK TEKSTANALYSE	98
3.1.2	FORSKERPOSISJON	99
3.1.3	ETIKK	100
4	KRENKENDE SPRÅKHANDLINGER OG ABSURD RETORIKK	104
4.1	INNLEDNING	104
4.1.1	PROBLEMSTILLING OG TEORETISK PERSPEKTIV	105
4.1.2	METODE	108
4.2	BESKYTTELSE MOT KRENKENDE YTRINGER?	109
4.2.1	YTRINGSFRIHETSTOPOSET	109
4.2.2	EKSEMPLER FRA HØYESTERETTSDOMMER	112
4.2.3	ABSURD RETORIKK	118
4.3	ANALYSE AV NINA KARIN MONSENS DEBATTBOK	120
4.3.1	RETTE TIL Å YTRE SEG	121
4.3.2	SEKSUALITET SOM MÅL PÅ VERDI	125
4.3.3	SEKSUALITET, NYTTE OG ESTETIKK	127
4.3.4	KJERNEFAMILIEN SOM STATUSSYMBOL	132
4.3.5	HIERARKISKE KONSTRUKSJONER AV KJØNN	135
4.3.6	VENNSKAP, EKTESKAP OG BIOLOGISKE RELASJONER	137
4.3.7	MEDMOR – KVINNE SOM IKKE ER FAR	141
4.3.8	DEN PERFORMATIVE EKTESKAPSLOVEN	145
4.3.9	”KONSTRUERTE BARN”	148
4.3.10	BARNET SOM HANDELSVARE	151
4.3.11	BARNET SOM MOBBEOFFER	153
4.3.12	OPPSUMMERING	155
4.4	EFFEKTER OG MOTSTAND	157
4.4.1	MOTSTAND I MEDIENE	157
4.4.2	KRITIKK MOT REFLEKSJONSNIVÅET	158

4.4.3	DET ORDINÆRE	160
4.4.4	UTSTRAKT BRUK AV SITATER	162
4.4.5	LATTERLIGGJØRING OG IRONI	163
4.4.6	OMSKRIVING	165
4.4.7	BEGREPER I SIRKULASJON	167
4.4.8	UMULIGE POSISJONER	169
4.5	KONKLUSJON	170

5 KOSTBAR LYKKE **173**

5.1	PROBLEMSTILLING: KONSTRUKSJONER AV LYKKE OG SMERTE	173
5.2	TEKSTUTVALG	175
5.3	PRESENTASJON AV TEKSTENE	176
5.3.1	INTERVJUOBJEKTENE	177
5.3.2	OVERSKRIFTENE	178
5.3.3	AVISREPORTASJER SOM LIVSFORTELLINGER	180
5.4	SMERTESPRÅK, HOMOTOLERANSE OG HETEROLYKKE	182
5.4.1	Å KOMME UT I SMERTESPRÅKET	182
5.4.2	EN GJENKJENNBAR LESBISK KROPP	185
5.4.3	SMERTESPRÅKET SOM IDENTITETSPOLITIKK	187
5.4.4	LESBISK LYKKENORMATIVITET?	188
5.4.5	FORTELLINGER SOM IKKE ROMMER SMERTE?	190
5.4.6	BRYLLUP, EKTESKAP OG DISIPLINERING AV SEKSUALITET	191
5.5	KIRKEBRYLLUP, FORBEREDELSE OG VALG	195
5.5.1	DEN STORE DAGEN: KONSTRUKSJONEN AV ET BRYLLUPSMARKED	195
5.5.2	KJØNNEDE BRYLLUPSFORBEREDELSE	197
5.5.3	DEN SELVFØLGELIGE VIELSEN	201
5.5.4	KIRKEROMMET: TRADISJON OG ESTETIKK	202
5.5.5	SEREMONIEN SOM DOBBEL SPRÅKHANDLING	203
5.5.6	KIRKEBRYLLUP OG KRISTEN IDENTITET	206
5.6	KONKLUSJON: EN LYKKELIG SLUTT?	208

6 Å KOMME UT I KANAANSPRÅKET **211**

6.1	PROBLEMSTILLING OG HYPOTESE	211
6.2	DEKONSTRUKSJON SOM LESESTRATEGI	213
6.3	KONTEKST: EKTESKAPSLOVEN	215
6.4	SUBJEKTKONSTITUERING I KANAANSPRÅKET	217

6.4.1	KANAANSPRÅKETS VOKABULAR, OMFANG OG EFFEKTER	217
6.4.2	KONSTRUKSJONER AV HOMOSEKSUALITET I KANAANSPRÅKET	219
6.4.3	Å LYTTE ETTER JESU STEMME	221
6.5	SMERTESPRÅKET SOM KANAANSPRÅKETS MOTSTYKKE?	223
6.5.1	SKJULT HOMOFIL – EN UMULIG SUBJEKTSPOSISJON	223
6.5.2	SELMORDSFORTELLINGEN	226
6.5.3	KRISTENDOM OG BYGDE-NORGE: EN GEOGRAFISK BETINGET SMERTE?	227
6.5.4	SMERTESPRÅKET SOM BÆRER AV HÅP	229
6.6	SKAPETS EPISTEMOLOGI	231
6.6.1	Å KOMME UT TIL GUD OG TIL SEG SELV	232
6.6.2	EN UMULIG SUBJEKTSPOSISJON?	234
6.6.3	NETTSTEDET GAYSIR SOM LIMBO	235
6.6.4	BARMHJERTIG FAR OG STRENG DOMMER: TO SUBJEKTSPOSISJONER FOR GUD	237
6.7	SKAPT SÅNN: ESSENSIALISME SOM SUPPLEMENT OG MOTSPRÅK	238
6.7.1	SKAPT SÅNN	239
6.7.2	EN IDENTITETSPOLITISK TILNÆRMING TIL RELIGIØS IDENTITET	240
6.7.3	Å SKILLE MELLOM TROEN OG DEN TROENDE	242
6.8	Å KOMME UT I KANAANSPRÅKET	243
6.8.1	Å BLI ET ULYKKEGJØRTE OBJEKT	243
6.8.2	Å KOMME UT: EN GJENSIDIG SØRGEPROSESS	245
6.8.3	UT I BEDEHUSMILJØET: KRENKENDE YTRINGER	248
6.9	KONKLUSJON	251
7	<i>MINE HOMOFILE VENNER</i>	253
7.1.1	PROBLEMSTILLING: HOMOTOLERANSE PÅ KANAANSPRÅKETS PREMISER?	253
7.1.2	PERSONLIGE FORTELLINGER SOM RETORISK GREP	255
7.1.3	METODE, HERMENEUTIKK OG ETIKK	257
7.2	PRESENTASJON AV BOKA	258
7.2.1	THOMAS	259
7.2.2	ERIK JOHANSSON	259
7.2.3	GUNNAR	260
7.2.4	BJØRN HELGE	260
7.2.5	ARI	261
7.2.6	OLE	262
7.2.7	LINE	262
7.3	KONSTRUKSJONER AV HOMOSEKSUALITET	263
7.3.1	DEN HOMOFILE KROPPEN	263

7.3.2	HOMOFILE FØLELSER – FØLELSER SOM IKKE ER HETEROFILE	265
7.3.3	DEN LESBISKE KROPPEN	268
7.4	KONSTITUERENDE INTERPELLASJONER OG KROPPSLIG MATERIALISERING	269
7.4.1	PROSJEKTET <i>MINE HOMOFILE VENNER</i> SOM INTERPELLASJONER	270
7.4.2	IDEOLOGISK INTERPELLASJON: SYNDIG HOMOSEKSUALITET SOM SELVFØLGE	272
7.4.3	FORHANDLINGER OM DEN KRISTNE IDENTITETEN	273
7.4.4	Å BLI KRISTEN: EN SPRÅKHANDLING UTEN DEN VENTEDE EFFEKTEN	276
7.4.5	PERFORMATIV BIBELLESNING	277
7.5	Å KOMME UT I BEKJENNELSENS SPRÅK	279
7.5.1	SUBJEKT FORAN LOVEN	280
7.5.2	BEKJENNELSESHANDLINGER UTEN EFFEKT	282
7.5.3	OFFENTLIGE BEKJENNELSESHANDLINGER	283
7.5.4	Å NEKTE Å GJØRE REDE FOR SEG	286
7.6	HOMOTOLERANSE GJENNOM HETERONORMATIV TERAPI	289
7.6.1	BAKGRUNN	290
7.6.2	REORIENTERING SOM DISKURS OG PRAKSIS	291
7.6.3	NORSK DEBATT OM REORIENTERING	293
7.6.4	FRA HELBREDELSE AV SYKDOM TIL SÅR SOM MÅ LEGES	295
7.6.5	DEN HOMOFILE KROPPEN OG DET MASKULINE IDEALET	298
7.7	KONSTRUKTIVISME OG REORIENTERING	300
7.8	KONKLUSJON	302
8	OPPSUMMERING OG DISKUSJON	306
8.1	HOMOTOLERANSE OG HETERONORMATIVITET	307
8.1.1	KRENKENDE YTRINGER: STRATEGI OG MOTSTRATEGIER	308
8.1.2	HETERONORMATIV HOMOTOLERANSE	309
8.1.3	Å KOMME UT I SMERTESPRÅKET	310
8.2	EKTESKAPSLOVEN SOM SUPPLEMENT?	312
LITTERATUR		320
APPENDIX: FOTOGRAFIER AV AVISARTIKLENE JEG HAR ANALYSERT I KAPITTEL 5		328

1 Innledning

Fra 1.1.2009 har Norge hatt felles ekteskapslov for heterofile og homofile par.¹ Lovendringens formål var ifølge Barne-, likestillings- og inkluderingsdepartementets høringsbrev “å sikre homofiles og lesbiskes rettigheter, støtte homofile og lesbiske i å leve åpent og aktivt motarbeide diskriminering”². “Kjønnsnøytral ekteskapslov”, som den ofte betegnes som i media, har blitt debattert av en rekke ulike aktører, og diskutert fra mange forskjellige perspektiver. Lovendringen bidro til omfattende offentlig debatt om hvilke rettigheter homofile skulle ha til å inngå ekteskap og stifte familie. Stortingsvedtakene som ble fattet i juni 2008, ga Den norske kirke og tros- og livssynsamfunn rett, men ikke plikt, til å vie likekjønnede par. Diskusjonen om forholdet mellom statsmakt og kirke, og mellom kristne normer og sekulær lovgivning, har blitt konkretisert i debatten om ekteskapslov, og i forlengelsen, i debatten om vielse i kirkerommet.

Denne doktorgradsavhandlingen består i kritiske analyser av et utvalg lengre tekster som i hovedsak er publisert i etterkant av endringene i ekteskapsloven. Tekstene jeg analyserer ble så nær som én, publisert i 2009, i Norge. De har ulike perspektiver og ulike målgrupper, men befatter seg med samfunnets og ulike subkulturelle gruppers syn på homoseksualitet og på endringene i ekteskapsloven. I møte med disse tekstene leser jeg fram og diskuterer noen ulike oppfatninger av kjønn, seksualitet og identitet som målbæres i offentligheten. Det er først og fremst homoseksualitet som tematiseres, men sammenstilles på ulike vis med heteroseksualitet, slik at også heteroseksualiteten «må forklare seg»³, implisitt eller eksplisitt.

Jeg spør hvilke fortolkninger av homoseksualitet som har sirkulert i debatten, og hvilken betydning disse har for forståelsen av begreper som ekteskap, familie og foreldreskap. I tre innledende kapitler vil jeg først presentere og drøfte den historiske konteksten og tekstutvalget, presentere problemstilling og hypotese, før jeg gjennomgår teorigrunnlaget som mine lesninger gjøres ut fra i kapittel 2, og til sist

¹Vedtaket ble fattet i Odelstinget den 11. juni 2008 med 84 mot 41 stemmer, og i Lagtinget den 17.juni samme år, med 23 mot 17 stemmer.

² Høringsbrev av 16.5.2007, fra Barne- likestillings- og inkluderingsdepartementet.

³ Uttrykket henter jeg fra forskningsantologien *Når heteroseksualiteten må forklare seg* (Annfelt, Andersen og Bolsø 2007).

reflekterer over tekstanalyse som metode og over min forståelse av hermeneutikk og forholdet mellom teori og tekstanalyse i kapittel 3. Videre følger fire kapitler bestående av selvstendige tekstanalyser fundert i problemstilling, teori og metode slik det har blitt redegjort for. Avslutningsvis trekker jeg opp de store linjene og peker på noen viktige funn fra tekstanalysene.

Min bakgrunn er en mastergrad i nordisk språk og litteratur, og doktorgradsstudiet er gjennomført på program for litteraturvitenskap ved Universitetet i Agder. Kritisk tekstanalyse er et metodevalg som bygger på min faglige bakgrunn. Videre plasseres dette prosjektet innenfor kjønnsforskningsfeltet både hva gjelder problemstilling og teorivalg. Dette feltet er preget av utstrakt tverrfaglighet og av at det i stor grad er en møteplass for forskere med bakgrunn i ulike fagtradisjoner, noe som innebærer at enkelte epistemologiske grunnlagsproblemer må løftes fram. Arbeidet representerer også et bidrag til etikken, i den forstand at det synliggjør hvordan språkhandlingsteori kan bidra med viktige perspektiver og belyse etiske problemstillinger.

En grunnleggende forutsetning for arbeidet er forventningen om at teoretisk fundert lesning av offentlig publiserte tekster med ulike perspektiver og standpunkt kan gi ny innsikt og forståelse om forholdet mellom religiøs (kristen) identitet og seksuell identitet, og vårt samfunns konstruksjoner av disse identitetskategoriene. Drøfting av teori og metode har derfor fått en relativt stor plass i avhandlingen. Det har vært et poeng å velge tekster som gir stemme til ulike sider i debatten, og til stemmer som utfordrer den offentlige ikke-diskrimineringsdiskursen på ulike måter. Før jeg legger fram tekstutvalget og drøfter problemstillingen for prosjektet, skal jeg raskt skissere opp den historiske konteksten som danner bakteppet for felles ekteskapslov.

1.1 Historisk bakgrunn

Jeg skal svært kort forsøke å beskrive nyere norsk homohistorie fra tre perspektiver som er relevante for prosjektet mitt: lovgivning, homobevegelsen og Den norske kirke. Det gjør jeg for å kunne plassere feltet og tekstene mine inn i denne konteksten når jeg utleder den overordnede problemstillingen. Jeg skal først peke på noen betydningsfulle debatter og vedtak, og nevne noen viktige lovendringer relatert til rettigheter og muligheter for homofile i det norske samfunnet de siste 40 årene. Deretter vil jeg omtale debatter, utredninger og vedtak fra det jeg forstår som de to stedene hvor

homoseksualitet og homofiles rettigheter har blitt diskutert og ment mest om: i den organiserte homobevegelsen på den ene siden, og i Den norske kirke og mer generelt i kristelige organisasjoner og fora på den andre siden. Jeg ser dette som særlig relevante arenaer, som har bidratt til å produsere ulike homofile posisjoner i det norske samfunnet.

1.1.1 Homoseksualitet i norsk lovgivning⁴

Straffelovens forbud mot sex mellom menn ble opphevet i 1972, og antidiskrimineringslovverk som gjorde det forbudt å diskriminere homofile i arbeidsliv og på boligmarkedet, ble vedtatt i 1981. Den neste saken knyttet til homofile og lesbiskes juridiske rettigheter som ble behandlet politisk, var rett til juridisk regulering av samliv, og dermed anerkjennelse av likekjønnede kjærlighetsforhold: I 1991 ble ulike lover som regulerte heterofile ekteskap og skilsmisse samlet i én lov. Den første muligheten for rettslig regulering av samliv mellom to av samme kjønn kom samme år, i Lov om husstandsfelleskap. Denne loven gjaldt “når to eller flere ugifte personer over 18 år har bodd sammen i en husstand i minst to år” og omfattet «alle hustrandsfelleskap, både homofile og heterofile samboere, slektninger som bor sammen, for eksempel søsken, og andre som bor sammen i et bokollektiv» (Hennum 2001: 95). Loven ga noen rettigheter dersom man flyttet fra hverandre etter å ha bodd sammen over lengre tid, men uten å tilby noen form for seremoni, og den anerkjente ikke homoseksuelle relasjoner som sådan.

Et første privat lovforslag om regulering av homofilt samliv ble fremmet i 1990, av fem stortingsrepresentanter fra SV, AP og Frp. Forslaget ble nedstemt, men saken ble videresendt til Regjeringen som la fram sitt forslag til partnerskapslov i 1992. Dette lovforslaget, som gjorde unntak for adopsjon og kirkelig seremoni, ble vedtatt, og trådte i kraft i 1993. Ritualet for partnerskapsinngåelse var et annet og mer nedtonet enn det for inngåelse av ekteskap. Partnerskapsloven markerte forskjell mellom heterofile og homofile samliv både på det symbolske og det juridiske planet, men innebar allikevel en anerkjennelse av likekjønnede samliv. I 2001 ble det vedtatt at lesbiske og homofile i registrert partnerskap skulle ha samme mulighet til stebarnsadopsjon som heterofile ektepar. Lovendringen trådte i kraft 1.1.2002.

⁴ Første del av framstillingen baserer seg i stor grad på Ragnhild Hennums artikkel «Lesbiske og homofiles rettsstilling» i antologien *Norsk homoforskning* (Brantsæter et al 2001).

Ekteskapsloven ble igjen endret i 2003. En formulering om at de to som giftet seg, anerkjente hverandres rett til skilsmisse, ble tatt inn for å beskytte mot tvangsekteskap og voldelige relasjoner. Samtidig fikk Human-Etisk Forbund rett til å vie brudepar. Partnerskapsinngåelse derimot, var det fortsatt utelukkende statlig tjenestemann som hadde myndighet til å registrere. Etter debatten om hvorvidt Human-Etisk Forbund også skulle kunne registrere partnerskap, kom debatten om “kjønnsnøytral ekteskapslov”. Både interesseorganisasjoner og politiske partier mente “tida var moden”. Venstre programfestet “kjønnsnøytral ekteskapslov» på sitt landsmøte våren 2004, mens to representanter fra Sosialistisk Venstreparti fremmet privatforslag til Stortinget om en slik endring. Forslaget ble ikke vedtatt fordi partiene ønsket å behandle spørsmålet i sine respektive landsmøter. Debatten var imidlertid i gang, og partiene ble tvunget til å tydeliggjøre sin politikk på området. Før stortingsvalget i 2005 var den “kjønnsnøytrale ekteskapsloven” et av de mest debatterte temaene, og den nyvalgte regjeringen Stoltenberg satte i gang arbeidet med lovforslag (Stiklestad 2011).

Ekteskapsloven fra 1991 ble i lagtingsvedtak 27. juni 2008 vedtatt å gjelde par “av motsatt eller samme kjønn”. Fra 1.1.2009 har altså den samme loven regulert alle ekteskap i Norge. Partnerskapsloven ble opphevet, og med mindre det ble uttrykt eksplisitt ønske fra partene om det motsatte, ble alle partnerskap omgjort til ekteskap. Loven medførte endringer i ekteskapsloven, adopsjonsloven, bioteknologiloven og barneloven. Partnerskapsloven ble opphevet, og partnerskap ble omgjort til ekteskap dersom paret ikke reservert seg mot slik omgjøring.

Lovendringen førte til at homofile par heretter skulle ha de samme rettigheter som heterofile par, og den var i så måte et typisk eksempel på assimilasjonspolitik. Homofile sidestilles med heterofile, men på det heterofile ekteskaps premisser. For heterofile par medførte loven ingen praktiske endringer, men, som jeg vil komme tilbake til senere i avhandlingen, ble det allikevel hevdet at den felles loven medførte endringer på det symbolske eller prinsipielle plan for heterofile gifte par som var motstandere av loven (Monsen 2009).

Som følge av lovendringen har ektepar uavhengig av kjønn like juridiske rettigheter til foreldreskap, gjennom rett til å vurderes som adoptivforeldre og rett til kunstig

befruktning for lesbiske par. Adopsjon fordrer imidlertid at landet hvor barn adopteres fra, aksepterer likekjønnede ektepar som adoptivforeldre. Foreløpig har kun Brasil åpnet for at likekjønnede ektepar kan vurderes som adoptivforeldre. Lesbiske par har samme medisinske mulighet for kunstig befruktning som heterofile par.

1.1.2 Homobevegelsen: fra ekteskapskritikk til assimilasjonspolitikk⁵

Det var slett ingen selvfølge at organisasjoner som jobbet for homofil og lesbisk frigjøring skulle kjempe for at en ekteskapslov for heterofile par skulle utvides til også å favne homoseksuelle par. Historisk har oppløsning av ekteskapet vært ansett som en mer realistisk og troverdig homokampsak. Norsk homobevegelse har tidligere vært delt i sitt syn på ekteskapet som institusjon, og hvorvidt homoekteskap var en riktig sak å kjempe for, både prinsipielt og strategisk.

De skandinaviske forbundene for homofile og lesbiskes rettigheter har også valgt ulike kampsaker, som illustrerer hvor forskjellige posisjoner som har vært mulig å innta: Mens det danske Forbundet av 1948 foreslo en partnerskapslov for danske myndigheter i 1972, vedtok det norske Forbundet en resolusjon som sa “nei til homofilt ekteskap” året etter (Rydström 2011). Svenske RFSL kjempet for like rettigheter for homofile par som for heterofile samboere og ektepar også på åttitallet, mens det norske og det danske forbundet da anså dette for å være borgerlig og konservativ politikk, og som forsøk på å presse homofile par inn i en kjernefamiliestruktur som ga gifte par rettigheter som ugifte ikke hadde.

Det var altså slett ikke gitt at felles ekteskapslov skulle være en kampsak for interesseorganisasjonene til homofile og lesbiske. Særlig lesbiske feminister var grunnleggende skeptiske til ekteskapet som institusjon, i Norge så vel som internasjonalt. Ekteskapet anses som en grunnleggende patriarkalsk institusjon som bidrar til kvinneundertrykking, og det politiske og ideologiske målet er derfor å avskaffe ekteskapet som sådan, ikke å inkluderes i det.

Behovet for rettslig regulering av samliv ble imidlertid svært tydelig da Aids-krisen rammet homoseksuelle menn særlig hardt fra midten av 80-tallet, og spørsmål om

⁵ Framstillingen bygger i stor grad på Jens Rydströms bok *Odd Couples* (2011), som beskriver historien om partnerskapslov og homofilt ekteskap i de skandinaviske landene.

familietilknypning fikk følger for kontakten med helsevesenet og for juridiske spørsmål, blant annet knyttet til arv. Interesseorganisasjonene for lesbiske og homofile nedsatte en arbeidsgruppe som arbeidet for en partnerskapslov, og som gjennomførte en rekke møter med stortingspolitikere for å vinne gjennom med kravet sitt (Moxnes 2001: 67).

Rydström hevder at tanken om homofilt ekteskap kun ble støttet av en mindre del av homobevegelsen på 80-tallet, men at denne minoriteten allikevel vant fram blant annet fordi den var godt organisert og snakket samme språk som myndighetene (Rydström 2011: 88). Synlighet og assimilasjonspolitikkk lot seg lett argumentere for. Både Moxnes og Rydström argumenterer for at AIDS-krisen kan ha vært en medvirkende faktor både for at deler av homobevegelsen endret syn, og for at partnerskapsloven lot seg vedta.

Videre skriver Rydström at andrebølgefeminismens kritikk av patriarkatet ikke lenger hadde innflytelse på den organiserte homobevegelsen, men at homofile menn med politisk tilknytning til liberale og sosialdemokratiske partier arbeidet for politiske reformer innenfor det politiske systemet. Særlig nevnes Kjell Erik Øye, som var leder for DNF'48 tidlig på 90-tallet, og som ble valgt inn i Oslo bystyre for Arbeiderpartiet. Rydström skriver at fordi denne linjen fikk gjennomslagskraft inn i det etablerte politiske miljøet, ble den også styrket i homobevegelsen (Rydström 2011: 90). Han framhever også betydningen av åpent homofile og lesbiske toppolitikere, med tidligere justisminister for Arbeiderpartiet, Anne Holt, og Høyres Per Christian Foss som de første i 2000.

Som jeg også gjør rede for under drøftingen av queer-teori i neste kapittel, var det ikke nødvendigvis enighet om prioriteringen av verken partnerskapslov eller felles ekteskapslov som hovedsak for homoaktivister: Norsk homopolitikk gjennomgikk en radikal forandring da fokuset ble like rettigheter som heteropar, på bekostning, vil noen si, av retten til å leve livet sitt radikalt annerledes. Kjønnsforsker og skeiv aktivist Agnes Bolsø forteller i *Folk flest er skeive* (2010) om hvordan ekteskapskritikerne blant aktivistene valgte å respektere dem som kjempet for like juridiske rettigheter, og tonet ned sin ekteskapskritikk. Bolsø beskriver den lojaliteten som har funnet sted, fra et queer-perspektiv:

Mange var ukomfortable med [parolen om barn og ekteskap for alle]. Var det ikke noe *mer* og noe *annet* enn ekteskap homobevegelsen ville? Vi ble i økende grad ambivalente til det familieideologiske budskapet politikken hvilte på. På grunn av vår sympati med våre homopolitikeres strev for juridisk rettferdighet, og gleden over økte bevilgninger til helseforebyggende arbeid, ble vi sittende temmelig stille. (Bolsø 2010: 6)

På den ene siden burde like rettigheter for medborgere være en selvfølge i et demokrati, og dermed en opplagt kampsak. På den andre siden, hevder Bolsø, stilnet den skeive kritikken av ekteskapsinstitusjonen og synet på familie og slektskap av, i hvert fall for en stund.

Samtidig som de mest profilerte homopolitikerne kjempet fram juridisk rettferdighet gjennom felles ekteskapslov, ble idealet om kjernefamilien kritisert fra andre hold. Politikere fra ulike partier tar fra tid til annen til orde for behovet for en egen singelpolitikk, tabuet om å velge å ikke få barn blir satt ord på i forskningen (Fjell 2008), og svenske feminister utgir bok om skilsmisens positive sider (Sveland og Wennstamm red. 2011). Kjernefamilien og det heteronormative idealet er altså fortsatt under kritikk, selv om homoaktivister som ikke støtter den linjen som LLH og de politiske partienes homoaktivister, har lagt seg på, altså har valgt å ligge lavt i terrenget i den pågående debatten i Norge.

1.1.3 Den norske kirke og kristne organisasjoner som aktører

Den norske kirke har behandlet og drøftet sitt syn på homofili, homofile og homofilt samliv en rekke ganger. Syn på homofiles plass i Den norske kirke og holdning til vigselsturgi for homofile har også vært den mest debatterte enkeltsaken under de siste direktevalgene til Kirkens egne organer. Den norske kirke, frimenigheter og andre kristne organisasjoner er av flere grunner viktige aktører i debatten om ekteskapsloven: Så lenge seksualitet anses som et moralsk spørsmål, tar Kirken rollen som moralsk veileder. Samtidig besitter den betydelig makt i sin utforming av liturgi og som arbeidsgiver. Uten en vigselsturgi for par av samme kjønn, kan ikke prester benytte seg av retten til å vie likekjønnede par, selv om lovgivningen har tilkjent dem

en slik rett. Kirken har gjennom årene utredet, debattert og utviklet sitt “homofilisyn” og slik vært en leverandør av begreper og premisser for hvordan kjønn og seksualitet kan og bør forstås i vår samtid.⁶

I 1954 advarte Bispemøtet Stortinget mot å avkriminalisere homoseksuelle handlinger, og tok dermed rollen som moralsk rettleder (Haga 2006). Samfunnets interesser og opprettholdelsen av et kristent moralsyn konstrueres som sammenfallende størrelser, og homoseksualitet ble omtalt som “en samfunnsfare av verdensdimensjoner” (Moxnes 2001: 61). Noen endringer i Kirkens syn fant sted på 70-tallet; Bispemøtet støttet avkriminaliseringen, og satte i 1973 ned en egen komité, ledet av teologiprofessor Johan B. Hygen, med mandat å “formulere premisser og retningslinjer for kirkens behandling av homofilisørsmålet”. Komiteen leverte sin innstilling i 1977. Her ble begrep som “ekte homofili” introdusert, forstått som et annet fenomen enn det som fordømmes i de bibelske tekstene (Haga 2006, Moxnes 2001). En essensialistisk tilnærming til seksualitet og begrep som “skapt sånn” var i følge Haga nytt for kirkens tenkning. Moxnes hevder at overgangen var “en overgang fra fortielse og tabuisering av homofile til det artikulerte, det sette og det kjente” (2001: 62).

Uttalelsen og debatten synliggjør at det fantes flere posisjoner og syn både innenfor Den norske kirke og i folkeopinionen på syttitallet. Hygen-utvalget skiller også mellom “homofil legning” og “homoseksuelle handlinger”. Seksualitet tenkes både som identitet og som handlinger i videre etisk og moralsk refleksjon, og viser hvordan Hygen-utvalget ikke konkluderer, men overlater vurderingen og det moralske ansvaret til den enkelte. Dette skillet mellom seksuell identitet og seksuell praksis ble den dominerende fortolkningsmodellen fram til 90-tallet (Moxnes 2001: 65). Jeg vil gjennom mitt materiale vise at den ennå er virksom i mer verdikonservative kristne miljøer. Sondringen mellom legning og praksis tillot Kirken å framstå som mindre fordømmende enn tidligere, uten å endre sitt syn på samliv og ekteskap. Posisjonen vitner om et ønske om å framstå som homotolerant, men samtidig opprettholde forbudet mot homoseksuell praksis.

⁶ Nok en slik utredning om samlivsetikk fra et utvalg nedsatt av bispemøtet i 2009 ble framlagt den 11.2. 2013: «Sammen – samliv og samlivsordninger i et kirkelig perspektiv».

I 1993 satte Bispemøtet ned nok et utvalg som skulle vurdere “homofilisaken”, altså hvordan Kirken skulle forholde seg til homofile. Innstillingen “Homofile i Kirken” ble lagt fram i 1995. Her var mandatet nettopp å gå dypere inn i skillet mellom legning og praksis (Haga 2006). Utvalget kom ikke fram til noen felles tekst, men en rekke enkeltuttalelser. Et mindretall konkluderte med at Kirken verken kan velsigne inngåtte partnerskap eller tilsette personer som lever i homofilt samliv, mens flertallet åpnet for at personer i homofilt samliv kan tilsettes. Flertallet var igjen splitta i synet på om partnerskap kan likestilles med ekteskap og om Kirken burde kunne be for eller velsigne homofile par. Moxnes skriver at den kirkelige debatten om homoseksualitet på 1980- og 1990-tallet har et heteronormativt utgangspunkt:

For mange kirkelige uttalelser i denne perioden blir (det heterofile) ekteskapet referanserammen som bestemmer hvordan verden skal forstås og konstrueres. Resultatet blir at homofile forhold blir definert først og fremst negativt, som det de ikke er, som «ikke ekteskap, dvs. som en mangel» (Moxnes 2001: 67).

I 2006 ble nok en drøfting av Kirkens tolkning av Bibelen lagt fram, som førte til at Kirkemøtet i 2007 vedtok å ha to parallelle syn i saken. I praksis innebærer det at den enkelte biskop overlates makten for sitt bispedømme. I etterkant ble preses og biskop for Agder og Telemark bispedømme avbildet på forsiden av regionavisen Fædrelandsvennen under overskriften «Homoprest – glem å søke jobb»⁷. Skjevesland valgte å gjøre sitt syn tydelig gjennom stillingsannonser som var eksplisitte i sin diskriminering av homofile prester i eget bispedømme – en eksplisitt homonegativ holdning.

Det er to spørsmål Kirken tar stilling til når den diskuterer sitt «homofilisyn»: Hvorvidt de som faller inn under kategorien “praktiserende homofile”, kan være ansatte og dermed representanter for Den norske kirke, og hvorvidt Kirken kan tilby en seremoni for inngåelse av partnerskap eller ekteskap mellom homofile og slik anerkjenne likekjønnede samliv innenfor en kristen moral. For min avhandling er særlig det siste spørsmålet relevant. Mulighet for kirkelig vielse blir ofte pekt på som den siste skansen som gjenstår før like rettigheter er oppnådd. Også i Sverige og

Danmark har nasjonalforsamlingene vedtatt felles ekteskapslov de siste årene. Begge etter Norge (Sverige i 2009 og Danmark i 2012). Etter at lovene ble vedtatt, ble arbeidet med kirkelig vigselsturgi igangsatt raskt både i Sverige og Danmark, slik at det nå er mulig med kirkebryllup også for par av samme kjønn. I utredningen om samlivsetikk som ble overlevert i februar 2013, argumenterte et flertall på seks av ni for vigselsturgi for likekjønnede par.

1.2 Problemstilling: hegemonisk homotoleranse?

De siste årene har de nordiske landene gjennomgått nokså radikale forandringer når det gjelder hvilke seksuelle identiteter som oppfattes som «gjenkjennbare kropp»⁸. Fra et etterkrigssamfunn som relativt gjennomgående konstrueres som homonegativt, gjennom straffelovens forbud mot mannlige homoseksuelle handlinger, sykelliggjøring av det homoseksuelle begjæret og manglende rettslige og kulturelle muligheter til å leve i likekjønnede parforhold, framstilles dagens samfunn i mange sammenhenger som hegemonisk homovennlig. Felles ekteskapslov har bidratt i denne retningen, og kan lett gi inntrykk av at endringen i rettsstilling for likekjønnede par som ønsker å inngå ekteskap, har ført til en endret hegemonisk situasjon i Norge og i de skandinaviske landene. Jeg skal sette spørsmålstejn ved denne konstruksjonen av et hegemonisk homovennlig samfunn, og ved tilbøyeligheten til å sette likhetstejn mellom stortingsflertall og hegemoni. Ikke minst må tolkningen av hvilke syn på kjønn, seksualitet og identitet som reflekteres i samfunnet, løftes fram.

Avhandlingen undersøker hvordan endringene i ekteskapsloven og andre relaterte lover, såkalt «kjønnsnøytral ekteskapslov», formelt «Lov om felles ekteskapslov for homofile og heterofile par», har bragt til overflaten ulike syn på homoseksualitet, og på ekteskapet og kjernefamilien. Den undersøker hvordan forholdet mellom kjønn, seksualitet og identitet forstås og forhandles om i noen tekster hentet fra den norske offentligheten. Særlig vektlegger jeg hvordan både sekulære og kristne konstruksjoner av den kjønnete og seksuelle kroppen spiller inn.

⁷ Overskrift i Fædrelandsvennen 8.12.2007

⁸ Begrepet henter jeg fra Judith Butler, og det blir presentert og diskutert i min utlegning av Butlers performativitetsteori.

Verdikonservative kristne har i det offentlige ordskiftet både lokalt, regionalt og nasjonalt, vært svært tydelige motstandere av felles ekteskapslov og av en mer homovennlig politikk. Den interne debatten i Kirken og innenfor frimenigheter og andre kristne organisasjoner har vært en av de få debattene hvor ulike forståelser av homoseksualitet og homofilt samliv har blitt diskutert åpent utenfor academia. Det gjøres i den spesifikke konteksten av bibelforståelse og gudssyn, men tar også inn syn på kjønn, familie og ekteskap. I sammenheng med dette spørsmålet har det også meldt seg et annet spørsmål i arbeidet med avhandlingen, og som jeg også har møtt underveis: Hvorfor velger kristne homofile å bli i kirken til tross for at de opplever marginalisering og eksklusjon? Med andre ord: Hvorfor og hvordan velger de å kjempe for inkludering og endring innenfor denne institusjonen, i stedet for å etablere et kristent felleskap utenfor det etablerte?

Det er et viktig poeng å skille mellom homovennlighet, homotoleranse, og et samfunn som bygger ned heteronormative samfunnsstrukturer.⁹ Halvor Moxnes skisserer i sin artikkel fra 2001 et nytt hegemonisk ståsted som han betegner som «menneskeverd som norm» (Moxnes 2001: 79). Han viser at Kirkens vurderinger og diskusjoner av homoseksualitet gjøres på et annet grunnlag fra og med 70-tallet, og at i uttalelser fra 90-tallet og framover vektlegges menneskeverdet, og at homofile skal «møtes med respekt» uavhengig av teologiske vurderinger rundt homoseksualitet og homofile relasjoner. Dette ser ut til å representere en ny hegemonisk basis for den teologiske debatten om «homofilisyn».

Den samme utviklingen blir identifisert i samfunnet for øvrig: Åse Røthing og Stine Helena Svendsen har analysert norske lærebøker og klasseromsundervisning med blick for hvordan kjønn og seksualitet framstilles. De argumenterer for at homotoleranse er i ferd med å utvikle seg til en normativ norsk verdi parallelt med heteroseksualitet, slik de finner i norske lærebøker:

Samtidig som den antatt heteroseksuelle leseren manes til homotoleranse, skapes et begjær etter å *ikke* selv være den som trenger

⁹ For en grundig begrepsavklaring vil jeg henvise til delkapitlet om queer-teori. Å utfordre heteronormative samfunnsstrukturene vil innebære å vektlegge andre former for slektskap og relasjoner, og i mindre grad bygge samfunnet opp rundt den heterofile kjernefamilien som norm.

toleranse. Slike tekster viser også at heteroseksualitetens selvsagthet ikke er total. For når homoseksualiteten stadig framstilles som noe som skal tolereres, trer den også fram som en mulighet. Men en livsform som har behov for toleranse og som ikke helt uten videre tolereres, framstår som noe elevene vil unngå, og *ikke* som noe de vil begjære og strekke seg etter (Røthing og Svendsen 2008: 37-38).

Analysen deres viser hvordan elever lærer om homoseksualitet som noe som normativt må tolereres hos den andre, mens heteroseksualitet fortsatt er den ønskverdige måten å innrette samfunnet på.

Toleranse er et honnørord i offentligheten, uten at det reflekteres over hva dette begrepet gjør med debatten, og med de posisjonene som kan inntas i debatten. Statsviter Wendy Browns (2006) kritikk av toleransebegrepet er særlig relevant for hvordan jeg tolker den homotolerante vendingen. Hun beskriver hvordan toleransen er knyttet opp til den marginaliserte identiteten på en slik måte at det forsterker konstruksjonene av annerledeshet og marginalisering:

All otherness is deposited in that which is tolerated, thereby reinscribing the marginalization of the already marginal by reifying and opposing their difference to the normal, the secular or the neutral (Brown 2006: 45-46).

Med et slikt kritisk blikk på hvordan maktstrukturer forsterkes gjennom en form for hegemonisk toleranse, makter Brown å forklare hvordan toleranse virker som et retorisk grep hvor både posisjonen som marginalisert og maktposisjonen forsterkes, samtidig som utøvelsen av makt fordekkes gjennom et positivt ladd begrep, som tilfører «den tolerante» legitimitet i maktutøvelsen.

Homotoleransen ser også ut til å ha ført til en endring i hvordan det heteronormative samfunnet forholder seg til en homoseksuell minoritet. Fra et krav om å holde homoseksuell identitet skjult, viser forskning at det i dag i større grad er et krav om å være åpen om sin seksuelle identitet, og om å komme ut og leve homoseksuelt (Gressgård og Jacobsen 2008, Hellesund 2008). Homotoleranse er altså ikke det

samme som homovennlighet, men må forstås som en måte å konstituere sin heteroseksuelle identitet i tråd med moderne humanistiske verdier på: Det ønskelige og selvfølgelige i det norske samfunnet er fortsatt heteroseksualitet, men en homotolerant heteroseksualitet.

Tendensen til et stadig sterkere imperativ om å komme ut som homofil, og leve åpent (i motsetning til i skapet) gjør seg også fra tid til annen gjeldende i forskning. I innledningen til en levekårsundersøkelse om homofile fra Kristiansand i 2008 presiseres dette imperativet på denne måten:

Det er et ansvar både for de homofile selv og samfunnet rundt å legge til rette for at det skal bli lettere å leve gode homoliv i Kristiansand. Det er ikke riktig bare å peke på kommunen, skolesektoren, kirken, politikere og media som årsaker til de problemer som finnes. Det er et ansvar også for den homofile selv å sette omgivelsene i stand til å forholde seg til de homofile på en bedre måte. For å si det kort; en kan ikke vise aksept overfor homofile hvis ikke de selv sier ifra eller viser at de er homofile. (Cruickshank m.fl. 2008)

Utsagnet viser hvordan storsamfunnets oppgave er å «vise aksept», mens «de homofile» som gruppe må påta seg sin del av skylden for de levekårsutfordringene som rapporten påviser. Storsamfunnet kan ifølge utsagnet over, bare utvise sin toleranse til homofile som åpent erklærer en slik identitet. Implisitt ligger at homofile har behov for en særskilt form for aksept, som først kan uttrykkes i møte med det enkelte subjektet og som fordrer at det inntar den minoritetsposisjonen som er tildelt «den homofile». Et slikt krav kan bare bli framsatt innenfor det hierarkisk strukturerte språket om storsamfunnet og minoriteten som Hellesund peker på og kritiserer i sin forskning, og som Brown har avkledd i sin kritikk av toleransebegrepet.

Også i forarbeidene til endringen av ekteskapsloven, var økt åpenhet et eksplisitt mål, og departementet bidro også til å utgi boka *Skapsprengere* (Huitfeldt og Linn, red. 2009) som består av en rekke komme-ut-fortellinger fulgt av et utvalg korte artikler om homoseksualitet og om det å komme ut, skrevet av forskere og fagfolk. Det kan se ut til at det å skjule eller undertrykke homoseksualitet, vanskelig aksepteres i et

samfunn hvor rettigheter for homofile har blitt kjempet fram gjennom en identitetspolitisk tilnærming. Dette kravet om åpenhet spiller seg også ut i homodebatten ved at personlige historier har fått en framtrødende plass og blir tillagt stor betydning av beslutningstakerne.

Det er altså ikke først og fremst endringen av ekteskapsloven eller synet på den som sådan jeg ønsker å undersøke, men hvordan krav om homotoleranse og åpenhet spiller seg ut i denne konteksten, og hvordan disse kravene fører til endrede strategier også hos åpne motstandere av homoseksuell frigjøring. Stortingsvedtaket om felles ekteskapslov har blitt tolket som en endring i hvilket syn på homoseksualitet og på homofilt samliv som må anses som hegemonisk i Norge i dag. Det er en slik tolkning jeg ønsker å problematisere i denne avhandlingen.

Tekstene som analyseres i denne avhandlingen reflekterer også kravet om åpenhet på ulikt vis, nettopp fordi de hegemoniske betingelsene antas å ha endret seg. En underliggende forutsetning i mange av tekstene er at ved å løfte de personlige fortellingene ut i offentligheten, kan andre kjenne seg igjen og gjennom gjenkjennelsen selv kunne leve åpent. På den ene siden forutsettes samfunnet å være så tolerant at slik åpenhet kan kreves, på den andre siden reflekteres homofiles posisjon som undertrykt minoritet nettopp i det å komme ut fortsatt konstrueres som en form for rituell språkhandling.

Jeg vil altså undersøke og problematisere hvordan homotoleranse, homonegativitet¹⁰ og heteronormativitet konstrueres som underliggende forutsetninger for subjektkonstituering innenfor en heteronormativ kulturell kontekst i noen utvalgte tekster. Problemstillingen formulerer jeg som følgende spørsmål: Hvilke(t) språk om kjønn, homoseksualitet og identitet skrives fram i konteksten av en antatt hegemonisk homotoleranse, og hvordan formes ulike posisjoner i debatten av slike krav om åpenhet og toleranse? Hvordan konstrueres homotoleranse innenfor et heteronormativt samfunn?

¹⁰Tidligere har begrepet homofobi vært svært mye brukt for å beskrive alle former for negative holdninger til homoseksualitet. Dette begrepet har blitt mye kritisert, ikke minst for å gi inntrykk at slike innstillinger bærer preg av en form for psykisk sykdom. Jeg foretrekker å bruke homonegativitet, som i mindre grad forsøker å forklare de underliggende årsakene til de negative holdningene, men legger vekt på utadrettede uttrykk.

1.3 Hypotese: homoekteskap som supplement

Min hypotese handler om hvordan begreper som tilsynelatende representerer en dikotomi; homotoleranse og heteronormativitet, snarere står i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre. Mer spesifikt tror jeg at det å innlemme likekjønnede par i en allerede innarbeidet heterofil ekteskapslov som uttrykk for homotoleranse innenfor et heteronormativt samfunn, kan tolkes gjennom *supplementets* logikk.

Skeiv teori, som jeg drøfter i kapittel 2.4, innebærer et dekonstruerende perspektiv på heteronormativiteten. Her hentes viktig inspirasjon fra den franske filosofen Jacques Derridas kritiske lesepraksis. Min hypotese er også inspirert av Derridas lesestrategier, og jeg skal kort forklare hans begrep *supplement*: I *Of Grammatology* (1976) utfører Derrida en dekonstruerende kritikk av strukturalismen og av Claude Lévi-Strauss grunnleggende natur/kultur-dikotomi, gjennom en lesning av 1700talls-filosofen Jean-Jacques Rousseau. Derrida problematiserer også Rousseaus framstilling av forholdet mellom natur og kultur, og i forlengelsen, mellom talespråk og skriftspråk. Rousseau ser skriftspråket som et unaturlig og farlig supplement til det mer ekte og naturlige talespråket, samtidig som han for egen del understreker at han bare kan skape et ekte og riktig bilde av seg selv gjennom skriften. Skrift er derfor både farlig og nødvendig, i utgangspunktet unaturlig og mindre ekte, men allikevel tillater det Rousseau å fremstå som mer ekte enn gjennom det umiddelbare talespråket.

Derrida bruker enda et eksempel for å underbygge hvordan supplementet opptrer på ulike måter i Rousseaus tekster; beskrivelsene hans av seksualitet og onani. Også onani framstilles som en farlig og unaturlig praksis, eller som et simulakrum, en etterligning av en original som aldri kan nås. Rousseau innrømmer allikevel å foretrekke simulakriet fordi det tilbyr en mulighet for å bringe fram det begjærte men utilgjengelige subjektet gjennom fantasien. Både skrift og onani tilbyr altså et farlig supplement som kompenserer for fraværet av den andre, som gjøres tilgjengelig gjennom supplementet. Når alt kommer til alt, foretrekkes supplementet framfor originalen fordi det evner å kompensere for mangler i det som i utgangspunktet ble forutsatt som originalt og derfor perfekt i sin natur.

Unni Langås (2011) har skrevet om hvordan trusselretorikken i dagens debatt virker langs flere, ofte motsigende akser, og har avdekket mange av denne retorikkens svakheter. Like fullt framheves det homoseksuelle begjæret som en trussel mot det heteroseksuelle regimet, både i skeiv teori og av verdikonservative debattanter. Forkjempere for felles ekteskapslov, derimot, har på ulike måter søkt å avdramatisere den effekten lovendringen har for samfunnet, og framhevet det som en rettighet for homofile, som ikke har noen grunnleggende eller destabiliserende betydning for det heterofile ekteskapets stilling.

Argumentasjonen både for og mot den felles ekteskapsloven tror jeg at kan ses på langs de samme linjene som Rousseaus argumentasjon mot skriftspråk og mot onani. Homoseksualitet har historisk blitt forstått som noe unaturlig, og derav som en trussel mot det naturlige, heterofile paret. Med et syn på homoseksuelle relasjoner som mindre naturlige, stabile eller ekte, vil det homofile ekteskapet kunne produseres som et simulakrium som skal skape orden i relasjoner som tidligere har vært i uorden. Om homoseksualitet har latt seg teoretisere som den forskjellen som heteroseksualitet har etablert sitt hegemoni i motsetning til, og det heteroseksuelle ekteskap slik har kunnet framstå som noe naturlig og nettopp «ekte», kan ekteskapsloven tenkes som det supplementet som skal kompensere for det heteronormative hegemoniet og avværpe den trusselen som homoseksualiteten representerer.

Min hypotese er altså at vedtaket om å gjøre den heterofile ekteskapsloven «kjønnsnøytral», ved å inkludere likekjønnede par i en lov som i utgangspunktet markerte et motsetningsforhold mellom legitime og illegitime parforhold eller naturlige og unaturlige begjærretninger, kan tolkes ut fra supplementets logikk: Som noe unaturlig og mindre ekte, men som allikevel tilfører «originalen» legitimitet i vår tid. Det å innlemme motsetningen i den institusjonen som regulerer heteroseksualiteten, kan være det supplementet som gjør at ekteskapet som institusjon overlever og videreføres i en endret kulturell kontekst.

1.4 Prosjektutvikling og tekstutvalg

Da jeg startet doktorgradsarbeidet mitt i oktober 2008, var felles ekteskapslov nylig vedtatt, men ennå ikke trådt i kraft. Mitt opprinnelige prosjekt gikk ut på å analysere mediedebatten forut for lovvedtaket, og eksempler på framstillinger av

homoseksualitet, familie og ekteskap i nyhetsmedier, særlig aviser. Jeg valgte imidlertid å revidere prosjektet, ettersom debatten, langt fra å være avsluttet da loven var vedtatt, snarere blusset opp og tok nye vendinger. Med ett unntak blant avistekstene i kapittel 5, er tekstene jeg analyserer fra 2009. Debatten om de endringene som ekteskapsloven rent faktisk medførte, har vært gjenstand for fortsatte protester fra motstandere som ønsker omkamp gjennom en reversering av loven. Slike stemmer ble tydelige både i media og i flere debattbøker som ble publisert om emnet i perioden etter at loven ble vedtatt (Monsen 2009, Nordbø 2009, Ottosen 2009, Herland 2010).

Den synlige motstanden mot ekteskap mellom to av samme kjønn, som fortsatt gjør seg gjeldende i media og i debattbøker, henter sitt retoriske fundament i et konservativt verdisyn, svært ofte med referanse til kristne verdier eller bibeltolkning. Flere av disse bøkene har fått en betydelig plass i avhandlingen, fordi de har hatt betydning for den offentlige diskusjonen i sin helhet av flere grunner; fordi bokformatet gjør at både forfatterne og jeg som leser kan gå dypere inn i problemstillingene som reises, og fordi posisjonene reflekterer noe av bredden i debatten.

1.4.1 Avgrensning: kristne ståsteder

I offentligheten har jeg registrert svært lite organisert og formulert motstand mot ekteskapsloven fra debattanter som ikke har tilknytning til en menighet eller en religiøs organisasjon, eller bruker religion som støtteargument i sin retorikk. Det kan tyde på at det i dag er en vanskelig retorisk øvelse å hevde motstand offentlig mot homofile samliv fra andre ståsteder enn de religiøse. Videre har mangelen på liturgi for vielse i Den norske kirke uteblitt, noe som gjør at det fortsatt føres en ideologisk kamp på den kirkelige arenaen. Forholdet mellom homotoleranse og heteroseksualitet som verdier artikuleres også tydeligere i forhandlingene mellom sekulære og religiøse normer. Aktører som henter sitt retoriske ethos fra en religiøs overbevisning, kan imidlertid også bruke argumenter som ikke eksplisitt refererer til teologisk argumentasjon.

Tone Hellesund slår fast at «den heteronormative strukturen [ikke] hviler primært på kristendom, selv om kristendom også blir brukt som et effektivt middel til å utøve symbolsk vold», og advarer mot å legge for sterk vekt på de homofiendtlige kristne

stemmene, som hun ser som en «høylytt, og delvis aggressiv og svært krenkende, italesettelse av den heteronormativiteten hele kulturen hviler på» (Hellesund 2008: 165). Hellesund viser i sin bok hvordan symbolsk vold og heteronormative strukturer fortsatt har effekt i hele samfunnet, ikke utelukkende innenfor en kristenkonserverativ subkultur. Når jeg forsøker å finne tekster som kan gripe dette, er det imidlertid de kristenkonserverative stemmene som markerer seg i publiserte tekster. Min avgrensning reflekterer på ingen måte at motstand mot ekteskapsloven ikke fins utenfor religiøse miljøer, men at den sjelden kommer fram i offentlig debatt gjennom den type lengre resonnementer som jeg arbeider med.

Tekstutvalget reflekterer at det i stor grad er representanter for ulike kristne organisasjoner som protesterer mot loven, eller at den kristne tro er del av begrunnelsen for motstanden. Om homonegative holdninger og det heteronormative språket fortsatt er virksomt i store deler av samfunnet, er det verken legitimt eller interessant å fremme slike holdninger offentlig lenger, med mindre det eksplisitt eller implisitt funderes i religiøs overbevisning. På den andre siden er det kristne homofile som har markert seg tydeligst i debatten etter at lovendringen fant sted, blant annet fordi det fortsatt ikke er kommet noen liturgi for kirkelig vigsel og fordi den enkelte biskop står fritt til å anerkjenne eller ikke anerkjenne deres plass innenfor Kirken. Kravet om at Kirken må utarbeide slik liturgi fremmes både politisk og internt i Den norske kirke.

Spørsmålet om kirkelig vielse har jeg også jobbet med i en artikkel publisert i antologien *Til rette ektefolk. Holdninger til homofili og ekteskap*, redigert av Unni Langås og Paul Leer-Salvesen (Mellingen 2011a). Antologien var et ledd i forskningsprosjektet som mitt avhandlingsarbeid er en del av. Her har både Unni Langås og Paul Leer-Salvesen skrevet om den løpende debatten som har pågått i mediene. Langås (2011) har beskrevet den trusselretorikken som har preget mange avisinnlegg, blant annet signert Øivind Benestad, leder av nettverket MorFarBarn. Leer-Salvesen (2011) har intervjuet Benestad, og satt standpunktene hans inn i en historisk-filosofisk kontekst. Jeg har valgt å konsentrere meg om andre debattanter og andre typer tekster i min avhandling, men kunnskapen om denne trusselretorikken har hatt stor betydning for utviklingen av hypotesen: felles ekteskapslov som supplement til ekteskapsloven.

I min artikkel i den nevnte antologien stilte jeg spørsmålet om hvilken betydning selve vigselsseremonien har for debatten og hvordan ulike vigselsseremonier reflekterer ulike konstruksjoner av ekteskapet som institusjon. Loven medførte rett, men ikke plikt, for Kirken til å vie homopar. Kirken har så langt henvist til at det ikke fins vedtatt liturgi for vielse av likekjønnede, og jeg ønsket derfor å se på det ritualet for kirkelig vigsel som var forbeholdt heteropar. Jeg sammenlignet konstruksjoner av kjønn og seksualitet, og syn på ekteskap i de to mest brukte vigselsseremoniene: det borgerlige, vedtatt som lov av Stortinget, og Kirkens, vedtatt av kirkens egne organer.

Jeg fant at Kirkens ritual i motsetning til det borgerlige, konstituerer brud og brudgom i grunnleggende forskjellige roller, noe som også understrekes i tradisjoner som er knyttet til kirkebryllupet. Kirkelig vielse er samtidig langt mer høytidspreget, og seremonien strekker ut i tid. Betydningen av å bli viet «for Guds ansikt», med de performative effekter som kan tolkes inn i den språkhandlingen, kan være stor for det enkelte par. Kirken besitter en betydelig makt når dens valgte organer kan velge om den vil innstifte en vigselsseremoni som gjør det mulig også for likekjønnede par å bli viet av en prest.

Artikkelen førte til at jeg i enda større grad interesserte meg for de debattene som tas i Kirken og av kristne aktører, samtidig som valget av språkhandlingsteori, særlig performativitet viste seg fruktbart for analysen. For at argumentasjonsrekken og sammenhengen mellom de fire kapitlene, og forholdet mellom overordnet problemstilling og hypotese og presiseringen av problemstillingen for hvert enkelt kapittel skal komme tydelig fram, vil jeg presentere og begrunne tekstutvalget mitt kort her.

1.4.2 Tekstutvalg

Det første analysekapitlet tar utgangspunkt i Nina Karin Monsens bok *Kampen om ekteskapet og barnet* (2009). Nina Karin Monsen er statsstipendiat og utdannet filosof, og skriver ut fra sitt filosofiske ståsted, «personalismen». Våren 2009 ga hun ut boka, som hun ble tildelt Fritt Ord-prisen for samme år. Etter pristildelingen fikk hun mye oppmerksomhet, og tildelingen var svært kontroversiell. Jeg har valgt hennes bok og bidrag i debatten som gjenstand for analyse fordi den artikulerer et særlig konservativt syn på familie og ekteskap, og en forståelse av homoseksualitet og homofil identitet

som sjelden kommer fram i offentlig debatt, men som ser ut til å ha større nedslagsfelt og oppslutning enn jeg antok da jeg påbegynte dette prosjektet.

Monsen forholder seg sterkt kritisk til det homotolerante hegemoniet som jeg beskriver innledningsvis. Særlig står hun som representant for en trusselretorikk som både fastholder synet på homoseksualitet som noe unaturlig, og som ser felles ekteskapslov som en lov som også endrer det heterofile ekteskapet på en grunnleggende måte. Jeg skriver i hovedsak om tekstene som ble utgitt i debattboka, men har også sett på hvilke reaksjoner Monsens ytringer har fått, og hvordan pristildelingen har påvirket debatten om felles ekteskapslov og likekjønnede pars nye rettigheter når det gjelder foreldreskap. Gjennom dette grepet forsøker jeg samtidig å si noe om de retoriske virkemidlene og strategiene i debatten, og hvordan jeg mener en debattant som Monsen har påvirket hvilke perspektiver som kommer fram, og hva som kan debatteres.

Tilgangen til kirkelig vielse har som nevnt vist seg å ha stor symbolsk betydning, og i forlengelsen av analysen av selve vigselseritualet (Mellingen 2011a), har jeg ønsket å gå inn i den kulturelle betydningen av kirkebryllupet og se hvordan selve vielsen både forutsetter og konstruerer kjønnede og seksuelle identiteter. Derfor har jeg valgt ut tekster som portretterer henholdsvis homo- og heteropar i forbindelse med bryllupsforberedelser. Slike tekster fant jeg i den sørlandske regionavisen Fædrelandsvennen vinteren 2009, da felles ekteskapslov nettopp var trådt i kraft. I løpet av få uker denne vinteren har lørdagsbilaget God Helg to lengre feature-artikler om bryllup og ekteskap: et heterofilt par på en salgsoverrettet bryllupsmesse, og et intervju med et lesbisk par, som presenteres som nygifte i forbindelse med at felles ekteskapslov har trådt i kraft. Alle fire identifiserer seg som kristne, og både den kulturelle og den religiøse betydningen av ekteskapet tematiseres. Det lesbiske paret ble også intervjuet i 2005, fordi de da inngikk partnerskap, med påfølgende velsignelse i Kirkens Bymisjon i Kristiansand. De var det første paret på Sørlandet som fikk en slik velsignelse, mot biskopens vilje. Dette intervjuet inngår også i tekstmaterialet som jeg analyserer.

I dette kapitlet har jeg interessert meg for fellesnevnerne og forskjeller i parenes egen forståelse av vielse og ekteskap, og i den redaksjonelle framstillingen og i

journalistens blikk på dem. Jeg analyserer hvordan en samfunnsaktør som Fædrelandsvennen forholder seg til ulike parkonstellasjoner og til kirkens disiplinering av seksualitet og samliv innenfor henholdsvis konteksten av heteroseksualitet og homoseksualitet. Jeg undersøker hvordan homotoleranse og heteronormativitet utspiller seg i tekstene, og hvordan disse verdiene bidrar til å konstruere kjønnede og seksualiserte subjektsposisjoner.

Så har jeg valgt å nærlese Arnfinn Nordbøs selvbiografiske framstilling *Betre død enn homofil? Å vere kristen og homo* (2009). Forståelsen av ekteskapet er i liten grad diskutert i denne boka, som allikevel drøfter ekteskapsloven både i lys av kristen verdikonservativ argumentasjon og generell politisk debatt. Forfatteren gjengir det språket som han er oppdratt i, «kanaanspråket», et språk som gjør det svært vanskelig for ham å komme ut som homofil, og beskriver hvordan han kommer fram til at han er «skapt sånn». Min lesning av boka er en utforsking av hvordan konservative kristne miljøer konstruerer homoseksualitet og hvilke alternative konstruksjoner som muliggjør å komme ut som homofil etter å ha vokst opp i et slikt miljø.

Analysen kontekstualiseres av ulike språklige konstruksjoner av homoseksualitet og av komme-ut-fortellingen som identitetspolitisk narrativ. Det sekulære kravet om å komme ut og leve åpent som homofil utfordres av sanksjonene fra det lavkirkelige miljøet. Teksten er interessant fordi den maktet å italesette de mest verdikonservative kristne posisjonene, som normalt ikke representeres i sekulære medier, men som jeg allikevel anser for å være relevante for debatten som helhet. Hypotesen om homoseksualitet som trussel og felles ekteskapslov som supplement undersøkes her først og fremst gjennom en analyse av hvordan det essensialistiske identitetspolitiske språket kan forstås som et supplement til det heteronormative kanaanspråket.

Som motsvar til Nordbøs kritikk av det kristenkonservative syn på homoseksualitet, og som kritikk av de personlige fortellingenes effekt på politiske beslutningstakere, utga Espen Ottosen, informasjonsleder i Norsk Luthersk Misjonssamband, boka *Mine homofile venner* (2009) høsten etter at Nordbøs bok ble publisert. Her presenterer han sju fortellinger om hvordan kristne kan få hjelp til å «håndtere homofile følelser» (omslagsteksten). Teksten forfekter blant annet en idé om at selvidentifiserte homofile kan søke organisert hjelp til å leve i sølibat eller i heteroekteskap.

Forfatteren forholder seg til kjønnsforskningens begreper om essensialisme og konstruktivisme på en måte som legitimerer organisasjonens mulighet til å (re)konstruere uttrykk for kjønn og seksualitet, for å innordne subjektet i den rådende ideologien. Denne boka presenteres som en kritikk av en ensidig presentasjon av kristne homofile som marginaliserte, og forfatteren ønsker å introdusere fortellinger om kristne homofile som støtter forståelsen av at å gå inn i homoseksuelle relasjoner er synd. Forfatteren utfordrer det normative kravet om å leve åpent som homofil, og konstruerer samtidig sin egen posisjon som homotolerant, til tross for at han kjemper for å opprettholde kravet til kristne homofile om å avstå fra alle homoseksuelle relasjoner.

Gjennom denne boka belyses problemstillingen min fra nok et perspektiv, i det jeg spør om homotoleranse og homonegativitet kan sammenstilles gjennom retoriske strategier og språklige praksiser, og diskuterer hva som skjer når synet på kjønn og seksualitet som fleksible størrelser reapproprieres som en strategi for disiplinering og underkastelse. Samtidig har jeg valgt boka for å kunne undersøke ulike konstruksjoner av forholdet mellom religiøs identitet og seksuell identitet. Forfatterens kritikk har dermed fått som performativ effekt at de fortellingene han presenterer innlemmes i min avhandling og underlegges et kritisk blikk.

Selv om jeg har vært interessert i tekster som direkte knytter an til de siste års debatt om homoseksualitet med utgangspunkt i felles ekteskapslov for homofile og heterofile par, har tekstene flere ganger overrasket meg, og prosjektet har tatt veier jeg i utgangspunktet ikke ventet å gå. Noen avstikkere fra den ventede utviklingen har jeg valgt å ta, som for eksempel å lese høyesterettsdommer om krenkende ytringer mot minoriteter, og å sette meg inn i den kristenkonserverende reorienteringsdiskursen, fordi den setter meg bedre i stand til å forstå underliggende forutsetninger for motstanden mot homoekteskap, og for syn på kjønn og kjønnsidentitet innenfor denne grupperingen. I løpet av doktorgradsarbeidet har jeg også publisert en artikkel som analyserer reorientering som diskurs og praksis i bøkene *Betre død enn homofil?* og *Mine homofile venner* (Mellingen 2011b), og en artikkel om Arnfinn Nordbøs bok er

publisert i Tidsskrift for kjønnsforskning (Mellingen 2012).¹¹ Begge disse artiklene har blitt brukt i omarbeidede versjoner i denne avhandlingen.

¹¹ Artikkelen «It's all about me having a wound. Narratives of Sexual Reorientation and Resistance» ble publisert i NORMA nr 2 2011, mens «Å komme ut i kanaanspråket. Om Arnfinn Nordbøs *Betre død enn homofil?*» ble publisert i *Norsk tidsskrift for kjønnsforskning* nr 3-4 2012.

2 Språkhandlingsteori, performativitet og kjønn

Jeg skal undersøke hvordan homotoleranse og heteroseksualitet som verdier konstrueres og kommer til syne både i de retoriske strategiene og i de underliggende heteronormative premissene som gjør seg gjeldende i ulike subkulturelle og mer allment tilgjengelige språk om kjønn, seksuell identitet og religiøs identitet. For å kunne gjøre dette, trenger jeg en teori som sier noe om forholdet mellom språk, normer og komplekse identiteter. Jeg ønsket en teori som kunne bidra til å forstå og forklare betydningen av kravet om å komme ut som homofil, og betydningen av vielsen som symbolsk handling. Teorien måtte imidlertid favne videre, og også kunne bidra med relevante perspektiver for fortolkningen av det skriftlige materialet som jeg har valgt ut som empiri for avhandlingen. Jeg har valgt å la performativitetsteori, en radikal og kritisk videreføring av språkhandlingsteori, stå som mitt teoretiske fundament. I dette kapitlet skal jeg utdype hvordan jeg forstår denne teorien og hvilke aspekter jeg legger vekt på.

Judith Butlers performativitetsteori tilbyr begreper og perspektiver på forholdet mellom kjønn, seksualitet og identitet, som er mitt fokus i avhandlingen. Hennes tenkning om det performative språket har derfor blitt min viktigste inngang til stoffet, men den suppleres eklektisk av annen teori som viderefører, tilfører, eller utfordrer hovedperspektivet i hver enkelt av analysene. Sara Ahmed er én slik viktig inspirasjonskilde; også hun bruker performativitetsteori sammen med fenomenologiske perspektiver i sin tenkning og videreutvikling av skeiv teori.

En forståelse av at kropp og seksualitet ikke bare forhandles om og fortolkes, men materialiseres gjennom språket og gjennom summen av ytringer, er sentral for mine lesninger. Endringene i ekteskapsloven er performative, og forholdet mellom ytringer, og det som ofte forstås som en språkekstern, materiell virkelighet, forhandles om av debattantene. Ekteskapsloven handler i stor grad om hvordan språket både assimilerer og marginaliserer, og om hvilke posisjoner som lar seg representere i språket og dermed blir gjenkjennbare. Jeg skal utdype dette ved en diskusjon av noen teoretiske tekster som er sentrale for dette perspektivet.

Performativitetsteori er en radikalisering av Austins språkhandlingsteori, som først ble drøftet kritisk av Jacques Derrida, før den ble tilegnet og videreutviklet i retninger

Austin i utgangspunktet avskar av metodologiske hensyn. Shoshana Felman bruker performativitetsteori til å teoretisere skildringer av begjær i skjønnlitteratur (Felman 2002), mens Judith Butler teoretiserer forholdet mellom språk, kropp og identitet gjennom den radikaliserende språkhandlingsteorien. Før jeg går dypere inn i Butlers arbeid, skal jeg kort gjøre rede for Austins, Derridas og Althussers bidrag, som Butler både bygger på og kritiserer.

2.1 Grunnlagstekster

Før jeg presenterer Judith Butlers performativitetsteori, skal jeg kort presentere og diskutere tre viktige inspirasjonskilder, både i Butlers arbeid og i min egen vurdering og forståelse av den: John L. Austin som gjennom *How to Do Things With Words* (1975) regnes som grunnleggeren av språkhandlingsteori; Jacques Derrida, som utfordrer Austin på viktige punkter gjennom dekonstruksjon, særlig i «Signature Event Context» (1988); og Louis Althusser, som gjennom sin teori om interpellasjon i et ideologikritisk perspektiv i «Idéologie et Appareils Idéologiques d'État» (1970), har hatt stor betydning for Butlers teori om kjønn og performativitet.

2.1.1 Austin

Språkfilosofen Austin formulerte en systematisk modell som tar sikte på å forklare hvordan ytringer også er handlinger; “hvordan gjøre ting med ord”, i en forelesningsrekke som ble publisert posthumt under tittelen *How to Do Things With Words* (1975). Austin kritiserte en forståelse av ytringer som utelukkende deskriptive med referanser i en språkekstern virkelighet. Ytringer forstått på den måten, hevdet Austin, ble evaluert langs aksene sann-usann etter hvorvidt de beskrev denne materielle virkeligheten korrekt eller ikke. En slik evaluering kan imidlertid ikke foretas, ettersom ytringene har helt andre funksjoner i språket. Slike ytringer betegner han som «speech acts»; språkhandling. Rent beskrivende ytringer betegner han som «konstater», og det er i motsetning til konstativene at språkhandling defineres (Austin 1975: 6, note 2).

I utgangspunktet bruker Austin eksempler hvor ytringer har en seremoniell eller rituell form, som ved hilsninger og erklæringer. Det fins en rekke andre eksempler på at «ordet skaper hva det nevner», eller får en tilsiktet effekt ved at det blir uttalt i en

predefinert kontekst. Denne formen for verbale handlinger definerer Austin som «illokusjonære språkhandlinger» senere i forelesningsrekken:

[..] the performance of an act *in* saying something as opposed to the performance of an act *of* saying something” (Austin 1975: 99-100).

Illokusjonære språkhandlinger er ikke alene om å ha effekter og virke i verden. Langt de fleste ytringer får ulike effekter ved at de blir sagt; å ytre seg er handlinger som sjelden bare beskriver virkeligheten, de er gjennomgående en viktig del av de erfaringer man tenker på som virkeligheten.

Austin gir språkhandlinger som ikke er illokusjonære, termen «perlokusjonære språkhandlinger». Disse kjennetegnes ved at konteksten ikke er fast, og effekten oppstår i samspillet mellom ytrer og mottaker(e). En perlokusjonær effekt kan for eksempel være en følelse, et svar, en kroppslig handling som utføres som følge av ytringen, og de fleste språkhandlinger utløser ulike og komplekse effekter:

Saying something will often, or even normally, produce certain consequential effects upon the feelings, thoughts, or actions of the audience, or of the speaker, or of other persons: and it may be done with the design, intention or purpose of producing them; and we may then say, thinking of this, that the speaker has performed an act in the nomenclature of which reference is made either [...] only obliquely, or even [...], not at all, to the performance of the locutionary or illocutionary act. We shall call the performance of an act of this kind the performance of a ‘perlocutionary’ act, and the act perform, where suitable [...] a ‘perlocution’ (Austin 1975: 101).

Det fins ikke noen etablert mal eller ritual for Austins perlokusjonære ytringer. Effekter oppstår som følge av ytringen, men uten den samme forutsigbarheten som en illokusjonær språkhandling framsatt i rett kontekst. Det viser seg at de fleste konstativer får perlokusjonære effekter; når noen sier noe, er det oftest med en hensikt, og ytringer vil normalt få ulike effekter.

Flere aspekter skiller illokusjonære språkhandlinger fra perlokusjonære, blant annet tid og subjekt/agens. Den illokusjonære språkhandlingen er tidsmessig klart avgrenset, den utføres nettopp når et utsagn ytres, de to kan ikke skilles fra hverandre tidsmessig. En perlokusjonær språkhandling derimot, kjennetegnes ved at effekten inntreffer når en mottaker reagerer på ytringen, det kan dermed være et kortere eller lengre tidsskille mellom selve handlingen og den effekten som gjør den til en perlokusjonær språkhandling. Videre gjelder at den illokusjonære språkhandlingen er fundert på ulike former for konvensjoner og ritualer som er etablert forut for handlingen. Disse kan være sosiale, kulturelle, eller etablert særskilt for et spesielt formål. Illokusjonære språkhandlinger må dermed analyseres med utgangspunkt i det som finnes forut for at språkhandlingen finner sted, mens de perlokusjonære forstås ut fra sitt etterspill, de konsekvensene en ytring kan få.

I forlengelsen av disse to hovedtypene, foreslår Austin et stadig mer finmasket nett av ulike former for språkhandlinger. Det har blitt hevdet at Austins metode ser ut til å være å gå løs på et binært motsetningspar (konstativ/performativ, illokusjonær/perlokusjonær), undersøke det til det viser seg så komplekst at det må avløses av nye begreper, som så gjennomdrøftes til de også bryter sammen i sin kompleksitet (Miller 2001).

Slik jeg ser det er Austins problem, som reflekteres i mye av den videre teoretiseringen rundt forskjellen mellom det perlokusjonære og det illokusjonære, at disse aspektene oftest analyseres som et enten/eller. En ytring forstås og tolkes enten som illokusjonær eller perlokusjonær, med de konsekvenser det får for analysen. Jeg mener at «illokusjonær» og «perlokusjonær» er nyttige kategorier ved at de legger vekt på ulike sider ved hvordan en språkhandling kan forstås og hvilke effekter den kan få, men jeg har vanskelig for å se dem som motsetninger eller som gjensidig utelukkende.

Austins språkhandlingsteori kan ses som en forløper for dekonstruksjon som praksis, ved at ytringer som i språkfilosofien ble forstått som marginale, som unntak eller avvik, altså ytringer som ikke kunne evalueres som sanne eller usanne, fikk en framtrødende plass i teorien. Han la på den måten grunnlaget for en annen form for forståelse av både enkeltytringer og av hva språket kan gjøre og gjør hver dag. Austin begår allikevel den samme feilen som han kritiserer sine forløpere for; han utarbeider

en teori som er fundert på å marginalisere og forstå enkelte former for språklige ytringer som avvik gjennom å opprette et skille mellom vellykkede språkhandlinger – «happy performatives» – og mislykkede – «unhappy performatives». Han skisserer opp kriterier for at illokusjonære språkhandlinger skal bli vellykkede, og holder språkhandlinger som på ulike måter ikke kan forstås som seriøse, utenfor teoriutviklingen: Fiksjon, spøker og ytringer framsatt utenfor den konteksten de normalt opptrer innenfor, avgrensers han av metodologiske hensyn.

Jeg vil støtte meg på kritikere som har hevdet at selv om teorien på mange måter er banebrytende, framstår den samtidig som både normativ og svært konservativ. Eve K. Sedgwick og Andrew Parker ser Austins eksklusjoner som symptomatiske for den homofobe konteksten de skrives i:

What's so surprising, in a thinker otherwise strongly resistant to moralism, is to discover the pervasiveness with which the excluded theatrical is hereby linked with the perverted, the artificial, the unnatural, the abnormal, the decadent, the effete, the diseased.[...] Striking that, even for the dandyish Austin, theatricality would be inseparable from a normatively homophobic thematics of "the peculiar", "anomalous, exceptional, 'nonserious'" (Parker og Sedgwick 1995: 5).

Austins eksklusjoner er i seg selv performative ved at de opprettholder gjeldende konvensjoner og utelukker muligheter for endringer. Teorien er utformet på en slik måte at illokusjonære, rituelle ytringer aldri kan få andre effekter enn de påtenkte. Denne kritikken er knyttet til min kritikk av den dikotomiske forståelsen av illokusjonære og perlokusjonære språkhandlinger, og kommer tydelig fram i en queer kritikk av vigselforretningen. En vielse mellom to av samme kjønn i konteksten av et samfunn hvor slike velser ikke er nedfelt i etablerte kulturelle og juridiske konvensjoner, altså en form for parodi eller reattribuering, vil i Austins teori avfeies som parodi og som en mislykket eller «unhappy» språkhandling; den er useriøs og kan ikke si noe om hvordan språkhandlinger får effekt. Det viser seg at «useriøse» velser allikevel får en rekke effekter, for eksempel gjennom å denaturalisere og avmystifisere vigselforretningen gjennom parodi, eller ved at løftene og seremonien forstås som en vielse

uten at den har fått de samme juridiske effektene (Se for eksempel Freeman 2002: x). Nettopp forståelse av hvordan eksklusjonene allikevel er performative, har vist seg som et fruktbart utgangspunkt for analyse av tekst i skjæringspunktet mellom fiksjon og språkhandlinger (Derrida 1988, Felman 2002).

Tekstene jeg analyserer, er verken ren skjønnlitteratur, forstått som fiksjon, eller rene, umedierte ytringer i sin “umiddelbare” kontekst, men tekster skrevet og publisert for å nå ut til et relativt bredt publikum. Svært ofte har de form som konstater, men har i sin retorisitet som mål å agere, å påvirke leserens forståelse og også direkte utfordre leseren til ulike handlinger. Tekstene lar seg sjelden analysere utelukkende ved hjelp av Austins opprinnelige teori, men ved hjelp av det paradigmeskiftet som språkhandlingsbegrepet innebærer for hvordan man tenker forholdet mellom ytring og handling, og ved hjelp av kategoriene illokusjonær og perlokusjonær, som jeg altså ikke ser som motsetninger, men som ulike perspektiver på hvordan ytringer virker.

2.1.2 Derrida: dekonstruksjon, sitering og iterabilitet

Den franske poststrukturalistiske filosofen Jacques Derridas perspektiv på språk og hans radikalisering av Austins språkhandlingsteori, har hatt stor betydning både for Butlers arbeid med performativitet, og for min tolkning av henne. Jeg skal her legge vekt på to punkter som er særlig relevante for mitt prosjekt og for mitt ståsted innenfor performativitetsteori: Derridas kritikk og dekonstruksjon av logosentrisme og av dikotomiske språksyn (Derrida 1976), og hans begrep iterabilitet, som på mange måter erstatter ritualet i Austins språkhandlingsteori (Derrida 1988).

Dekonstruksjon av dikotomiske og hierarkiske forståelser av ulike språklige ytringer har vært sentralt i Derridas arbeid siden *Of Grammatology* (1976). Jeg har foregrepet dette perspektivet i utformingen av hypotesen i kapittel 1.3, ved å vise hvordan begrepet *supplement* skrives fram gjennom en dekonstruerende lesning av 1700-tallsfilosofen Jean-Jacques Rousseau. I innledningen til den engelske oversettelsen av *Of Grammatology* (1976), beskriver Gayatri Chakravorty Spivak hvordan Derrida går fram i sin dekonstruerende lesepraksis:

To take apart, to produce a reading, to open the textuality of a text.
Derrida shares these procedural guidelines with Heidegger. Freud has

helped push the procedure further – given him some means of locating the text’s “navel” as it were, the moment that is undecidable in terms of the text’s apparent system of meaning, the moment in the text that seems to transgress its own system of values. The desire for unity and order compels the author and the reader to balance the equation that is the text’s system. The deconstructive reader exposes the grammatological structure of the text, that its “origin” and its “end” are given over to language in general [...], by locating the moment in the text which harbors the unbalancing of the equation, the sleight of the hand at the limit of a text which cannot be dismissed simply as contradiction (Spivak i Derrida 1976: xlix).

En slik lesepraksis er et ideal jeg strekker meg mot i mine tekstlesninger, samtidig som innsiktene Derrida bringer fram er viktige teoretiske bidrag. Gjennom kritisk nærlesing av tekster av Rousseau og de Saussure, viser Derrida (1976) hvordan den hierarkiske forståelsen av talespråk og skriftspråk han betegner som logosentrisme, bygger på dikotomien natur/kultur som danner et slikt tilsynelatende gitt meningssystem, men som er mindre opplagt i Rousseaus og de Saussures egne tekster enn forfatterne selv hevder. Logosentrismen anser Derrida også som uløselig knyttet til det maskuline subjektet, eller til en «opphøyelse av fallos til den opprinnelige signifikanten» (Jegerstedt 2008a: 90).

Den binære og hierarkiske strukturen som dekonstrueres i dikotomien tale/skrift og i vellykkede og mislykkede ytringer, gjenspeiles i den dikotomiske forståelsen av kjønn som sosialt og biologisk, og seksualitet som homoseksualitet og heteroseksualitet. Dekonstruksjonen av logosentrismen bidrar med strategier som evner å kritisere og å tenke nytt om hvordan språket er fundert på motsetningspar, og slik åpne for muligheter for destabilisering og meningsforskyvning. Kritikken av logosentrismen og fallogosentrismen er grunnlaget for Butlers kritikk av det heteronormative språket som jeg skriver om lenger ut i kapitlet.

Derridas radikaliserings av språkhandlingsteori ble i utgangpunktet formulert i et konferanseinnlegg hvor han ble bedt om å reflektere over begrepet (språklig) «kommunikasjon», Artikkelen «Signature. Event. Context.» ble senere publisert i boka

Limited Inc. (Derrida 1988). Her tar han utgangspunkt i Austins metodiske grep: eksklusjonen av noen typer ytringer som marginale og feilslåtte, og andre som parasittiske på dagligspråket:

For, ultimately, isn't it true that what Austin excludes as anomaly, exception, "non-serious", *citation* (on stage, in a poem, or a soliloquy) is the determined modification of a general citationality – or rather, a general iterability – without which there would not even be a "successful" performative? So that – a paradoxical but unavoidable conclusion – a successful performative is necessarily an "impure" performative, to adopt the word advanced later on by Austin when he acknowledges that there is no "pure" performative (Derrida 1988: 17, forfatterens utheving).

Hos Austin forstås dagligspråket som mer originalt og ekte enn andre former for ytringer, fremmet på scenen, i et dikt eller i enerom for eksempel. Derrida viser hvordan denne teorien sin viktigste brist er at den ikke tar innover seg at ytringer nettopp får sine effekter fordi de alltid kan mislykkes, og at disse effektene er produkt av siteringer og rekontekstualiseringer i ulike former: En vielse med alle sine ulike effekter kan finne sted nettopp fordi siteringer i ulike kontekster er mulig, vigselfritualet kan reitereres med nye og ikke-konvensjonelle effekter. Når forholdet mellom konstativer og performativer, som har lagt grunnlaget for språkhandlingsteori, destabiliseres, kan forskjellen mellom dem ikke lenger tenkes som grunnlaget for en holdbar typologi av ulike språkhandlinger.

Begrepet iterabilitet, som introduseres i sitatet over, er sentralt i Derridas tekster. Det innebærer en kritikk av Austins syn på enkelte ytringer som parasittiske på dagligspråket, som er hans eget felt (Derrida 1988). Iterabilitet erstatter Austins vekt på det rituelle, hvor enkelte ytringers illokusjonære potensial forklares gjennom en identifiserbar og normert framgangsmåte. Derrida peker på at alle talehandlinger har en iboende siterbarhet i seg, og mange former for sitering gjøres utenfor den "seriøse" konteksten som en vellykket talehandling ifølge Austin fordrer, og nettopp derfor får de utforutsigbare effekter som åpner for nye betydningsrom.

Språklige uttrykk tar med seg sin historisitet, kontekster som de tidligere har blitt brukt i, og siteres, eller reitereres,¹² i nye kontekster som åpner for nye betydninger. Denne form for subversive siteringer forklarer hvordan ord og begreper kan tilegnes av ulike posisjoner, og attribueres nytt innhold, uten at det av den grunn mister sin historisitet. Butlers performativitetsbegrep omfatter blant annet mulighetene for performative feilsiteringer, som hun henter fra Derridas tekster om iterabilitet.

Blant de ytringene som Austin ekskluderer, er de som finner sted på teaterscenen, fordi de ikke får de illokusjonære effektene som representeres. (Et bryllup på scenen har ikke som effekt at skuespillerne går hjem om kvelden gift med hverandre.) Det er denne kritikken som tas opp igjen av queer-teoretikere, som Parker og Sedgwick (1995).¹³ Austin er normativ i sine metodologiske eksklusjoner. Derrida kritiserer særlig skillet mellom «happy performatives», som virker slik konvensjonen tilsier, og «unhappy performatives», som på ett eller flere punkter bryter med konvensjonen og ifølge Austin derfor ikke får den konvensjonelle effekten. Videre stiller han spørsmål ved Austins metodologiske valg; å forholde seg utelukkende til de vellykkede «happy performatives». Derrida hevder derimot at ritualer har effekt fordi de kan mislykkes, og at muligheten for iscenesettelser og ulike former for sitering av ritualer er nødvendige for at rituelle språkhandlinger kan finne sted (1988: 17).

Jonathan Culler framhever at dekonstruksjon viser at en altomfattende teori om mening er umulig, men at kritikk og teksttolkning nettopp derfor fortsatt er viktig akademisk arbeid, og setter performativitetsteorien og dens dikotomier inn i denne kritikken:

Austin's discussion of the performative and the constative demonstrates the difficulty of making a principled distinction between two classes of utterance, but what this breakdown reveals is a difference *within* each speech act that had been treated as a difference *between* types of speech

¹² Begrepet reiterere er så vidt jeg vet lite brukt i norske akademiske arbeider, men har en sentral plass i Judith Butlers begrepsapparat og er nokså godt etablert i engelskspråklige arbeider innenfor denne tradisjonen. Jeg har valgt å bruke det for å markere hvilke teoretiske forutsetninger jeg legger til grunn for tolkningene, og refererer altså til Derridas begrep om iterabilitet og Butlers videreføring av det, som jeg vil komme nærmere inn på senere i dette kapitlet.

¹³ se 2.1.1

acts. The unstable difference between performative and constative becomes not the basis of a reliable typology, but a characterization of language's unmasterable oscillation between positing and corresponding (Culler 2008: 133-144).

I forlengelsen av kritikken mot det logosentriske språksynet kritiserer Derrida Austins forståelse av ulike typer tekst. Austin deler Rousseaus og Saussures syn på muntlige ytringer som mer ekte og naturlige enn nedskreven tekst, men kritiserer synet på konstativer som språkets normalvariant. Performativt språk har vært tenkt som unntak eller «supplement», med Derridas begrep og muntlige ytringer i sin «rette kontekst» danner malen for når en ytring kan være en handling i Austins språkhandlingsteori.

Paradoksalt nok er mange av ritualene han viser til, muntlige siteringer av en nedskreven tekst, slik som vigselførelsen jeg har analysert nettopp med utgangspunkt i Austins språkhandlingsteori (Mellingen 2011a). Skriftlige språkhandlinger nevnes eller diskuteres i *How to Do Things With Words* i forbindelse med enkelte markører for performativitet, særlig signaturens betydning (Austin 1975: 57, 60) som Derrida tar opp i sin kritikk.

Derrida peker på at skriftlige performativer kan si noe om hva en språkhandling er, og hvordan den får effekt. Skriftlige tekster kan repeteres, leses i ulike sammenhenger av ulike lesere som tar med seg sin egen forståelse og skaper ny mening ut av tilsynelatende den samme teksten. Signaturen, med sin repeterbare form, skal etablere en form for tilstedeværelse i en skrevet tekst, som nettopp er nødvendig fordi teksten overleveres og forfatteren er fraværende. Som signaturen, er tekst og ytringer mer generelt mulig nettopp i dette rommet mellom nærvær og fravær, som Butler skriver om i *Giving an Account of Oneself* (2005). At også skriftlige ytringer er performative, er en sentral påstand i avhandlingen, ettersom mitt materiale består av offentlig publiserte, skrevne tekster.

2.1.3 Louis Althusser: interpellasjonsteori

Den franske filosofen Louis Althusser bygger på Karl Marx og marxistisk kritikk i «*Idéologie et appareils idéologiques d'État*» (1970), som skisserer en teori om uunngåelig sosialisering inn i det kapitalistiske systemet. Han bruker begrepet «statens

ideologiske apparater» for å beskrive ulike samfunnsmekanismer som bidrar til at mennesket aksepterer en posisjon som underordnet subjekt innenfor en ideologisk samfunnsorden. Gjennom ulike institusjoner, praksiser og ritualer transformerer den rådende ideologien individer til subjekter foran loven (Althusser 1970).

Det er i denne konteksten at Althusser introduserer interpellasjon som begrep, og argumenterer for at individer blir til subjekter gjennom et ideologisk fundert første Subjekts interpellasjon, eller tiltale. Ingen unnslipper denne ideologiske interpellasjonen, og det fins intet sted utenfor ideologien som interpellasjonen kan analyseres fra. At mennesker forstås som subjekter er en ideologisk effekt som alle ideologier har til felles; det er ideologien, personifisert som Subjektet, som interPELLERER individet og uunngåelig gjør det til subjekt. Denne subjektivering er både allmenn, ingen unnslipper den, og individuell i den grad den for Althusser også er det som gjør at individer lar seg gjenkjenne i sin individualitet.

«[...]vous et moi sommes *toujours déjà* des sujets, et, comme tels, pratiquons sans interruption les rituels de la reconnaissance idéologique, qui nous garantissent que nous sommes bel et bien des sujets concrets, individuels, inconfondables et (naturellement) irremplaçables» (Althusser 1970 :48).¹⁴

Enhver handling hvor subjekter gjenkjenner og anerkjenner hverandre som subjekter, forstås som ideologiske ritualer som opprettholder maktbalansen i samfunnet. Man kan gjenkjennes av andre nettopp fordi man er konstituert som subjekt foran den samme loven. I Althusser's arbeid tillegges altså ideologien agens. Den virker gjennom interpellasjon, og transformerer alle individer til subjekter gjennom tiltale fra en autoritetsfigur, Subjektet.

I flere av Judith Butlers tekster bruker hun en scene fra Althusser som metonymisk eksempel: Politikonstabelen som stopper en mistenkt på gaten gjennom tiltale: «Hei,

¹⁴ «[...]De og jeg er *alltid allerede* subjekter, og som subjekter praktiserer vi hele tiden ritualer for ideologisk gjenkjennelse som garanterer at hver og en faktisk er konkrete, individuelle og (naturligvis) uerstattelige subjekter».

De der borte!». Gjennom å snu seg etter tiltale, blir individet transformert til et subjekt for loven, et subjekt som må forsvare seg og bevise sin uskyld. Temporaliteten er selvsagt en effekt av selve fortellingen: Althusser anser som nevnt ideologi for å være en kraft som *alltid allerede* virker: Individet som transformeres til subjekt, er kun en retorisk konstruksjon, og en illusjon som virker i ideologiens tjeneste.

Det tilsynelatende paradoksale ved på den ene siden å si at individet alltid allerede er interpellert og subjektivert, og på den andre siden å gi konkrete eksempler på hvordan slik interpellasjon foregår, hevder han at ikke kan forstås som et paradoks så lenge barn interPELLERES allerede før de er født, slik at de første interpellasjonene finner sted forut for den enkeltes inntreden i verden. Dette paradokset tas også opp igjen av Butler, både når hun diskuterer hvordan kropp er umiddelbart kjønn samtidig som denne kjønningen er en kontinuerlig prosess (Butler 1993), og når hun tar opp det paradoksale i at et subjekt forsøker å fortelle historien om sin egen subjektivering (Butler 2005). Dette kommer jeg tilbake til når jeg drøfter Butlers bruk av interpellasjonsteori innenfor performativitetsteori.¹⁵

Althusser peker på ulike samfunnsinstitusjoner som alle bidrar til å opprettholde statens ideologiske makt, som skiller seg fra det etablerte repressive maktapparatet (politi, straffeapparat m.m.). Skole, kirke, politiske partier og fagforeninger ses som slike institusjoner som reproducerer statsideologien som et allestedsnærværende og uunngåelig fenomen. Individet kan tro på Gud, på Plikten (*le Devoir*) eller på rettferdighet og rettssystemet (*la Justice*), men den blinde troen og underkastelsen hevder Althusser er den samme, og er ulike representasjoner av ideologien. Kristendommen i sin katolske form legges fram som ett eksempel på hvordan ideologi virker, og Althusser viser hvordan Gud fungerer som det første og opphøyde Subjektet, som innehar (den performative) kraften til å interpellere subjekter foran den religiøse loven.

Paradoksalt nok argumenterer Althusser for valget av ett enkelt eksempel slik:

¹⁵ Althusser bruker ikke begreper som «speech acts» eller «performativity». I James Loxleys bok om performativitetsteori, nevnes Althusser utelukkende som en inspirasjon for Butler (Loxley 2007). Allikevel er Althusser interpellasjon helt klart en språkhandling med illokusjonær effekt, slik den også blir tolket og videreført av Butler.

Comme la structure formelle de toute idéologie est toujours la même, nous nous contenterons d'analyser un seul exemple (Althusser 1970: 52).¹⁶

Althusser velger seg ut fortellingen om Moses og siterer Guds interpellasjon av Moses, som han framholder at svarer på interpellasjonen og adlyder fordi han *alltid allerede* er subjekt foran Guds lov. Videre peker Althusser på at mennesket, som subjekt foran loven, er skapt i *Guds bilde* og reflekterer det interpellierende subjektet. Derav avledes det at Subjektet ikke kan eksistere uten subjekter, og at disse i sin forskjellighet reproducerer det interpellierende første Subjekt. Slik jeg leser teorien, er den i stor grad interessant nettopp som en mer spesifikk analyse av kristendommen og dens sakramenter gjennom et performativitetsperspektiv – et perspektiv den foregriper og bidrar til utviklingen av. De interpellerte subjektene forstås som både individuelle og gjenkjennbare, men allikevel som speilinger av et første Subjekt.

Konkrete eksempler på ideologiske interpellasjoner som praksiser finner han i skolen, gjennom religiøs oppdragelse, i arbeidslivet og i familien: de er allestedsnærværende og virker sammen for å forankre subjektet i sin rolle. Han forutsetter også at alle barn som fødes, er ønsket og ventet, og underlagt familiens og patriarkatets interpellasjon. En slik forutsetning ser ut til å være nødvendig når han hevder at subjektet *alltid allerede* er interpellert, og dermed et subjekt underkastet den rådende ideologien. Slike påstander gjør at teorien etter mitt syn svikter i sin ambisjon som generell forklaring på hvordan mennesket underkastes en allestedsnærværende ideologi, slik at påstanden om at hver enkelt er «alltid allerede interpellert» ikke kan forklares gjennom nettopp et ideologisk fundert familiebegrep, men gjennom en teori om *språkets* subjektiverende og dermed konstituerende kraft.

Den ideologiske interpellasjonen identifiseres allikevel tydeligst i rituelle praksiser gjennom livsløpet som i Althusser's tekst er lett gjenkjennelige fra katolsk religiøs praksis, som sakrale språkhandlinger: dåp, konfirmasjon, nattverd, bekjennelse, siste olje. Vielsen er overraskende nok utelatt. Mens Austin peker på ytrerens formelle

¹⁶ Min oversettelse til norsk: «Fordi ideologiers formelle struktur alltid er den samme, nøyer vi oss med å analysere ett eneste eksempel».

autoritet og språklige konvensjoner, opererer ikke Althusser med slike kriterier: fordi hver enkelt alltid allerede er subjektivert, vil alle språkhandlinger måtte tolkes som ideologiske. Når forskning foregir seg å finne sted utenfor ideologi, er det en illusjon, skriver Althusser, den utføres innenfor ideologi, slik at ideologi ikke har noen utside, men samtidig ikke er noe annet enn utside.

Gjennom å analysere ulike former for materielle interpellasjonsritualer og praksiser kan Althusser identifisere ideologi som en allestedsnærværende kraft som materialiserer seg i språklige ytringer. Fordi alle er subjektivert gjennom språklige praksiser, kan ingen unnsnippe ideologien og det fins intet sted utenfor ideologien som den kan kritiseres fra. Slik jeg leser Althusser, har religiøse og sekulære former for ideologisk interpellasjon den samme effekten, ettersom den underliggende ideologien allikevel er felles for alle subjektene. Jeg vil problematisere dette synet, ettersom jeg er interessert i hvordan ulike og også motstridende ideologiske interpellasjoner virker og konstituerer subjekter, og i hvordan identitet oppstår innenfor og utenfor rammene av slike interpellasjoner.

2.2 Judith Butler: språk og kropp som performative størrelser

Performativitetsperspektivet som inngang til å forstå og fortolke kropp, kjønn og seksualitet har blitt den viktigste teoretiske innfallsvinkelen til tekstanalysene, først og fremst gjennom kjønnsteoretiker Judith Butlers arbeid. Butler gikk tidlig fra å arbeide med et fenomenologisk perspektiv, med utgangspunkt i den tyske filosofen G. W. F. Hegel, til å interessere seg for fransk feministisk og poststrukturalistisk teori. Fordi hun er inspirert av blant annet Derrida og Althusser, blir teoriutviklingen hennes ofte betegnet som «french theory» i USA.

2.2.1 Performativt kjønn

Butlers posisjon som innflytelsesrik kjønnsteoretiker ble befestet da hun i 1990 med boka *Gender Trouble* (1999; annenutgaven), tok et oppgjør med heteronormativ feministisk teori. Med *Gender Trouble* viser hun hvordan slik teori ofte utelukker lesbiske kvinner når den konstituerer det kvinnelige subjektet som heterofilt, og bruker begrepet «den heteroseksuelle matrisen» for å betegne språklig naturalisering av forholdet mellom kropp, kjønn og begjær. Jeg skal først beskrive hennes teori om kjønnsperformativitet, og det «å gjøre kjønn» på et mer overordnet nivå, før jeg drøfter

noen mer spesifikke begrep, som interpellasjon, gjenkjennbare kropper og ulike varianter av loven og også drøfte anvendelser av teorien og til sist peke på noe av kritikken som har kommet. *Gender Trouble* (1999) ble første gang utgitt samme året som begrepet «queer» ble lansert av homoaktivister og i homoforskningen. Butler har bidratt til utviklingen av kritikk og dekonstruksjon av etablerte dikotomier og sammenkoblinger i språket som tar den heteroseksuelle matrisen for gitt, og boka regnes ofte som en av grunntekstene i denne teoriretningen, som behandles mer selvstendig i kapittel 2.4.

Allerede i artikkelen «Variations on Sex and Gender» (1987) hvor hun skriver utfra et fenomenologisk perspektiv, antyder Butler at kjønn må forstås som handling og prosess, og ikke som ubestridelig ontologisk sannhet:

The origin of gender is not temporally discrete precisely because gender is not suddenly originated at some point in time after which it is fixed in form. In an important sense, gender is not traceable to a definable origin because it itself is an originating *activity* incessantly taking place. No longer understood as a product of cultural and psychic relations long past, gender is a contemporary way of situating oneself in and through those norms, an *active* style of living one's body in the world (Butler 1987: 131, mine uthevinger).

Det temporale perspektivet er sentralt i den tidlige tenkningen, og den kjønnete kroppen tenkes som aktiv og i endring i motsetning til historisk definert. Den fenomenologiske tilnærmingen inspirert av Simone de Beauvoir kommer til syne gjennom en insistering på kroppen som situasjon, mens ideen om å *gjøre* kjønn senere blir omformulert gjennom performativitetsperspektivet som skriver seg inn i en poststrukturalistisk tradisjon. Det er med andre ord ingen stabil teori Butler framsetter her, men en gjennomgående tenkning om kjønn som utvikler seg i møte med nye teoretiske perspektiver.

Argumentet om at kjønn er performativt, bygger hos Butler på den feministiske kritikken av hvordan kvinnen innenfor det fallogosentriske språket forstås som kropp, mens mannen forstås som refleksjon og handling, som den som gjør noe. Også her

henter hun inspirasjon fra fenomenologisk filosofi.¹⁷ Med dette utgangspunktet problematiseres hvordan kroppen hegemonisk forstås som en substans med en uforanderlig essens, som en gitt størrelse. Samtidig er hennes hovedanliggende i *Gender Trouble* (1999) å utfordre feminismens underliggende heteronormative antakelser. Ved å forstå språk som performativt og ved hjelp av en dekonstruerende praksis som viser hvordan formuleringer som «å være en kvinne» naturaliseres gjennom språket, kan hun utfordre grunnleggende antakelser om forholdet mellom biologisk og sosialt kjønn, og om forholdet mellom seksualitet og kjønn.

Mens Austin teoretiserte ytringer som handlinger etter malen av materielle, fysiske handlinger, som ble sett som mer “egentlige” eller opprinnelige, snur Butler opp ned på denne forståelsen og teoretiserer kroppen ut fra et perspektiv som kobler kroppslig ”performance” med språklig performativitet, og som kroppslige siteringer. Her kommer impulsen fra Derrida til syne; forståelsen av språklige ytringer som siteringer uten original. Mens Austin mener at noen, eller de fleste, ytringer, må forstås som handlinger på linje med andre (antakeligvis mer kroppslige) handlinger, analyserer Butler både ytringer og kroppslige handlinger ut fra et poststrukturalistisk språkhandlingsperspektiv; kroppen og dens uttrykk og gjøren kan forstås utfra teori som i utgangspunktet beskriver hvordan ytringer får effekter. I muligheten for mislykkethet, som Austin abstraherer bort fra sin teori, ser Butler muligheter for motstandshandlinger og endring.

Dette innebærer at språk og språkhandlinger ikke bare refererer til et antatt naturlig forhold mellom kropp, kjønn og begjær; tvert i mot konstitueres kjønn i og gjennom språket på måter som opprettholder eller utfordrer den heteroseksuelle matrisen. Butler viser i *Gender Trouble* (1999) hvordan det å gjøre kjønn, innebærer å sitere etablerte mønstre for hvordan feminitet og maskulinitet konstrueres innenfor et heteronormativt regime. Om kjønn er sitering, oppstår muligheten for feilsiteringer som synliggjør hvordan kjønnsuttrykk virker mimetisk, og reproducerer kjønn som kulturelle kategorier.

Pål Bjørby beskriver Butlers hovedpoeng slik:

¹⁷ Butler referer blant annet til immanens / transcendens dikotomien hos de Beauvoir og til Wittigs påstand om at kun kvinnen er kjønnet, mens mannen forstås som universell.

Dette vil si at den/det homoseksuelle forholder seg til den/det heteroseksuelle ikke som en kopi til en original, men som en kopi til en annen kopi. Det fins ingen original i form av naturlig gitt kjønnsidentitet, kun kopi på kopi, imitasjon og repetisjon – satt på spissen (Bjørby 2001: 337).

Performativitetsperspektivet insisterer på språket som et sted hvor motstand kan utøves fra, gjennom ulike språkhandlinger som griper inn i matrisen og dekonstruerer den:

Performativity describes this relation of being implicated in that which one opposes, this turning of power against itself to produce alternative modalities of power, to establish a kind of political contestation that is not a «pure» opposition, a «transcendence» of contemporary relations of power, but a difficult labor of forging a future from resources inevitably impure (Butler 1993: 241).

Subjektet er helt avhengig av språket for å kunne opprettholde en sosial eksistens, samtidig utøves makt gjennom de normative implikasjonene som er innvevd i språket. Dette forholdet mellom språk og subjekt er helt sentralt i de tekstlesningene jeg skal gjøre i avhandlingen, og for hvordan jeg forstår Butlers begrep «å gjøre kjønn».

2.2.2 Ett begrep; to overlappende teorier

Uttrykket «å gjøre kjønn» har imidlertid også en annen historie, og en annen kontekst enn det performative perspektivet på kjønn som Butler anlegger. Det har oppstått en forståelse av at «å gjøre kjønn» er et tverrfaglig begrep som kjønnsforskere fra ulike disiplinstudier samler seg om, men jeg skal vise hvordan dette grunnleggende begrepet i kjønnsforskningsfeltet reflekterer ulike vitenskapsteoretiske paradigmer. Det er et vitenskapsteoretisk og metodisk poeng at performativitetsperspektivet skiller seg fra en samfunnsvitenskapelig tilnærming til hvordan kjønn «gjøres» i ulike kontekster.

Sosiologene Zimmerman og West beskriver hvordan de som de første lanserte “doing gender”, å gjøre kjønn, som et bidrag til kjønnsrolleteori, på en konferanse i 1977. Uttrykket var i følge dem selv så nytt og annerledes at de brukte ti år på å få publisert

en artikkel om dette perspektivet (West og Zimmerman 1987, 2009). Sosiologene kritiserer Butler for ikke å akkreditere dem for begrepet når hun utgir *Undoing Gender* i 2004, tilsynelatende i den tro at Butler første gang skriver om performativt kjønn her. Forskjellen mellom hennes perspektiv og sosiologer som Goffman sitt, som Zimmerman og West refererer til, er klart allerede i artikkelen fra 1988 som jeg siterte i forrige avsnitt. Butler refererer heller ikke til noen av disse sosiologene i *Gender Trouble* (1999), men skriver kort om hvordan samfunnsvitene enten forholder seg til kjønn som én faktor i en analyse, eller «as “a mark” of biological, linguistic and/or cultural difference» (Butler 1999: 13). Butlers poeng er derimot at «å være» et kjønn er grunnleggende umulig (Butler 1999: 26).

Begrepet «doing gender» var i sirkulasjon lenge før *Gender Trouble* (1999) ble publisert, og Butler er utvilsomt ikke den første som snakker om kjønn som en form for handling eller gjøren. West og Zimmerman har allikevel en annen innfallsvinkel og en annen fagtradisjon bak seg enn Butlers performative grep når hun skriver at kjønn er noe vi *gjør* i motsetning til noe vi *er*. Utover henvisningen til *Undoing Gender* (2004a) går de ikke inn i hennes bruk av “å gjøre kjønn”, som jo har vært gjennomgående for hele forfatterskapet, men som blir svært synlig i denne tittelen. Zimmerman og Wests perspektiv er fundamentalt annerledes fra Butlers, når de foreslår begrepet «å gjøre kjønn» som et paradigmeskifte for en ny forståelse av kjønn i sosiologisk forskning:

Our purpose is to propose an ethnomethodological informed, and therefore distinctively sociological, understanding of gender as a routine, methodical, and recurring accomplishment. (West og Zimmerman 1987: 126)

Forankringen i ulike forskningstradisjoner innebærer ulike skrivestiler og fagspråk, ulike problemstillinger, ulike referansepunkter og ulike metoder. Zimmerman og West deler imidlertid Butlers kritikk av dikotomien sex/gender, som de hevder ikke fungerer. De peker på at biologisk kjønn blir etablert gjennom sosiale kriterier (Butler anser kriteriene som språklige, kulturelle og performative), og ser kjønn som noe som ikke etableres én gang for alle:

Doing gender involves a complex of socially guided perpetual, interactional and micropolitical activities that cast particular pursuits as expression of masculine and feminine «natures» (West og Zimmerman 1987:126).

Det er altså en grad av overlapp i de to teoriene, som kan forklare hvorfor de i noen sammenhenger presenteres som to grunnlagstekster for det samme vitenskapsteoretiske paradigmet, til tross for grunnleggende forskjeller i perspektiv.

I en norsk vitenskapsteoretisk kontekst kommer dette problemet tydelig til syne i *Kjønnsforskning. En grunnbok*, i kapitlet om «Samfunnsvitenskapenes forståelse av kjønn» (Solbrække og Aarseth 2006). Her refereres Zimmerman og Wests artikkel som «sentral», og andre teoretiske perspektiver på samfunnsvitenskapelig fortolkning, både norske og internasjonale, forstås ut fra Zimmerman og Wests grunnlagstekst. Også Butlers performativitetsteori er blant bidragene som refereres i forlengelsen av den sosiologisk orienterte artikkelen. Selv om forfatterne peker på hvordan Butler «på en radikal måte distanserer seg fra forståelser av kjønn som essens eller en fastlagt sosial rolle som «ligger bak» og dermed kan forklare sosiale størrelser», hevder Solbrække og Aarseth at hennes performative kjønnsforståelse «kan betraktes som en videreføring av West og Zimmermans artikkel «Doing Gender»» (Solbrække og Aarseth 2006: 74).

Utover det faktum at Butler aldri refererer til disse sosiologene, markerer hun en klar forskjell fra deres epistemologiske utgangspunkt; en idé om at man kan få tilgang til noe mer «egentlig» gjennom å analysere kjønn som handlinger. Dermed mener jeg at hennes teori ikke kan presenteres som en videreføring av West og Zimmerman. Selv om også enkelte sosiologer og etnografer tar utgangspunkt i Butlers performativitetsbegrep og arbeider innenfor det poststrukturalistiske paradigmet, kan det være betydelig forskjell i hvilket paradigme forskere er plassert innenfor i analyser av hvordan kjønn gjøres i ulike kontekster.

Det interessante med kritikken fra West og Zimmerman, mener jeg, er å legge merke til hvordan ulike forskningstradisjoner har brukt begrepet «å gjøre kjønn» parallelt med overlappende betydning uten å forholde seg til hverandre i nevneverdig grad.

Kjønnsforskningsfeltet er imidlertid tverrfaglig. Butlers forskning, som overskrider mange av de etablerte disiplinære skillene, skiller seg distinkt fra tradisjonell sosiologisk teori. I forskningsartikler refereres det allikevel tidvis til de to teoriene i samme åndedrag, som i en nylig publisert artikkel i *Tidsskrift for kjønnsforskning* hvor forfatterne redegjør for at de forstår kjønn «som prosess, som noe som gjøres» med referanser til både Butlers *Gender Trouble* og til West og Zimmermans «Doing Gender» (Neuman, Ryst og Bjerck 2012).

Jeg ser altså dette som en problematisk sammenstilling, fordi det er grunnleggende epistemologiske forskjeller mellom de to teoriene. Mens jeg har lagt merke til at sosiologer ofte bruker syntagmet transitivt: «å gjøre seg til mann» eller «å gjøre seg til kvinne», er Butler, i strid med noe av kritikken hun fikk etter *Gender Trouble*, ingen tilhenger av denne transitive bruken av verbsyntagmet, som nettopp innebærer et handlende subjekt som kommer før handlingene og som allerede *er* eller *har* et kjønn. Det har vært en tendens til å referere til Butlers teori for svært ulike prosjekter og vinklinger, og å «bruke Butler» også i etnografisk og sosiologisk empirisk basert forskning. Jeg er skeptisk til noe av denne «bruken», fordi navnet Butler ofte kobles til «å gjøre kjønn», forstått så enkelt som at handlinger tolkes som uttrykk for kjønn, og at kjønn slik konstrueres gjennom kjønnete praksiser.

Jeg vil med dette ta til orde for at man i større grad skiller mellom Wests og Zimmermans praksisorienterte teori fundert i et sosiologisk perspektiv, og Butlers performativitetsteori som epistemologisk er fundert i poststrukturalistisk diskursteori og dekonstruksjon, og som ser det performative språket som grunnleggende for hvordan kjønn konstrueres og for hvordan det kan analyseres. Det betyr verken at Butler ikke er relevant for samfunnsvitenskapelig forskning, eller at Wests og Zimmermans tilnærming til kjønn nødvendigvis er problematisk i seg selv, men at en større bevissthet rundt de epistemologiske forskjellene mellom de to perspektivene ville styrket kjønnsforskningen som helhet.

I denne avhandlingen forstås det å gjøre kjønn som et begrep knytta til performativitetsteori, som innebærer å se på det å gjøre kjønn som å konstituere og repetere både språklige og kroppslige handlinger på en måte som skaper og

reproduserer ulike forståelser av hva kjønn som identitetskategori innebærer, og hvilken betydning kjønn får innenfor et normsystem.

2.2.3 Kropp og språk som motsetninger?

Performativitetsteori, integrert i det som ofte beskrives som “den språklige vendingen”, blir lett oppfattet som motsetningen til materialistisk orientert teori, som tar mål av seg å inkludere kroppen som epistemologisk objekt. Butler er, slik jeg leser henne, først og fremst opptatt av hvordan distinksjonen mellom “sex” og “gender”, biologisk og sosialt kjønn har oppstått i et forsøk på å analysere kjønn som både medfødt og tillært. Begrepet “gender”, sosialt kjønn, skulle altså representere de sosiale og kulturelle aspektene ved et kjønn, mens “sex” ble forbeholdt et biologisk gitt kjønn, de aspektene ved kroppen som ikke kunne tolkes som kulturelle konstruksjoner, men som kom før konstruksjonene. Dikotomien essensialisme/konstruktivisme reflekteres på denne måten i dikotomien sex/gender som igjen har sitt opphav i dikotomien natur/kultur.

Sara Ahmed (2008) hevder at det har oppstått en forståelse av at andrebølgefeminismen tok avstand fra all befatning med “den biologiske kroppen”, og var grunnleggende antibiologisk. Hun kritiserer denne ideen, fordi en slik konklusjon er vanskelig å trekke uten å ekskludere all feministisk forskning som ikke passer inn i bildet, og ved å forstå forskning som er kritisk til hvordan biologi som kategori brukes i diskursen, som kritisk til biologisk kunnskap som sådan. Dekonstruksjonen av motsetningsparet natur/kultur tolkes som en fornektelse av materien, av biologiske kropper som sådan, når den i utgangspunktet var en berettiget og viktig kritikk av hvordan patriarkalske strukturer kunne opprettholdes ved hjelp av argumenter om biologiske forskjeller.

Butlers poeng er da heller ikke å fornekte at det fins en kropp eller en materialitet, men å peke på det absurde i å tro at vi har tilgang til å forstå og tolke denne kroppen fra noe «nøytralt» prediskursivt sted. Hun hevder at kroppen slik vi forholder oss til den, framstår som sitering av etablerte ritualer og at det vi tenker om som «natur» og «naturlig», oppfattes som naturlig nettopp gjennom disse språklige praksisene. Forståelse av materiell virkelighet på den ene siden og handlinger på den andre siden - biologisk og sosialt kjønn - bryter sammen, og Butler viser hvordan språklige

representasjoner av det sosiale kjønn skaper oppfatningen av at det finnes en biologisk sannhet uavhengig av det sosiale eller kulturelle.

Med Austins begreper vil jeg si at biologisk kjønn har blitt sett på som en «konstativ», det vil si som et fenomen som bare beskriver en ytre virkelighet uten å gjøre noe med den. Det er en slik feilslutning som kritiseres i *Gender Trouble* (1999) og i *Bodies that Matter* (1993). Her argumenterer Butler for at kroppen ikke reflekterer en sannhet om kjønn fundert i en biologisk virkelighet som kom før kroppen selv, men derimot produserer en kjønn «virkelighet». Det performative perspektivet og synet på kroppen som kontinuerlig materialiseringsprosess innebærer at også identitetsbegrepet problematiseres, på den måten at ideen om stabil identitet er diskursivt etablert. Identitet produseres og forhandles om kontinuerlig, og kan antakelig ikke skilles fra den materialiseringsprosessen som Butler ser på kroppen som. Hun skriver derfor i stedet om å «gjøre kjønn» fordi hun ser det som grunnleggende meningsløst å «være et kjønn»; kroppen er ikke gitt en gang for alle (Butler 1999). Denne forskjellen fra teori som ser sosialt kjønn som uttrykk for en kjønnsidentitet er grunnleggende for Butlers videre arbeid.

Kroppen er allikevel høyst til stede i *Gender Trouble* (1999), hvor hun blant annet drøfter hvordan kvinnekroppen blir teoretisert i strukturalistisk (Levi-Strauss) og psykoanalytisk (Lacan og Irigaray) teori, alltid innenfor en heteronormativ og fallogosentrisk matrise. I forordet til *Bodies that Matter* (1993) vender hun tilbake til sin radikale påstand om at det biologiske kjønn er en konstruksjon, og allerede i forordet imøtegår hun denne forenklete framstillingen av hvordan kjønn konstrueres:

For if I were to argue that genders are performative, that could mean that one woke in the morning, perused the closet or the some more open space for the gender of choice, donned that gender for the day, and then restored the garment into its place at night. (...) Certainly, such a theory would restore a figure of a choosing subject - humanist – at the center of a project whose emphasis on construction seems quite opposes to such a notion. (Butler 1993: x)

Hun er dermed slett ikke tilhenger av en teori som framstiller kjønn som noe man enkelt tar stilling til, som et utvalg posisjoner man kan velge og vrake fra. Butler ser tvert i mot at det fins liten grad av valgfrihet for hvordan den enkelte kan forholde seg til egen kropp og seksualitet. Hun er opptatt av hvordan maktstrukturer i samfunnet i stor grad styrer hvordan vi gjør kjønn ut fra ulike normative praksiser. Begrepet konstruksjon kan altså ikke tenkes som noe overflatisk eller overflødig, eller som mindre ekte og tilstedeværende – den konstruerte kroppen er i høyeste grad reell.

I innledningskapitlet til *Bodies that Matter* (1993) brukes «materialisering» snarere enn «konstruksjon», for å insistere på at det ikke er snakk om en prosess hvor man kan identifisere et konstruerende subjekt. Subjektet er i en kontinuerlig materialiseringsprosess, og kroppen blir formet av diskursene den underlegges, og av den fortolkningsrammen vi forstår kropp og kjønn innenfor. Det kjønnete subjektet kan bare eksistere gjennom en matrise som styrer forståelsen av kjønnete relasjoner. Selv om subjektet på ingen måte er redusert til denne matrisen, har det oppstått i den og kan ikke tenkes uavhengig av den. Matrisen for kjønnete relasjoner («gender relations») er ikke gitt en gang for alle, men er i kontinuerlig prosess, og identifiseres senere som «den heteroseksuelle matrisen», fordi vår forståelse av kjønn i så stor grad bygger på det heteroseksuelle parforholdets hegemoniske plass i kulturen.

Språklige praksiser kan bidra til å konservere eller destabilisere matrisen. Subjektet har agens ved at det kan bidra i diskursive materialiseringsprosesser på den ene eller den andre måten, men det er ikke den enkelte ytring som er performativ slik jeg forstår innledningen i *Bodies that Matter*: For å reformulere kroppens materialitet hevder Butler nemlig at en ny forståelse av performativitet er nødvendig,

not as an act by which the subject brings about what she/he names, but, rather, as that reiterative power of discourse to produce the phenomena that it regulates and constrains (Butler 1993: 2).

I Gill Jagers (2008) bok om Butlers performativitetsteori legges det vekt på kroppen som tvungen, kulturell «performance», en form for for(e)stilling hvor kroppen formes i samsvar med rådende normer for hvordan en manns- eller kvinnekropp kan se ut og hvordan mannlighet og kvinnelighet kan uttrykkes. Hun peker på Butlers eksempel fra

drag-forestillinger, hvor parodien peker i retning av at kjønn iscenesettes også utenfor scenen. Dette eksemplet har blitt mye kritisert, skriver Jagger, fordi det har blitt tolket i retning av at å gjøre kjønn er bevisste, viljestyrte handlinger; man kan skape og gjenskape sin kjønnede identitet etter eget ønske. Butler imøtegår som nevnt denne kritikken i *Bodies that Matter* (1993), hvor hun insisterer på at teorien ikke bygger på en teatralisk eller iscenesettende modell («theatrical»).

Jagger referer til en artikkel publisert allerede i 1988, hvor Butler tar avstand til både det sosiologiske teatraliske og det fenomenologiske perspektivet, som begge forutsetter en kjønnet kropp som kommer før handlingene, og som styrer dem. Butler snur opp ned på årsak-virkningsforløpet når hun posisjonerer seg i forhold til tidligere kjønnsteori:

In opposition to theatrical or phenomenological models which take the gendered self to be prior to its acts, I will understand constituting acts not only as constituting the identity of the actor, but as constituting that identity as a compelling illusion, an object of *belief* (Butler 1988: 520, Butlers utheving, sitert i Jagger 2008: 22).

Dette perspektivet kan være i konflikt med forståelsen av tiltale fra den andre som konstituerende, men legger vekt på at det ikke fins noe førdiskursivt selv som handlingene springer ut fra. Å gjøre kjønn framstilles her etter modell av den illokusjonære språkhandlingen, den skaper det den forstås som å referere til eller sitere. Kjønn skapes imidlertid ikke en gang for alle, men reforhandles og siteres kontinuerlig, også gjennom kroppslige uttrykk for kjønn, med andre ord gjennom kroppens stil.

I debatten om felles ekteskapslov er denne konstruerte dikotomien mellom natur og kultur relevant for forståelsen av den homoseksuelle kroppen, hvor mye av den etiske refleksjonen og den homotolerante argumentasjonen fortsatt dreier seg rundt et spørsmål som «Kan man velge bort en homofil identitet?» og «Er det homoseksuelle begjæret naturlig eller resultat av kulturelle forhold?» Den biologiske kroppen er også i høyeste grad til stede i debatten om foreldreskap, som omhandler de kulturelle og sosiale betingelsene for å utgjøre en familie på den ene siden, og de etiske dilemmaene

knyttet til bioteknologiske løsninger for at foreldreskap kan oppstå utenfor det heteroseksuelle parforholdet, på den andre siden.

Gjennom å se på kjønn som en språklig og performativ kategori forsvinner ikke kroppen, men Butler insisterer på å ikke se den gjennom natur/kultur dikotomiens snevre forståelse, men gjennom et destabiliserende performativitetperspektiv. Det er et slikt perspektiv jeg vil anlegge i tekstanalysene, når jeg leser hvordan, kjønn, seksualitet og religiøs identitet konstrueres i tekstene jeg har valgt ut.

2.2.4 Interpellasjon: subjektkonstituerende og normerende språkhandling

Butler trekker som nevnt veksler på den marxistiske filosofen Louis Althusers interpellasjonsteori (Althusser 1970) for å utdype hvordan det felles språket danner grunnlaget for den enkeltes forhold til omverdenen: Subjektets sosiale eksistens begynner med en interpellasjon fra et annet subjekt i et språk som kom før subjektet selv, og som subjektet aldri valgte. Forholdet mellom den som taler, den som blir tiltalt og selve språkhandlingen er sentralt i Butlers arbeid med språkhandlingsteori.

Interpellasjonsteori brukes spesifikt til å analysere krenkende ytringer i *Excitable Speech* (1997a), og til å formulere forholdet mellom performativitetsteori og psykoanalyse i *The Psychic Life of Power* (1997b). Allikevel kan mange av de teoretiske poengene spores tilbake til *Gender Trouble* (1999): Vi er avhengig av tiltale fra et annet, allerede konstituert subjekt for selv å kunne konstitueres. I selve språket ligger mulighetene for menneskets sosiale eksistens:

To desire the condition for one's own subordination is thus required to persist as oneself (Butler 1997b: 9).

Dette paradokset er gjennomgående for svært mye av hennes refleksjon over språk, normer, subjekter, makt og motmakt, og Althusers «Idéologie et Appareils Idéologiques d'État» (1970) følger henne gjennom store deler av forfatterskapet. Interpellasjon forstått som en språkhandling som konstituerer det sosiale mennesket er sentralt i begrepsapparatet hennes: Ved å bli tiltalt av et annet subjekt, blir en selv et handlende subjekt i den sosiale sfære og underlagt det samme språket. Butlers første eksplisitte referanse til Althusers interpellasjonsbegrep finner jeg i *Bodies that Matter*

(1993). Hennes kritiske lesning av Althusser formuleres allikevel klarest i artikkelen «Conscience doth make Subjects of Us All» (1995).¹⁸ Her skriver hun artikkelen inn i en vitenskapsteoretisk diskusjon som viser at interpellasjonsbegrepet ser ut til å overleve utenfor den spesifikke bruken Althusser skriver det inn i.

I tillegg til det korte eksemplet hvor politibetjenten symboliserer den rådende makten, skriver Althusser mer utførlig om hvilken rolle kristen religiøs ideologi spiller i subjektkonstitueringen. Dette eksemplet er interessant, ikke som generalisering av «all religion» slik Althusser hevder, men som konkret bilde på hvordan interpellasjonsbegrepet kan brukes for å analysere maktstrukturer uavhengig av Althusser's ideologibegrep. I eksempelet er en monoteistisk Gud den som *alltid allerede* har makt til å bringe subjekter til eksistens ved å navngi dem og avkreve lydighet. Hvordan vi blir tiltalt, er underordnet at vi blir tiltalt, men det språket tiltalen gjøres i, og de ordene som brukes, danner utgangspunktet for den subjektsposisjonen som subjektet forstår både seg selv og forholdet til andre subjekter ut fra. Det er med utgangspunkt i det felles språket at det enkelte subjektet kan gjøre motstand. Språket kommer alltid før subjektet, og velges ikke, men Butler er opptatt av hvilke strategier som er tilgjengelige for å åpne språket og gjøre andre subjektsposisjoner mulige, for eksempel gjennom feilsiteringer.

Althusser's eksempel med politibetjenten brukes ved flere anledninger for å reflektere over forholdet mellom subjektet og en lov som subjektiverer (Butler 1993, 1995, 1997a og b). Butler framhever at dette eksempelet blir stående som en allegori og ikke som et konkret eksempel på hvordan subjektkonstituering kan foregå. For Butler kan ikke interpellasjon reduseres til enkelthendelser, og hun er først og fremst opptatt av å spørre om hvordan interpellasjonsteori i det videre kan skille makten til å straffe fra makten til å anerkjenne eller gjenkjenne (Butler 1993). Butlers begrep om loven er helt sentralt, ettersom et grunnleggende spørsmål er hvorvidt interpellasjon som konstituerende språkhandling nødvendigvis må foregå innenfor kontekst av loven (Butler 2005).

Språkhandlinger finner sted hele tiden, men allikevel sporer Butler, som Althusser, subjektiveringen til livets begynnelse. Hun peker på en første kjønn interpellasjon

¹⁸ «Conscience doth make subjects of us all» (1995) er også innlemmet i *The Psychic Life of Power* (1997).

ved å vise til det utsagnet som tradisjonelt rettes mot den fødende rett etter fødselen: «det ble en jente». Dette forstås som en form for første interpellasjon som bidrar til å kjønne subjektet, en performativ handling hun benevner «girling» (Butler 1993). Rutinemessig ultralyd for gravide har ført til at slike kjønne praksiser nå iverksettes allerede før et barn blir født. Det kan se ut til at teknologien har understøttet et krav om å kjønne barnet så tidlig som mulig, slik at den kjønnede og den subjektiverende interpellasjonen er sammenfallende. Legens første kjønnende interpellasjon ved ultralydundersøkelsen har ofte som effekt å gi barnet et navn, forberede klær og innrede barnerom i farger som kulturelt svarer til det kjønnet barnet tildeles, og setter på den måten i gang en prosess som tilder barnet en kjønnet identitet.

Subjektet blir allikevel ikke konstituert en gang for alle, men er i en kontinuerlig prosess hvor det blir til gjennom tiltale fra andre og gjennom et språk som allerede er tatt i bruk og som er implisert i en sosial normstruktur (Butler 1993). Det er noe paradoksalt over forståelsen av interpellasjon som konstituerende språkhandling på den ene siden, og performativitet som kontinuerlige prosesser på den andre siden:

The mark interpellation makes is not descriptive, but inaugurative. It seeks to introduce a reality rather than report an existing one; it accomplishes this introduction through a citation of existing convention. Interpellation is an act of speech whose “content” is neither true nor false: it does not have description as its primary task. Its purpose is to indicate and establish a subject in subjection, to produce its social contours in space and time (Butler 1997a: 33-34).

Interpellasjonen kan her se ut som en engangshandling. Den innstiftende språkhandlingen skal allikevel ikke forstås først og fremst som konstituerende i et temporalt perspektiv, i motsetning til etterfølgende ytringer, men etableres som en motsetning til idéen om at ytringer først og fremst er beskrivelser av en språkekstern virkelighet. Butler plasserer interpellasjonen innenfor rammen av illokusjonære språkhandlinger, som feilaktig framstilles som konstativer, med Austins begrepsapparat.

Interpellasjoner er også alltid normerende, og forstås derfor som voldelige, i den forstand at de påfører subjektet et normsystem som ikke springer ut fra subjektet selv. Fordi interpellasjon forstås som prosesser, er det mulighet for endring og motstand, men først i etterkant, først når subjektet har blitt tildelt en subjektsposisjon. Subjektkonstituerende interpellasjoner foregår innenfor rammen av et felles normsystem, reflektert gjennom språket. Et slikt system hvor normer og språk ikke kan reduseres til synonyme, men allikevel gjenspeiler hverandre, forstår jeg som rammen for den sosiale virkeligheten som det interpellerte subjektet bringes til eksistens innenfor.

Loven skiller seg analytisk fra normsystemet og kan ta ulike former. Jeg vil bruke begrepet først og fremst som en overgripende referent for et gitt normsystem eller en ideologi, og med liten forbokstav. I tekstene jeg skal analysere, er loven ofte også en religiøs størrelse; tekstene viser personer som blir til subjekter foran en allmektig Gud som definerer hvilken seksualitet og hvilke kjønnsuttrykk som er innenfor og utenfor loven. Å motsette seg et slikt heteronormativt regime innebærer et klart brudd med den religiøse loven.

Interpellasjonenes subjektkonstituerende kraft finnes i språket, men også i ulike former for autoritet. Butler skiller mellom to slike autoritative lover hos Althusser: den guddommelige første interpellasjon på den ene siden, og den allmektige herskerens, eller statens på den andre siden (Butler 1997b). Hun knytter disse også til Foucaults maktbegrep. Dette skillet blir tydelig i tekstene jeg skal analysere, når de to formene for interpellasjon forstås som motstridende: Debattanter henter retorisk ethos gjennom å referere helt konkret til motsetningen mellom en religiøs, oftest konservativ kristen lov som forbyr homoseksuelle relasjoner, og til Statens lov som likestiller homoseksuelle og heteroseksuelle relasjoner.¹⁹

2.2.5 Begjær etter gjenkjennelse og tiltale

Et av Butlers viktigste bidrag til kjønnsforskningen er det stadig tilbakevendende spørsmålet om hva som kjennetegner en gjenkjennbar kropp, og hva som regnes som et levelig liv. I *Gender Trouble* (1999) trekker Butler opp disse spørsmålene, som

¹⁹ For en mer grundig drøfting av betydningen av ulike lover, henviser jeg til 2.2.6.

følger hele forfatterskapet hennes. Hun introduserer begrepet ”cultural intelligibility” som uttrykk for at forståelse og gjenkjennelse av subjekter gjøres innenfor et kulturelt og sosialt rammeverk:

To what extent is "identity" a normative ideal rather than a descriptive feature of experience? And how do the regulatory practices that govern gender also govern culturally intelligible notions of identity? In other words, the “coherence” and continuity” of “the person” are not logic or analytic features of personhood, but, rather socially instituted and maintained norms of intelligibility. Inasmuch as “identity is assured through the stabilizing concepts of sex, gender and sexuality, the very notion of “the person” is called into question by the cultural emergence of those “incoherent” or “discontinuous” gendered beings who appear to be persons, but who fail to conform to the gendered norms of cultural intelligibility by which persons are defined (Butler 1999: 23).

Subjektets begjær etter gjenkjennelse er nært knyttet til interpellasjon, det vil si til språkhandlinger som gjør hver enkelt til subjekt underlagt en felles lov. Innledningsvis I *The Psychic Life of Power* (1997b) vender Butler tilbake til Althusseres eksempel med politibetjenten, peker på Althusser som en forløper til Foucault og hans teori om diskursiv maktproduksjon, og stiller spørsmålet Althusser aldri svarer på:

Why does this subject turn toward the voice of the law, and what is the effect of such a turn in inaugurating a social subject? Is this a guilty subject and, if so, how did it become guilty? (Butler 1997 b)

Subjektets paradoksale tilblivelse er utgangspunktet for *The Psychic Life of Power* (1997). Gjennom å underlegges et språk, sosiale kategorier og et normsystem kan subjektet begynne å eksistere som subjekt og selv reflektere over og forholde seg til den sosiale virkeligheten det blir en del av. Til tross for at denne underleggelsen må forstås som normativ eller etisk vold (Butler 2005), er den subjektets eneste mulighet for å bli gjenkjent som subjekt. Bare slik kan subjektet få sin egen stemme, selv utøve makt og reitere kategoriene på andre, mer levelige måter. Begjæret for underkastelse og begjæret for makt og innflytelse er altså sammenflettet på en kompleks måte.

Mens subjektbegrepet hos Butler forstås som «a linguistic category, a placeholder, a structure in formation» (Butler 1997b: 10), altså et rent teoretisk begrep som jeg bruker for å signalisere at rammen for fortolkningen er subjektivering og språklig konstituering, er kroppen i Butlers teori i stor grad knyttet til begreper som «intelligible» eller «recognizable body». Jeg forstår den gjenkjennbare kroppen som en kropp som materialiserer seg i tråd med de gitte normative rammene innenfor en språklig-sosial kontekst, mens kropper som ikke framstår som gjenkjennbare, på ulike måter bryter med disse rammene. Det interpellerte subjektet kommer alltid før den gjenkjennbare kroppen, fordi det kun kan gjenkjennes innenfor rammene av den språklige konstitueringen:

Language sustains the body not by bringing it into being or feeding it in a literal way; rather, it is by being interpellated within the terms of language that a certain social existence of the body first becomes possible. To understand this, one must imagine an impossible scene, that of a body that has not yet been given a social definition, a body that is, strictly speaking, not accessible to us, that nevertheless becomes accessible on the occasion of an address, a call, an interpellation that does not “discover” this body, but constitutes it fundamentally (Butler 1997a: 5).

Den språklige og sosiale konteksten er relevant for hvilke subjektsposisjoner som er tilgjengelige, og for hvordan kroppen normeres gjennom den heteroseksuelle matrisen. Begjær for gjenkjennelse, nødvendigheten av å gjenkjennes for overhode å kunne opprettholde en sosial eksistens, forklarer i Butlers rammeverk både hvordan man lett griper etter definerte identitetskategorier som tilbyr gjenkjennelse og politisk slagkraft, og hvordan normene skriver seg inn på kroppen og former den. Det betyr ikke at begjæret alltid tar den samme formen eller får de samme konsekvensene: Muligheten for kropper som knapt kan gjenkjennes eller som blir utstøtt fordi de ikke lar seg gjenkjenne innenfor en sosial kontekst og dens lov er implisitt. Kroppen representerer ofte seksualitet og begjær, men analyseres også utfra hvordan den reitererer uttrykk for femininitet og maskulinitet og andre kroppslige uttrykk for identitet og tilhørighet.

2.2.6 Loven

Forholdet mellom loven som teoretisk begrep og som politisk og juridisk størrelse, må også klargjøres innenfor denne avhandlingen. På et politisk plan er Butler kritisk til loven som instrument for statsmakten til å innskrenke rammen for hva som kjennetegnes som levelige liv (Butler 1997a, Butler 2004b), men hun vender stadig tilbake til loven som et mulig sted for å utøve motstand, vel å merke gjennom at subjektet som subjekt nettopp inntar en posisjon hvor agens er mulig. Motsetningen mellom begjæret for loven, og for gjenkjennelse som subjekt innenfor loven på den ene siden, og det kroppslige begjæret som loven setter rammer for og som kan gjøre subjektets kropp ugjenkjennelig på den andre siden, er ett av paradoksene denne avhandlingen kontinuerlig forsøker å undersøke og sette ord på.

Gjennom en lovendring har Stortinget søkt å understøtte homotoleranse i samfunnet gjennom politikk, og slik gjøre den homoseksuelle kroppen gjenkjennbar innenfor de juridiske rammene for medborgerskap. Nettopp den juridiske loven har samtidig blitt det retoriske stedet for en reitering av forbudet mot homoseksualitet gjennom protestene som har blitt fremmet. Videre har forholdet mellom sekulær og religiøs lov blitt debattert gjennom diskusjonen om hvorvidt staten kunne eller burde pålegge Den norske kirke å utarbeide en liturgi for likekjønnede par. I forlengelsen av dette spørsmålet må også loven som begrep problematiseres. Kari Jegerstedt viser hvordan Hegel med referanse til Sofokles' tragedie *Antigone* setter den guddommelige og den menneskelige loven opp mot hverandre, og hvordan lovene kjønnnes som henholdsvis mannlig og kvinnelig (Jegerstedt 2008b: 31). Tross Frankrikes lange tradisjon for sekularisme, virker staten og religionen, den sekulære og den religiøse loven, sammen i Althussers ideologikritikk, religion ses som et av statens «ideologiske apparater» («appareils idéologiques»). Forholdet mellom stat og religion problematiseres først i kritikken av Althusser, blant annet av Butler (1995).

Ideologien hos Althusser personifiserer et første Subjekt, som interpellierer og subjektiverer alle individer. Politibetjenten i Althussers eksempel representerer Loven forstått som statsmakten, mens det i andre eksempler refereres til en guddommelig første Subjekt som interpellierer sine subjekter og krever at de adlyder den religiøse loven de subjektiveres innenfor. Althusser skriver at beviset for teorien om ideologisk interpellasjon, er at Moses følger Guds' ordre; han er derfor allerede et subjekt foran

loven. Teorien reflekterer ikke inn noen mulighet for motstand mot loven fra det interpellerte subjektet, mens nettopp muligheter for å utøve motstand gjennom språket er Butlers hovedanliggende når hun tar utgangspunkt i interpellasjonsteori for å formulere en maktkritisk performativitetsteori.

I denne avhandlingen tar disse begrepene en litt annen form, ettersom jeg er interessert i hvordan den religiøse og den sekulære loven fortolkes og forhandles om innenfor kristne miljøer i Norge i dag. Forholdet mellom forståelsen av en lov åpenbart fra Gud og lover vedtatt i den demokratisk valgte lovgivende forsamling, Stortinget, forhandles om i tekstene jeg arbeider med, og forstås noen ganger som motsetningsfulle, andre ganger som komplementære når det gjelder regulering av samliv og disiplinering av begjær. Forhandlingene foretas innenfor en etisk, en religiøs og en juridisk diskurs, som på ulike måter er avhengige av hverandre i et komplekst samspill. Når jeg interesserer meg for forhandlingen mellom disse lovene i analysekapitlene, er det gjennom performativitetsperspektivet: Jeg undersøker hvordan subjektkonstituering foregår i den ene, den andre eller begge betydningene, og hvilke former slike konstituerende språkhandlinger kan ta.

Butler vender seg i tillegg mot psykoanalysen og Lacans begrep om Loven, for å forklare hva som skjer når subjektet konstitueres innenfor den heteroseksuelle matrisen gjennom tiltale fra en annen i et heteronormativt språk. Hos Althusser konstrueres en motsetning mellom det ideologiske statsapparatet og den utøvende makten som politiet ellers representerer, men det er allikevel politikonstabelen som inkorporerer det ideologiske nivået. Skillet oppheves, og Butler støtter seg på Nietzsche når hun tolker politikonstabelen som et uttrykk for at subjektet konstitueres gjennom anklagen.

I materialet mitt vil jeg legge vekt på hvordan møtet mellom statens normerende praksiser og andre aktørers forståelse av lov og moralnormer, også kan ha produsert eller forsterket ulike former for underkastelse og disiplinering av den homoseksuelle kroppen. Den felles ekteskapsloven kan være et punkt eller en mulighet i norsk historie hvor lovendringene tvinger til overflaten og italesetter konstruksjoner av seksualitet og kjønn som sjelden har kommet til offentligheten og blitt underlagt et kritisk perspektiv. Når motstand mot endringene i ekteskapsloven må begrunnes, kommer disse

konstruksjonene fram og språkliggjøres i større grad. Det kan samtidig muliggjøre motstandshandlinger innenfor denne konteksten.

2.2.7 Krenkende tale i et språkhandlingsperspektiv

Gjennom interpellasjonsteori kan også krenkende ytringer analyseres, slik Butler gjør i *Excitable Speech* (1997a). I denne boka spør hun hvor ord henter sin makt til å såre, og hvilken rolle og hvilket ansvar det talende subjektet må ta når ord volder skade. Hun undersøker hvordan performativitetsteori kan utvikles for å belyse forståelsen av at språk kan true subjektet. «If language can sustain the body, it can also threaten its existence,» skriver hun innledningsvis (Butler 1997a: 5). Fordi subjektet er avhengig av tiltale fra en annen, er det også grunnleggende sårbart. Språkhandlinger kan dermed være voldelige på det eksistensielle planet som interpellasjonen forstås ut fra – hatefulle ytringer kan legge premisser for subjektets sosiale eksistens og også skade den enkeltes muligheter for et verdig liv.

Refleksjonen tar blant annet utgangspunkt i Nietzsche, som hevder at subjektet først blir et subjekt når det holdes ansvarlig og straffes, og at det derfor ikke fins noe utførende subjekt, noen «doer behind the deed». I forlengelsen av denne tankegangen hevder Butler at også effekten, den skaden som er voldt av den krenkende ytringen, også blir konstruert som skade i etterkant. Hun peker på at det å tillegge ansvaret for krenkende ytringer på enkeltsubjekter, innebærer en risiko for at analysen underslår eller glemmer å diskutere det underliggende spørsmålet om forholdet mellom ordene og krenkelsene (Butler 1997a: 45-47). I performativitetsteori legges ordenes historisitet til grunn, og Butler minner leseren om Derridas poeng: Språk er alltid siteringer, ord som ytres er gjentakelser; de får sin mening fra tidligere tekster og ytringer, og ulike former for konvensjonalitet danner en kontekst for tolkningen.

På den ene siden gjentar språklige tegn seg og peker tilbake på noe allerede ytret, men på den andre siden er betydningen aldri stabil. Det er gjennom repetisjonene, eller ords iboende iterabilitet, at hatspråk får feste. Butler refererer også til Foucaults maktbegrep når hun hevder at makten i hatspråk ikke er det enkelte talende subjekts makt, men at de voldelige ordene får makt ved å repeteres helt til de får sin performative effekt (Butler 1997a: 77-82). På dette konstitutive planet kan språkhandlinger utøve en særskilt form for vold ved å begrense hvilke subjektsposisjoner det kan snakkes fra.

I svært mange debatter om regulering av ytringsfrihet opprettholdes et dikotomisk skille hvor det eneste alternativet til en uforbeholden ytringsfrihet, er statlig sensur. Innenfor en slik tankegang risikerer domstolene å gjøre seg til redskap for undertrykkelse. Butler peker også på det paradoksale i statlig sensur som mulig virkemiddel:

The regulations that *states what it does not want stated* thwarts its own desire, conducting a performative contradiction that throws into question that regulation's capacity to mean and do what it says, that is, its sovereign pretension. Such regulations introduce the censored speech into public discourse, thereby establishing it as a site of contestation, that is, as the scene of public utterance that it sought to pre-empt (Butler 1997a: 130).

Det er vanskelig, om ikke umulig, å gi noen enkel definisjon på hva som er en sårende ytring eller et krenkende språk. Å gjengi sårende tale for å forby det skaper paradokser, og allikevel er det nødvendig å beskrive og definere hvordan sårende tale skal forstås. Performativitetsteori åpner for å diskutere hvilke effekter ytringer kan ha, hvordan ytringer får ulike effekter og hvordan man kan destabilisere og undergrave voldelige og krenkende språkhandlinger. Samtidig er det nettopp gjennom innsikter fra slik teori at krenkende ytringer kan produseres sier Butler, og bruker «å produsere» nesten synonymt med å konstruere: Det å peke på hvordan ytringer er virkningsfulle og kan gjøre noe med oss, innebærer å produsere ytringene som krenkende, skriver Butler. Her er det viktig å merke seg forskjellen på å produsere og å forårsake. Jeg ser det slik at å produsere ytringer som krenkende er nødvendig for å kunne diskutere hvilke strategier som er egnede for å motvirke krenkelser. Derfor vil jeg også peke på ytringer som jeg ser som krenkende i tekstene jeg skal analysere, og beskrive hvorfor jeg tolker dem som krenkende.

Butler viser hvordan implisitt sensur ofte er et langt sterkere virkemiddel enn den eksplisitte, noe som også er en del av den norske debatten jeg undersøker. Krenkende ytringer er gjenstand for lovregulering, både i USA og her i Norge, men når domstolen må tolke hva som omfattes av slike lover, kan avgjørelsene som fattes i seg selv være

krenkende. Det kan være grunn til å stille spørsmål ved om staten som lovgiver og dømmende makt er rett instans til å håndtere ytringers potensielt skadelige kraft. Domstolen besitter en betydelig definisjonsmakt når den drøfter og fortolker hva en skal forstå som krenkende tale innenfor rammen av lovverket.

De motforestillingene som legges fram illustrerer det problemfeltet som Butler angriper i *Excitable Speech* (1997a): Kan det enkelte ytrende subjektet holdes ansvarlig for en krenkende ytring? For å knytte spørsmålet til avhandlingens hovedproblemstilling vil jeg i forlengelsen spørre om hvorvidt et forsøk på å regulere homotoleranse gjennom forbud mot krenkende ytringer kan ha som effekt at det hierarkiske forholdet mellom de som skal beskyttes og tolereres og de som tolererer og beskytter opprettholdes?

For å drøfte hvordan krenkende tale forstås i sin amerikanske kontekst, har Butler analysert noen eksempler fra høyesterettsdommer i USA.²⁰ Dommene står som eksempler på hvordan representanter for statsmakten forholder seg til krenkende tale gjennom “The fighting words doctrine” som har sitt opphav i en rettsavgjørelse fra 1942. Her ligger rettsvesenets mulighet til å anerkjenne at ytringer kan regnes som handlinger til tross for et sterkt ytringsfrihetsvern i den amerikanske grunnloven. Butler skisserer et skille mellom staten som subjekt og dens rett og makt til å utøve vold, også språklig, mot sine borgere, og borgere som utøver slik vold mot hverandre. Hun analyserer konkrete eksempler hvor staten ved domstolen blir bedt om å holde subjekter ansvarlig for krenkende og skadende ytringer. Analysen viser at symbolsk og språklig vold forstås som politiske ytringer i noen tilfeller, og som straffbare og krenkende eller truende handlinger i andre.

Ytringsfrihet og rett til beskyttelse mot “fighting words” holdes opp mot hverandre både i det amerikanske rettsvesenet og i det norske, men skriver seg inn i ulike sosiohistoriske kontekster. Butler tegner et bilde av en svært politisert domstol, som i flere tilfeller bruker sin makt til å utøve rasistisk vold mot borgere som søker beskyttelse mot slike handlinger i rettsvesenet og lovgivningen. Hun viser at det retorisk er mulig å forflytte trusselen (en form for voldelig språkhandling) slik at den

²⁰ I kapittel 4.2.2 har jeg sett på hvordan norsk høyesterett forholder seg til minoriteters vern mot krenkende ytringer.

truede blir den som truer, og behovet for beskyttelse blir påberopt av de som er ment å beskytte andre gjennom sin rolle. Begreper som "fighting words" blir utydelige, og ingen gruppe kan i utgangspunktet være sikker på å bli beskyttet av antidiskriminatorisk lovgivning eller lov om ærekrenkelse. Å bringe slike saker for retten eller på annen måte søke oppreisning, innebærer også å risikere nye krenkelser nettopp ved at krenkelsene de bringer fram til domstolen, ikke blir straffet, men tvert imot reiteres i nye kontekster.

Muligheten for krenkende ytringer ser Butler som en iboende egenskap i språket, men som i hvert enkelt tilfelle krever et ytrende subjekt. Diskusjonene om subjektets ansvar for et krenkende språk, har ført til kritikk av poststrukturalistisk språkhandlingsteori, med referanse til videreføringen av Nietzsches påstand om at det ikke fins noe «doer behind the deed» (Butler 1999:34). Slik sett blir kritikken av den enkelte debattant vanskelig, fordi det leder til forståelsen av at krenkelser finner sted i språket på en måte som fraskriver ansvaret til den som har framsatt krenkende ytringer. Butler insisterer på det ansvaret som hviler på den som ytrer seg:

The one who utters hate speech is responsible for the manner in which such speech is repeated, for reinvigorating such speech, for re-establishing contexts of hate and injury. The responsibility of the speaker does not consist of remaking language ex nihilo, but rather of negotiating the legacies of usage that constrain and enable that speaker's speech (Butler 1997a: 27).

Butler bygger som nevnt på Derridas iterabilitetsbegrep, og framhever her språket som noe som alltid allerede er der. Krenkelsene forstås som repetering av ord. Det ene perspektivet utelukker ikke det andre, faren ligger i utelukkende å forholde seg til enkeltforekomstene av krenkende tale uten å interessere seg for det språket og språkspillet som gjøre krenkende ytringer mulig.

Subjektets rolle kommer tydelig til syne i språkhandlingens transitive karakter: Austins tittel "hvordan gjøre ting med ord" (*How to Do Things with Words*), forutsetter at *noen* gjør noe med ordene. Grammatikken avslører at språkhandlingsteori slik Austin formulerer den, forutsetter et handlende subjekt, som bruker ordene til å gjøre noe.

Dette ”noe” i Butlers tenkning dreier seg ikke bare om å navngi, men om å konstituere et annet subjekt gjennom interpellasjon, en interpellasjon som kan være voldelig eller krenkende, men samtidig den eneste veien til sosial eksistens. I begjæret etter loven, og etter opprettholdelsen av sin egen eksistens, ligger sårbarheten for vold og krenkelser. Spørsmålet om hvor denne kraften kan lokaliseres, hvordan det performative språket kan ha effekt, er særlig relevant for spørsmålet om krenkende ytringer:

Is the power of a “one” to effect such an injury through the wielding of the injurious name, or is that a power accrued through time which is concealed at the moment that a single subject utters its injurious terms? Does the “one” who speaks the term *cite* the term, thereby establishing him or herself as the author while at the same time establishing the derivative status of that authorship? Is a community and history of such speakers not magically invoked at the moment in which that utterance is spoken? And if and when that utterance brings injury, is it the utterance or the utterer who is the cause of the injury, or does that utterance perform its injury through a transitivity that cannot be reduced to a causal or intentional process originating in a singular subject? (Butler 1997a: 49)

Disse spørsmålene handler både om språkfilosofi og etikk: Hva er det som skjer når sårende tale finner sted, hvordan virker den, og hvem, om noen, kan holdes ansvarlig? I Butlers tenkning er det sjelden rom for svar som bærer preg av enten eller, hun insisterer på at analyser må integrere flere nivåer. Det ytrende subjektet har et ansvar for egne krenkende og voldelige ytringer, og i noen tilfeller kan det være riktig å straffeforfølge grove krenkelser. Samtidig er det viktig å undersøke hvordan ord har en krenkende kraft i seg selv, og hvordan sitering av ord i ulike kontekster kan trekke språket i ulike retninger og også være motstandshandlinger. Det å krenke noen innebærer å bruke «skadende navn», altså tiltale noen på en slik måte at det er mulig å skade den som tiltales. Butler insisterer på å forstå krenkende handlinger først og fremst som perlokusjonære, for på den måten å insistere på muligheten for at ytringen ikke får den tilsiktede effekten, og dermed opprettholde mulighet for motstand (Butler 1997a: 101).

Mitt syn er at dikotomien illokusjonær/perlokusjonær må brytes opp, og at de to begrepene, som i utgangspunktet er fruktbare beskrivelser av ulike effekter, må ses på som sider ved én og samme språkhandling, ikke som ulike språkhandlinger. På den måten utelukker ikke en forståelse av at krenkende tale har funnet sted, muligheten for motstand og rekontekstualisering, tvert i mot. Subjektet holdes ansvarlig for den enkeltstående bruken av det krenkende språket, og for siteringen og opprettholdelsen av det, men for å oppnå varig endring, må motstand utøves på et annet plan enn mot det enkelte subjektet.

2.2.8 Å gjøre rede for seg: svar på subjektkonstituerende språkhandlinger

Poststrukturalistiske perspektiver på identitet, og dekonstruksjon som lesestrategi, har blitt kritisert for å oppløse subjektet på en måte som fritar det for ansvar for egne handlinger, og på den måten unnviker en etisk refleksjon. I *Excitable Speech* svarer Butler på noe av denne kritikken ved å drøfte ansvar og muligheter for motstand. Hun reflekterer så videre og tilbyr andre perspektiver på subjektets ansvarlighet gjennom «the Adorno lectures», som først skisseres i en artikkel med tittelen «Giving an Account of Oneself» (2001), og så i boka med samme tittel, utgitt i 2005. Her spør hun hva det vil si å gjøre rede for seg, forstått som å svare på den normative interpellasjonen som ansvarliggjør subjektet i et språk det aldri valgte. Hovedargumentet i denne boka, som jeg leser det, er at ansvar artikuleres gjennom imperativet om å gjøre rede for seg selv, og svare på tiltale. Et slikt imperativ har mye til felles med kravet om å komme ut som homofil. Hvordan dette imperativet formuleres, hvilke forutsetninger som legges til grunn for en redegjørelse, og selve forståelsen av etikk i forhold til disse, er relevant for hvordan jeg i analysekapitlene leser personlige fortellinger som på ulike måter svarer på et slikt imperativ.

Når subjektkonstituering skjer gjennom et språk som først tilbys av den andre, innebærer det i Butlers verker fra 1990-tallet en tilblivelse som, fordi den forutsetter et normativt språk, nødvendigvis er voldelig. Å fortelle sin egen historie innebærer å gjøre rede for seg som svar på en anklagende interpellasjon. I *Giving an Account of Oneself* (2005) derimot, forsøker hun å etablere en teori om etisk ansvarlighet som kan tenkes uten vold som bakteppe.

Catherine Mills (2007) problematiserer hvordan et begrep om ikke-voldelig etikk står i konflikt med viktige grunnpremisses i Butlers tenkning, som den normative volden som en subjektkonstituerende interpellasjon nødvendigvis innebærer. Slik jeg leser *Giving an Account of Oneself* (2005), er dette premisset fortsatt i høyeste grad til stede i selve refleksjonene om muligheten for interpellasjon innenfor en annen matrise. Subjektet er verken ren effekt av eller et rent instrument for å opprettholde normer, men må kontinuerlig forholde seg til normstrukturer i endring, fordi disse normene forstås som nødvendige for at subjektet i det hele tatt kan eksistere:

It is one thing to say that a subject must be able to appropriate norms, but another to say that there must be norms that prepare a place within the ontological field for a subject. (Butler 2005: 9)

Det ontologiske perspektivet knytter seg til Butlers begrep om gjenkjennbare kropper. Når normene bereder grunnen for hva som kjennetegner levelige liv, styrer de også hvilke subjekter som ikke har en plass innenfor systemet, hvilke subjekter som ikke tilkjennes en legitim plass innenfor «the realm of social ontology» (Butler 2005: 9).

Poststrukturalistisk teori har blitt anklaget for å mangle et etisk ansvarlig subjekt, og ved å gå inn i subjektets mulighet for å gjøre rede for seg selv, tilfører Butler en tydeligere etisk refleksjon om subjektet til performativitetsteori:

Does the postulation of a subject who is not self-grounding, that is, whose conditions of emergence can never fully be accounted for, undermine the possibility of responsibility and, in particular, of giving an account of oneself? (Butler 2005: 19)

Fra å reflektere over hvordan subjektet blir interpellert av den andre, flyttes fokus mer og mer over til hvordan subjektet svarer på interpellasjonen og gjør rede for seg gjennom dette språket. For å tolke slike redegjørelser, slik jeg har satt meg fore i flere av analysekapitlene, er det nødvendig å ha reflektert over den tiltalesituasjonen som fortellingen gis over til leseren i:

An account of oneself is always given to another, whether conjured or existing, and this other establishes the scene of address as a more primary ethical relation than a reflexive effort to give an account of oneself. Moreover, the very terms by which we give an account, by which we make ourselves intelligible to ourselves and to others, are not of our making. They are social in character, and they establish social norms, a domain of unfreedom and substitutability within which our “singular” stories are told (Butler 2005: 21).

Analyse av tiltalesituasjonen innebærer å reflektere over den etiske relasjonen mellom den som interPELLerer og den som svarer på en interpellasjon. Den fordrer en kontinuerlig refleksjon over språk, normer og det grunnleggende spørsmålet om hvordan subjektet kan formidle og fortelle sin singulære fortelling til andre.

Butler beskriver videre subjektets muligheter for å utfordre det «sannhetsregimet»²¹ som bestemmer hvem som er gjenkjennbare som subjekter og hvilke normer som kan tilbys som grunnlag for anerkjennelse:

To call into question the regime of truth, where that regime of truth governs subjectivation, is to call into question the truth of myself and, indeed, to question my ability to tell the truth about myself, to give an account of myself (Butler 2005: 22-23).

Å stille spørsmål ved normsystemet er både farlig og nødvendig. Farlig fordi en kritikk av normsystemet innebærer å rokke ved et system som også sikrer ens egen ontologiske status, ens gjenkjennbarhet som subjekt. Samtidig er det etisk nødvendig. Gjennom kritisk refleksjon over ens egen plass i en normstruktur kan subjektet spørre hva normene utelater, og hva subjektet kan og ikke kan være innenfor dette systemet. Ved å stille slike spørsmål risikerer subjektet sin egen eksistens som gjenkjennbart for andre, men også at det oppstår en krise, et sammenbrudd i selve normsystemet. Butler peker på at nettopp gjennom et slikt sammenbrudd, gjennom at subjekter ikke lenger gjør seg gjenkjennbare, ligger muligheten for at en ny normstruktur kan oppstå, selv om det er et risikofylt prosjekt.

Spørsmålet om de etiske relasjonene som oppstår gjennom tiltalesituasjonen, nærmer Butler seg fra ulike vinkler, ikke minst gjennom fenomenologiske perspektiver på gjenkjennelse av den andre. Hun siterer blant annet Adriana Cavarero, som foreslår en teori om hvordan en åpen interpellasjon, snarere enn en anklagende, kan besvares av subjektet med en annen form for ansvarlighet. Cavarero hevder i følge Butler at det enkelte subjektets egenart eller singularitet som kommer til syne gjennom en tydelig og synlig kroppslig eksistens, og dermed at subjektet aldri kan tenkes som utbyttbart.

Butlers teori skiller seg fra Cavareros ved at hun insisterer på at subjektet på samme tid er singulært og utbyttbart nettopp fordi singulariteten defineres som noe felles:

Insofar as «this» fact of singularizing exposure, which follows from bodily existence, is one that can be reiterated endlessly, it constitutes a collective condition, characterizing us all equally, not only reinstalling the “we”, but also establishing a structure of substitutability at the core of singularity (Butler 2005: 35).

Når Butler insisterer på dette utbyttbare, begrunnes det i dette felles språket og normene. For å gjøre rede for seg og etablere en etisk ansvarlighet, må subjektet svare for seg i et språk det aldri valgte, og med referanse til normer som har en annen temporalitet enn subjektets egen. For å gi en fortelling over til andre, og for at den skal kunne gi mening for den andre, blir ikke lenger fortellingen om subjektet singulær, men utbyttbar. Det talende subjektet må gjøre sin fortelling tilgjengelig, utbyttbar innenfor den etablerte tiltalesituasjonen (Butler 2005: 37). Fortellingen må gis over i en form og i et språk som gjør at den andre kan forstå og relatere seg til den, men som nettopp derfor ikke lenger er subjektets egen.

Fordi selve normsystemet, som språket, har en annen historie enn det enkelte subjekt, kan ikke subjektets møte med normsystemet fortelles på noen fullstendig eller likefrem måte. En livsfortelling fortelles også alltid til noen, og den fortelles i et språk som strukturerer den, og i en tidslinje som strekker seg utover det fortellende subjektets. Å rekonstruere den normstrukturen som har beredt grunnen for ens egen eksistens som

²¹ Begrepet sannhetsregime hentes fra Foucault, som er en viktig referanse i *Giving an Account of Oneself*

sosialt subjekt på noen helhetlig eller enhetlig måte, er en fantasmatiske oppgave, hevder Butler (2005: 53). Den retrospektive fortellingen kan kun rekonstrueres gjennom fantasi og fiksjon:

If I give an account, and I give it to you, then my narrative depends upon a structure of address. But if I can address you, I must first have been addressed, brought into the structure of address as a possibility of language before I was able to find my own way to make use of it. This follows, not only from the fact that language first belongs to the other and I acquire it through a complicated form of mimesis, but also because the very possibility of linguistic agency is derived from the situation in which one finds oneself addressed by a language one never chose (Butler 2005: 53).

Man konstitueres i et språk man aldri valgte, men kan man senere på noen måte velge seg bort fra eller ut av et språk som fratrukket subjektet sine muligheter for språklig agens? Det har blitt et sentralt spørsmål for meg, når jeg leser fortellinger til homofile som har vokst opp i en kontekst hvor normer og språk ikke anerkjenner en subjektsposisjon som kristen og homofil, men hvor de forsøker å fortelle nettopp hvordan deres identitet ble formet av dette språket hvor posisjonen som homofil var marginalisert eller ekskludert.

2.2.9 Kritikk

Jeg har i løpet av drøftingen allerede gjort rede for noe av den kritikken som feministisk performativitetsteori har blitt møtt med. Fordi Butlers arbeid er blitt kritisert og regnes som kontroversielt av en del kjønnsforskere, skal jeg kort referere og diskutere noen av de ankepunktene som har blitt fremmet.

Butler kritiserer ideen om at det skulle finnes en førdiskursiv kropp, en kropp som ikke er merket av kulturelle og sosiale normer.²² Hun blir derfor forstått som, og kritisert for, å forfekte en kompromissløs konstruktivisme, og for å overse kroppens materialitet. Den feministiske filosofen Rosa Braidotti legger særlig vekt på hvordan

²² Se 2.2.3

den psykoanalytiske betydningen av tapet av moren, som begjærets første objekt, hos Butler ikke forstås som annet enn en *a posteriori* konstruksjon:

The fact that such loss is always and already caught within language has the paradoxical effect of depriving it of any foundational materialist value for Butler: if all is language, then anything goes. From here there follows a systematic devaluation of the site of loss and consequently as genesis of the subject (Braidotti 2002: 46).

Braidotti hevder at morserfaring og det heteroseksuelle setter spor som kommer før noen språklig konstituering, og antyder at det er Butlers politiske engasjement og hennes ønske om å sette det psykiske og det sosiale i sammenheng som paradoksalt leder henne til å nedvurdere betydningen av «the embodied nature of the subject» (Braidotti 2002: 43)

Debatten om hvorvidt menneskers valg først og fremst styres av den biologiske kroppen, og om det er gjennom sosiologien eller biologien at man best kan forklare fenomener som kjønnede valg og seksuell orientering, kommer også stadig tilbake i den norske offentligheten. Sist ble den aktualisert gjennom Harald Eias og Lars Martin Ihles programserie “Hjernevask” (2010), produsert av NRKs underholdningsavdeling, men framstilt som kritisk forskningsformidling. Flere av spørsmålsstillingene i programserien handlet om kjønn og seksualitet, og det ble skapt et inntrykk i offentligheten av at samfunnsvitenskapelig og humanistisk orienterte kjønnsforskere ble avkledd og avslørt.

Både TV-programmet og boka *Født sånn eller blitt sånn?* (2010), som ble utgitt i kjølvannet av programmet, tok dikotomien konstruktivisme versus essensialisme for gitt; representert ved henholdsvis “blitt sånn” og “født sånn”. Forfatterens kildevalg synes styrt av ønsket om en polarisering av forskerne, hvor de som står for “blitt sånn” framstilles som “ignorant[e] og selvtilfreds[e]» (Haavind 2010). Programmet har dessverre underbygd myten om at kjønnsforskere står for en unyansert og steil konstruktivistisk posisjon, med arbeidshypoteser som forneker kroppens materialitet, og er sterkt politiserte.

Martha Nussbaum på den andre siden, anklager moderne amerikansk feminisme og den språklige vendingen som blant annet performativitetsteori er en del av, for ikke å bry seg om virkelige kvinner med virkelige problemer. Hun løfter fram akademiske feminister som har forlatt akademia til fordel for mer praktisk feministisk arbeid, og har lite til overs for den typen grunnforskning som jeg anser mye av Butlers arbeid som. I den grad amerikanske feminister identifiserer problemer, har de sluttet å tilby praktiske løsningsforslag, hevder Nussbaum:

Feminist thinkers of the new symbolic type would appear to believe that the way to do feminist politics is to use words in a subversive way, in academic publications of lofty obscurity and disdainful abstractness. These symbolic gestures, it is believed, are themselves a form of political resistance; and so one need not engage with messy things such as legislatures and movements to act daringly (Nussbaum 1999 I).²³

Butler, som i artikkeltittelen betegnes som «The professor of parody», har mer enn noen annen bidratt til å forme denne vendingen i feministisk teori, skriver Nussbaum. Hun anklager Butler for å forfekte et syn på språk, kjønn og identitet som utelukker all form for reell endring og motstand, og på den måten hindre et reelt feministisk arbeid.

Nussbaums artikkel er formulert på en så ironisk og lite velvillig måte at det er vanskelig å tolke den som en akademisk kritikk. Den viser allikevel at koblingen mellom språk og en antatt førspråklig virkelighet fortsatt er så sterk at det kritiske potensialet i performativitetsperspektivet ikke forstås som en kritikk av «virkelige problemer». Nussbaum hevder tvert i mot, og på et generelt nivå, at Butlers feministiske arbeid er virkelighetsfjernt og narsissistisk.

Jeg mener spørsmålet på mange måter er assosiert med et spørsmål om grunnforskningens nytte, ettersom jeg ser Butlers refleksjoner som en teori om epistemologiske grunnlagsproblemer rundt forholdet mellom språk, kropp og begjær, samtidig som muligheter for motstand og endring kontinuerlig løftes fram i tekstene hennes. Videre er teorien hennes nettopp teori, og som sådan egnet til å løfte fram og

²³ Artikkelen, som først sto på trykk i The New Republic Online, har ingen paginering, men inndeles i avsnitt ved hjelp av romertall.

diskutere «virkelige» problemer og utfordringer, og gjennom teorien få økt kunnskap og innsikt.

I en norsk kontekst har poststrukturalistiske perspektiver mer generelt også fått kraftig kritikk i de siste utgavene av Tidsskrift for kjønnsforskning (Nielsen 2010, 2011, Holst og Aarseth 2011). Kritikerne hevder blant annet at andre perspektiver anses som bedre egnet til å «ta folks livsverden på alvor», at dekonstruksjon og poststrukturalisme representerer «en sterkt reduksjonistisk forståelse av menneskers liv» (Nielsen 2010: 161). En slik generalisering av en hel forskningstradisjon ser jeg som problematisk. Nettopp ved å stille de spørsmålene poststrukturalismen oppfordrer til, og ved å analysere hvordan språklige konstruksjoner produserer levelige og ulevelige posisjoner, slik Butler skriver om, kan jeg ta de ulike tekstene og personene bak dem på alvor, og, i forlengelsen, også de miljøene og tankesettene som omtales. Kritisk tekstanalyse av offentlig publiserte tekster gir et innblikk i subkulturelle språk og miljøer som ellers framstår som nokså lukkede. Jeg skal nå gå videre til å beskrive noen begreper og grunnlagsproblemer i en videre kontekst enn Butlers arbeider.

2.3 Identitetspolitikk, essensialisme og konstruktivisme

Forholdet mellom essensialisme og konstruktivisme har i utgangspunktet vært en debatt om ulike feministiske perspektiver, som reflekterer en dikotomisk tenkemåte innenfor feministisk kjønnsteori. Dette motsetningsparet gjenspeiles også i ulike tilnærminger til hvordan samfunnet normativt bør forholde seg til seksuell orientering og til seksuelle praksiser som avviker fra den heteronormative ordenen. Både det essensialistiske og det konstruktivistiske perspektivet fungerer som retoriske topoi som omsettes til argumenter i den offentlige debatten jeg analyserer. Som jeg nevnte i redegjørelsen for historikken forut for endringen av ekteskapsloven, har flere ulike syn på hvilken politisk strategi som er riktig for å kjempe for seksuell frigjøring og rettigheter for homofile, eller ikke-heterofile, eller skeive, sameksistert, men ikke blitt like kraftfullt kommunisert de siste årene.

2.3.1 Fellesskap basert på lidelse

Identitetspolitikk handler om hvordan rettigheter kjempes fram av en gruppe som har blitt utsatt for diskriminering eller marginalisering. Tone Hellesund gir en utdypende

beskrivelse av identitetspolitikk innledningsvis i *Identitet på liv og død* (2008). Hun peker på hvordan identitetspolitikk springer ut av fellesskap basert på lidelse:

Identitetspolitikk handler også om å bygge fellesskap basert på lidelse. Gjennom synliggjøring av de delte erfaringer og den lidelse medlemmene av gruppen har blitt påført, bygges et fellesskap. Konstruksjonen av slike (forestilte) fellesskap bruker gjerne også historien som drahjelp. Gjennom å dele erfaringer, arbeider man for å legitimere de erfaringer, følelser og handlingsmønstre som samfunnet rundt har sett på som illegitime hos gruppen (Hellesund 2008: 18).

Identitetspolitikk trenger altså ikke å være essensialistisk fundert, men svært ofte har den identitetspolitiske linjen i homoaktivismen tatt i bruk et essensialistisk syn på seksualitet. Den identitetspolitiske linjen som førte fram til felles ekteskapslov for par uavhengig av kjønn, ble kjempet fram ved at homoaktivister argumenterte for at homoseksualitet er en medfødt og definerende egenskap for den enkelte. Skeiv teori og aktivisme, derimot, reflekterer i større grad et konstruktivistisk perspektiv, og kobles til en politikk som i større grad er kritisk til at juridiske rettigheter bindes opp i ekteskapet som institusjon. Jeg skal gjøre rede for begge perspektivene, og begynner med å drøfte essensialisme som teoretisk utgangspunkt for identitetspolitiske tilnærminger til homofil og lesbisk frigjøringskamp.

2.3.2 Essensialisering av posisjoner

Innenfor feministisk teori har debatten om essensialistiske kontra konstruktivistiske perspektiver i teoriutvikling og empirisk forskning vært et topos for å kritisere undertrykkende kvinnesyn og diskutere hvordan forholdet mellom kropp, identitet og subjektsposisjon kan forstås. Essensialisme forstår jeg som tanken om at mennesket har en sann og ugjenkallelig essens, som beskrives som noe "naturlig", og i noen varianter også biologisk eller genetisk fundert. Konstruktivistiske perspektiver ser isteden menneskelig identitet først og fremst som produkt av ulike diskurser og praksiser, slik at forskningsobjektet flyttes og andre metoder, som diskursanalyse, oppfattes som mer relevante for kunnskapsutvikling. Disse begrepene er i seg selv mindre stabile enn bruken av dem ofte gir inntrykk av.

Diana Fuss beskriver hvordan essensialismen allerede sent på 80-tallet i mange sammenhenger ble sett på som en reaksjonær tilgang til feministisk teori (Fuss 1989), og argumenterer for at begrepene essensialisme og konstruktivisme fundamentalt sett står i et begrepsmessig avhengighetsforhold til hverandre, og dermed ikke kan tenkes som gjensidig utelukkende. Hun kritiserer blant annet Derrida:

And what of Derrida's theory of essence? Does Derrida "transcend" essentialism more successfully than Lacan, and if not, where is it inscribed and what implications might it hold for the most rigorous anti-essentialist discourse of all: deconstruction? My position is that the possibility of any radical constructionism can only be built on the foundations of a hidden essentialism (Fuss 1989:12-13).

Hun hevder altså at enhver konstruktivistisk argumentasjonsrekke nødvendigvis hviler på noen forutsetninger som ikke unnslipper den samme antiessensialistiske kritikken.

Videre argumenterer Fuss for at *stedet*, eller (subjekts-) posisjonen, essensialiseres i sosialkonstruktivistiske arbeider. Om konstruktivismen utfordrer identitetsbegrepet, kan den ikke klare seg uten subjektsposisjoner, et skrivende «jeg» og en leserposisjon (Fuss 1989: 29). Disse leserposisjonene har også vært underlagt en teoretisk debatt om hvorvidt det er mulig å lese *som* en kvinne, som en lesestrategi uavhengig av kjønn (se også Culler 2008). En slik debatt førte til at både biologisk og sosialt kjønn ble gjenintrodusert, og Fuss hevder at debatten viser at heller ikke konstruktivistiske lesestrategier kunne unngå å ty til essensialistiske kjønnsdikotomier.

Videre argumenterer Fuss for at både essensialistiske og konstruktivistiske argumenter og strategier kan være formålstjenlige for feministisk teoriutvikling, avhengig av hvem som bruker dem og hvordan de brukes (Fuss 1989), med andre ord, av en analyse av subjektsposisjonen og intensjonen. Hun oppfordrer til å våge essensialisme, det vil si legge vekt på det som forstås som felles, fordi det vil tjene den felles saken, og mener altså at noen ren konstruktivisme uansett ikke er mulig. Fuss dekonstruerer motsetningen mellom essensialisme og konstruktivisme. Det har imidlertid også den motsatte konsekvens; oppfordringen om å våge essensialisme hviler på en skjult konstruktivisme. Dette underbygger bare utgangspunktet hennes om et gjensidig

avhengighetsforhold. Jeg er også usikker på hva en slik ren konstruktivisme skulle føre til, men ser det heller som viktig å forsøke å klargjøre posisjoner, og å avdekke hva som essensialiseres i de ulike tekstene (begreper, subjektsposisjoner, forståelser av kroppen), og i forlengelsen, kritisk diskutere hvilke effekter slik essensialisering får. Dette vil være en konstruktivistisk, men ikke dogmatisk, tilnærming til kropp og identitet.

Marcel Hames-Garcia (2006) ser Fuss' kritikk som en form for Catch-22, og hevder at identitetskategorier, eller subjektsposisjoner, ikke nødvendigvis må baseres på et konstruert fellesskap eller underslå viktige forskjeller mellom enkelte subjekter innenfor en identitetskategori. Han påpeker at enhver subjektsposisjon alltid er sammensatt av en rekke identitetskategorier, hvor kjønn og seksualitet aldri kan forstås utenfor en videre kontekst. I min avhandling vil religiøs identitet være en slik kontekst, og den vil bli analysert utfra både essensialistiske og konstruktivistiske tilnærminger. For meg er Fuss' tekst symptomatisk for hvordan svært mange forsøk på å destabilisere eller dekonstruere problematiske dikotomier, resulterer i at dikotomiene forflyttes til de begrepene som skal avløse eller problematisere.

Butlers *Gender Trouble* (1999) kom ut året etter Fuss' oppgjør med den dikotomiske tenkningen om essensialistiske og konstruktivistiske perspektiver innen feministisk teori. Også *Gender Trouble* (1999) problematiserer dikotomien, men gjør det ved å underlegge poststrukturalistisk performativitetsteori en særlig feministisk reformulering (Butler 1999: ix).

Slik jeg ser det, er det verken begrepene i seg selv, subjektsposisjonen eller intensjonen som bør, eller kan, styre hvordan jeg forholder meg til disse begrepene. Essensialisme og konstruktivisme står for meg som analytiske begreper som kan beskrive og søke å forstå hvordan ulike aktører i det feltet jeg jobber med, forholder seg til kropp, seksualitet og kjønn, men også til ekteskapet, til religiøs tro og til andre institusjoner og forhold som får betydning. Noen ganger brukes de også konkret i tekstene jeg analyserer, gjennom reattribuering og nytolkning. Jeg vil beholde begrepene som analysekategorier for å kunne beskrive et materiale hvor kroppen diskursivt forstås og beskrives tidvis biologisk eller materielt, tidvis som uttrykk for sosiale og kulturelle praksiser og normer.

Dikotomien er i seg selv en konstruksjon, men en høyst virksom konstruksjon i vår tids forståelser av kropp, kjønn og seksualitet. Mitt anliggende i avhandlingen er ikke å forsøke å vise at essensialistiske forståelser nødvendigvis er feil, eller at “alt” er konstruksjon, for å bruke stereotypiske framstillinger av et poststrukturalistisk performativitetsspektiv. Snarere bruker jeg dem for å analysere hvordan ulike forståelser av kropp, kjønn og seksualitet er virksomme og italesettes gjennom disse begrepene og gjennom varianter av dem, slik som Harald Eias “Født sånn eller blitt sånn?”. Mens Fuss hevdet at den gjensidige avhengigheten mellom begrepene hviler på et essensialistisk fundament, heller jeg mot å se dem fra en konstruktivistisk metaposisjon, som en diskursivt etablert motsetning som har betydning for hvilke problemstillinger som reises og hvordan en forholder seg til kjønn både i forskningen og i den daglige forståelsen.

Både konstruktivisme og performativitet er begreper som svært ofte brukes om bevisste handlinger som kan lokaliseres til det enkelte subjekt, mens Butler altså vektlegger prosesser som ikke kan lokaliseres til enkeltytringer. Når jeg allikevel har valgt kritisk lesing av enkelttekster som metode, og gjør bruk av Butlers teori for å forstå hvordan disse tekstene på ulike måter konstruerer kjønn og seksualitet, er det fordi disse tekstene reitererer og forhandler om hvilke kjønnede identiteter som kan gjenkjennes og forstås i Norge i dag. De bidrar til den materialiseringen av kjønnede kropper som Butler gir et teoretisk rammeverk og et begrepsapparat for å analysere.

Butler minner om at en kjønnnet matrise ikke bare marginaliserer det som framstår som uakseptable kjønnsidentiteter, men at den også produserer et absolutt utenforskap, som vi ikke har tilgang til gjennom våre diskursive konstruksjoner av hva kjønn kan være. Min analyse begrenser seg klart til identiteter som befinner seg i utkanten av det akseptable, og til de diskursive praksisene som på ulike sett bidrar til enten fortsatt marginalisering, til å tøyse og kontrollere kjønnsidentitet, eller til å utvide rommet for hva som representerer akseptable subjektsposisjoner.

2.3.3 «Skaperordningen»: teologisk begrunnet essensialisme

Mens Althusser skriver om hvordan mennesket blir til subjekt foran loven forstått som statsmakt, og Butler reformulerer subjektinterpellasjon for det kjønnede subjektet ved

hjelp av Lacans psykoanalytiske begrep om farsloven, står også Guds lov sentralt i forhandlingen om hvilke subjekter som konstrueres som naturlige eller som marginaliserte innenfor den religiøse konteksten som avhandlingen min skal forsøke å beskrive. Jeg vil hevde at forståelsen og fortolkningen av Guds lov hviler på det samme paradoksale motsetningsforholdet som mellom natur og kultur og mellom essensialistiske og konstruktivistiske tilnærminger til spørsmål om kjønn og seksualitet, selv om selve gudsbegrepet virker som en stabilisator som holder natur og kultur sammen.

Tradisjonell seksualetikk innenfor kristen lære viser seg som en sammensmelting av to perspektiver fra den greske antikkens etikk: tolkningen av naturen og Bibelen som Loven. Bernadette Brooten viser hvordan Augustin klassifiserer seksuelle handlinger ved hjelp av kategoriseringer som kan føres tilbake til filosofiske verker fra det annet århundre e. Kr. på den ene siden, og ved hjelp av referanser til Bibelen og mer spesifikt Paulus' brev til romerne, som introduserer en «skapelsens orden», og forbinder natur og Guds lov på den andre siden (Brooten 2002). Slutninger om etiske og moralske forpliktelser leses ut av en uforanderlig natur skapt av en allmektig Gud, slik at forplantning kan løftes fram som det «naturlige» prinsippet for seksualitet. Heteroseksualitet er innenfor en slik logikk den eneste «naturlige» formen for seksualitet, og også den bør utøves på en måte som muliggjør eller imiterer forplantingsakten. Hos Augustin blir dette synet supplert av en mer pragmatisk forståelse av det mannlige begjær, som framstår som naturlig, men ikke nødvendigvis som i tråd med loven, mens det kvinnelige begjæret ikke eksisterer som egen størrelse.

Skaperordninger kan også være av kulturell karakter, slik at både staten og ekteskapet som institusjon kan forstås som ordninger gitt av Gud (Leer-Salvesen 2011). Natur og kultur er uløselig knyttet til hverandre, og kultur forstås igjen som supplement til en allerede perfekt natur. Gud anerkjennes som det første subjekt, det som konstituerer subjekter og innstifter loven. Slik sett kan han verken tolkes som natur eller kultur, men som grunnlaget for både natur og kultur. Naturen er skapt gjennom de første språkhandlingene; Guds skapende utsagn, som er illokusjonære på en måte som kun kan forklares gjennom religiøs tro. Skapelsesberetningen opphever motsetningen mellom signifikant og signifikat, og forener det materielle og det diskursive verdensbildet fra begynnelsen av, men med ordet som utgangspunkt. Gud forstås ikke

som et ytrende subjekt som kommer forut for det performative, skapende ordet, men materialiserer seg som Ordet.

Leer-Salvesen (2011) viser hvordan det heterofile ekteskapet blir forstått som den rammen som ivaretar en uopløselig forbindelse mellom seksualitet og forplantning. Han peker også på forståelsen av ekteskapet som sakrament i den katolske lære. Sakramentet må ses på som en innstiftende språkhandling med en særskilt illokusjonær kraft, forstått med utgangspunkt i skapelsesberetningen. Dette tradisjonelle teologiske synet på seksualitet og ekteskap målbæres av den fløyen som argumenterer mot likekjønnede pars mulighet til å gifte seg i Den norske kirke. Gjennom et konstruktivistisk og dekonstruerende perspektiv på de kategoriene som den tradisjonelle fløyen baserer sin argumentasjon på, har natur og skaperordning blitt analysert som kontekstuellt avgrensede diskurser i motsetning til evige og uforanderlige sannheter.²⁴ Den epistemologiske kritikken av en uproblematisert og selvforklarende «natur» som referansepunkt, deles med feministisk og skeiv kritisk teori, eller ses som integrert i de sistnevnte.

Den akademiske kritikken samsvarer ikke nødvendigvis med annen kritikk og argumentasjon mot et tradisjonelt syn på heteroseksualitet. Synet på homoseksualitet som medfødt legning, «født sånn», reartikuleres innenfor skaperordningslogikken som «skapt sånn», og naturvitenskapelige begreper som «naturlig variasjon» brukes for å integrere legningsbegrepet i en teologi som tar utgangspunkt i naturen som skaperverk. Dermed kan man innta ulike og motsetningsfylte essensialistiske perspektiver. I analysekapitlene vil jeg se på hvordan tekstene gjengir ulike posisjoner, og bidrar til slike performative tolkninger av seksuell og religiøs identitet i dette neksuset av kryssende lover: en antatt hegemonisk homotoleranse, et teologisk begrunnet forbud mot homoseksuelle relasjoner og andre regler for hvordan den religiøse identiteten kan og må uttrykkes.

²⁴ Moxnes, Børtnes og Endsjø inntar et slikt konstruktivistisk perspektiv i *Naturlig Sex? Seksualitet og kjønn i den kristne antikken* (2002), hvor blant annet Brooten, sitert over, bidrar. Bokas overordna idé er å «sette spørsmålsteget ved disse forestillingene om det «naturlige» knyttet til seksualitet og kjønnsroller som noe fast og uforanderlig» (s.9).

2.3.4 Å «komme ut» som språkhandling

Uttrykket «å komme ut» har sin egen historie. I allmennspråk forstås det oftest som en kortform av «å komme ut av skapet», forstått som å fortelle andre at en er homofil, og gjennom denne språkhandlingen «bli» homofil i sine omgivelers øyne. I *Epistemology of the Closet* (1990), understreker Eve K. Sedgwick hvordan denne språkhandlingen refererer til hvordan man tolker seg selv og sin seksualitet, og hvordan man aksepterer og forstår seg selv innenfor dikotomien homo/hetero og de konstruksjonene denne dikotomien innebærer. Mens Butler har pekt på hvordan det å uttrykke at man er homofil, ble ansett som en homofil handling i seg selv i det amerikanske militæret (Butler 1993), har jeg funnet en konservativ kristen posisjon hvor bekjennelsen av det homoseksuelle begjæret ikke er syndig i seg selv, men tvert i mot nødvendig (Mellingen 2011b). Tolkningene av språkhandlingen hviler altså på samfunnets konstruksjon av seksuelle identiteter.

Å komme ut forstås også som det arbeidet som gjøres forut for den språkhandlingen jeg har beskrevet over. Et slikt perspektiv er nært knyttet til forståelsen av homoseksualitet som både noe man er, og noe man gjør, og til det hierarkiet hvor homoseksualitet er gjenstand for toleranse og aksept, også fra den som kommer ut. Innenfor en slik forståelse kan man «være» skjult homofil og selv velge om man vil komme ut og være åpen om seksuell identitet og eventuelt leve homofilt.

Sosiolog Paula Rust (1993: 68) argumenterer for at det å komme ut må ses på som en prosess hvor man beskriver seg selv ved hjelp av sosiale konstruksjoner, snarere enn en prosess hvor man finner sin essens, eller sitt “sanne jeg”. Hun advarer også mot å dra slutninger ut fra et premiss hvor det å komme ut er en lineær prosess som alltid følger de samme trinnene. Den samme argumentasjonen finner jeg blant annet hos Anbjørg Ohnstad (2001), da i konteksten av en psykologisk fagdiskurs. For min analyse får en slik poststrukturalistisk innsikt som følge at jeg altså må lese tekstene med blick for de sosiale konstruksjonene og det normerende språket som hver enkelt tekst bruker for å beskrive mulige og umulige subjektsposisjoner, forhandlinger og prosesser.

Michael Hames-Garcia ser det å komme ut som lesbisk eller homofil som mer enn å beskrive et seksuelt begjær rettet mot personer av samme kjønn. Han ser det som en

politisk handling hvor en slik subjektsposisjon gjør at man må ta stilling til de implikasjonene en seksuell identitet har for samfunnsstrukturer som i stor grad bygger på forestillinger om kjønn og identitet:

Identities like *straight*, *lesbian* and *gay* do not refer merely to sexual desire and behavior (although they certainly refer to these things in part). Instead, they are theorizations of the sexual and gender organization of the social world (Hames-Garcia 2006: 81).

Hames-Garcia illustrerer ved hjelp av to eksempler: Først viser han til kvinner som identifiserer seg som lesbiske selv om de er i et forhold med en mann, fordi de ønsker å fremheve solidaritet mellom kvinner og engasjement mot den undertrykkelsen mange kvinner lever under. Det andre eksemplet han bruker, er menn som lever i heteroseksuelle ekteskap og har sex med menn i det skjulte, men som ikke identifiserer seg med den kulturelle og sosiale identiteten som det å komme ut som homofil innebærer.

Selv om jeg følger Hames-Garcia langt på vei i at komme-ut-handlinger også fortolkes politisk, ser jeg dette først og fremst nettopp som uttrykk for homonegative samfunnsstrukturer, som både han og jeg er opptatt av å peke på og kritisere. Det er problematisk at en homoseksuell identitet skal forutsette et gitt politisk standpunkt som følger med identiteten som homofil, og et krav om åpenhet for å understøtte det homotolerante samfunnet. I tekstene jeg arbeider med, er nettopp forholdet mellom politiske standpunkt og seksuell identitet sentralt, og det må også ses i forhold til andre identitetskategorier, slik som religiøs identitet. Tekstene viser svært ulike posisjoner, hvor også selve kategorien homofil står på spill, nettopp fordi de politiske implikasjonene av å komme ut, ikke aksepteres.

2.3.5 Homoplott: komme-ut-fortellinger som identitetspolitisk litteratur

Esther Saxey har samlet og analysert engelskspråklige fiksjonsfortellinger og selvbiografier som beskriver homofiles og lesbiskes vei ut til åpenhet om seksuell orientering (Saxey 2008). Hun beskriver et «homoplott», en narrativ struktur som, med visse variasjoner, følges i disse fortellingene. Fortellingene framstilles som deskriptive

gjengivelser av ens egen vei fram til en åpen homofil identitet, men, som Saxey understreker, bidrar de også til den kulturelle konstruksjonen av en slik homoidentitet:

Coming out stories often have their roots firmly in identity politics: they argue for a stable and recognizable gay or lesbian identity, they describe the oppression of this identity in society, and they celebrate its liberation. They speak for all gay men or lesbians when they speak for one; their stories are on some level the same story. [...] Protagonists claim their identities and only subsequently write their coming out stories. Therefore, to take a queer perspective on these stories is often to go against some of their central propositions (Saxey 2008:7).

Saxey skriver fram noen typiske trekk ved det som ser ut til å ha blitt en egen sjanger: Komme-ut-fortellingene kan være fiksjon eller selvbiografier, men noen vesentlige trekk har de til felles. Disse bidrar til å stabilisere både hva en homofil identitet kan være, og hvordan denne identiteten oppnås.

Homoplottet kjennetegnes av skildringen av veien fram til den unge hovedpersonen kommer ut, via skritt hovedpersonen tar for å komme fram til egen erkjennelse av en homoseksuell orientering. Fortellingen er i stor grad preget av smerte og ensomhet fram til det punktet hvor den tunge børen løftes av skuldrene gjennom en komme-ut-handling. Den narrative strukturen bygges rundt forskjell fra det heteroseksuelle samfunnet og ungdomskulturen som disse hovedpersonene er en del av:

Difference is how the protagonist emerges from the mass of youths. His difference from the norm makes his life narratable. It also raises his status; those who police the norm are negatively portrayed, and his resistance to the bullying (even if it is initially involuntary) emphasizes his bravery (Saxey 2008: 47).

Saxeys lesninger viser at det tradisjonelle komme-ut-narrativet i skjønnlitteratur og bøker innebærer å gjennomgå en smertefull fase før komme-ut-prosessen kan fullføres. Mens tidligere skeive romaner og biografier i større grad ser ut til å opprettholde dette smertefulle perspektivet ved at det ikke fins noen lykkelig slutt, ser nyere fortellinger i

større grad ut til å se det smertefulle som nettopp en fase. Homoplottets utvikling har altså bidratt til å gjøre en marginal homoidentitet som tidligere ikke lot seg fortelle (Butler 1993), til et narrativ hvor forskjellen fra heteronormen gir struktur og pathos til fortellingen og ethos til fortelleren. Slik har marginaliserte subjektsposisjoner blitt italesatt gjennom sin forskjell fra det heteronormative, og dermed også bidratt til de kulturelle konstruksjonene av hva en homofil subjektsposisjon innebærer. De er således en integrert del av det som betegnes som identitetspolitikk, kampen for rettigheter og mot diskriminering av en minoritetsgruppe.

Samtidig peker Saxey på en alternativ form for livsfortelling, som hun finner innenfor lesbisk feministisk skrift fra 1970- og 80-tallet. Her legges det ikke vekt på å være født homoseksuell, men å gjenfødtes som lesbisk. Istedenfor en forståelse av lesbiskhet som en form for maskulin identitet, legger de lesbiske feministiske selvbiografiske fortellingene vekt på likhet og på motstand mot patriarkatet, altså den koblingen mellom politisk aktivisme og seksuell identitet som også Hames-Garcia har identifisert. Disse lesbiske fortellingene har noen fellestrekk med skeiv teori og skeive selvbiografier, men formulerer allikevel formålet med fortellingen på en annen måte:

Queer theory work to dislodge the idea of an authentic, original and authoritative heterosexuality, while lesbian feminism attempts to disrupt naturalized patriarchal heterosexual sex, love and romance (Saxey 2008: 84).

Som jeg kommer tilbake til, motsetter skeiv teori seg den formen for identitetspolitikk som den tradisjonelle komme-ut-fortellingen legger til grunn, og forkaster at det skulle finnes noen fast definisjon av hva en homofil identitet innebærer. Ved å komme ut som skeiv, markeres heller at man nekter å la seg innordne i den heteroseksuelle matrisen. Ulike fortellinger om homoseksualitet og seksuell identitet eksisterer side om side, og mens det å komme ut for noen kan bety å gå fra ulykkelig og ensom til lykkelig i et parforhold som speiler det tradisjonelle heterofile samlivet, innebærer det å komme ut for andre nettopp å forkaste disse normene for hvordan kjærlighet, seksualitet og familie skal leves og tolkes.

2.3.6 Homofortellinger og smertespråk

En identitet som homofil er sterkt knyttet til hvilke fortellinger om homoseksualitet og homoliv som sirkulerer i samfunnet, og som innenfor det performativitetsperspektivet jeg anlegger, også konstituerer og siterer et språk og en grammatikk for det å komme ut. Ideen om smerte og bruk av «smertespråket» har blitt en del av fortellingen om homofili på en måte som kan ha selvforsterkende effekter. Tone Hellesund har forsket på selvmordsforsøk og -tanker blant unge homofile, og problematiserer dette i forkant av, og i forordet til, boka *Identitet på liv og død* (2008). «Slutt å bruke smertespråket!» skriver hun i en kronikk i Aftenposten i 2007.²⁵

I *Identitet på liv og død* identifiserer Hellesund «den moderne homoseksuelle identitetsfortellingen», som har et tydelig element av undertrykkelse og marginalisering, operasjonalisert gjennom Bourdieus begrep om «symbolsk vold». Slik vold kan virke så sterkt at unge mennesker opplever den homofile identiteten som så tung å bære at de vurderer, eller forsøker, å ta sitt eget liv. Smertespråket er en måte å fortelle om disse opplevelsene av marginalisering på, som har en tendens til å forstås som nødvendig for komme-ut fortellingen. Innledningsvis i *Identitet på liv og død* (2008) skriver Tone Hellesund om betydningen av slike fortellinger:

Samfunnets fortellinger om homoseksualitet er en del av de *forutsetningene* unge personer som begjærer og/eller forelsker seg i personer av samme kjønn, lever under. Disse fortellingene er med på å legge føringer og begrensninger med hensyn til hvem vi opplever at vi kan være og hvilke subjeksposisjoner vi kan innta (Hellesund 2008: 8, forfatterens utheving).

Ved å fokusere på at fortellinger fungerer som «forutsetninger», legger Hellesund vekt på hvordan «samfunnets fortellinger» er noe som kommer før den enkelte fortelling, og som former og styrer den individuelle fortellingen. Hellesund er etnolog og kulturforsker, og utforsker forholdet mellom slike enkeltfortellinger og samfunnsfortellingene i denne boka. Jeg er enig med henne i at de eksisterende fortellingene, og det språket som sirkuler og reiteres på ulike måter, har stor

²⁵ Kronikk den 15.2.2007 i Aftenposten. Sara Mats Azmeh Rasmussen argumenterer tilsvarende i en debatt om transpersoner i samme avis den 26.5.2010.

betydning for hvilke subjeksposisjoner som kan inntas, og for hvordan en tolker seg selv og sin egen fortelling. Jeg ser det Hellesund betegner som «samfunnets fortellinger» som uttrykk for et språk som nettopp kommer før subjektet selv, og som ens egen fortelling formes i og gjennom.

Hellesund beskriver, ikke ulikt Saxey, hvordan komme-ut-fortellinger inngår i en særskilt fortellertradisjon:

Den moderne homoseksuelle identitetsfortellingen er i høy grad bygd opp som et forsvar mot den massive undertrykkelsen og marginaliseringen som ikke-heteroseksuelle har blitt – og blir – utsatt for. Denne fortellingen handler om homoseksualitet som legning, som noe iboende som ikke er en sykdom, men som er utenfor individets kontroll, og om seksualiteten som sannheten om selvet. Fortellingen har fungert som en individuell frigjøringshistorie og som et effektivt politisk verktøy i offentligheten (Hellesund 2008: 15).

Frigjøringshistorien kan bare fortelles mot et bakteppe av marginalisering og undertrykkelse, og smertespråket ser ut til å være en viktig del av konstruksjonen av en subjeksposisjon hvor legningsbegrepet gir et sted å kjempe fra. Sitatet viser hvordan det essensialistiske synet på kjønn og seksuell identitet gjennomsyrrer den forståelsen av homoseksualitet som er mest framtrødende og som ligger til grunn for den mest synlige frigjøringskampen.

Hellesund viser avslutningsvis i samme bok hvordan både identitetspolitikken og den enkelte individuelle og dypt personlige fortellingen, hviler på noen av de samme strukturene og premissene og er formulert i et «smertens språk» (2008: 175-183). Hennes kritikk av en overordnet fortelling i et smertespråk er koblet til konstruksjonen av det homotolerante storsamfunnet, som er i posisjon til å la seg berøre av de smertefulle fortellingene, og å tilkjenne homofile som minoritet, rettigheter de tidligere manglet. En slik fortelling rokker ikke ved de underliggende hierarkiske strukturene som konstituerer et heteronormativt storsamfunn og en homofil minoritet, tvert i mot:

Vi må anerkjenne at smerten finnes, og samtidig gi slipp på den som hovedfortellingen om homoseksualiteten (Hellesund 2008: 182).

2.3.7 Å komme inn

Begrepet «komme inn» er en avledning av «å komme ut». Det brukes for å beskrive hvordan det å komme ut som homofil også ofte innebærer å komme inn i et miljø og få et nettverk av andre åpne homofile, og gjerne integrere gammelt og nytt nettverk (Steinsvåg m.fl. 2003). Å komme inn, slik forstått, legger vekt på et kollektivt aspekt ved den seksuelle identiteten. Betydningen av et fellesskap bygget på sammenlignbare erfaringer og felles utfordringer tematiseres på ulike vis i tekstene og kan leses som uttrykk for identitetspolitiske perspektiver på en posisjon som seksuell minoritet. Den organiserte homobevegelsen, bestående av organisasjoner som LLH, Skeiv ungdom og Åpen kirkegruppe, tilbyr møteplasser for å komme inn i et miljø og bli kjent med andre homofile, men det å «komme inn» trenger ikke å innebære noen form for organisert tilbud. Å komme inn, slik definert, trenger ikke å bygge på smertespråket, men kan ofte gjøre det.

Dersom det å komme ut og det å komme inn ses som faser i en fortelling, vil det å komme inn og få et nettverk hvor subjektsposisjonen som homofil gjenkjennes som noe positivt og ønskelig, gjør at smerten tolkes som en tilbakelagt erfaring. Jeg støtter meg på Paula Rusts (1993) kritikk, som altså advarer mot å tolke livsfortellinger stereotyp i faser som det enkelte subjekt nødvendigvis gjennomgår i den rekkefølgen den overordnede fortellingen forutsetter.

2.4 Skeiv teori

Skeiv teori er først og fremst en kritikk av det heteroseksuelle som en grunnleggende samfunnsstruktur. Allerede på 70- og 80- tallet ble obligatorisk eller tvangsmessig heteroseksualitet teoretisert i feministiske arbeider, mens skeiv teori, eller «queer» ble etablert som eget fagfelt tidlig på 1990-tallet. Judith Butler regnes ofte blant grunnleggerne av skeiv teori sammen med blant andre Eve Kosofski Sedgwick og Teresa de Lauretis. Butler bruker imidlertid aldri ordet «queer» i sine tidlige arbeider, selv om hovedanliggendet hennes i *Gender Trouble* nettopp er å utfordre en akademisk feminisme som utelukker andre perspektiver enn det heteroseksuelle.

Performativitetsteori slik Butler og også Sedgwick har arbeidet med den, forstås ofte som integrert i queer. Når jeg allikevel har presentert deler av Butlers arbeid først, er det først og fremst fordi dette arbeidet har vært hovedkilden til min egen teoretiske refleksjon og dermed til perspektivet jeg anlegger i analysekapitlene. Denne teorien er allikevel ikke oppstått i et vakuum. Å undersøke de ulike posisjonene i en debatt om samtidige forståelser av homoseksualitet, fordrer en forståelse av både historie og status for queer aktivisme og teori.

2.4.1 Historikk

«Queer» som uttrykk for et kritisk perspektiv på samfunnet, ble først brukt av homoaktivister, blant annet gjennom aktivistgrupper som Bad Object Choices og Queer Nation, og ordet ble tatt opp som betegnelse på en kritisk, akademisk retning med sitt utspring nettopp i den skeive aktivistbevegelsen (Rosenberg 2002). En konferanse i 1990 med tittelen *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities* organisert av blant andre Teresa de Lauretis, markerte introduksjonen av «queer» som akademisk begrep, og paradoksalt nok, som fagtradisjon og metode.

En spesialutgave av tidsskriftet *Social Text* fra 1991 hadde tittelen «Fear of a Queer Planet», og ble redigert og utgitt i bokform to år etter (Warner red. 1993). Michael Warner har skrevet innledningen, som framstår som et manifest for skeiv teori: Teorien må utvikles som kritisk perspektiv og korrektiv til en teoriutvikling som i stor grad underslår at en del av befolkningen er skeiv, og ikke lever etter de mønstrene som framtrede forskere innenfor sosialvitenskapene skriver fram. Om homoseksuelle

overhodet nevnes i de store samfunnsvitenskapelige verkene, er det nettopp som avvik fra normen, og på siden av teorien, skriver han. Han kritiserer at erkjennelsen av homoseksuelle liv ikke tillegges noen betydning for det som forstås som sentralt og viktig i denne forskningen; det heteroseksuelt organiserte samfunnet.

Siden den gang har det som på norsk både kalles «queer» og «skeiv» teori, vært preget av de samme paradoksene som i andre poststrukturalistiske tilnærminger: En institusjonalisering som på den ene siden styrker teoriutviklingen og faget, men som på den andre siden lett kan innebære et tap av det radikale kritiske potensialet:

If the term «queer» is to be a site of collective contestation, the point of departure for a set of historical reflections and futural imaginings, it will have to remain that which is, in the present, never fully owned, but always and only redeployed, twisted, queered from a prior usage and in the direction of urgent and expanding political purposes (Butler 1993: 228).

Butler argumenterer altså for at “queer” ikke må fastlåses i en gitt definisjon, men at begrepet, gitt den reappropriasjonen som har funnet sted, må åpne for stadig nye tilnærminger og fortolkninger for å kunne fortsette å stille spørsmål ved etablert politikk. Posisjonen innebærer en kontinuerlig demokratisering av skeiv politikk. Imidlertid har den utviklingen som skeiv teori har gjennomgått, også blitt kritisert for å utvanne begrepet og slik avseksualisere og avradikalisere det.

2.4.2 Er alle skeive, og kan alle problemer underlegges skeiv teori?

I den nylig utgitte antologien *After Sex?* (Halley og Parker red. 2011), spør redaktørene om skeiv teori snart har gått ut på dato. I bokens innledning refererer redaktørene blant annet til en artikkel av Sharon Marcus fra 2005, som beskriver hvordan queer har utviklet seg siden tidlig nittital:

Queer has been the victim of its own popularity, proliferating to the point of uselessness as a neologism for the transgression of any norm (queering history or queering the sonnet) (Marcus 2005: 196 sitert i Halley og Parker 2011: 7).

Marcus argumenterer for at det har gått inflasjon i queer som metode og som identitetskategori. Om alle er skeive, så er ingen skeive, proklamerer Marcus, som i sin artikkel advarer mot at et så utvidet begrep mister sitt potensial for å ta inn over seg og si noe om diskriminering og vold mot skeive personer. Samtidig ser hun det som positivt at skeiv forskning, som den akademiske feminismen, har utvidet definisjonen for hva som teller som seksualitet, og hevder at skeivhet ikke lenger ses som en motsetning til kjernefamilien (Marcus 2005: 205).

Her er jeg ikke nødvendigvis enig i hvordan Marcus forstår skeivhet eller queer, og vil drøfte problemstillingen videre når jeg nå går nærmere inn på noen av den skeive kritikkens viktigste referansepunkter, som begrepet «heteronormativitet». Først vil jeg allikevel fortsette diskusjonen om hvordan skeiv teori kan og bør utvides, og hvilken betydning det kan ha å uttale at «Folk flest er skeive», slik den norske kjønnsforskeren og sosiologen Agnes Bolsø (2010) gjør med tittelen på sin siste bok.

På engelsk har «queer» gått fra å være en nedsettende betegnelse på homoseksuelle, til å tilegnes av aktivister for en identitet eller en opplevd identitet, til også å være et verb som beskriver en akademisk metode. Det har blitt publisert svært mange artikler med verbet «queering ...» i tittelen, som Marcus også refererer til med eksempler som «queering history» og «queering the sonnet». Bare fantasien ser ut til å sette en stopper for hva man kan «queere», eller studere med et skeivt perspektiv. Pål Bjørby skriver i en oversiktsartikkel i antologien *Homoforskning* (2001) at mangfoldet av forskningstradisjoner er et sentralt aspekt ved queer-teori, som ikke er én teori:

Det ville være riktigere å beskrive teorien som en samling strategier for fortolkningspraksis influert av den enkelte forskers og kritikkers forankring i andre teorier som psykoanalyse, feminisme, poststrukturalisme, semiotikk, marxisme, osv (Bjørby 2001: 327).

Bjørby insisterer således på det tverrfaglige ved queer-teori, som snarere innebærer en kritikk og kanskje en utvikling av etablerte fagfelt, på samme måte som feminisme og poststrukturalisme. Mangfoldet han peker på, ser ut til å være queers største styrke, men det kan også være en svakhet for et prosjekt hvor seksuelle identiteter og

praksiser utenfor heteronormen italesettes og forstås som en viktig og verdifull del av samfunn og kultur. Samtidig hevder han at det er en fare for at «kjernen av queer-teori tapes lett av syne i en skog av bøker og artikler og *happenings* med «queer» i tittelen» (Bjørby 2001: 347), selv om han ikke ønsker noen streng definisjon av hva denne kjernen skulle være, ettersom queer er en betegnelse som brukes for «å unnsnippe den disiplinerende og normerende makten som ligger i kulturens kategorier for kjønn og seksualitet» (Bjørby 2001: 325). Selv queer-teori ser allikevel ikke ut til å unnsnippe forståelsen av en kerne eller et definerende punkt, eller en forståelse av noe som er autentisk queer.

Om vi går tilbake til Warner og hans manifestlignende tekst, beskrives skeivhet som en selvforståelse med bakgrunn i stigmatisering. Skeive perspektiver har som mål å kjempe mot denne stigmatiseringen:

Every person who comes to a queer self-understanding knows in one way or another that her stigmatization is intricately intertwined with gender, with the family, with notions of individual freedom, the state, public speech, consumption and desire, nature and culture, maturation, reproductive politics, racial and national fantasy, class identity, truth and trust, censorship, intimate life and social display, terror and violence, health care, and deep cultural norms about the bearing of the body. Being queer means fighting about these issues all the time, locally and piecemeal but always with consequences. It means being able, more or less articulately, to challenge the common understanding of what gender difference means, or what “health” entails, or what would define fairness, or what a good relation to the planet’s environment would be (Warner 1991: 6).

Slik forstått, vil utviklingen av skeiv teori innebære å artikulere skeive perspektiver på alle aspekter ved det å være menneske og medborger, men altså fra et ikke-normativt utgangspunkt, et utgangspunkt som på ulike vis rokker ved de heteronormative strukturene. Det går fram av artikkelen at det først og fremst er en ikke-normativ seksualitet som er utgangspunktet for kritikken, men skeivhet har i den videre utviklingen også blitt identifisert med andre posisjoner som forholder seg kritiske til

hegemoniske forståelser av hva det vil si å være mann, kvinne eller menneske i en gitt kultur.

Sara Ahmed (2006) ser skeiv og streit som romlige metaforer. Streite (straight) liv representeres som en rett linje, som både følger normen for, og oppfattes som det gode liv. Om man holder seg på denne rette linjen, lever man etter storsamfunnets normer ved å gifte seg heterofilt, få barn og følge et (hetero)normert livsløp. Linjer som metaforer brukes også til å representere slekter, å leve rett er å videreføre slekten. Å leve skeivt, derimot, innebærer å avvike fra den rette livslinja, å ikke innordne seg. Denne rette linja er imidlertid en konstruksjon, en fantasi som mange orienterer seg etter, men slett ikke alle. Romlige metaforer åpner for å tenke annerledes om seksuell orientering som streit og skeiv:

We can reconsider how one «becomes straight» by reflecting on how an orientation, as a direction (taken) towards objects and others, is made compulsory. In other words, subjects are *required* to “tend toward” some objects and not others as a condition of familial as well as social love. For the boy to follow the family line he “must” orientate himself toward women as loved objects. For the girl to follow the family line she “must” take men as loved objects. It is the presumption that the child must inherit the life of the parent that requires the child to follow the heterosexual line (Ahmed 2006: 85).

Den bøyde linjen eller den litt bølgete, skeive streken representerer liv som ikke retter seg etter et heteronormativt krav, men som navigerer etter og må forstås ut fra andre orienteringspunkter. Skeive liv lar seg altså ikke innordne en rett linje, og å være skeiv innebærer å søke å unnsnippe ferdige definisjoner av lykken og av det gode liv, og gjennom å utfordre slike definisjoner også utfordrer det underliggende språket om lykke.

2.4.3 Homo/hetero: begrepsavklaring og -bruk

Agnes Bolsø anfører som nevnt at «Folk flest er skeive» (2010). Hun mener at seksualitet ikke nødvendigvis opererer langs predefinerte identiteter som homo og hetero, og at homofile ikke har «monopol på det homoseksuelle begjæret» (Bolsø

2010: 5). Gjennom å løse opp kategoriene homofil og heterofil, vil man kunne se hvordan begjær utspiller seg på måter som fullstendig unndrar seg analyse gjennom denne dikotomien. En slik teori opprettholder seksualiteten som dreiningspunktet for skeive perspektiver, men ikke nødvendigvis gjennom motsetningen hetero/homo. I avhandlingen bruker jeg ordene homofil og heterofil, homoseksuell og heteroseksuell, seksuell identitet og seksuell orientering. Jeg bruker også begrepet «likekjønnede par», som har blitt det juridiske begrepet som brukes i felles ekteskapslov. Jeg er langt på vei enig med Bolsø, som avviser begrepene «homofili» og «legning», fordi førstnevnte konnoterer sykdom og det siste «byrden en stakkar ikke kunne slippe unna» (Bolsø 2010: 6), men oppfatter samtidig homofil i dagens språkbruk som det tilsynelatende mest verdinøytrale begrepet som er i sirkulasjon.

Legningsbegrepet har fortsatt sterkt fotfeste i tekster om homoseksualitet, og er koblet til det identitetspolitiske og det homotolerante språket. Generelt ser jeg «homoseksuell» og «seksuell orientering» som mer åpne begreper som i all hovedsak refererer til begjærsretning, mens «homofil» og «seksuell legning» i større grad uttrykker den kulturelle og diskursive forståelsen av homoseksualitet som tar opp i seg en rekke forestillinger om hvilke konsekvenser dette begjæret har for identitet og muligheter. På engelsk er det tilsvarende «homophile» for lengst ute av alminnelig bruk og erstattet med «gay», eller «homosexual» avhengig av kontekst. Når det gjelder «lesbisk» gjøres ikke det samme skillet, noe som kanskje kan forklares med at kvinneseksualitet først ble gjenstand for diskursive konstruksjoner langt senere enn mannlig seksualitet. Straffelovsparagrafen fra 1902 omfattet utelukkende menn, og også innenfor medisin og psykiatri har mannlig homoseksualitet historisk fått langt mer oppmerksomhet (Kjær 2001).

Som jeg gjorde rede for i diskusjonen av begrepene essensialistisk og konstruktivistisk, gjelder det at jeg ikke unnslipper å forholde meg til tekstenes egen begrepsbruk. Det tekstanalytiske perspektivet mitt fordrer at jeg leser tekstene åpent, men kritisk, slik at jeg også forsøker å finne fram til hvilke ulike forståelser som reflekteres når ordene brukes i ulike tekster og av forfattere med ulike utgangspunkt for å bruke dem. Videre vil jeg unngå en kategorisk definisjon av mitt prosjekt som skeivt, men anser skeiv teori som en viktig impuls og et perspektiv jeg tar med meg.

Jeg vil legge inn en hermeneutisk selvrefleksjon her, som også klargjør hvordan jeg forstår kritikk av det heteronormative idealet. Som heterofilt gift småbarnsmor er det neppe noe typisk skeivt eller normkritisk over mitt eget liv: på mange måter lever jeg i samsvar med det heteronormative idealet. Slik jeg ser det, innebærer skeiv teori en kritikk av den selvfølgeligheten som følger denne livsformen, og den åpner for å se også kjernefamilien fra andre perspektiver, slik at også normen for hvordan slike liv leves, kan åpnes opp. Skeiv teori kan i seg selv tilby en kritikk av tradisjonelle forståelser av kjønn som er svært relevante for hvordan heterofamilier organiseres og tolkes. Avhandlingen retter et slikt kritisk blikk på det heteronormative språket og den hierarkiske forståelsen av ulike familiekonstellasjoner.

2.4.4 Heteronormativitetsbegrepet: en kritikk, men av hva?

Hvordan man forholder seg til kjønn og seksualitet og hvordan livet organiseres i ekteskap, singelliv, seriemonogami eller andre konstellasjoner, kan ikke tenkes utenfor nettopp slike språklige konstruksjoner og de normene som til en hver tid regnes som hegemoniske. Heteronormativitet er et viktig begrep i så måte, og representerer en kritisk forståelse av hvordan «det tradisjonelt heteroseksuelle arrangementet setter standard for hvordan seksualitet og kjønn helt skal leves og praktiseres» (Bolsø 2010: 57).

I forordet til *Fear of a Queer Planet* (1993) beskriver Michael Warner hvordan skeiv teori utfordrer samfunnsvitenskapelig og sosiologisk teori som produserer det heteroseksuelle paret som norm, og homoseksualitet som et avvik som tolereres, men som ikke har noen innvirkning på selve forståelsen av samfunnet, eller på teoriutviklingen. Hans utsagn framstår som like radikalt i dag som det må ha gjort i 1993:

Even when coupled with a toleration of minority sexualities, heteronormativity can be overcome only by actively imagining a necessarily and desirably queer world (Warner 1993: xvi).

Heteronormativitet defineres her negativt, ut fra hva det ikke er. Heteronormativitetens motsetning er ikke toleranse, men et aktivt ønske om en verden hvor skeivhet (som igjen ikke defineres som homofil, lesbisk, bi eller trans, men som enhver posisjon som

er kritisk til idealiseringen og ideologiseringen av det heterofile paret med barn) ikke tolereres, men ses som både nødvendig og ønskelig. Warner kritiserer samfunnsvitenskapelig teori for enten å underslå at homoseksualitet fins, eller kun å forholde seg til homoseksualitet som et unntak man muligens nevner i en bisetning, men som aldri tenkes som et bidrag til forståelsen av samfunnet som helhet. Kritikken av ekteskapet er ingen nyvinning som kom med akademiseringen og teoriutviklingen av queer. Skeiv teori har imidlertid blitt sett som en potensiell trussel mot identitetspolitiske prosjekter som består i å oppnå retten til å leve sine liv nærmere det heteronormative idealet.

Skeive liv viderefører ikke slektslinjen med samme selvfølgelighet som streite, skriver Sara Ahmed. Både Ahmed og Judith Halberstam (2005) ser ut til å forstå skeive liv som parkonstellasjoner som ikke får barn. I vår tid er dette imidlertid et svært problematisk skille å trekke: Ved hjelp av bioteknologi er det ikke lenger seksualitet som styrer hvem som får barn: Streite par kan, og velger i noen grad ikke å få barn (Fjell 2008), mens lesbiske og homofile par også danner familier med barn. Å anse skeive liv som barnløse liv og barnløse liv som skeive liv, ville være en forenkling.

Marcus argumenterer for at økningen i lesbisk og homofilt foreldreskap, og det som skal ha vært en «queer baby boom»,²⁶ sammen med en større fart i debatten om homofilt ekteskap, innebærer begynnelse på et sammenbrudd for skillet homo/hetero.

The increasing profile of queer families and the quickening pace of debates about gay marriage are abrading what was once a stark distinction between straights ensconced in families and queers exiled from them (Marcus 2005: 206).

Spørsmålet er hvorvidt disse familiene skal forstås som skeive eller som assimilerte i en tradisjonell heterostruktur. Forståelsen av «ekteskap» siteres slik at det også inkluderer par av samme kjønn. En språklig feilsitering repetert over tid har åpnet for at likekjønnet ekteskap har latt seg tenke inn i et i utgangspunktet svært heteronormativt samfunn. En heteronormativ forståelse av ekteskapet som forbeholdt mann og kvinne vil allikevel ikke forsvinne verken gjennom språklig reattribuering

eller gjennom et lovvedtak. Den felles ekteskapsloven har fortsatt det heterofile paret som mal, men assimilerer homofile par.

Da felles ekteskapslov ble innført i Norge i 2009, ble samtidig partnerskapsloven opphevet, og alle homofile og lesbiske partnere som ikke eksplisitt ga beskjed om at de ønsket sitt samliv regulert innenfor rammen av partnerskapsloven, ble automatisk forstått som ektepar. Par av samme kjønn ble sidestilt med heterofile par, og muligheten for å inngå et partnerskap som ikke var ekteskap, forsvant. Denne utviklingen kan forstås som nettopp det Warner argumenterer mot; en normering av all seksualitet på premissene til det klassiske heteroparet.

Butler stiller seg skeptisk til den plassen kampen for homoekteskapet har fått i den politiske diskursen:

For politics, as it is constituted through this discourse of intelligibility, demands that we take a stand for or against gay marriage; but critical reflection, which is surely part of any serious normative political philosophy and practice, demands that we ask why and how this has become the question, the question that defines what will and will not qualify as meaningful discourse here (Butler 2004a: 107).

Her stilles det spørsmål ved premisset for likekjønnet ekteskap: Hvorfor skal staten ha myndighet til å legitimere eller delegitimere samliv og relasjoner, og hvorfor oppnår man først grunnleggende rettigheter når man underlegger seg det regimet som myndighetene har etablert for å regulere samliv?

Butler kritiserer fra en amerikansk kontekst. Arnfinn Andersen har i sin doktoravhandling, *Farskapets betingelser i en heteronormativ kultur* (2003) pekt på at det tradisjonelle heterofile ekteparet ligger som en underliggende struktur som former forståelsen av parforhold og foreldreskap både for heterofile og homofile par. Dersom det heterofile parforholdet står som modell for både heteroseksuelle og homoseksuelle monogame forhold, innebærer det altså at man uavhengig av kjønn innordner seg og

²⁶ Marcus refererer her til epilogen i boka *Families we Choose: Lesbians, Gays, Kinship* (1991) av Kath Weston.

forstår parforholdet og foreldreskapet innenfor den binære strukturen det tradisjonelle heteroforholdet er underlagt.

Som nevnt var det ikke opplagt at homobevegelsen skulle gå inn for partnerskapslov eller felles ekteskapslov. Lisa Duggan har kritisert den viljen hun også ser blant lesbiske og homofile aktivister i USA til å prioritere ekteskapslov for likekjønnede par framfor å kritisere en verdikonservativ politikk og en heteronormativ og assimilerende forståelse av parforhold og familieband. (Duggan 2008) Hun argumenterer for en skeiv aktivisme som arbeider for mer åpenhet for ulike måter å organisere livet sitt på, og retten til å utpeke hvem man anser som sin nærmeste familie, også i juridisk forstand, uavhengig av ønske om å inngå ekteskap.

Kampen for felles ekteskapslov kan altså forstås som en vilje til å innordne seg den allerede etablerte forståelsen av hvordan begjær, kjærlighet og familie struktureres. På den andre siden kan man også tenke seg at felles ekteskapslov representerer en form for queering av selve ekteskapsinstitusjonen, som på mange måter kunne representere den ultimate seieren for skeiv aktivisme. Det kan argumenteres for at ekteskapet i seg selv er blitt gjort skeivt, og ikke lenger representerer heteronormen som før felles ekteskapslov ble innført.

Ekteskapet symboliserer kanskje ikke lenger kjernefamilie og heteronormativitet, men et mangfold av begjærretninger og måter å gjøre kjønn innenfor en monogam struktur som forplikter juridisk og økonomisk? Fra et slikt perspektiv kan man argumentere for at queering av ekteskapet innebærer større frihet også for heteroseksuelle par, som i større grad kan fri seg fra fastlåste ideer om hva et samliv mellom to parter kan og må innebære. Det er altså mulig å se Felles ekteskapslov for likekjønnede og ulikekjønnede par fra to slike diametralt motsatte perspektiver hva gjelder forholdet til en heteronorm, og begge kommer fram i tekstene jeg skal analysere.

2.4.5 Lykkenormativitet

I forlengelsen av feministisk og skeiv kritikk har Sara Ahmed arbeidet med hvordan lykke forstås normativt og er tett knyttet til det heteronormative idealet i boka *The Promise of Happiness* (2010). Hun viser hvordan det også fra forskningshold argumenteres for at man må begynne å måle samfunn på grad av lykke snarere enn

økonomisk velstand og vekst. Også feel-good psykologi, hvor pasienter lærer seg å bli lykkelige, og unngår å forholde seg til følelser som angst og depresjon, får stadig større plass i kulturen. Begge tilnærmingene anbefaler ekteskap som et middel for å oppnå større lykke.

Lykke ser først og fremst ut til å realiseres i den private sfære, mens andre begreper, som suksess, for meg virker mer relevante for å beskrive forhold til arbeidsliv, samfunnsliv og offentlighet. Idealene for hvordan man organiserer og realiserer hjemmelivet, er sannsynligvis de mest relevante for hvordan lykken produseres og reiteres i stadig nye kontekster. Slik forstår jeg også Ahmeds lykkebegrep. Plikten til å leve lykkelig, innenfor en hegemonisk forståelse av hva lykke kan være, blir undersøkt fra ulike perspektiver i *The Promise of Happiness* (2010). Ahmed peker på en rekke eksempler fra filosofihistorien hvor lykke stilles opp som det ultimate målet. Lykke er et mål på det som ikke kan måles, og begrepet forstås i utgangspunktet subjektivt, men tillegges på samme tid objektive kriterier, ettersom tenkerne bruker maksimer som «the greatest happiness of the greatest number» (Bentham) eller «the greatest happiness consists in having those things which produce the greatest pleasure» (Locke), for å nevne noen eksempler (Ahmed 2010: 4, 22).

Lykkeforskningen i dag består i hovedsak i å be folk om å evaluere sin egen lykke på en skala fra en til 10,²⁷ for så å tolke disse resultatene i forhold til hypoteser om hva som gjør oss mer eller mindre lykkelige. Lykke brukes også som et alternativt mål for å sammenligne nasjoner, slik at fattige land kan framstilles som lykkelige, tross sin fattigdom; en nokså forslitt klisjé som tillater å overse og relativisere fattigdommen og mangel på demokrati. Videre identifiserer Ahmed det hun betegner som «the happiness duty» (Ahmed 2010: 7). Når lykken defineres gjennom kulturelle normer, innebærer plikten til å leve lykkelig en plikt til å bli lykkelig på en særskilt måte, som ligger i kulturen og dermed kan endres med kulturen.

²⁷ Lykkeforskningen stiller spørsmål som dette: The question is: ‘In conclusion, we would like to ask you about your satisfaction with your life in general. Please answer according to following scale: 0 means “completely dissatisfied”, 10 means “completely satisfied”. How satisfied are you with your life, all things considered?’. Hentet fra Maenning og Marcus 2012: “Becoming (un)employed and life satisfaction: asymmetric effects and potential omitted variable bias in empirical happiness studies” Den internasjonale produksjonen av artikler om forholdet mellom opplevd lykke og en rekke variabler som man kobler til forventet nedgang i lykke synes stor, basert på søk på «happiness» i EBSCO.

Noen forestillinger om lykke er samtidig nokså gjennomgående, som at man blir lykkelig av å leve monogamt, fortrinnsvis i ekteskap (Finn 2012). Mark Finn hevder at koblingen mellom nærhet og lukkethet stammer fra 1700-tallet (og antakelig i Europa, uten at dette tematiseres):

A positive sense of secure, comfortable and contained close(d)ness thus became synonymous with how we have historically related to, and performed, family and intimate partnerships. The happiness and satisfaction of romantically relating to another thus came to depend on containing (passionate) love and ‘quality’ sex as the exclusive properties of the private and monogamous couple (Finn 2012: 125-126).

Finn ser denne utviklingen i sammenheng med Ahmeds kritikk av en normativ lykkeforståelse, og hevder videre at siden 1950-tallet har psykologien bidratt gjennom teori om parforholdet som reflekterer et hegemonisk syn:

What traditional relationship theorists largely postulate, and what continues to circulate in contemporary ‘Western’ society as a self-evident truth, is the idea that monogamy is a universal and natural principle, an essential human characteristic that facilitates bonding and survival, and a reliable predictor of relational stability (Finn 2012: 126).

Det monogame parforholdet har altså lenge blitt forstått som en metafysisk størrelse, som det ikke kan stilles spørsmålsteget ved uten å risikere sanksjoner. Det å ønske seg ut av ekteskap eller aldri ønske å organisere livet på den måten, er vanskelig å forestille seg i mainstreamkulturen, og tenkes som avvik som ikke produserer lykke.

Ahmed hevder at lykken slik forstått er kjønnset, og peker på at kvinnen i heterohjem har ansvaret for å produsere familiens lykke, materialisert gjennom det fysiske hjemmet (tenk på uttrykk som «det krever en kvinne å skape et hjem», eller «en kvinnelig hånd») og gjennom hovedansvar for barn. Slik lykkeproduksjon materialiserer seg også gjennom blogger som viser fram lykkelige hjem med lykkelige barn, bakeoppskrifter og fotografier av idylliserte hjem. Samtidig ser det ut til at

skeive også må ta del i dette lykkenormative skriptet for at deres liv kan forstås som lykkelige.

Ahmed går fra å skrive om «unhappy queers», til å finne fram til konstruksjoner av «happy queers», og stiller spørsmålet om hvordan denne overgangen skjer:

Does happiness for queers involve a revolution in the organization of sexuality, desire and the body, or does it simply make queers part of the same world, the world of «happy folk», even if we have to work to get there? (Ahmed 2010: 107)

Spørsmålet handler om assimilasjonspolitik og om hvorvidt framstillingen av lykkelige, skeive liv kan ha betydning for hvordan samfunnet organiseres, eller om det først og fremst handler om mer arbeid for å oppnå den samme formen for lykke som er normen ellers. Ahmed betegner denne plikten til å bli lykkelig som «happy normativity» i en analyse i boka (Ahmed 2010: 117). Det ser jeg som et særdeles godt begrep for å betegne hvilken rolle lykke spiller i normeringen av gode og gjenkjennbare liv. Lykkenormativitet («happy normativity») og heteronormativitet ser videre ut til å ha mange fellestrekk, men jeg vil bruke lykkenormativitet som eget begrep, inspirert av Ahmeds perspektiver.

Nordisk forskning peker også i retning av at det ligger en kulturell forventning om at lykken fortsatt er å finne i det monogame, varige parforholdet, helst med barn (Hellesund 2011, Fjell 2008, Kjær 2009), samtidig som det også spores endringer i dette idealet og i selve organiseringen av intimitet, begjær og felleskap (Andersen 2010). På samme måte som det å leve heteroseksuelt har blitt naturalisert ved at homoseksualitet konstrueres som avvik og marginaliseres, forstås barnfrihet, det å bevisst velge bort foreldreskapet, som uttrykk for egoisme og umodenhet (Fjell 2008). For lesbiske par derimot tolkes ønsker om å bli foreldre som egoisme, og homoseksuelt begjær har historisk blitt forstått som uttrykk for umodenhet med hensyn til seksualutvikling (Kjær 2001). Å argumentere for homofiles rett til de samme reproduktive rettighetene som heterofile, kan, men må ikke, integrere en slik normativ lykkeretorikk.

Retorisk er det interessant hvordan imperativet om å bli eller være lykkelig, som presenteres som å ville hverandre vel, også kan implisere en normativ interpellasjon, et imperativ om å innordne seg blant annet heteronormen. Kravet om å være lykkelig, kan implisere at andres lykke avhenger av at en selv blir lykkelig av de samme tingene:

Happiness is not just how subjects speak of their own desires, but also what they want to give and receive from others. Happiness involves reciprocal forms of aspiration (I'm happy for you, I want you to be happy, I am happy for you if you are happy) and also forms of coercion that are exercised and concealed by the very language of reciprocity, such that one person's happiness is made conditional not only on another person's happiness but on that person's willingness to be made happy by the same things (Ahmed 2010: 91).

Ahmed problematiserer dette blant annet ved å se på hvordan et slikt krav kan spille seg ut i forholdet mellom skeive barn og deres foreldre. Å avvike fra heteroidealet gjennom å komme ut som homofil eller lesbisk, innebærer på mange måter å assosieres med noe smertefullt. Homoseksualitet gjenkjennes utelukkende som noe problematisk, som et hinder for en heterofil lykke. Slike assosiasjoner forstår jeg som noe tilsvarende Butlers «ugjenkjennbare kropp», hvor homofil identitet ikke kan gjenkjennes og forstås ut fra den heteronormative matrisen.

Gjennom et romaneksempel viser Ahmed hvordan foreldres interpellasjon kan konstituere barna som ulykkelige subjekter gjennom deres egen lykkeforståelse:

The unhappy queer is here the queer who is judged to be unhappy: the judgment of unhappiness creates unhappiness, in the very performance of the failure to recognize the social viability of queer relationships, in its failure to recognize queer love (Ahmed 2010: 93).

Slik forstått forblir datteren i eksempelet ulykkelig, ikke gjennom sin egen oppfatning av hva lykke kan være, men gjennom foreldrenes, for hvem hun forblir et ulykkelig objekt, noe som forårsaker ulykkelighet gjennom å nekte å innordne seg deres

forståelse av lykke; hun vil ikke bli lykkelig på de premissene som defineres. Foreldres plikt til å ønske det beste for barna sine, eller gjøre sitt beste for at barna skal bli lykkelige, kan slå ut på ulikt vis. Foreldrenes lykke kan tenkes å avhenge av barnas.

Når idealet for lykke er å stifte familie (i utgangspunktet forstått som en heterokonstruksjon, selv om idealet kanskje er i ferd med å utvides), kan foreldrenes reaksjon på et barn som erklærer sin homoseksualitet, være at dette vil være i veien for lykken slik de kan forestille seg den, både for barna, og for sitt eget håp om å bli besteforeldre. Om barnfrihet eller barnløshet forstås som en nødvendig konsekvens av homoseksualitet, kan det å komme ut, innebære «å si nei til meningen med livet» (Fjell 2008), slik det har blitt naturalisert i vår kultur. Foreldre er ikke nødvendigvis ulykkelige over at barnet er homoseksuelt, men over at barnet ved ikke å være heteroseksuelt, heller ikke kan være lykkelig slik de forestiller seg et lykkelig liv.

Å være homofil kan forbindes så tett med et ulykkelig liv innenfor et heteronormativt lykkeskript, at det å ønske noen lykke, synes uforenlig med et liv som homofil. Dette perspektivet kommer kanskje tydeligst fram i mitt materiale gjennom analysen av Arnfinn Nordbøs bok *Betre død enn homofil?* (2009), hvor tittelen gjenspeiler foreldrenes reaksjon når han forteller at han både identifiserer seg som homofil, og ønsker å leve i en homofil relasjon.

Jeg ser tre ulike konstruksjoner av ulykkelige homoidentiteter. Den første skriver Sara Ahmed om i kapitlet «unhappy queer»; den homofile forstås som ulykkelig fordi en slik posisjon ikke svarer til et normativt lykkeideal. Her produseres det ulykkelige subjektet som ulykkelig i andres øyne, det skaper ulykkelighet. Den andre konstruksjonen er nært knyttet til den første, men fra en annen posisjon: fortellinger i første person om hvordan man er ulykkelig med en homofil identitet fordi den ikke aksepteres av omgivelsene. Slik smerte er oftest forbigående, og handler om smerten som forbindes med det å oppdage sin egen identitet som homofil, og dermed som marginalisert og avvikende. Smerten varer ved til et valg om å være åpen om denne identiteten blir tatt, og kanskje i en periode hvor de nærmeste må «venne seg til» tanken på at noen nær dem selv inntar en slik identitet – fortellinger skrevet i «smertespråket, slik Hellesund (2007, 2008) og Saxey (2008) har skrevet om fra ulike perspektiver.

Den tredje formen for smerte eller ulykkelighet, er knyttet til det Ahmed beskriver som ulykkelige objekter – hvor en homofil identitet forstås som noe som skaper ulykkelighet for heterofile ved at den homofile identiteten ikke kan forstås eller aksepteres, for eksempel på grunn av religiøse dogmer. Den homofile konstrueres som den som skaper smerte hos andre gjennom å nekte å rette seg etter normen for det lykkelige liv. Slik nekter en ikke bare seg selv lykke, men også lykke hos andre.

Hegemonisk homotoleranse som fenomen vil kunne knyttes opp mot en slik lykkenormativitet: ved å inkludere likekjønnede relasjoner i konstruksjonen av hva som kjennetegner lykkelige liv, kan tolerante heterofile innlemme likekjønnede og akseptere dem innenfor rammen av det som defineres som et lykkelig liv. Definisjonsmakten for hva som kjennetegner lykkelige og ulykkelige liv, opprettholdes uavhengig av dette grepet.

3 Metoderefleksjon

Gjennom å gjøre rede for valg av problemstilling og hypotese, samt drøftingen av teoretiske perspektiver, har jeg vist hvilken innfallsvinkel jeg har til forskningsfeltet og til det materialet jeg har valgt å arbeide med. Jeg skal allikevel gjøre meg noen refleksjoner som klargjør hvordan jeg nærmer meg tekstene, hvilken betydning teorien har for tekstlesningene mine, og hvilke etiske problemstillinger som oppstår når jeg tolker offentlig publiserte tekster.

3.1.1 Kritisk tekstanalyse

Jeg har valgt å bruke betegnelsen *kritisk tekstanalyse* for å beskrive metoden, framfor å bruke begrepet *diskursanalyse* som har vært mye brukt de siste årene. Det frigjør meg fra mange av de etablerte, og av og til motsetningsfulle, premissene, som tillegges dette begrepet, på den måten at metoden ikke lar seg innplassere verken innenfor Michel Foucaults, Norman Faircloughs, eller andres etablerte diskursbegrep. Jeg bruker nokså konsekvent begrepene «språk» og «tekst» om det jeg arbeider med, og begrenser begrepet «diskurs» til klart definerte fagspråk, så som en medisinsk eller juridisk diskurs. Disse valgene har jeg ikke tatt for å markere avstand til den språklige vendingen i akademiske tekster. Tvert i mot, som redegjørelsen for mitt teoretiske perspektiv har klargjort, anlegger jeg et performativitetperspektiv som deler mange av de metodiske og teoretiske forutsetningen som diskursanalyse bygger på.

Når jeg allikevel har valgt å bruke «språk» snarere enn «diskurs», er det for å understreke at tekstene virker innenfor allmenn- og hverdagsspråkets kontekst, at mitt perspektiv er hvordan alle begrepene og de underliggende premissene som tilbys for å tenke om hetero- og homoseksualitet, om ekteskap og familie, eller om andre måter å organisere livet på, kan være performative i og gjennom dette språket. Samtidig argumenterer jeg for at det fins ulike, subkulturelle språk, som gjennom sine ordforråd og grammatikker skaper ulike virkelighetsforståelser og ulike muligheter. Jeg tenker at det ikke fins ett språk som hele det norske samfunnet deler når det gjelder syn på seksualitet, familie og barn, men at de ulike språkene konkurrerer om definisjonsmakt og hegemoni.

Det har tidligere blitt gjort andre former for tekstanalyser på dette feltet. Norman Andersen og Tone Hellesund (2009) har analysert debatten om rett til stebarnsadoptsjon for lesbiske og homofile par. Det har også i stor grad blitt forsket på ulike tekstkomplekser som utredninger og stortingsmeldinger, samt på lærebøker og på hvordan kjønn og seksualitet konstrueres innenfor konteksten av statlig biopolitikk. Mitt prosjekt skiller seg fra denne forskningen på grunnleggende punkter. Jeg har valgt å gjøre dybdeanalyser av noen få lengre tekster, uten noe forsøk på å systematisere eller kartlegge hele feltet. I stedet er jeg opptatt av å få fram noen tydelige posisjoner som jeg analyserer i dybden ved hjelp av en teori som nettopp legger vekt på hva språket gjør, hvordan det virker og hvilke posisjoner det åpner for.

Flere av tekstene forteller livshistorier i et språk som trekker veksler på både den skjønnlitterære fortellingen, og på argumenterende sakprosa. Selv om jeg forsøker å tydeliggjøre linjene og sammenhengene mellom tekstene, har valget falt på å gjøre selvstendige analyser i egne kapitler, og så analysere hver tekst eller tekstkompleks tematisk. Slik ønsker jeg å få fram det særegne i hver tekst, og formulerer også egne problemstillinger og spisser det teoretiske rammeverket for hvert kapittel. Det innebærer at jeg verken kan eller ønsker å tallfeste hvor stort omfang eller nedslagsfelt disse posisjonene og språkene har. Det er heller ikke min ambisjon å utlede generelle konklusjoner om de siste års debatt som helhet.

Avhandlingen tar kun mål av seg til å si noe om hvordan kjønn, seksualitet og religiøs identitet utspiller seg i nettopp disse tekstene. Dette har, slik jeg ser det, en verdi i seg selv, uavhengig av hvorvidt tekstene kan anses som representative på ulike måter. Mitt prosjekt begrenser seg til å plassere tekstene i en kontekst og i noen tilfeller skule til resepsjonen de har fått. Metoden har derfor mer til felles med litteraturvitenskapelige avhandlinger enn med kjønnsforskningsfeltet for øvrig. Det er også en metode som tydeliggjør et teoretisk poeng i avhandlingen: Behovet for å etablere et teoretisk og metodologisk skille mellom ulike former for undersøkelser av det «å gjøre kjønn».

3.1.2 Forskerposisjon

Krav til vitenskapelighet og objektivitet kan skape inntrykk av at forskeren rent prinsipielt står utenfor denne strukturen av interpellierende og interpellert, den som tiltaler og den som blir tiltalt. Det kan også selve avhandlingsformen gi inntrykk av,

når jeg ser på hvordan slike interpellasjonsstrukturer utspiller seg i hver tekst, og leser fram konstruerte leserposisjoner som ikke inkluderer min egen posisjon. Meningen skapes allikevel i mitt møte med teksten, og med det jeg gjennom analysene performativt *gjør* med de tekstene jeg skriver om. Derfor har jeg valgt å skrive i førsteperson; det er et tydelig *jeg* i tekstene, som refererer til min forskerposisjon.

I enkelte av tekstene blir også min posisjon som konstruktivistisk kjønnsforsker tiltalt og kritisert. Kjønnsforskning blir ofte framstilt nokså karikert som en enhetlig tradisjon hvor kun ett syn gjelder. Jeg har forhåpentlig vist at forskningsfeltet er mer komplekst enn det karikerte bildet som til tider blir presentert for et bredt publikum i disse tekstene. Allikevel har jeg i noen tilfeller valgt å la meg interpellere, og diskutere de påstandene som blir framsatt i tekstene om det teoretiske paradigmet jeg selv tilhører. Det gjør jeg fordi ulike forståelser av disse begrepene har konsekvenser for hvordan jeg tolker argumentasjon og fortellinger.

Det er av og til en vanskelig øvelse å avstå fra en direkte diskusjon, hvor jeg går inn som debattant snarere enn med forskerblikket. Jeg ser det ikke som noe mål at forskningen ikke skal være politisk i den forstand at den ikke skal beskjeftige seg med politiske spørsmål eller ha politisk relevans og brodd, men det er et mål at avhandlingen framstår som en tekstanalyse snarere enn som en direkte diskusjon med tekstene. Jeg forsøker derfor ikke å presentere noen form for egen argumentasjon for eller mot ekteskapsloven, men utøver kritikk ved hjelp av den teoretiske rammen for analysen, med et særlig kritisk blikk for hvordan makt utøves og hvem som er i posisjon til å utøve makt og motmakt.

3.1.3 Etikk

Siden alle disse tekstene er publiserte og offentlige, har det ikke vært nødvendig å innhente tillatelser eller samtykke for å skrive om dem. Jeg må allikevel ta hensyn til at tekstene har vært i offentligheten for andre formål enn mitt doktorgradsarbeid, i ulike kontekster. Mens noen av tekstene har gått direkte inn i den debatten jeg interesserer meg for, har andre blitt valgt ut fordi de belyser debatten. Tekstene er også skrevet av personer med ulik tilgang til makt og til offentlighet. Da må jeg være påpasselig med hvor langt jeg går i mine fortolkninger, og hvordan jeg forholder meg til forskjellen mellom den som står som tekstforfatter, og de som lar seg intervjuet eller

skrives om. Dette gjelder særlig de gangene jeg fortolker andres framstillinger, altså når jeg i arbeidet gjør bruk av en dobbelthermeneutikk. Da er det viktig å bære i mente, både for forskeren og leseren, at personene som beskrives, har samtykket til å delta i et intervju eller et bokprosjekt, men ikke spesifikt til min fortolkning av disse tekstene. Noen fortellinger er selvbiografiske, andre er ført i pennen av andre enn hovedpersonen. Det fordrer at jeg som forsker gjør lesninger som ivaretar intervjuobjektens integritet..

Allikevel er min avhandling en form for intervensjon: Jeg setter tekstene inn i en større sammenheng ved å koble dem opp mot annen forskning og ved å sammenstille og sammenligne de underliggende konstruksjonene av homo- og heteroseksualitet, av forestillinger om ekteskap og parforhold. Ettersom tekstene har ulik innretning, er også mine lesestrategier noe ulike. Mitt blikk på tekstene er imidlertid fokusert på hvordan det performative språket konstruerer ulike subjekter, og hvordan også leseren konstrueres i tekstene. I alle kapitlene reflekterer jeg over hvilken betydning tildalesituasjon og språk har for teksten og tolkningen av den, og over hvordan jeg som forsker kan bruke lesestrategier som sikrer en lesning som ivaretar de etiske problemstillingene jeg har skissert.

Butler legger stadig mer vekt på hvilken betydning tildalesituasjonen har for hvordan subjektet gjør rede for seg utover i forfatterskapet. En livsfortelling eller en forklaring tar form i en situasjon hvor den interPELLerende andre og det språk tiltalen, og svaret på den, foregår i et språk som ikke kan velges. Disse verkene framstilles ofte som en etisk vending i Butlers forfatterskap, og som en dreining bort fra det politiske. Jeg tror at den politiske kraften, som jeg mener kritisk analyse ikke bare kan, men bør ha, blir styrket av en tydelig etisk refleksjon.

I *Giving an Account of Oneself* (2005), skriver Butler om hvordan den som gir fra seg sin fortelling, må gjøre både den og sin egen posisjon utbyttbar, «substitutable». Nettopp ved å appellere til det felles menneskelige kan den singulære fortellingen gjengis og overgis til den andre. Begrepet «substitutable» strekker seg lengre enn «recognizable», som hun bruker om kroppen, og som så vidt jeg forstår innebærer at fortellingen konstrueres slik at den andre kan lese den med en form for empati, med en

mulighet til å sette seg selv inn i subjektsposisjonen. Men ved på den måten å overgi fortellingen om seg selv, er den ikke lenger subjektets singulære og private.

I forlengelsen av denne tenkningen vil jeg i min lesning forsøke å legge vekt på nettopp det allmenne i tekstene, det som gjør at de kan leses og tolkes, og prøve å finne hva det er som gjør at jeg til tross for forskjellene kan sette meg inn i fortellingen, bokstavelig talt, eller hva det er som hindrer meg fra nettopp en slik gjenkjennelse i de tilfellene hvor teksten forblir uforståelig for meg i mitt møte med den.

Som nevnt innebærer ikke en generøs forskerposisjon at man ikke skal forholde seg kritisk til de normative strukturene og språket de framsettes i, men at selve fortellingen skal behandles med respekt og åpenhet. Særlig advarer Butler mot å forveksle kritikk med fordømmelse:

Consider that one way we become responsible and self-knowing is facilitated by a kind of reflection that takes place when judgments are suspended. Condemnation, denunciation and excoriation work as quick ways to posit an ontological difference between judge and judged, even to purge oneself of another. Condemnation becomes the way in which we establish the other as nonrecognizable or jettison some aspect of ourselves that we lodge in the other, whom we then condemn (Butler 2005: 46).

Balansegangen mellom kritisk analyse og å stille seg til doms over de som har valgt å dele fortellingene sine for å utvide og opplyse debatten, kan noen ganger være en krevende øvelse. En av personene i Espen Ottosens bok forteller at han velger å forbli anonym for å unngå konfrontasjoner, og begrunner det med at «min historie er for verdifull og kostbare for meg til at jeg vil gi den til mennesker som ikke vil behandle den med respekt» (Ottosen 2009: 97). Ytringen understreker et poeng jeg finner igjen hos Butler: En slik fortelling kan ikke eies av subjektet selv, den tar først form som fortelling når den gis over til andre. Det etableres en «scene of address», som ytringen gis over innenfor, og som nevnt er den konteksten i alle tilfeller i utgangspunktet en

annen enn den konteksten jeg setter dem inn i ved å innlemme dem i mitt doktorgradsarbeid.

4 Krenkende språkhandlinger og absurd retorikk

i Nina Karin Monsens *Kampen om ekteskapet og barnet* (2009)

4.1 Innledning

Fritt Ords årlige pris til fremme for yringsfriheten gikk i 2009 til Nina Karin Monsen. Prisen ble begrunnet med ”hennes gjennomreflekterte og uavhengige bidrag til en friere offentlig debatt”.²⁸ Debattboka *Kampen om ekteskapet og barnet*, utgitt samme år, nevnes spesielt som grunnlag for tildelingen i Fritt Ords pressemelding. Boka er en samling av Nina Karin Monsens bidrag til debatten om endringene i ekteskapsloven. Den er satt sammen av en rekke korte tekster hvor hun presenterer sitt syn på ekteskap, foreldreskap og homoseksualitet, og ”går til frontalangrep mot den nye ekteskapsloven”, i følge forlagets presentasjon i omslagsteksten. De fleste av disse tekstene er bearbejdede kronikker, avisinnlegg og andre typer tekster som Monsen har skrevet i forbindelse med de siste års debatt om ekteskapsloven. I forordet til boka klargjør hun at hun skriver den for «kristne og andre verdikonservative», og begrunner sin tydelige stemme med at «[i]ngen argumentasjon hentet fra Bibelen eller tradisjonell kristendom nådde frem i denne debatten» (s.8). Boka skal representere stemmer som ikke ble hørt, men tvert i mot «latterliggjort og fordømt» (s.8).

Nina Karin Monsen er filosof og har utgitt en rekke bøker, både fag- og skjønnlitteratur. Hun var med på å starte den nyfeministiske bevegelsen i Norge i 1970, og hun har utviklet *personalismen* som filosofi. Moralbegrepet står sentralt i Nina Karin Monsens tenkning. Hun har vært en kritisk stemme i debatter om kunstig befruktning, og har lenge advart mot moderne bioteknologis betydning for foreldreskap og identitet. Hun har publisert en rekke tidsskriftartikler hvor feminisme, kjønn og samliv er tema. Allerede i 1986 publiserte hun artikkelen «Barnet som therapeuticum ved infertilitet, barnets rettigheter og interesser ved donorinseminasjon og in vitro fertilisering» i *Kirke og Kultur* (Monsen 1986). I 1993 utga hun den dystopiske romanen *Tvillingsjeler* om et framtidssamfunn hvor barn flest ikke vokser opp med foreldrene sine, men i en form for statlige barnehjem (Monsen 1993). Romanen siteres på hennes egen blogg²⁹ for å vise hvordan engasjementet for

²⁸ http://fritt-ord.no/no/priser/category/fritt_ords_pris/

²⁹ www.ninakarinmonsens.no Lenge lå et sitat fra boka på bloggens forside.

kjernefamilien med biologiske bånd allerede da var viktig i Monsens tenkning, og at det dystopiske samfunnet hun advarte mot, ser ut til å være i ferd med å realisere seg.

4.1.1 Problemstilling og teoretisk perspektiv

Helt siden forslaget om kjønnsnøytral ekteskapslov ble tema i valgkampen før stortingsvalget i 2005, har Monsen deltatt i debatten som en av lovendringens største kritikere. Mens Monsens tekster i stor grad ble oversett i mediene før pristildelingen, fikk hun en enorm oppmerksomhet etter at juryen annonserte sin beslutning. Min interesse for tekstene hennes er begrunnet både i den språklige formen og i hennes kompromissløse tenkning om det biologiske foreldreskapet både som moralsk størrelse og som grunnleggende idé.

Jeg vil argumentere for at Monsens argumentasjon og form skiller seg ut som særskilt krenkende ytringer, rettet mot homofile og mot deres barn. Videre skal jeg vise at tekstene ofte slår over i det jeg vil betegne som en “absurd retorikk”, hvor språket konstruerer en virkelighet som bryter med det språket og de premissene som debatten ellers føres i. Dette språket framstår som grunnleggende fremmed og fremmedgjørende. Nettopp derfor har jeg valgt å gå inn i Monsens språk og retoriske strategier, for å si noe om hva hennes språk gjør med forståelsen av kjønn, seksualitet og identitet, og om hvordan ekteskapet konstitueres innenfor de normene dette språket reflekterer.

Monsen framstår som særlig kontroversiell på grunn av tekstenes form og retorikk, og reaksjonene på tildelingen bar preg av både raseri og skuffelse fra personer som anså bokas argumentasjon og forfatterens uttalelser i media som krenkende. Homoaktivist Kim Friele som ble tildelt prisen i 1978, valgte å levere sin pris tilbake som følge av tildelingen til en av hennes bitreste meningsmotstandere. Reaksjonene viser at det språket som Monsens argumentasjon føres i, har stor perlokusjonær kraft, i det minste etter at Fritt Ords pris ble tildelt forfatteren.

I dette kapitlet skal jeg lese boka som eksempler på et krenkende språk som tilbys motstandere av felles ekteskapslov for å utøve motstand mot lovendringen, og mot et samfunn hvor homotoleranse i økende grad oppleves som hegemonisk. Jeg skal fokusere på hvordan ulike begreper reiteres i et heteronormativt og homonegativt

språk, og argumentere for at tekstene i stor grad repeterer krenkende interpellasjoner rettet mot homofile. Språket og interpellasjonene konstituerer marginaliserte og knapt gjenkjennbare subjekter. Også barn av lesbiske og homofile interPELLERES på ulike måter i boka. Disse interpellasjonene er ofte indirekte og tar en konstaterende form.

Tekstene som Monsen publiserer, retter seg ofte mot en leserposisjon som svarer til den subjeksposisjonen hun selv skriver fra, definert som kristne ektepar (enkelte tekster signeres sammen med ektefellen), som innenfor hennes logikk blir rammet av lovendringen ved at ekteskapet mister verdi og rettsstillingen endres. Monsen og ektemannen frontet «Foreningen sant ekteskap», som tolker loven slik at kristne heterofile ektepar har tapt sitt ekteskap ved at homofile par innlemmes i den felles ekteskapsloven. De har kjempet for å få en bekreftelse på at det fortsatt er den heterofilt innrettede ekteskapsloven, slik den framsto før lovendringen ble vedtatt, som regulerer ekteskapene til de parene som ikke anerkjenner homofilt ekteskap. Retten avsto søksmålet i tingrett og lagmannsrett før endelig avslag ble gitt i Høyesteretts ankeutvalg den 2.7.2010. Saken ble så bragt fram for Den europeiske menneskerettighetsdomstolen i Strasbourg, som avviste den i juli 2012.³⁰

Nina Karin Monsen har møtt mye motstand i det offentlige rom, samtidig som resepsjonen av tekstene hennes i andre fora sannsynliggjør at hun ikke er en marginal debattant.³¹ I boka har Monsen tatt utgangspunkt i tidligere leserinnlegg, kronikker og andre tekster som hun har skrevet i forbindelse med sitt engasjement mot endringen av ekteskapsloven, og bearbeidet disse for utgivelsen som bok. Den består i en rekke enkeltstående tekster hvor hun beskriver ulike aspekter av felles ekteskapslov og av den politiske debatten forut for stortingsvedtaket. Tekstene er alle utpreget polemiske, og de er skrevet i et konstaterende språk som søker å bevise at vedtaket ble fattet på feil grunnlag. Det gjøres ved å referere til det forfatteren ser som sannheten og som grunnleggende og ufravikelige ideer om loven, ekteskapet og familien. Hypotesen jeg har framsatt om homoekteskap som et farlig supplement til det heterofile ekteskapet,

³⁰ Monsen uttaler i den forbindelse til Vårt Land den 27.7. 2012 at den juridiske kampen nå er over, til tross for at de hadde en god sak: «Forklaringa er enkel. Domstolen er overarbeida og den kan også vere politisert. Berre ein dommar behandla saka og avviste den utan å argumentere for avgjersla». <http://www.vl.no/samfunn/klage-pa-ekteskapslova-tapte-i-strasbourg/>

³¹ Monsens tekster er blant de ressursene som tilbys på nettsteder som www.morfarbarn.no og Nordisk nettverk for ekteskapet (www.bevarekteskapet.no), og de tas også opp av andre debattanter.

vil derfor undersøkes med vekt på hvordan det konstrueres som farlig og truende, og på hvilke måter det fra Monsens perspektiv tenkes å undergrave ekteskapet som institusjon.

Fordi tekstene er så kontroversielle, og fordi forfatteren blir hedret av en stiftelse som har som formål å fremme ytringsfrihetens kår, vil en kritisk tekstanalyse av disse ytringene og av reaksjonene på dem, kunne bidra til å belyse hvordan debatten om felles ekteskapslov er relevant for diskusjoner om ytringsfrihet og rett til vern mot krenkende ytringer. Jeg er interessert i å beskrive effekten de har som krenkende tale, men vil også analysere hvordan tekstene gjør noe med selve debatten, debattklimaet og den felles forståelsen av hva som er saklig debatt. Det teoretiske perspektivet er i hovedsak hentet fra Judith Butlers *Excitable Speech* (1997 a), som drøfter når sårende tale må forstås som vold, og hvordan skillet mellom ytringsfrihet og beskyttelse mot krenkelser kommer i konflikt med hverandre. Dette perspektivet har så blitt utvidet gjennom begreper hentet fra min egen analyse av den norske rettslige konteksten, og de perspektiver på forholdet mellom krenkende ytringer og rett til vern som jeg har funnet her.

Hvordan ytringer kan oppfattes både som meningsløse og samtidig som virkningsfulle, også av de samme aktørene, er mitt teoretiske anliggende i dette kapitlet, og det er dette jeg ønsker å beskrive med begrepet «absurd retorikk». Det som synes klart, er at Monsen anser sin form for krenkende tale som passende for denne debatten, og jeg skal prøve å vise hvordan dette framstår i konkrete eksempler, og se hvilken underliggende forståelse av ekteskap og familie det begrunnes i.

I teorikapitlet har jeg drøftet ulike former for språklig performativitet, altså hvordan handlinger foregår gjennom språket og hvordan ytringer får ulike effekter. Jeg har pekt på ordenes kraft til å konstituere mennesker som subjekter innenfor et normsystem, og er opptatt av hvilke betydning det språket som tilbys for å kunne leve i en sosial kontekst, har for hvilke subjektsposisjoner som er tilgjengelige. I dette kapitlet er hovedperspektivet hvordan ytringer på den ene siden har kraft til å krenke eller såre, men på den andre siden innebærer muligheter for å utøve motmakt. Min posisjon er dermed i utgangspunktet kritisk til Monsens tekster, og til det språket som etableres i tekstene.

4.1.2 Metode

Jeg skal først begrunne kapitlets tittel nærmere, og diskutere hvordan absurd retorikk kan forstås i konteksten av mitt teoretiske perspektiv på krenkende ytringer. Fordi jeg har latt meg overraske av hvor krenkende og samtidig fremmedgjørende og underlige tekstene i Monsens bok framstår som, og fordi motreaksjonene har vært spesielt sterke, skal jeg vise hvordan det norske lovverket om krenkende ytringer framsatt mot definerte minoritetsgrupper håndheves i rettsapparatet. Med utgangspunkt i de resultatene det gir, vil jeg så utdype begrepet jeg har foreslått i kapitlets tittel; “absurd retorikk”. Dette bruker jeg som en begrepsliggjøring av en debattform som først og fremst representeres av Nina Karin Monsen i det offentlige ordskiftet, men som også har blitt synlig i semi-offentlige debattformer blant annet på internett.³²

Tittelen reflekterer også min egen forskerposisjon, ettersom jeg synes det er grunnleggende vanskelig å forstå tekstene, bildene som brukes, og premissene tekstene bygger på: Språket framstår som fremmed og underliggjørende, og det bygger på noen underliggende premisser som få andre offentlige debattanter har argumentert utfra, men som trer klarere fram i debattene nå enn tidligere. Denne påstanden skal jeg begrunne med konkrete eksempler i tekstanalysen. Som jeg kommer tilbake til, reflekterer også mange av reaksjonene i offentligheten en tilsvarende undring som min egen, mens Fritt Ords styre betegner boka som «gjennomreflektert» når de begrunner tildelingen, og dermed ikke deler denne oppfatningen av tekstene hennes. Monsens språk gir mening for lesere som har et annet hermeneutisk og kontekstuell utgangspunkt, og nettopp derfor er den interessant i et performativitetperspektiv som stiller spørsmål om hva disse tekstene gjør, og hvordan tekstene kan ha så ulike effekter på lesere.

I nyere arbeider har Butler latt analyse av tiltalesituasjonen få stadig mer betydning³³. Monsens bok vil jeg se på som performativ fra ulike synsvinkler: For det første i den betydning at den gjør noe med språket om homo- og heteroseksualitet, som gjennom

³² I etterkant av terrorangrepet den 22.juli, har det blitt klart at det fins mange fora hvor politikk og samfunn debatteres med utgangspunkt i en annen virkelighetsoppfatning og et annet språk enn det som brukes i mer mainstream debattfora som er underlagt redaktøransvar og Vær Varsom-plakaten. Dette kapitlet ble i hovedsak skrevet våren 2011, og selv om relevansen for andre debatter av og til er slående, har jeg valgt å ikke trekke paralleller mot den absurditetens retorikk som offentligheten har fått større kjennskap til etter terrorhandlingene.

offentligheten tilbys som et fellesspråk for å opprettholde et heteronormativt hegemoni som ser ut til å tape sin dominans i det norske samfunnet, som altså i økende grad preges av en hierarkisk konstruert homotoleranse fra et heteroperspektiv. For det andre interesserer jeg meg for hvordan ulike identiteter interPELLERES i dette språket.

Før jeg kommer til selve tekstanalysen av *Kampen om ekteskapet og barnet*, skal jeg vise hvordan jeg har kommet fram til begrepet «absurd retorikk». Gjennom en kritisk tekstanalyse med vekt på et utvalg av sentrale tema i boka, skal jeg diskutere hvilke effekter Monsens tekster kan tenke seg å få. Jeg skal analysere konkrete tekstutdrag hvor «det absurde» virker sammen med andre retoriske grep. Som kapittelets tittel antyder, vil jeg særlig løfte fram hvordan mer ytterliggående ytringer kan avvises som absurde av enkelte lesere. Til slutt har jeg valgt å referere og analysere noen innlegg fra andre debattanter som på ulike måter reagerer på Monsens ytringer, for å peke på noen tydelige perlokusjonære effekter de har hatt i det offentlige ordskiftet.

4.2 Beskyttelse mot krenkende ytringer?

I teorikapitlet drøftet jeg krenkende ytringer i et performativitetperspektiv, og gikk spesielt inn i Butlers refleksjoner om forholdet mellom krenkende ytringer og lovverk. Butler problematiserer hvordan lovverkets forbud mot krenkende ytringer nettopp produserer ytringene som særskilt krenkende. Det er imidlertid ikke det samme som å utføre krenkende handlinger, og jeg har argumentert for at det å produsere ytringer som krenkende, kan være en nødvendig strategi. Forholdet mellom ytringsfrihet og rett til beskyttelse mot krenkelser har vært en stadig tilbakevendende diskusjon også i norsk offentlig debatt de siste årene. Jeg skal først se på hvordan Nina Karin Monsen forholder seg til og gjør bruk av det jeg betegner som et ytringsfrihetstopos, som jeg mener har vært gjennomgripende både for debatten om homoseksualitet og ekteskapslov, og for en rekke andre debatter i norsk offentlighet.

4.2.1 Ytringsfrihetstoposet

Ytringsfrihet som demokratisk verdi har vært gjenstand for stor debatt de senere årene, også i forhold til ytringer som potensielt kan være krenkende for individer eller ulike minoritetsgrupper. Protester mot krenkende ytringer blir i ulike sammenhenger forstått

³³ se 2.2.8

som angrep på retten til å ytre seg kritisk i det offentlige rom. Som jeg vil komme tilbake til senere i dette kapitlet, har det både før og etter pristildelingen blitt reist kritikk mot aviser som har valgt å trykke Monsens skarpe kronikker, på grunn av det krenkende språket hun bruker. Selve ytringsfrihetsdebatten har blitt et topos, et retorisk sted hvor argumenter for krenkende tale kan hentes fra. I sin takketale til Fritt Ord kommenterer Nina Karin Monsen kritikken mot tekstene hennes ved å referere til dette toposet:

Når mennesker snakker om sine sårede følelser, har de ikke holdbare argumenter. De forsøker å stoppe debatten. Det er alltid noen som såres. Skal vi unngå å såre andre, vil det ikke skje noen utvikling.

På samme måte beskriver Monsen debattklimaet i Norge i *Kampen om ekteskapet og barnet*:

Det hersker enighet om den kulturelle regelen som sier at du skal ikke ytre noe som sårer noen, *uansett hva og hvem*. I realiteten samarbeider mange om å begrense ytringsfriheten (s. 69, min utheving.).

Debattanten anser sårende tale som en nødvendig del av det offentlige ordskiftet for å oppnå noe hun beskriver som ”utvikling”. Hun stiller seg kritisk til at offentlig debatt i stor grad er preget av at denne uuttalte «kulturelle regelen» gjelder ”uansett hva og hvem” (s.69). På den måten konstrueres et legitimt skille for sårende tale, hvor noen personer kan såres i ytringsfrihetens navn, mens andre ikke skal måtte tåle slike ytringer rettet mot seg. Dette prinsippet kan også leses ut fra bokas generelle argumentasjon, som nettopp bygger opp under dette skillet mellom mennesker det er legitimt å angripe, som er Monsen moralsk underlegne, og mennesker som kjenner det hun mener er sannheten om hva ekteskapet er og hvilke relasjoner som er verdige og uverdige til denne rammen.

Sara Ahmed har innenfor debatt om feministisk teori identifisert et retorisk grep som hun betegner som «inflationary logic», hvor noen premisser blir tatt for gitt og legger føringer for hele debatten (Ahmed 2008). Hun illustrerer sitt poeng ved hjelp av eksempler på hvordan kritikk av rasistiske og sexistiske ytringer blir konstruert som

sensur på en slik måte at en rasistisk vits produseres som et uttrykk for forsvar av ytringsfriheten. Antirasisme som hegemonisk verdi blir tatt for gitt, på en slik måte at når den rasistiske ytringen blir kritisert, påkalles ytringsfriheten, og den som ytret seg rasistisk kan innta en offerposisjon i offentligheten. Fra en slik retorisk konstruert offerposisjon kan den som ytrer seg rasistisk, fastholde at de liberale stemmene gjør seg skyldige i å hindre at motpartens ytringer fritt får spre seg i det offentlige rom. Gjennom en slik kiastisk struktur kan altså den som krenker andre framstå som krenket, og rasistiske ytringer framsettes i ytringsfrihetens navn; som motstandshandlinger mot en sensurerende offentlighet.

Ahmed viser hvordan konstruksjonen av slike hegemoniske posisjoner og forbud retorisk gjør det mulig å situere seg selv som kritisk motstemme:

[T]he speech act works by constructing an ‘imaginary prohibition’, which is then taken as foundational to a given speaking or intellectual community. That prohibition is imagined as hegemonic, as a majority position, even as a kind of defence against free thinking, a rebellion against orthodoxy (Ahmed 2008: 31).

Når en debattant gjør krav på å bli lyttet til som kritisk motstemme og som representant for en undertrykt minoritet, konstrueres minoritetsposisjonen nettopp gjennom denne språkhandlingen. For å kunne konstruere en slik posisjon, må det skapes inntrykk av at de meningene en selv uttrykker, er marginalisert i debatten og ikke får plass i den offentligheten hvor debatten ellers finner sted. Grundige analyser av maktforhold, tilgang til medieoffentligheten og også av hvilke effekter ytringene har eller kan forventes å få, kan bidra til å sette fenomenet i et annet perspektiv.

Dette grepet kan sammenlignes med den offerposisjonen som Monsen konstruerer for seg og sine meningsfeller. Monsen bruker betegnelsen «en kulturell regel» i sitatet jeg gjenga innledningsvis, og viser til implisitt sensur når hun hevder at «i realiteten samarbeider mange om å begrense ytringsfriheten» (s.69). Gjennom å konstruere sin egen posisjon som kneblet, tilsidesatt eller sensurert på ulike vis, forsvares bruk av krenkende ytringer. Et uklart definert «mange», som blant annet peker mot homoaktivister og politikere, representerer et angrep på den opphøyede verdien som

ytringsfrihet har blitt i de senere års debatt, og på den frie tenkningen utenfor det som oppfattes som det politisk korrekte, eller som en hegemonisk homotolerant posisjon. Konstruksjonen av meningsmotstanderen som utøver av hegemonisk makt, gir et sted å snakke ut fra: en ønsket subjektsposisjon som marginalisert eller undertrykt.

Sosiolog Unn Conradi Andersen beskriver hvordan den norske debatten om kjønnsnøytral ekteskapslov i stor grad har blitt en kamp om offerrollen, og om den motoffentlige posisjonen (Andersen 2011). Ved å konstruere en posisjon hvor man selv er offer for implisitt sensur og italesette en i utgangspunktet uuttalt lov, kan ikke bare representanter for staten, men også andre deltakere i offentlig debatt, få tilgang til en sterkere ytringsfrihet, som igjen kan brukes til å legitimere krenkende ytringer som ledd i politisk kamp for omstridte verdier. Fritt Ords pris til Nina Karin Monsen bekrefter etter mitt syn at denne strategien har fungert. Det synes derfor nødvendig å tenke gjennom hvordan man kan diskutere sårende tale og krenkende ytringer utenfor dikotomien ytringsfrihet/sensur, fordi den ikke redegjør for andre hensyn enn hensynet til den som ytrer, og fordi den ikke tar innover seg alle de ytringsmulighetene som vårt digitale samfunn tilbyr.

4.2.2 Eksempler fra høyesterettsdommer

Med referanser til sin amerikanske kontekst, anskueliggjør Butler (1997a) hvor kompleks forholdet mellom lovverk og håndhevelse kan være.³⁴ Gjennom en analyse av konkrete rettsavgjørelser beskriver hun hvordan dommerne selv utfører symbolsk vold og ytterligere krenkende handlinger mot personer som anmelder rasistiske truende ytringer. Nettopp lovbestemmelser som skulle beskytte mot rasisme blir retoriske topoi hvor rasisme kan reitereres på nye måter.

Jeg skal se nærmere på norsk lovverk og rettsanvendelse, og analysere det ut fra et performativitetperspektiv. Intensjonen er å undersøke hvordan den grunnlovsnedfelte ytringsfriheten balanseres mot særlig utsatte gruppers rett til vern mot krenkelser i det offentlige rom, og hvilken forståelse av krenkende ytringer og performativt språk som rettsanvendelsen reflekterer. Spørsmålet om retten er rett instans for å vurdere språklig performativitet, som også reises i flere av Butlers arbeider, ses i sammenheng med det

³⁴ Se 2.2.7, særlig s. 58-59.

mer åpne etiske spørsmålet om hvilket ansvar det ytrende subjektet kan og bør tillegges for sine ytringer.

Både antidiskrimineringslovverk og lovverk som skal beskytte enkeltmennesker mot krenkelser, bygger på en forståelse av at diskriminering og krenkelser kan skje gjennom ytringer. Det norske lovverket omfatter altså muligheten for at ytringer får ulike performative effekter, men fordrer at det fins et handlende subjekt som utfører denne handlingen og kan straffeforfølges for den. Straffelovens § 135 a) ble i 1981 utvidet til også å gjelde homofile, etter lang debatt både blant de sakkyndige som utredet lovendringen, og politikere og interesseorganisasjoner (Hennum 2001: 92-93).

Paragrafen regulerer ytringer framsatt i det offentlige rom som retter seg mot grupper og ikke enkeltmennesker:

§ 135a. Den som forsettlig eller grovt uaktsomt offentlig setter frem en diskriminerende eller hatefull ytring, straffes med bøter eller fengsel inntil 3 år. Likt med en offentlig fremsatt ytring, jf. § 7 nr. 2, regnes en ytring når den er satt frem slik at den er egnet til å nå et større antall personer. Som ytring regnes også bruk av symboler. Medvirkning straffes på samme måte.

Med diskriminerende eller hatefull ytring menes det å true eller forhåne noen, eller fremme hat, forfølgelse eller ringeakt overfor noen på grunn av deres

- a) hudfarge eller nasjonale eller etniske opprinnelse,
- b) religion eller livssyn, eller
- c) homofile legning, leveform eller orientering.

Kravet om forsett innebærer at den som straffeforfølges forutsettes å kjenne til effekten av ytringen allerede før den finner sted, slik Austins språkhandlingsteori med vekt på konvensjonalitet legger opp til. Den som framsetter ytringen må ha gjort det med ønske om å ramme minst en av minoritetene som loven skal beskytte. Lovteksten forutsettes å ha performative effekter i seg selv; som en trussel om straffeforfølgelse skal den bidra til å beskytte de gruppene som defineres som truede. Loven produserer

både truende og truede personer når den tar på seg et særskilt beskytteransvar - gjennom sin egen trussel om straff.

Høyesteretts avgjørelser i saker som gjelder Straffelovens § 135a, er relevante for hvordan rettsvesenet balanser den grunnlovfestede ytringsfriheten opp mot minoriteters rett til vern mot hatefulle ytringer, nedfelt i internasjonale konvensjoner.³⁵ Jeg har ønsket å se på hvordan loven har blitt praktisert, og på hva slags subjekter den produserer, og har derfor gjennomgått de sakene som har vært anmeldt som brudd på § 135a, som har gått til Høyesterett. Jeg har lest dem med blikk for hvordan en offentlig aktør oppfatter ytringers performative potensial, og for hvilken rolle domstolen tillegger seg selv i reguleringen av krenkende ytringer i offentligheten. Ettersom loven er til beskyttelse for spesifikke etniske, religiøse og seksuelle minoriteter, er perspektivet at ytringer må ramme og skade en eller flere av de minoritetsgruppene loven omhandler, for at ytringen skal være straffbar. Hvem som er mottakere eller vitner er en viktig del av rettens fortolkningsbegrep, hvilken effekt ytringen kan tenkes å ha, og hvordan disse mottakerne kan tenkes å forholde seg til ytringen.

Det er særlig saker som gjelder angrep på ”mørkhudede innvandrere” og jøder, som har blitt prøvd for Høyesterett, mens én sak har dreid seg om angrep på homofile: Anmeldelsen av et radioprogram drevet av en konservativ menighet, hvor radioverten «kom med en rekke fordømmende uttalelser om homofile», begrunnet med bibelsitater, før han ledet lytterne i bønn om at homofile ikke måtte ansettes i ledende stillinger (RT 1984-1569, Bratterud-dommen). De fordømmende uttalelsene ble ansett som beskyttet av ytringsfriheten, mens bønnen om som gjaldt ansettelse ble ansett som et brudd på § 135a. (Se også Hennum 2001: 93) I det videre vil jeg konsentrere meg om to relativt nylig avsagte dommer, som setter forholdet mellom rettens syn på krenkelser og den offentlige debatten i perspektiv.

Høyesterettsdommene gjengir først et resymé av begge parterers posisjon, før Høyesteretts egen vektning og vurdering av argumenter formuleres. Her finner jeg et flerstemt syn på hvordan ytringer kan arte seg, eller ikke arte seg, som straffbare handlinger. Jeg skal utdype ved å peke på noen dommer som sier noe om

³⁵ FN's rasediskrimineringskonvensjon og den Europeiske menneskerettskonvensjonen

storsamfunnets forhold til stemmer som skiller seg radikalt fra det antidiskriminatoriske hegemoniet manifestert blant annet i rasismeparagrafen:

I 2002 frifant Høyesterett Boot Boys-leder Terje Sjølie for en offentlig appell som hedret Rudolf Hess og Adolf Hitler. I dommen etablerte Høyesterett et motsetningsforhold mellom det krenkende og det absurde, og hevdet at ytringen Sjølie sto for, er absurd og derfor unndrar seg tolkning, og heller ikke i seg selv er en oppfordring til konkret, fysisk vold eller andre reaksjoner. Det uttrykkes slik i flertallets syn i dommen:

Ved tolkningen er det etter min mening naturlig å ta utgangspunkt i det første utsagnet som er fremhevet i tiltalebeslutningen, at «hver dag blir vårt folk og land plyndret og ødelagt av jødene som suger vårt land tomt for rikdom og erstatter det med umoral og unorske tanker.» Det er i seg selv absurd, og unndrar seg fornuftig tolkning (RT 2002-1428).

Dermed avviste retten at ytringer kan være integritetskrenkende i seg selv, som illokusjonære språkhandlinger. Spranget mellom den offentligheten som dommerne ser ut til å forholde seg til og det verdensbildet som den tiltalte forfekter, er så stort at dommerne beskriver ytringen som «absurd», og nekter på det grunnlag å forholde seg til den som performativ. Språket tilkjennes altså bare performativ kraft dersom det oppfattes som sannsynlig eller troverdig av dem som utsier dommen.

Ordet «absurd» benyttes dersom det som uttales om en minoritet, ikke gir mening ut fra den oppfatningen dommerne har av minoriteten. Forholdet mellom dommerens og den tiltaltes virkelighetsforståelse har således betydning for hvorvidt en ytring vurderes som krenkende. Rettsavgjørelsen reflekterer et språksyn hvor krenkelse som performativ effekt utledes av det konstative nivået, altså hvorvidt beskrivelsene på noe vis konnoterer det som oppfattes som sannheten om den minoriteten som dommerne er satt til å beskytte.

Slik dommerne argumenterer i denne saken, oppnås krenkende effekter utelukkende gjennom å sitere en negativ forestilling som til en viss grad også overleveres i allmennspråket, og som ikke ligger for fjernt fra den subjektsposisjonen som

produseres som truet. Det viser seg at når konkrete krenkende ytringer prøves for retten, avvises de enten fordi de ikke anses som grove nok, eller fordi ytringene blir karakteriserte som for «absurde» til at retten vil idømme straff. Krenkende ytringer i lovens forstand defineres som et konstruert punkt for ytringer som er grove nok til å rammes av loven, men ikke så grove at de faller over i det absurde og av den grunn forutsettes å miste sin krenkende kraft. Ingen reelle saker ser ut til å treffe dette punktet, slik at krenkende ytringer i seg selv ikke idømmes straff etter loven som skal beskytte mot slike ytringer. De ytringene som faktisk blir vurdert som ulovlige, er de som antas å kunne få en effekt utover selve krenkelsen, som fysisk vold eller diskriminering i arbeidslivet. Høyesterett vurderer med andre ord ytringenes potensielle perlokusjonære kraft, mens det illokusjonære perspektivet, ytringer som i seg selv er krenkende, ikke blir dømt.

I 2004 ble loven innstrammet, og det ble gitt klare politiske signaler om at minoriteters krav til vern skulle veie tyngre i rettsvesenet, som en følge av politisk misnøye med at kun trusler om svært konkrete ikkespråklige handlinger førte til domfellelse. I 2007 kom den neste prinsipielle dommen i Høyesterett, som markerte et revidert syn på krenkende ytringer, og som jeg også vil stoppe opp ved: Leder av den nynazistiske organisasjonen Vigrid, Tore Tvedt, ble dømt både for implisitte trusler om vold og tvang mot jøder, og for uttalelser som i seg selv ble ansett som integritetskrenkelser og nedvurdering av jøders menneskeverd. Blant annet omtalte han jøder slik:

«De er ikke mennesker, de er parasitter som skal renskes ut.»

Også i denne saken vurderte Lagmannsretten at uttalelsene var for absurde til å rammes av lovparagrafen, mens Høyesterett sier seg:

enig i at det som her sies, tatt bokstavelig, virker fornuftsstridig og virkelighetsfjernt. Lest i sammenheng med den voldsretorikken som ellers anvendes i intervjuet, blir det likevel ikke uten mening (RT 2007 s. 1813).

Trusler om fysisk vold tvinger fram et nytt perspektiv og en annen forståelse av et språk som ellers er så fjernt fra deres eget at dommerne ikke kan forholde seg til det.

Språklige virkemidler fra en annen realitetsforståelse er umulig å gripe, helt til trusler om ”konkrete tiltak”, som det skrives et annet sted i dommen (RT 2007 s.1814), fører til at teksten allikevel leses som en farlig ytring som rammes av straffelovens paragraf. Når subjekter tiltales i en kontekst av trusler om fysisk vold, anser Høyesterett at den performative effekten forsterkes eller endres: I dette tilfellet forstås nedvurderingen av jøders menneskeverd som en begrunnelse for og trussel om fremtidig vold, og av den grunn opphever Høyesterett Lagmannsrettens frifinnelsesdom.

Det er først og fremst den forventede perlokusjonære effekten på andre subjekter enn de truede som er relevant for dommernes vurdering. Nedvurdering av en gruppes menneskeverd kan i sammenheng med voldsretorikk føre til at andre enn den som framsatte ytringene, også oppfatter voldsbruk som legitimt. Dommerne ser ut til å forstå loven i all hovedsak som en mulighet for å beskytte minoriteter mot fremtidig fysisk vold. Det integritetskrenkende i å reitere negative oppfatninger om ulike grupper, og således opprettholde og videreføre et språk hvor menneskeverd forstås hierarkisk, er ikke relevant innenfor den juridiske diskursen som domsavsigelsene inngår i. Tradisjonelt har Høyesterett vært klar i sin prioritering av ytringsfriheten, som er nedfelt i Grunnloven, dersom de har funnet tvil om ytringers performative effekter. Relevante effekter begrenses til oppfordringer til fysisk vold som kan tenkes å bli gjennomført.

Jeg skal understreke at jeg ikke trekker noen direkte paralleller mellom de ytringene Høyesterett har forholdt seg til i de nevnte sakene, og Nina Karin Monsens tekster. Det er for eksempel ingen eksplisitt voldsretorikk i *Kampen om ekteskapet og barnet*, noe som synes nødvendig for en domfellelse etter § 135a slik den har blitt håndhevet. Jeg er derimot opptatt av hvilket syn på illokusjonær krenkende tale Høyesterett formidler, utover slike trusler om voldsbruk. Mens lovparagrafen reflekterer det syn at en ytring kan gjøre noe diskriminerende eller hatefullt: å true, forhåne, fremme hat, forfølgelse eller ringeakt overfor noen, diskuteres det i rettsanvendelsen hvorvidt en effekt utover selve ytringen må kunne bevises for at en ytring skal være straffbar. Selv om det konkluderes med at det ikke er nødvendig, viser det at ytringen først og fremst tenkes som perlokusjonær.

Jeg ser det slik at rettsapparatets rolle som fortolker av krenkende ytringer ser ut til å virke mot den intensjonen som leses ut av loven. Som forsker sitter jeg igjen med en grunnleggende undring over hvordan motsetningsforholdet mellom absurd og krenkende språk har kunnet oppstå, og hvordan denne opposisjonen ser ut til å være performativ i seg selv, på den måten at absurditeten utligner den krenkende effekten. Denne motsetningen ønsker jeg å se nærmere på, fordi Nina Karin Monsen så vel som hennes meningsmotstandere anser den andre partens ytringer som absurde.

Det er vanskelig å forholde seg til en argumentasjon som ikke gir mening, men betyr det dermed at den krenkende effekten forsvinner? Det absurde reflekterer også en egen performativ effekt som fremmedgjørende. Jeg skal forsøke å bruke noen begreper fra retorikkens tolkningsapparat, for å prøve å forstå hvordan tekstene åpenbart får ulik effekt hos ulike lesere, og også forsøke å beskrive dette fremmedgjørende elementet i språket som har fanget min interesse.

4.2.3 Absurd retorikk

Ordet «absurd» blir altså tatt i bruk for å beskrive og kategorisere ytterliggående ytringer og særlig krenkende tale, for å avfeie dem som språklige konstruksjoner som ikke er meningsbærende for leseren. Dette er en performativ språkhandling. Ord som «absurd» og «irrasjonell» viser seg også å bli brukt i mange sammenhenger i og om Nina Karin Monsens tekster: I svært mange av tekstene benytter Monsen seg av retoriske virkemidler som skaper så overdrevne bilder av ulike roller, at det er vanskelig å forholde seg til tekstene som seriøse, argumenterende tekster. Hun skriver blant annet om medmor at hun opptrer som en «gartner» eller «driver med dyreavl» (s.156) og sæddonor blir sammenlignet med en «krigsvoldtektsmann som gjør fiendens kvinner gravide» (s.162). Disse bildene er vanskelige å forholde seg til fordi de skrives ut fra en posisjon både jeg som forsker og mange av aktørene i debatten i utgangspunktet ikke opplever som meningsbærende konstruksjoner inn i debatten. De er skrevet i et språk som gjør dem fremmede og vanskelige å gripe.

Like fullt ser jeg, ut fra min forskerposisjon, at ytringene får en rekke effekter: Mens noen aktører forholder seg til ytringene som meningsbærende og politisk relevante og reiterer både de språklige konstruksjonene og logikken inn i nye kontekster, betegnes ytringene som dypt krenkende fra andre posisjoner. Jeg vil argumentere for at tekstene

i all sin absurditet er egnet til å gjøre skade fordi de reiterer et svært krenkende språk som brukes til å interpellere homofile og lesbiske som mindreverdige og uønskede, og i noen tilfeller kriminelle borgere.

Retorikk og performativitetsteori har til felles at de beskjeftiger seg med hvordan ytringer kan få ulike effekter, og jeg skal supplere det teoretiske perspektivet med noen begreper fra retorisk teori som er særlig relevante for dette kapitlet. Retorikk er læren om hvordan en ytring kan utformes for å få en ønsket effekt og dermed være en vellykket språkhandling. Et av kravene som stilles er *aptum*, direkte oversatt “det som sømmer seg”, eller det passende (Kjeldsen 2006: 71). Det vil si at form og innhold må stå i forhold til hverandre, og til avsender så vel som mottaker, eller leser i mitt begrepsapparat. Videre er *aptum*, det som er sømmelig, avhengig av rådende hegemoniske oppfatninger:

På den ene siden handler retorisk *aptum* om at kommunikasjon må være passende for å være formålstjenlig og effektiv. På den andre siden handler *aptum* om talerens respekt og aksept av samfunnets normer, konvensjoner og idealer. Det er passende at taleren opptrer sømmelig og anstendig for ikke å vekke uvilje og anstøt og tape sin borgerlige anseelse. En slik opptreden fullbyrder taleren gjennom et behørig språklig uttrykk som overholder de bestående smakskravene (Kjeldsen 2006: 78).

Det kan se ut som om det er et krav til vellykkede ytringer i offentlig debatt at de ikke bryter med uskrevne regler, som Monsen refererer til når hun i boka beskriver den “kulturelle regelen om at ingen skal såres uansett hva og hvem” (s. 69, se 4.2.1).

Høyesteretts vurdering av enkelte ytringer som absurde og derfor uten effekt, kan kanskje forklares gjennom *aptum*. Ettersom de krenkende ytringene ikke overholder konvensjoner om hva som sømmer seg å si, antas de å forbli maktesløse i offentligheten. *Aptum* er også en følelse for hvilket retorisk nivå som passer seg for ulike anliggender. Stilnivået må stå i samsvar med saken, og er saken dramatisk nok, ikke bare aksepteres, men fordres langt sterkere virkemidler enn de som er avstemt til ordskifte om mindre dramatiske saker. Dermed kan ulik forståelse av sakens viktighet

eller implikasjoner også føre til ulik oppfattelse av hvilke virkemidler som er passende.

Strukturelle topoi defineres som “argumentenes grunnlag eller premisser”. De er allmenne synspunkter som deles av leserne, men som allikevel ikke overbeviser i seg selv, “men må settes inn i en rasjonell eller logisk sammenheng til talerens påstand og begrunnelser” (Kjeldsen 2006: 156-157). Denne rasjonelle eller logiske sammenhengen mellom strukturelle topoi og talers påstand forblir antakelig en intern logikk, slik at den ikke nødvendigvis framstår som rasjonell dersom grunnlaget ikke er felles. Dermed må de ulike premissene også undersøkes om en skal forstå hvordan det som framstår som en absurditetens retorikk, faktisk får bli del av debatten og øve innflytelse på hvilke retninger og argumenter som aksepteres.

Dersom debattantenes topoi, det vil si utgangspunktene eller posisjonene de argumenterer ut fra, ligger for langt fra hverandre, vil de konkrete argumentene eller retoriske grepene kunne framstå som upassende for dem som ser saken fra en annen posisjon. Dersom målet er å møte og overbevise motdebattanter eller andre som i utgangspunktet ikke deler ens eget syn, vil det være formålstjenlig å holde debatten innenfor en felles forståelse av hva som er passende. Dersom tekster først og fremst er skrevet for et publikum som deler debattantens grunnsyn, kan derimot en annen retorisk stil synes mer formålstjenlig.

I utgangspunktet burde slike hensyn kunne avleses ut fra det mediet som er valgt for å publisere det enkelte innlegg, slik at tekster skrevet for et konservativt, ofte kristenkonservativt, publikum, publiseres i medier som har disse leserne som målgruppe. Monsen gjør imidlertid bruk av de samme retoriske strategiene i Klassekampen som i Dagenmagazinet, noe som gjør den retoriske strategien vanskeligere å forstå ut fra retorikkens begreper og teori. Dette forholdet bidrar til at hun har fått en særskilt posisjon i debatten, ved at hun løfter dette subkulturelle språket inn i sekulære medier.

4.3 Analyse av Nina Karin Monsens debattbok

Kampen om ekteskapet og barnet er, slik jeg leser den, en performativ motstandshandling mot en felles ekteskapslov som signaliserer vilje til å endre den

språklige og kulturelle forståelsen av ekteskap, familieband og kjønn. Trusselbildet konstrueres som en del av motstandshandlingen: Den historisk-biologiske forståelsen av familien som har vært hegemonisk, trues av en lov som sidestiller hetero- og homoekteskap og åpner for foreldreskap mellom to av samme kjønn. I det videre er jeg ikke først og fremst opptatt av krenkende ytringer som juridisk begrep, men vil lese boka ut fra det paradoksale synet på ytringers effekter som jeg fant; ideen om et motsetningsforhold mellom det performative og det absurde.

Jeg skal først si noe om hvordan ulike former for interpellasjon brukes for å konstruere de subjektposisjonene Monsen angriper, før jeg gjør en tematisk analyse av noen nøkkelbegreper og grunntanker som argumentasjonen bygger på. Jeg skal gi eksempler fra den argumentasjonen som Monsen legger til grunn for å avvise den felles ekteskapsloven, og argumentere for at det språket hun bruker må forstås som krenkende tale. Samtidig skal jeg vise hvorfor det kan være vanskelig å nærme seg tekstene fra andre posisjoner enn hennes egen. Jeg skal se på hvilke underliggende forutsetninger hun argumenterer ut fra, og beskrive det særegne språket som tekstene ikke bare reflekterer, men synes å skape ut fra den lovendringen som har funnet sted. Jeg vil peke på hvordan verdibegrepet som har vært sentralt i debatten blir endret i hennes tekst, og deretter undersøke hvordan seksualitet, kjernefamilie og vennskap forstås innenfor konteksten av dette endrede verdibegrepet. Til slutt vil jeg analysere og kritisere noen av de språklige konstruksjonene som dette språket tilbyr. Jeg skal argumentere for at tekstene er skrevet i en retorisk stil som i seg selv framstår som både krenkende og absurd for lesere som ikke deler forfatterens frykt for den samfunnsutviklingen som en felles ekteskapslov representerer.

4.3.1 Retten til å ytre seg

Et av hovedperspektivene på lovendringene i *Kampen om ekteskapet og barnet*, er hvilke språklige konsekvenser den felles ekteskapsloven har. Monsen hevder i forordet at ekteskapsloven

vil endre vår forståelse av begrepene ekteskap, foreldre, barn, familie og slekt på en radikal måte – de gamle definisjonene er blitt forvist fra lovgivningen og gjort ugyldige (s.7).

Monsen slår tidlig fast at verdikonservative kristne besitter en selvfølgelig rett til definisjonsmakten over ekteskapet som begrep og institusjon. Argumentasjonen bygges opp i to ledd: Først opphøyer hun den tradisjonelle kjernefamilien til en filosofisk og metafysisk sannhet og knytter den til foreldres kjønn og til felles barn som resultat av fars befruktning av mor:

Ekteskap har alltid betydd kvinne, mann og felles barn. Å gifte seg er å stifte en familie sammen. Et ektepar oppdrar sine felles barn under utøvelsen av det moderlige og faderlige, det maskuline og det feminine, i samarbeid og dialog (s.19-20).

Dette sitatet er det ingenting absurd over, og jeg vil ikke se det som særlig krenkende heller. Monsen gjengir et verdikonservativt ekteskapsyn, som nok kan kritiseres fra ulike hold, men som er et gjenkjennelig standpunkt i debatten.

Det som framstår som absurd, er når hun i det videre utelukker alle som ikke deler hennes syn fra retten til å mene noe:

I denne saken burde man først ha lyttet til hva kristne, heterofile ektepar med felles barn mente om spørsmålet. Det er vanlig skikk og bruk å spørre først dem det gjelder. Hva lystetikere, hedonister av ethvert slag, skilte, utro, pedofile, kriminelle, prostituerte, rusmisbrukere, korruperte, enslige, humanetikere, kommunister, sosialister, sosialdemokrater, samboere og et lite antall homofile synes om det pliktorienterte, heterofile, monogame, religiøse mor-far-barn-fellesskapet, det kristne og verdikonservative ekteskapet, er irrelevant. De forstår ikke begrepet, anerkjenner og respekterer det ikke, og har ikke rett til å overta og ødelegge det (s.20).

De fleste ordene i denne oppramsingen er først og fremst identitetsbetegnelser som står langt fra en konservativ kristen identitet, og som er egnet til å underminere beslutningsevnen, eller på andre måter å marginalisere. Denne sammenstillingen av en rekke ulike interpellasjoner av identiteter som i liten grad overlapper hverandre eller har noe til felles, og hvor bare noen få kan forstås som direkte relevante for å betegne

beslutningstakerne, skal kanskje understreke at Monsen ser situasjonen som sådan som absurd:

I demokratiet skal ikke sære, minimale mindretall herske, man skal ikke lage absurde lover (s.20).

Monsen snakker på vegne av de kristne, og nærmest profetisk, i sine anklager mot de sekulære lovgiverne. Stilen reflekterer det hun ser som absurde handlinger fra regjeringens side, men sammenstiller direkte interpellasjoner av de ansvarlige politikerne med interpellasjoner som konstituerer dem som subjekter utenfor den religiøse loven. Derfor kan de heller ikke opptre som lovgivere på dette feltet, mener hun. Argumentasjonen synliggjør hvordan forholdet mellom den religiøse og den sekulære loven problematiseres i debatten, og hvordan den religiøse loven ser ut til å være det sterkeste toposet for konservative motstandere av felles ekteskapslov. Kjernefamilien inngår i det særskilte verdisystemet som konstrueres som gjennomgripende for hele samfunnet, men som kun en del av befolkningen anses som kompetente til å mene noe om: Verdikonservative kristne konstitueres som eiere og forvaltere av selve begrepet ekteskap.

I Butlers drøftinger av krenkende tale er spørsmålet om makt en sentral problemstilling (Butler 1997a). Ytringers performative effekter ser hun til en viss grad som derivativ makt; den kommer fra en kilde utenfor den ytrende og tilfører kraft til det som sies. Gjennom uttalelsen som er sitert over, påberoper Nina Karin Monsen seg autoritet fra en guddommelig kilde: Bare de konservative kristne vet hva ekteskapet er. Makten til å definere ekteskapet, men også til å definere og konstituere ulike subjektsposisjoner som innenfor og utenfor loven, ser ut til å følge fra en slik autoritet, som en althussersk ideologisk interpellasjon.³⁶

Den endrede lovens ekteskapsbegrep rommer par uansett kjønn og gjør dem likeverdige i juridisk forstand, også som foreldre. Foreldrebegrepets sosiale dimensjon tillegges mer vekt, det rent biologiske foreldreskapet mindre.³⁷ Monsen går til

³⁶Se kapittel 2.1.3

³⁷ Sigrun Staur Stiklestad viser i sin doktorgradsavhandling hvordan «det biologiske prinsipp, som sentralt rettsprinsipp, tillegges ulik vekt og anvendes på forskjellige måter, og at det av den grunn ikke kan sies å være et universelt prinsipp. [Avhandlingen] bidrar også til å synliggjøre at det biologiske prinsipp tillegges ulik vekt, alt

motangrep ved å tilby andre ord og betegnelser for grupper som omfattes av den endrede loven, og ved å arbeide for å opprettholde eller reitere krenkende meningsinnhold i etablerte ord og betegnelser. Det er selve fortellingen om den homoseksuelle som står på spill:

Homofile har ingen felles kultur og historie, om de ikke kommer inn i et politisk miljø som fremmer deres sak og som lærer dem å føle og tenke likt. Når de blir masseidentiteter blir deres historier felles. De får lære en felles fortelling. Det er den enkleste måten å bli noen på (s. 117).

Interpellasjoner som denne søker å fjerne grunnen under homoaktivisters krav om rettigheter; det stedet de snakker fra når de krever at diskriminering skal opphøre gjennom en identitetspolitisk tilnærming. Monsen avslører at hennes prosjekt består i å hindre det å bli ”noen”, selve den menneskelige væren, for dem som lever i lesbisk eller homofilt samliv, og deres barn. Den performative makten ligger i å gå inn for at homofile aktivister lider «et tap av kontekst» (Butler 1997a: 4), en type ytring som kan være direkte skadende. Dersom interpellasjonen skulle få en slik effekt, forblir homoaktivistenes subjektsposisjon ugjenkjennelig: De taper muligheten for konstituerende tiltale og muligheten til å gjøre motstand fra en subjektsposisjon og et språk som kan uttrykke identitet og historie.

Tekstene reflekterer at Monsen forstår endringen i ekteskapsloven som en så grunnleggende og truende samfunnsendring at aptum, det som er passende retorisk nivå for debatten, forsvarer svært sterke virkemidler. På mange måter er boka et angrep på et postmoderne verdensbilde, som framstilles som et kaos hvor verken verdier, ideologier eller religion lenger kan tilby vante, hierarkisk ordnede samfunnsforhold (s. 126). Tekster som slår over i det absurde eller meningsløse kan derfor også leses på et metaplan, som bilder på det forfatteren ser som en samfunnsutvikling på vei mot det absurde eller meningsløse. I innledningen til *Kampen om ekteskapet og barnet* uttrykker forfatteren det slik: Det er absurd å skulle argumentere mot det absurde, tøvete å argumentere mot tøv» (s. 13). Dersom likekjønnet ekteskap forstås som en grunnleggende meningsløs kategori, slik Monsen

etter som hva som synes å tjene familieformer som er mest lik den heterofile kjernefamilien som fortsatt ideal og referanseramme» (Stiklestad 2011: 56).

argumenterer for, kan bruk av tilsvarende meningsløse troper og figurer kanskje tenkes å være en passende motstandsstrategi. Den er kanskje til og med innenfor aptum, slik forfatteren selv leser og forstår debatten.

4.3.2 Seksualitet som mål på verdi

Verdibegrepet er sentralt for selve den underliggende grammatikken i Monsens språk om homo- og heteroseksualitet, forstått som hierarkisk ordnet. Når hun argumenterer mot en felles ekteskapslov og mot lesbisk og homofilt foreldreskap, er den underliggende begrunnelsen at samfunnet må tilkjenne ulik verdi for homoseksuelle og heteroseksuelle parforhold. Mange debattanter diskuterer lovendringen utfra et verdibegrep, også fra Stortingets talestol, og dette blir så tatt opp og sitert i *Kampen om ekteskapet og barnet*.

Debatten ser ut til å ta utgangspunkt i at tidligere lovverk avspeilet en hierarkisk ordning av seksualitet, mens felles ekteskapslov skal speile en likestilling av samliv uavhengig av kjønn. Spørsmålet om verdi konstrueres derfor som et relevant topos i debatten om ekteskapsloven. Verdien kobles i *Kampen om ekteskapet og barnet* først og fremst til det heteroseksuelle parets mulighet til å reproducere seg uten å måtte oppsøke helsevesenet:

I begrunnelsen for den nye ekteskapsloven heter det at departementet legger til grunn at homofile forhold er av like stor verdi som heterofile forhold. I forhold til hvem og hva? Tokjønnede par er nødvendigvis av høyest verdi i ethvert samfunn, ettersom de kan få felles barn uten befruktningsassistenter. Å hugge ned det heterofile paret er som å ødelegge regnskogen.

Med denne loven blir det heterofile, og spesielt det religiøse, paret nedskrevet i verdi av departementet og den rødgrønne regjeringen, og det homofile par oppskrevet. Det heterofile paret har allikevel makt og innflytelse, om det vil. Men det skal paradoksalt nok fremstå som uformulert og udefinert i den likekjønnete ekteskapsloven (s.21).

Mens verdi i departementets begrunnelse ser ut til å ha en betydning i retning av menneskeverd eller likeverd, blir begrepet i Monsens verdiallegori brukt langt mer materielt. Gjennom bruk av økonomiske begreper og metaforer for fruktbarhet og forplantning blir samliv forstått i et samfunnsøkonomisk perspektiv, og samfunnets ansvar reduseres til å legge til rette for flest mulig barnefødsler på rimeligst mulig vis. Samtidig reflekter denne økonomiske verdien hvilken samfunnsinnflytelse den enkelte bør tilkjennes, slik at ekteskapet først og fremst har verdi som symbol på heteroseksuelle fruktbarhet, som belønnes i en hierarkisk ordnet struktur.

Språket om verdi blir flyttet fra begrep som menneskeverd og egenverdi til verdi som økonomisk begrep, hvor felles ekteskapslov og anerkjennelse av homofile samliv også påvirker verdien som tilkjennes heteroseksuelle som lever i parforhold. Paret er den enheten verdi måles ut fra, og det å leve alene er ikke omfattet av dette verdibegrepet. Når verdibegrepet reiteres innenfor en kapitalistisk forståelse av hvordan verdi produseres og forringes, oppstår den fremmedheten som jeg betegner som absurditetens retorikk.

Det heterofile paret blir et handlende subjekt, og språket oppfordrer dette subjektet til en kamp ikke bare for å opprettholde sin egen verdi, men også for å hindre at menneskeheten dør ut, slik sammenligningen med regnskogen gir uttrykk for. Den er i utgangspunktet vanskelig å forstå. Min tolkning av denne underlige tropen, er at regnskogen konnoterer fruktbarhet og står som en livgivende størrelse. Par som får barn sammenlignes med regnskogens betydning for at menneskeheten skal videreføres. Det som ikke gir mening i sammenligningen, er den implisitte forståelsen av at felles ekteskapslov innebærer å «kutte ned det heterofile paret», trolig fordi den konstruerte nedskrivningen i verdi forutsetter at det inngås færre heterofile ekteskap, med den konsekvens at barnefødslene stopper opp. Det gir liten mening i den grad en annen av bokas tekster advarer derimot mot «en befolkningsekspløsjon» når kunstig befruktning gjør at flere kan få barn (s.127). Dermed ser det ut til at frykten vel så gjerne spiller på at for mange får barn, som at for få gjør det, mens det heteronormative perspektivet først og fremst forsøker å regulere *hvem* som får barn og *hvordan* de får dem.

Verdibegrepet til Monsen har nullsumspillet logikk, i den forstand at dersom homoparet tilkjennes høyere verdi, innebærer det at heteroparet som institusjon synker

i verdi. Språket rommer dermed en trusselretorikk hvor heterofile i parforhold, eller nettopp paret som subjekt, adresseres og advares mot den verdinedskrivningen de blir utsatt for innenfor dette språkets logikk. Trusselretorikken retter seg altså ikke først og fremst mot homofile par som gjør bruk av loven, men mot storsamfunnet som må bære konsekvensene av dette, og ikke minst det heterofile paret som taper i egen verdi.

4.3.3 Seksualitet, nytte og estetikk

Verdibegrepet knytter seg videre til en form for estetisk verdi, som er tett koblet til det økonomiske språket som er fundert på måling og endring i verdi. Innledningsvis i *Kampen om ekteskapet og barnet* gjennomgår Monsen Odelstingets og Lagtingets debatter i forkant av lovvedtaket om ekteskapsloven våren 2008:

[Stortingsrepresentant Tove Karoline Knutsen] mener at homofil kjærlighet er like vakker som den heterofile, like mye verdt. Hva tenker hun på da? Homofile får ikke barn sammen, uansett hvor seksuelt aktive de er (s. 46).

Her spiller Monsen på myter om homoseksuelles spesielt aktive seksualliv for å underbygge verdihierarkiet hun argumenterer ut fra. Tiltalesituasjonen som tekstene er skrevet i, reflekterer en implisitt verdikonservativ leserposisjon, fundert i en form for religiøs tro hvor sex mellom likekjønnede språkliggjøres som grov synd, og ofte beskrives med vemmelse og avsky. Mot lagttingsdebattantens bilde av homofil kjærlighet som vakker, tegner Monsen et bilde av homofil sex som stygg og unyttig.

Forutsetningen for denne konstruksjonen av motsetningen mellom vakker og stygg kjærlighet og seksualliv ser ut til å være en aristotelisk idé om sammenfall mellom det vakre og det nyttige, hvor estetikk måles opp mot et nytteformål. Den kan spores tilbake til en tradisjonell seksualmoral som i kristen tro ble utviklet av Thomas av Aquinas, og hvor sex er forbeholdt ekteskapet og først og fremst tjener et forplantningsøyemed, og dernest kan ha andre funksjoner i samlivet (Leer-Salvesen 2011).³⁸ Også i Monsens tenkning kan sex kun være vakkert eller nyttig dersom akten

³⁸ Se kapittel 2.3.3.

kan føre til befruktning, i det minste på et symbolsk plan, ved at den utføres av et heteroseksuelt gift par.

I en senere tekst om ekteskapskriterier er det det ”fullbyrdede samleiet” (s.101) som gjør et ekteskap gyldig, i tråd med bibelens ekteskapsforståelse. Monsen minner om at kjærlighet er et nyere ideal, mens fullbyrdet samleie og seksuell troskap beskrives som grunnleggende, historisk begrunnede kriterier for hva et ekteskap er. Samleie i den forstand hevder forfatteren at likekjønnede par ikke har og ikke kan ha, ettersom det defineres heteroseksuelt (s.101). Dette punktet repeterte og utvidet hun gjennom en uttalelse på en konservativ kristen politisk konferanse i Oslo i mars 2011, hvor hun hevdet at det ikke fins sex mellom to av samme kjønn, bare “mer eller mindre gjensidig onani”.³⁹

Det anatomiske kjønn, representert ved kjønnsorganene, definerer hva et samleie er, hvordan biologiske relasjoner oppstår, og hvem som har evne til ekteskap. Homoseksuell sex beskrives gjennomgående som skambelagt og stygg:

Homofili dreier seg om skam. Først en grunnleggende skam over å være annerledes, en avviker. Man fungerer ikke godt nok som mann eller kvinne i et heterofilt seksuelt forhold eller man avskyr tanken på det. Noen klarer å være gift i mange år, men hva slags ekteskapelig samliv de virkelig har, holdes skjult. Deres ektefeller vil skamme seg over å snakke om problemene, og sikkert tro at det er dem det er noe i veien med. Men homofile foretrekker en seksuell praksis som vekker skam, og også avsky hos mange, spesielt mannlige homofile som anvender anus i stedet for vagina (s. 202).

Her bruker Monsen udefinerte pronomen som «noen» og «mange» for å markere at teksten gir en generell virkelighetsbeskrivelse. Den første setningen i avsnittet er svært kort, og etterlater ikke rom for tvil; med Austins begrepsapparat har språket form av konstater, som foregir å beskrive en ytre virkelighet, som kom forut for ytringen. Jeg

³⁹ I en kronikk i Dagbladet den 25.3.2011, siterer leder i LLH, Bård Nylund, Nina Karin Monsen som uttalte at: «Å lovregulere homoseksuell praksis er unødvendig, for det er bare mer eller mindre gjensidig onani mellom to personer av samme kjønn».

tolker derimot ikke utdraget som en konstativ ytring, men som en språkhandling hvor repetisjonen av «skam» og «homofili» gjentatte ganger ikke kan ses som nøytralt beskrivende ord, men hvor den performative effekten nettopp er koblingen mellom de to begrepene, opprettholdelsen av synet på homoseksualitet som skambelagt og undertrykt seksualitet.

Gjennom referansen til analt samleie, vil teksten nettopp ha som performativ effekt å vekke den avskyen den foregir seg å beskrive, hos verdikonservative og homonegative lesere. Sex blir på samme måte som kjærlighet konstruert som et spørsmål om estetikk (s. 202). Den nødvendige koblingen mellom vakker kjærlighet og nyttig, forplantningsdyktig sex ser ikke ut til å kunne forstås utenfor det verdisystemet og den normstrukturen som Monsens tekster reiterer ved hjelp av et språk som gjennomgående kobler heteroseksualitet til kjærlighet, nytte og verdi, mens homoseksualitet gjennomgående konstrueres som skambelagt seksualitet.

Mens den heterofile kjærligheten både opphøyes og essensialiseres, konstrueres homofile relasjoner som unyttige og unaturlige, men samtidig som en farlig trussel mot det heteroseksuelle ekteskapets orden:

Når homofile har fått lov til å kalle sin relasjon for ekteskap, har de fått lov til å endre ekteskapets mening fra å dreie seg om den biologiske familie til å bli et arnested for lysten (s.135).

Utover denne kritikken av sex mellom to av samme kjønn som unyttig, som avskyvekkende eller til og med som ikke-eksisterende og paradoksalt nok nettopp derfor problematisk, går Monsen langt i å underbygge myter om at homoseksuelle er spesielt seksualiserte og promiskuøse mennesker:

Grunnen til diskriminering av denne gruppen er deres seksuelle praksis, ikke deres sivile status. Erotiske følelser for eget kjønn vil de fortsatt ha, de vil praktisere dem også. Om de i tillegg står frem som offensive homofile med en dertil egnet masseidentitet blir de tydelige og synlige. Nettopp derfor passer de dårlig som fanebærere for det tokjønnete ekteskapet (s. 33-34).

En synlig felles identitet, en masseidentitet, med Monsens ord, problematiseres av forfatteren i flere tekster, fordi den representerer den identitetspolitikken som historisk har bidratt til avkriminalisering og oppnåelse av rettigheter som medborgere, og til sist retten til å inngå ekteskap på like juridiske premisser som heterofile par. Inngåelse av likekjønnede ekteskap bidrar nødvendigvis til en synliggjøring av en homoseksuell identifisering, og det samme gjør likekjønnet foreldreskap. Sitatet over begrunner motstanden mot likekjønnet ekteskap med at synligheten påminner heteroseksuelle om at homoseksuelle også har erotiske følelser og seksuell praksis.

Monsen etablerer et motsetningsforhold mellom synlige homofile, som umiddelbart konnoterer seksualitet og seksuelle praksiser, og «det tokjønnede ekteskapet», som angivelig ikke konnoterer seksuell praksis, eller en «synlig masseidentitet». Det kan hun gjøre ved å spille på heteronormative samfunnsstrukturer, altså på en forutsetning om at heteroseksualitet ikke trenger å forklares eller forsvares, men er selvfølgelig, naturlig og inkorporert i menneskets essens. Innenfor det heteronormative paradigmet reduseres homoseksuelle gjennom synekdoen, kroppene reduseres til begjær og seksualitet, mens den heteroseksuelle kroppen på den andre siden nærmest avseksualiseres. Det siste forblir et paradoks når barnefamiliens fruktbarhetsdiskurs samtidig står som meningsbærende komponent i dette normsystemet.

For å understreke at homofiles seksualitet ikke er forenlig med tradisjonell kristen seksualmoral, gjengis et utdrag fra boka *Sex-guide for homser*, allerede sitert av Øivind Benestad på nettstedet morfarbarn.no, (Monsen siterer Benestads kommentar til sitatet), og av Øyvind Aasen i hans debattbok *Kjønnsnøytral ekteskapslov* (Åsen 2008). Det samme utdraget gjengis over åtte sider også i *Kampen om ekteskapet og barnet*. Disse sidene, som tar for seg tilfeldig sex, gruppesex og cruising, setter den politiske debatten inn i en annen kontekst:

Stortingets flertall og LLHs gammeldagse kjærlighetsretorikk er påfallende mot dette bakteppe av rå og hjerteløs promiskuitet og horeri. Samleie betraktes som noe dyrisk (s. 83).

Utdraget skal vise hvordan homoseksualitet har flere språk, ett som brukes i forbindelse med kamp for rettigheter og anerkjennelse, og et annet, som Monsen viser fram som et mer riktig og sant bilde av den homoseksuelle identiteten. I dette utdraget, som altså hyppig siteres av verdikonservative kristne som kjemper mot felles ekteskapslov, gjenkjennes ikke homofile verken som sårbar minoritet eller som subjekter som begjærer loven eller lar seg innordne i den på noen måte. Den homoseksuelle subjektsposisjonen reduseres til en posisjon som ikke gjenkjennes innenfor det menneskelige, og derfor etableres som «dyrisk». Monsen avviser på denne måten at homofiles kamp for anerkjennelse er legitim:

Tvert imot, [å være homofil] kan fortone seg som en eneste evigvarende orgasme (s. 77).

Ved hjelp av hyperbolen flyttes ordet homofil til et diskursivt felt som for det første trekker i tvil behovet for en rettighetskamp, og som for det andre skaper en så stor motsetning mellom det å være homofil og den verdikonservative seksualmoralen som hun skriver ut fra, at videre argumentasjon synes overflødig.

Det ser ut til at det kun fins to former for seksuell praksis i Monsens tekster: en heteroseksuell praksis hvis formål, i det minste på et symbolsk plan, er befruktning, og den homoseksuelle som er unyttig, og dermed umoralsk og frastøtende. Derfor blir likekjønnet ekteskap og homofil sex ubehagelig synlig for de heterofile, som samtidig opplever at en juridisk samstilling tapper deres eget ekteskap for verdi. Hyperbolen framstår som så presset og som en så enorm forenkling av hva det å leve som homofil kan være og har vært («en eneste stor orgasme»), at den framstår som absurd.

Forfatteren tar sjelden i bruk etablerte negative betegnelser for å vise sin motvilje for homoseksuelle og lesbiske. Sammekjønnsbegjær og -kjærlighet blir i hovedsak definert gjennom beskrivelser av seksuelle praksiser som fordømmes av bokas primære målgrupper, og som innplasseres i et verdihierarki hvor heterofil seksualitet innenfor ekteskapet har høyest verdi. Også denne høyverdige barneframbringende seksualiteten risikerer å tape verdi når den sammenstilles juridisk og symbolsk med homoseksuelle praksiser innenfor samme ramme.

Den «kampen om ekteskapet» som tittelen anfører, består altså i å konservere den heteronormative ekteskapsforståelsen. Kampen utføres gjennom en nedvurdering av likekjønnede parforhold og, i forlengelsen av dette, av homoseksualitet. Likekjønnede samliv måles utelukkende mot det heteroseksuelle ekteskapet som norm, ved at de heteroseksuelle både eier og materialiserer ekteskapet, som homoseksuelle nå har «stjålet» (s. 117). Ved å spille på alle etablerte negative konnotasjoner reiterer forfatteren den antipatien som tidligere har vært knyttet til ordet «homofil», for å bekjempe homotoleransen som verdi i det norske samfunnet.

Den homoseksuelle stereotypien fra den tiden da straffelov og psykiatriske diagnoser definerte homoseksualitet, blir gjenkalt og forsterket i *Kampen om ekteskapet og barnet*. Dermed må teksten leses som et bidrag til kampen om definisjonsmakten, ikke bare for begrepet »ekteskap», men også for »homofil», og for hvordan subjeksposisjoner forhandles om og etableres som levelige eller ikke, som menneskelige eller ikke. Monsen arbeider ut fra et uttalt verdihierarki hvor heterofile par med barn befinner seg på toppen, mens homofile par befinner seg aller nederst. Ekteskapet kan både øke og synke i verdi, det kan stjeles og tas tilbake, men defineres allikevel som en uforanderlig essens eller idé.

4.3.4 Kjernefamilien som statussymbol

Verdiallegorien hvor verdibegrepet forstås innenfor en økonomisk og ikke en etisk diskurs, brukes også om kjernefamilien, som tradisjonelle og verdikonservative kristne ifølge Monsen er de eneste som har rett til å mene noe eller vite noe om. Ettersom hun på samme tid både konstruerer og siterer dette ekteskapssynet som allmenngyldig og udiskutabelt, kan hun arbeide ut fra forståelsen av ekteskapsloven som en assimilasjonslov hvor likekjønnet ekteskap inngås for å ligne heteropar; som forstås som mer ekte eller sanne samliv:

Enkjønnede og tokjønnede par står ikke likt og vil aldri komme til å gjøre det uansett hvor mange barn de får konstruert. Enkjønnede par får ikke barn sammen, mens de tokjønnede kan få og får barn sammen. Det er dette faktum som er utgangspunktet for ekteskapets idé. De tokjønnede parene binder sammen familier og skaper slekter. De

enkjønnede parenes situasjon endres i så måte ikke om de fremstår som heterofile look-alike (s. 30).

De som vil konstruere barn, vil øke sin sosiale status. Par uten barn, har ikke den samme verdi som par med barn, ikke i noe samfunn. Det er naturlig, barnløse par er ikke fremtiden akkurat (s. 166).

Både det perlokusjonære og det illokusjonære aspektet ved ytringen må tolkes inn for å forstå hvordan den virker. Definisjonen er i seg selv argumentet, på den måten at den normative forståelsen av den seksuelle kroppen leder til en forståelse av hvilke subjeksposisjoner som kan innta foreldrerollen. Det homofile subjektet tiltales ikke, men avfeies som ikke-eksisterende innenfor en essensialistisk ekteskapsforståelse som ikke lar seg endre verken juridisk, politisk eller gjennom språket. Denne ikke-tiltalen tolker jeg igjen som et angrep på kontekst (Butler 1997a: 4),⁴⁰ forstått som det mulighetsrommet livet utspiller seg i og den tolkningsrammen egen identitet dannes ut fra. Begrepet om «heterofil look-alike» viser at Monsen anser homofile par som kopier av det originale, heterofile paret. Her er det relevant å trekke inn Butlers analyse av drag fra *Gender Trouble* (1999), som viser at også heteroseksualiteten imiterer og siterer, det fins ingen original, men bare kopier.⁴¹

Homofile og lesbisk kamp for juridisk anerkjennelse og muligheter til å stifte familie, leve monogamt og få barn, blir forstått som et forsøk på å ligne på heteroseksuelle par og derved øke sin sosiale status. Også alenemødre og adoptivforeldre befinner seg hierarkisk under det heterofile ekteparet med felles «biologiske» barn, som har blitt den språklige konstruksjonen av barn som er unnfanget gjennom heteroseksuelt samleie.

Den tilsynelatende motsetningen mellom konstruksjonen av en unyttig og også dyrisk homoseksualitet, og kravet om felles og forpliktende ekteskapslov, framstilles her som et spørsmål om anseelse, med gjenklang i det økonomiske verdispråket som gjennomsyrrer argumentasjonen. Status kan forstås på ulike måter; som anerkjennelse av egen subjeksposisjon innenfor et sosialt felleskap, eller som her, hvor ekteskapet

⁴⁰ Se kapittel 4.3.1

⁴¹ Se kapittel 2.2.1

forstås gjennom et mer økonomisk ladet språk, hvor familien tenkes som et statussymbol, et tegn på rikdom og vellykkethet innenfor et kapitalistisk samfunn. Dersom kjernefamilien forstås som en vei til sosial status, kan den også tolkes som en vei til en gjenkjennbar kropp, og som en livsform som gir mening i det felleskapet subjektet konstitueres i.

Monsen kritiserer homofile par for å nærme seg den klassiske kjernefamiliestrukturen, som hun essensialiserer som «ekteskapets idé», en form for aristotelisk uforanderlig essens, hvor ekteskap og familie forstås som historiske og biologiske sannheter som kan etterlignes, men ikke endres. Kjernefamilien: mor, far og felles barn, betegnes også som «biologiske familier», forstått som familier hvor barn har blitt unnfanget gjennom det heteroseksuelle samleiet og hvor barna deler arvemateriale fra begge foreldre. Det har også avledet begrepet «biologiske barn», som forstås fra de voksnes perspektiv som deres genetiske videreføring. Kampen om ekteskapet og barnet er således en kamp for å avskjære minoriteter fra rettigheter som en majoritet ser som selvfølgelige, og minne homofile om deres plass i samfunnet.

Den samme argumentstrukturen som Monsen gjør bruk av, om enn i ulike språklige former, var tydelig til stede også under debatten om rett til stebarnsadopsjon for likekjønnede tidlig på 2000-tallet. Både motstandere og forkjempere for rett til stebarnsadopsjon argumenterte innenfor et hierarkisk syn på seksualitet, og anså kjernefamilien for å ha en privilegert posisjon (Andersen og Hellesund 2009). Sara Ahmed (2010) skriver om hvordan forestillinger om lykke konstrueres over en felles forståelse av at mennesker blir lykkeligere av å leve innenfor rammen av kjernefamilien, slik jeg beskriver mer inngående i teorikapitlet. Det forutsettes med andre ord at lykken materialiserer seg gjennom denne institusjonen.

Dersom kjernefamilien forstås som det privilegerte og kanskje også moralsk rette livsvalget, kan statusbegrepet til Monsen være relevant. Dersom forpliktende samliv og ønske om barn kan tenkes å springe ut fra andre behov enn anerkjennelse på det heteronormative samfunnets premisser, om ekteskapet ikke forstås fra et essensialistisk perspektiv, gir ytringen med en gang mindre mening. Ytringene hviler på underliggende essensialistiske og metafysiske premisser om ekteskap og familie, som har blitt utfordret av det moderne samfunnet på flere punkter.

4.3.5 Hierarkiske konstruksjoner av kjønn

Monsen både understreker og opphøyer den samfunnsordenen som det heteroseksuelle ekteskapet tradisjonelt har vært en del av, og de maktstrukturene det inngår i. Den tradisjonelle kjernefamilien som heteronormativ struktur hviler på en forutsetning om at menn og kvinner har ulike roller. I *Kampen om ekteskapet og barnet* begrunnes disse ulike rollene i kvinners og menns sosiale og biologiske forutsetninger, som sammenfattes i metafysiske ideer:

Selve far- og morsideen bryter nå, som sagt sammen. Morsideen er ikke sterk nok til å lage et ekteskap og en familie. Det er heller ikke farsideen. Også ideen om familie og slekt bryter sammen, når fars- og morsideen forsvinner. Ideen om å være beskyttet av familien, blir svekket. Ideen om kvinne og mann blir svakere. Mannen nyter større respekt enn kvinnen, selv i vår likestillingstid. Noe skyldes biologiske fakta, mannen er vanligvis større, sterkere og eldre enn sin kone. Han har ofte mer makt, bedre lønn og mer innflytelse. Han er den som beskytter, selv når han er fraværende (s.112).

At to kvinner kan få barn, anses som en trussel mot ideen om far, og mot barnet som mister den som idémessig skulle ha beskyttet det. Bekymringen for at far ikke lenger er relevant for familien, deles av flere kritikere av felles ekteskapslov, blant annet har kampanjen morfarbarn.no lagt stor vekt på at far ikke lenger ses på som betydningsfull i et barns liv når lesbiske får tilgang til assistert befruktning. Monsen skiller seg ut ved å konstituere farsrollen som en maktposisjon som kvinner ikke har tilgang til. Fordi kvinner i denne forståelsen har lavere lønn, autoritet og er mindre enn menn rent kroppslig, reduseres de metonymisk til sine hjemlige sysler. Autoritet og sosial posisjon ivaretas av far, og kobles til den «biologiske familien». Dermed kan Monsen heller ikke se medmor som annet enn en ”husmorvikar” (s.97), og barnet taper nødvendigvis i sosial posisjon. Monsen understreker mannens sosiale status og økonomiske makt, som i seg selv får definere familiens sosiale status. Hun konstruerer slik lesbisk foreldreskap som mindreverdige.

Den tradisjonelle kjernefamilien konstrueres som naturgitt og som historisk gjennomgående. Dette gjøres i det verdikonservative språket gjennom begreper som

framhever kjønnskomplementær familiestruktur; «farsidé» og «morsidé», som metafysiske størrelser, som det i utgangspunktet framstilles som illusorisk å forsøke å endre på. Som jeg pekte på over, hevder Monsen at likekjønnede par aldri vil «stå likt» som heterofile par, men hun frykter allikevel at disse i utgangspunktet uforanderlige ideene kan svekkes i samfunnet. Denne argumentasjonen struktureres på samme måte som Rousseaus argumentasjon, hvor et unaturlig supplement truer noe naturlig og ekte.⁴²

Å argumentere for at ekteskapet som institusjon skal være forbeholdt heterofile par innebærer innenfor *Kampen om ekteskapet og barnets* logikk å opprettholde et hierarkisk syn på kjønn. Et slikt hierarki begrunnes både sosialt og biologisk, med en essensialistisk underliggende forutsetning som tillegger den kjønnede kroppen en forutbestemt mening. Kjønnroller er «langt på vei et uttrykk for naturens lover» (s.181). Ideen om farsrolle og morsrolle kommer før det enkelte subjektet, som konstitueres innenfor denne dikotomien. Det oppstår et paradoks når tilsynelatende selvforklarende metafysiske ideer allikevel kan svekkes gjennom innføringen av et språk om samliv og familie som ikke konstruerer det heterofile paret som mer naturlig. Forholdet mellom idéverdenen, den materielle verdenen og den politiske verdenen kobles sammen og behandles innenfor et hierarki hvor det politiske skal reflektere ideer som igjen begrunnes i det materielle og kroppslige. Sannheter om ekteskap, familie og menneskets kjønnede essens avleses fra naturen. De samme sannhetene er også åpenbart i en kristen tro, og denne troen forstås i seg selv som en slik essensialistisk uforanderlig størrelse.

Dette forholdet mellom ekte natur og truende kultur, illustrerer også Butlers poeng om at biologisk kjønn er konstruert: Kroppen konstrueres som begrunnelsen for de maktstrukturene som nettopp underlegger seg og subjektiverer kroppene i et hierarkisk system. I dette systemet tillegges noen kroppene høyere verdi og får tilgang til en maktsfære som Monsen forbeholder mannskroppen, særlig som far. Det heteronormative utgangspunktet for det tradisjonalistiske og likestillingsfiendtlige språket kommer særlig klart til syne, mens det forblir uklart hvordan mannen kan være en beskytter når han er fraværende, slik det hevdes. Den metafysiske ideen om far på den ene siden, og den materielle, kroppslige faren på den andre siden, integreres i

⁴² Se utformingen av avhandlingens hypotese i kapittel 1.3

hverandre på en måte som er vanskelig å forstå utfra den argumentative strukturen. Teksten bryter dermed sammen i sitt forsøk på å opphøye heteroekteskapet til en ubestridelig idé og samtidig fundere det materielt i en kroppslig realitet.

4.3.6 Vennskap, ekteskap og biologiske relasjoner

Monsens kritikk av homopar som forsøker å etterligne heteropar har også i seg noen elementer fra den skeive kritikken av felles ekteskapslov. Skeiv kritikk har hatt som mål å problematisere ekteskapet og åpne opp for ulike måter å leve på. Fra et skeivt perspektiv kan ekteskapsloven også forstås som normativ assimilasjonspolitikk; en måte å presse likekjønnede par inn i heteronormative strukturer på. Den tradisjonelle kjernefamiliens verdi og symbolikk er viktig for hvordan ulike posisjoner i debatten forstås, og for hvordan ulike subjeksposisjoner tolkes og kontekstualiseres. Kan ekteskap og familie tenkes utenfor den heteronormative konteksten? Kan man legitimt ønske seg et livslangt samliv og felles barn utenfor språk og strukturer som i utgangspunktet er heteronormative?

Et viktig argument i Monsens motstand mot felles ekteskapslov ligger i forlengelsen av argumentet om biologiske relasjoner. Med utgangspunkt i denne «biologiske» forståelsen av det heteroseksuelle samleiet som grunnleggende for ekteskapet, kan ikke lesbiske og homoseksuelle relasjoner være ekteskap, og de defineres negativt som vennskap:

Et ekteskap kun basert på følelser mellom voksne enkeltindivider, uansett kjønn, er ikke et ekteskap. Det er bare et vennskap. Hva når alle og en hver setter følelser over realiteter? (s. 25).

Det enkjønnede paret hører ikke hjemme i familieinstitusjonen men i *vennskapsinstitusjonen*. Det er en helt annen eksistensiell kategori enn biologiske relasjoner. Vennsapsregler er kultur- og miljøavhengige. De spriker veldig. Noen mennesker gjør alt for sine venner, noen forventer alt av dem. Barn som vokser opp i vennsapsrelasjoner mellom to voksne, vil kunne skille mellom ”blods”-erfaring og ”vann”-erfaring. Barn kan selvsagt være glad i en fremmed voksen, men de ligner ikke på

henne eller ham. De kan ikke uteske likheter og forskjeller, eller ha nytte av vedkommendes familiehistorie (s. 94-95, forfatterens utheving).

Definisjonen av ekteskapet som utelukkende heteroseksuelt, utleder Monsen på bakgrunn av en metaforisk forplantning som finner sted i det heteroseksuelle samleie. Uavhengig av om slik praksis har til formål, eller rent faktisk resulterer i, befruktning og graviditet, skaper et heteroseksuelt forhold i Monsens tenkning en særskilt biologisk relasjon, forskjellig fra lesbiske og homofiles relasjoner, som forblir vennskap. Det er mangelen på en slik relasjon som gjør at lesbiske og homofile forhold forblir vennskap for Monsen, og homoseksualitet defineres som manglende heteroseksualitet.

Arnfinn Andersen har skrevet om hvordan vennskapet har tradisjonelt blitt brukt for å beskrive og ufarliggjøre intime relasjoner mellom to av samme kjønn. Ved å definere vennskapet som ekteskapets og parforholdets utside, reproduseres ekteskapet som utelukkende heteroseksuell struktur, og som ramme for legitim seksuell utfoldelse (Andersen 2010). Det er en slik heteronormativ diskurs Monsen bygger på og viderefører når hun innplasserer alle homoseksuelle relasjoner i kategorien vennskap. I allmennspråket vil imidlertid vennskap først og fremst konnotere en nær og intim relasjon som i utgangspunktet ikke innebærer seksuelle relasjoner, slik at Monsens definisjon av lesbiske og homoseksuelle forhold som vennsapsrelasjoner kan antyde at disse relasjonene ikke er seksuelle.

Ettersom jeg i forrige avsnitt viste at det er en tydelig strategi i *Kampen om ekteskapet og barnet* å minne om at homoseksuelle faktisk har sex, både innenfor og utenfor etablerte forhold, virker det paradoksalt at denne seksualiteten hos Monsen utelukkende kan inngå i en form for vennsapsrelasjon. Den definisjonen på vennskap som presenteres i teksten, og som også skal beskrive og inkludere likekjønnede kjærlighetsrelasjoner, framstår også som fullstendig frakoblet fra ideen om samliv og ekteskap. Biologiske relasjoner forblir her en uklar størrelse, og det kan synes som om felles barn er det som gjør relasjonen biologisk, i motsetning til homoseksuelle parforhold, som er ”løst knyttede relasjoner” (s.95).

Det språklige skillet som opprettes mellom ekteskap, mellom to av ulikt kjønn, og vennskap, mellom to av samme kjønn, er en interessant vending, særlig i lys av nyere forskning og debatt om hvordan endrede samfunnsstrukturer fører til andre former for intimitet og andre familiekonstellasjoner enn det tradisjonelle heteroekteskapet. Arnfinn Andersen hevder at endringer i en rekke økonomiske og sosiale forhold har utfordret den tradisjonelle organiseringen av intimitet innenfor ekteskapets rammer (Andersen 2010). Både parforhold og vennskap har ifølge Andersen gjennomgått en betydelig endring som følge av kvinners økte deltakelse i arbeidslivet og større økonomisk selvstendighet. Også den utviklingen i synet på homoseksualitet som Monsen angriper, har hatt stor betydning:

Likestillingen mellom heteroseksuelt og homoseksuelt samliv har ikke bare gitt minoriteter rettigheter. Den har også utvidet betydningen av hvilke intimiteter som legitimt kan finne sin plass mellom personer av samme kjønn. Den plass heteroseksualiteten har hatt til å definere det som ansees som normalt, blir dermed utfordret (Andersen 2010: 7).

Det er i dette rommet at Monsens argumentasjon utspiller seg; i debatten om hvilke intimiteter som legitimt kan finne sted, og også gjenkjennes og konstitueres i språket. At homofile samliv kan anses som like normale og hverdagslige som heterofile, problematiserer Monsen gjennom å opprettholde et skille i sitt språk mellom vennskapet som den eneste mulige organiseringen av intime relasjoner mellom to av samme kjønn, hovedsakelig mellom kvinner, og ekteskapet som organiserer en særskilt form for intimitet, karakterisert som biologisk, mellom kvinne og mann. Dermed forblir relasjoner mellom to av samme kjønn vennskap i Monsens tenkning, uavhengig av hvilke former for intimitet som utspiller seg i forholdet.

Monsen avviser kategorisk at det hun definerer som nødvendige kjennetegn ved ekteskapet, kan få den samme betydningen i et homoseksuelt forhold: gjensidig forpliktelse, troskap i seksuelle relasjoner, barneoppdragelse også videre. Samtidig innebærer hennes argumentasjon at utvidelsen av ekteskapsloven vil kunne gi en smitteeffekt slik at også tradisjonelle ekteskap nå overføres til vennskapets kategori:

Det likekjønnede ekteskapet lager en ny institusjon for alle. Den er basert på vennsapsrelasjoner, løst knyttede personer og konstruerte barn. Om mennesker var knoppkytende vesener og/eller sterile ville ingen utformet ekteskapet. Det ville aldri oppstått en ekteskapsinstitusjon (s. 93).

Teksten er performativ ved at den gjør noe med forståelsen av ulike relasjoner, samliv, kjærlighetsforhold og seksuelle relasjoner. Mennesket som «knoppkytende vesener og/eller sterile» refererer til et annet begrep fra bokas begrepsapparat; homoseksualitet som en «selvsteriliserende praksis» (s.38). Monsen konstaterer at alle relasjoner hvor barn ikke skapes som en direkte, biologisk, følge av samleie, er vennsapsrelasjoner og dermed en annen ”eksistensiell kategori”, her redusert til «knoppkytende vesener». Knoppkytende vesener har ikke en kjønnet reproduksjon, men heller ingen andre menneskelige trekk. Dette er derfor et eksempel på en metaforisk interpellasjon med en dehumaniserende effekt som jeg anser som så fremmed for den tonen debatten om ekteskapsloven føres i for øvrig, at den er vanskelig å forholde seg til, og hører inn under det absurdes retorikk.

Arnfinn Andersens artikkel peker også på at tidligere forskning har bidratt til å opprettholde det diskursive skillet mellom vennskapet og parforholdet, og slik «holdes også det heteronormale fast innenfor tradisjonelle sosiale konvensjoner» (Andersen 2010: 9). Strategisk sett er det viktig for forkjempere av den felles ekteskapsloven å vise at heterosamliv og homosamliv ligner hverandre. I slik argumentasjon er det det heteroseksuelle ekteskapet som framstår som det ønskelige også for homoseksuelle, og like rettigheter innebærer da at par av samme kjønn oppnår rettigheter som par av ulikt kjønn allerede besitter.

Det kan imidlertid tenkes at andre strukturer enn det tradisjonelle ekteskapet kan tilføre familiebegrepet nye perspektiver. Fenomener som «vennsapsfamilier» utfordrer familiebegrepet ved at vennsapsrelasjoner kan framstå som mer stabile enn kjæresteforhold, og at feiring av høytider, ferier, måltider og andre typiske familieaktiviteter og rutiner deles av konstellasjoner av nære venner. Vennsapsfamilien representerer imidlertid noe motsigelsesfullt ved at lengselen etter et tradisjonelt familieliv eller langvarig tosomhet også sto sterkt hos informantene i

Andersens forskningsarbeid fra midten av 1980-tallet (Andersen 1987, 2010). Denne formen for familie ivaretar noen av kjernefamiliens funksjoner, men ikke alle, og åpner opp for andre forståelser av forholdet mellom familie, vennskap, reproduksjon og barneoppdragelse.

Andersen og Monsen skisserer i stor grad de samme endringene i norsk biopolitikk og endringer i organiseringen av intime relasjoner, og til en viss grad også av vennskapets rolle, men på ulike normative premisser. Andersens bidrag til debatten er et forslag til teoretisering av disse endringene, som går i en annen retning enn den forfallstankegangen som han identifiserer hos noen framtreddende sosiologer, og som også kjennetegner Monsens posisjon. Han ser disse endringene som en anledning til nettopp å løse opp i den tette koplingen mellom begjær og seksualitet, og slik oppnå

en bredere tilnærming til å forstå de *ulike* lyster, behov, felleskaps- og familieorienteringer som synes å være i utvikling», for med det å utfordre den posisjonen som den entydige koblingen mellom seksualitet og begjær har hatt til å definere og organisere intimiteten (Andersen 2010: 14).

Vennskapsbegrepet er interessant for å analysere nye måter å organisere familie på, og det åpner opp for flere posisjoner i debatten. Monsens bruk av begrepet forblir imidlertid problematisk, ettersom det erstatter kjærlighetsforholdet kategorisk når det gjelder likekjønnspar. Det er gjennomgående i boka og i øvrig deltakelse i debatten at Monsen forneker det homoseksuelle kjærlighetsforholdets eksistens, blant annet gjennom bruk av vennskapsbegrepet. Homoseksuelle relasjoner og samliv fortolkes gjennom andre språklige kategorier hvor ekteskapets idealer, som troskap og gjensidig kjærlighet, ikke har grunnlag, og hvor omsorgsevne og motivasjon for foreldreskap også trekkes i tvil på bakgrunn av seksualitet.

4.3.7 Medmor – kvinnen som ikke er far

I lovendringen som åpnet ekteskapet for par av samme kjønn, lå også en endring av bioteknologiloven. Heretter har to kvinner som er gift eller er samboere i ekteskapsliknende forhold, rett til assistert befruktning for å kunne bli foreldre sammen, på linje med heterofile par med behov for hjelp utenfra. Rett til assistert

befruktning med donorsæd for lesbiske par, og i forlengelsen av denne debatten mulighet for farskap ved hjelp av surrogati, har vært blant spørsmålene som har fått stor oppmerksomhet. Disse debattene handler på den ene siden om foreldreskap utenfor den heterofile kjernefamilien som jeg har skrevet om over, og på den andre siden om hvordan relativt ny bioteknologi skaper etiske dilemmaer og utfordrer etablerte sannheter.

Monsen skriver «medmor» ut av fortellingen om lesbiske familier og understreker slik at hun ikke anerkjenner denne rollen i en barnefamilie. Medmor betegnes utelukkende som en «fantasirolle», skapt av den samme staten for «å spare det offentlige for arbeid og utgifter» (s. 89), mens hun videre hevder at statens utgifter vil tilsvare det som enslige mødre har krav på, «samt at barnet får etterlattepensjon til det er 18 år» (s. 89). Når hun beskriver barn av lesbisk økonomiske rettigheter som om far døde før fødselen, er dette en retorisk strategi, ikke reelle problemstillinger. Når staten personifiseres som far, bidrar det til å avpersonifisere medmor i foreldreskapet. Familien etableres og essensialiseres som en ”eksistensiell kategori”, hvor den metafysiske ideen om far alltid er til stede og forstås som en mangel, et savn som medmor ikke kan fylle, men som Monsen fyller ved å erstatte den med «Staten».

I andre tekster i *Kampen om ekteskapet og barnet*, blir det juridiske begrepet og den sosiale rollen «medmor» behandlet, og medmor blir interpellert gjennom ulike former for krenkende tale. I disse tekstene anerkjenner Monsen at det juridiske begrepet fins, og også at samfunnet nå åpner for konstellasjoner som mor, medmor, barn. De anerkjennes imidlertid aldri som familier, men medmor konstrueres som en mindreverdige kvinne i fellesskapet, med utelukkende økonomiske forpliktelser overfor barnet:

Medmor blir en husmorvikar, en hjemmehjelper som betaler felles utgifter. Hun er ikke tante, søster, kusine eller bestemor; hun ligner verken på mor eller på barnet. Hun er ikke en annen mamma, det finnes bare én mamma (s. 97).

Medmor defineres negativt, fordi hun i kraft av sitt kjønn ikke er far og heller ikke har født barnet, og derfor ikke kan presentere en gjenkjennbar mors kropp. Som nevnt i

avsnittet om kjernefamilien, mangler medmor den økonomiske, sosiale og kroppslige styrken som en idealisert far har å tilby. Ordet «medmor», som i utgangspunktet er en juridisk konstruksjon, siteres slik i kontekster hvor hun allikevel ikke anerkjennes som forelder, men interPELLERES i en subjektsposisjon som er mindre knyttet til barnet.

Monsen forutsetter også at barnet heller ikke vil knytte seg til henne som til en forelder, men som en voksen venn (s. 97). Medmor reduseres til en som hjelper til hjemme, som har lav sosial status og heller ingen genetisk kobling til barnet. Fordi hun ikke kan være far, og fordi ekteskapsloven allikevel bygger på det heterofile ekteskapets struktur, sammenlignes hun med en steril ektemann når hun må underskrive samtykke til at ektefellen får kunstig befruktning og erklære seg som forelder til barnet. Dette henger sammen med Monsens begrep ”selvsteriliserende seksuell praksis” (s. 38, s. 133). Monsen bygger opp denne logikken og språket og sammenligningene blir gjennom boka sterkere, mer krenkende og etter mitt syn mer virkelighetsfjerne:

Medmor er en radikalt ny juridisk konstruksjon, kvinnen som er med på å planlegge et svangerskap i en annen kvinnes livmor, som er hun gartner, bonde eller driver med dyreavl. Hun får i likekjønnet ekteskap den samme rollen som en steril ektemann, han må samtykke i at hans kone blir inseminert. En steril mann kan ikke få barn, verken i eller utenfor ekteskap. (...) Medmor kan selv få barn, og selv bli inseminert. Da blir den andre kvinnen medmor, om hun i sin tur vedgår sin brøde og godkjenner inseminasjonen. Men begge kvinnene kan få barn uten statens hjelp. De kan ordne seg med venner. Da blir de ikke medmor til hverandres barn, men barna får fedre. Den andre kan adoptere barnet på vanlig måte (s. 156).

Medmor kommer kun til syne som negasjon gjennom ellipsen, som en undertekst som ikke anerkjennes, eller som en del av fortellingen som skrives ut. Her går hun direkte fra å «å skrive under inseminasjonspapirene» til å «betale barnebidrag». Hun skrives altså ut av fortellingen uten noen gang å ha vært til stede, og konstitueres utelukkende som juridisk subjekt. Brutaliteten i sammenligningen med dyreavlere har sammenheng med Monsen generelle kritikk mot bruk av moderne bioteknologi, som hun ser på som

en praksis som enten forbeholdes dyr gjennom å omtale det som avl, eller kobles til det storkapitalistiske systemet. Når den rammer lesbiske kvinner spesielt, avslører den allikevel hvordan kritikken i særlig stor grad retter seg mot enkelte grupper. Den kvinnen som ikke selv føder barnet i et forhold defineres som den som mangler reproduktive evner og framstilles som den skyldige, som må «vedgå sin brøde» (s.156).

Ved scenariet skilsmisse, som ofte tegnes opp som en selvfølgelighet snarere enn en eventualitet, sammenlignes medmor derimot ikke med en steril far, men med stefar, som, i likhet med den sterile ektemannen, ikke har noe felles arvemateriale med barnet, men som til forskjell fra denne, ikke får samværsrettigheter:

Nå blir det et viktig spørsmål om hvem som skal ha foreldreansvaret og bidragsplikten for det konstruerte barnet ved dødsfall og skilsmisse. Hva slags plikter og ansvar vil medmors ”besteforeldre” akseptere? Kan medmor få samvær med det konstruerte barnet? Det får vanligvis ikke steforeldre når de skiller seg fra en kvinne eller mann med særkullsbarn. De kan ha levd lenge med barna. Medmor vil kanskje ut av forholdet også til barnet om hun blir kastet ut av mor (s. 92).

Siden medmor ikke er far, antar forfatteren at hennes interesse for barnet ikke opprettholdes dersom forholdet tar slutt. Et slikt argument spiller samtidig på toposet om at lesbiske forhold ikke er like varige som heterofile samliv. Konsekvensen av at Monsen utelukker den som ikke har født barnet, og dermed ikke har genetisk slektskap til det, er at vedkommende er ”en fremmed” i familien:

Medmor og medfar har ingen sosial tyngde, de blir ingen autoriteter. Homofile relasjoner vil heller ikke få noen sosial vekt. Konstruerte familier er eksperimenter, som passer for surfere i livet. Barn kan ikke skape seg et personlig hjem av morspersonen og en fremmed person, eller farspersonen og en fremmed person. Når far eller mor er borte er den ene veggen falt ut. Opphavet er tatt vekk. Genene, likheten er der ikke. Enkjønnede par opphever ekteskapets prinsipp på alle områder (s. 112-113).

Gjennomgående oppfatter Monsen forholdet mellom denne forelderen og barnet som et forhold mellom fremmede. Hun benekter verken muligheten for at de to blir glade i hverandre eller at ”medmor” kan utøve god omsorg. Hun benekter derimot at de kan være del av samme familie, uansett egen oppfatning. I Monsens språk blir relasjonen erstattet med fremmedhet på et metafysisk nivå. Dersom foreldre og barn av ulike grunner ikke deler arvemateriale, konstrueres relasjonen som sosial, i motsetning til biologisk, og dermed inngår den ikke i relasjoner etter «ekteskapets prinsipp», tidligere omtalt som «idé».

4.3.8 Den performative ekteskapsloven

Den felles ekteskapsloven opprettholder et juridisk diskursivt skille mellom den kvinnen som føder barnet, og antas å ha et genetisk slektskap til barnet, og fødemorens ektefelle, som blir sosial forelder til barnet. I forlengelse av en tradisjonell og biologisk familieforståelse, er det særlig den av mødrene i et lesbisk forhold som ikke selv føder barnet som problematiseres i Monsens tekster. Ekteskapsloven betegner sistnevnte forelder som «medmor», og den konstituerer slik en subjektsposisjon innenfor ekteskapet, som sidestilles juridisk med far. En «kjønnsnøytral» ekteskapslov reproducerer dermed den kjønnete forståelsen av ekteskap og foreldreskap.

Også Monsen støtter seg til dette skillet mellom mor og medmor, men anerkjenner heller ikke medmors status som en erstatter for far. I flere tekster fortolker hun stortingsdebatten og lovvedtaket:

Konstruerte barn, sa [stortings]flertallet, skal ha to foreldre. Men hvorfor har vanlige barn, når mor eller far er død, ikke fått en ny forelder? Det er bare far- og morløse barn som kan sammenlignes med homofiles konstruerte barn. Likt skal behandles likt (s. 38).

Medmor er ikke noen mamma, hun er bare kvinnen som underskriver papirene til klinikken som skal inseminere mor, og som betaler barnebidrag. Språklig sett kan hun like gjerne være en mann som er ”med moren”, hun kan også være heterofil som lever med mor. Men etter stortingsflertallets ønske skal hun være en homofil kvinne (s. 97).

Metonymisk konstrueres stortingsflertallet som én stemme som griper inn i og styrer det enkelte parets samliv, og stiller krav om at barn skal ha en medmor. Monsen etablerer et kiastisk forhold mellom argument og vedtak. Hun ser årsak for virkning og virkning for årsak, når hun hevder at flertallsvedtaket reflekterer et ønske om at en kvinne skal overta foreldrerollen etter far. Monsen tolker loven som performativ i den forstand at den skaper lesbiske par: Kvinner får barn med en annen kvinne etter Stortingets ønske, men kunne selv valgt annerledes.

Det framstår klart som en absurd vending: Vedtaket om felles ekteskapslov og lesbisk rett til assistert befruktning rekontekstualiseres fra å være lovgivernes anerkjennelse av lesbiske par som ønsker seg, eller allerede har en slik familie, til å være et stortingsvedtak som oppfordrer alle kvinner til å leve i lesbiske familieforhold. Lovendringen går altså fra å være en mulighet til å bli en henstilling, fra å regulere og anerkjenne en praksis til å innføre og påtvinge denne praksisen.

Denne vendingen kan kanskje forstås ut fra det teoretiske perspektivet om performativ smitte som Butler har gjort bruk av i forbindelse med USAs forbud mot å uttale at en er homofil i visse sammenhenger, blant annet i det militære, av frykt for smitteeffekt.

The specific performative attributed to homosexual utterance is not simply that the utterance performs the sexuality of which it speaks, but that it transmits sexuality through speech: the utterance is figured as a form of contagion (Butler 1997 a: 108).

Det å snakke om homoseksualitet konstrueres som spredning av et umoralsk og uønsket fenomen, og kan ta form av paranoide fortolkninger, skriver Butler, og viser hvordan uttrykket: «jeg er homoseksuell» tolkes som en seksuell invitasjon (Butler 1997a: 113). Monsens tekst forstår jeg som en annen form for paranoid reaksjon på at lesbiske og homofile relasjoner blir italesatt og anerkjent på Stortingets talestol og gjennom stortingsvedtak; en angst for at den performative språkhandlingen i seg selv skal skape medmødre.

I andre tekster er medmor som begrep tatt i bruk og rekontekstualisert på måter som undergraver hennes plass og betydning i den lesbiske familien. Heller ikke i disse tekstene blir Medmor omtalt som et familiemedlem, men reduseres til et nyttig supplement til moren på det praktiske planet.

Heterofile kvinner som hittil har fått bli inseminert, har en partner som er steril, og deres barn får en mann som far. Etter dette lovforslaget vil homofile kvinner, både gifte og samboende, få statens barn, mens single heterofile må reise til nærmeste utland, Danmark (s. 31).

Statens utgifter til et konstruert farløst (eller morløst) barn er antagelig som vanlig for enslige mødre dobbel engangsstøtte til mor ved fødsel, samt at barnet får etterlattepensjon til det er 18 år. Det har vært vanskelig å finne nøyaktig informasjon (s. 89).

Ettersom den lesbiske medmoren ikke anerkjennes som forelder, tilegnes den maskulint kjønnete Staten den nødvendige symbolske rollen som far i Monsens tenkning. Den personifiserte Staten ser ut til å erstatte «stortingsflertallet» i denne varianten av den kiastiske årsak-for-virkning strukturen som snur opp-ned på forholdet mellom lesbiske foreldreskap og stortingsflertallets vedtak om felles ekteskapslov. Monsen ser lesbisk tilgang til assistert befruktning og donorsæd som et resultat av at staten vil frambringe flere barn i egen interesse, snarere enn som imøtekommelse av lesbiske pars ønsker om foreldreskap. I forlengelse av en slik argumentasjon, kan Monsen benekte at medmor har betydning når hennes ektefelle eller samboer får deres felles barn.

Allegorien hvor kunstig befruktning sammenstilles med en av foreldrenes død, fungerer på den ene siden gjennom personifisering av «Staten» som tildeler foreldre til barn som i utgangspunktet bare har én forelder. Agens flyttes fra paret som tar initiativ til å få barn sammen, til staten, som tillegger en foreldrerolle til en passiv medmor som mottar. På den andre siden forfølges denne allegoriske ikke-relasjonen mellom foreldrene, når den er etablert, ved at Monsen ikke bare beskriver lesbisk barn som «konstruerte barn», men også tar i bruk det juridiske begrepet «særkullsbarn». Særkullsbarn betegner normalt barn som den ene parten har fra tidligere forhold, og

ordvalget understreker at Monsen ikke anerkjenner medmor som familiemedlem, men betegner henne gjennomgående som «fremmed», som en konsekvens av at hun skriver ut fra toposet om ekteskap og foreldreskap som utelukkende heteroseksuelle institusjoner. Med flytting av agens fra foreldrene til staten, og ved hjelp av begrep som særkullsbarn, kan Monsen trekke nye slutninger og stille spørsmål som aldri har vært ansett som relevante for debatten, som flyttes til en kontekst som er både fremmed og fremmedgjørende.

4.3.9 "Konstruerte barn"

Å hevde at en forsvarer «barns beste», barn som ikke selv har en stemme i debatten, er et veletablert topos i offentlig debatt om kjønn, likestilling, familieliv og omsorgsarbeid, og toposet brukes av svært mange debattanter med mange ulike meninger om hva som faktisk er til barns beste i den enkelte sak (Rydström 2011: 148). Det er ingen bred enighet om hva som er «barns beste», heller ikke i debatten om lesbiske og homofiles juridiske rettigheter i forbindelse med foreldreskap. Utover oppvurderingen av den heterofile kjernefamiliestrukturen, retter Monsen et spesielt fokus på de barna som kommer til ved hjelp av assistert befruktning. Monsen bruker også «barns beste» som retorisk ressurs når hun skriver om hvilke konsekvenser hun antar at muligheten for assistert befruktning for lesbiske par vil få, og hvilken betydning det vil ha for de barna som fødes i lesbiske forhold, gjennom assistert befruktning.

De voksnes valg om kunstig befruktning beskrives i *Kampen om ekteskapet og barnet* som å konstruere barn eller å la barn konstrueres, og fordømmes gjennomgående og beskrives som «umoralsk» (s. 34). Et viktig retorisk poeng for Monsen er å etablere sitt eget uttrykk – «konstruerte barn» – for å skille barn av lesbiske, som er unnfanget ved assistert befruktning, fra barn av heterofile par, som er kommet til på samme måte. Uttrykket brukes konsekvent når hun skriver om barn som lesbiske par får ved hjelp av donorsæd, og hvor det dermed heller ikke finnes en far i sosial forstand.

Valget av nettopp ordet «konstruert» er interessant. Det resonnerer utvilsomt med debatten om sosialkonstruktivisme fra kjønnsforskningsfeltet og de ringvirkninger den har fått, og om ideen om at det konstruerte er mindre virkelig enn det biologiske, med en uttalt referanse til familien som sosial konstruksjon. Gjennom dette begrepet

skaper Monsen et konstitutivt annerledes forhold mellom medlemmene i familier med likekjønnede foreldre, og «konstruerte barn» etableres som en negativ gruppeidentitet. Uttrykket skriver seg inn blant flere tilsvarende ord, som jeg ser som former for ideologiske interpellasjoner av subjekter før de overhodet er unnfanget. Monsen bruker parallelt ”statens barn” og ”vedtatt farløs”, når lovgivers rolle vektlegges, og definerer barna først og fremst gjennom den manglende faren, som hindrer dem tilgang ikke bare til sosial og økonomisk status og farsarv, men også til kunnskap og kjennskap til hans familie og kultur. Interpellasjonen har som effekt et «tap av kontekst» (Butler 1997a: 4).

Da Butler i *Gender Trouble* (1999) hevdet at også biologisk kjønn er en sosial konstruksjon, tolket kritikere det i retning av at teorien hennes forneker at kroppen eksisterer eller regnes med i konstruktivistiske teorier. Denne debatten drøfter jeg utførlig i teorikapitlet.⁴³ Dersom en slik forståelse av sosialkonstruktivisme ligger til grunn for begrepet, kan det se ut som om barn gjennom en slik interpellasjon reduseres til et sosialt subjekt uten kroppslig forankring. I tråd med Butlers kritikk av forestillingen om en førspråklig kjønnnet kropp, vil jeg hevde at konstitueringen av kropper som biologiske eller sosiale ikke foregår utenfor, men i språket, og at forestillingen om en biologisk kropp i denne sammenhengen, nettopp er en språklig konstruksjon. Konstruktivister utfordrer den verdikonservative tanken om at naturen og «biologiske sannheter» har normativ verdi og uttrykker moralske verdier. Biologi brukes også begrepsmessig for å konstituere forskjellen på barn som kjenner sitt genetiske opphav, og lever med «biologiske» foreldre, og barn som konstitueres som subjekter uten slik tilknytning.

Monsen forutsetter at familiebånd alltid er en konsekvens av biologisk felleskap, og hun gjenoppretter denne relasjonen gjennom aforismer som «Intet menneske kommer til verden ut at et heterofilt par har samleie, om enn bare i et reagensrør» (s.31). Å definere en sædcelle og et egg i et reagensrør som et heterofilt samleie, fortøner seg som en absurd påstand. Barnet kan ikke konstitueres som subjekt i Monsens språk utenfor den språklige konstruksjonen av en heterofil relasjon; det blir ikke gjenkjennbart uten at forholdet til en far tenkes inn. Barnet fortolkes nettopp gjennom

⁴³ Se kapittel 2.2.3

en biologisk relasjon som forutsettes uavhengig av den sosiale og hvor det felles barnet tillegges oppgaven med å skape den biologiske relasjonen mellom de to voksne:

Ethvert barn er en navlestreng mellom sine foreldre. Det er en vesentlig grunn til at barn ofte frykter skilsmisse og ofte vil at foreldrene skal holde sammen for enhver pris: Det er barnets eksistensielle oppgave å holde sine foreldre sammen. Homofile som konstruerer barn, gjør barnets oppgave umulig, og benekter derved selve familiens idé. Det felles barnet er uønsket. Halve barnet ligger i skygge, mor og far blir aldri i familie med hverandre (s.107).

Dette er nok et eksempel på de retoriske konstruksjonene som jeg anser som absurde, uforståelige og svært fremmedgjørende. Bildet av barnet som navlestreng mellom sine foreldre er ikke egnet til å opplyse debatten, men tåkelegger heller den argumentasjonen den er ment å opplyse. Monsen siterer den metaforiske bruken av «navlestrengen», som konvensjonelt er etablert som et språklig bilde på en for tett relasjon mellom mor (noen ganger også far) og barn: det å kutte navlestrengen forstås som å løsrive seg fra sine foreldre, eller å tvinges til en slik løsrivelse, avhengig av hvem som står som subjekt. Å innta posisjonen som «en navlestreng mellom sine foreldre» for å binde dem sammen, gir derimot lite mening.

Det gir til en viss grad mening å beskrive relasjonen mellom foreldre og barn som biologisk, i den forstand at barnet har foreldrenes genetiske arvemateriale. Monsens språk er performativt når dette språket også konstruerer det heterofile parets relasjon som biologisk. At noen barn konstitueres som biologiske barn, og andre ikke, eller at noen familier konstitueres som biologiske og andre som sosiale, slik som tekstene i *Kampen om ekteskapet og barnet* gjør, framstår for meg som meningsløst. Kroppen tillegges mening som en preontologisk størrelse, som det som kommer før den selvbevisste fortolkningen av den. Relasjonen til voksne ansvarspersoner konstituerer subjektet som biologisk eller ikke-biologisk, i en logikk hvor kroppslige relasjoner allikevel forutsettes å komme før språk og fortolkning.

Selve begrepet «biologisk barn» vitner om at nettopp denne «biologiske relasjonen» forutsetter en språklig fortolkning av kroppen, den biologiske relasjonen kommer altså

ikke før den språklige, men er en konsekvens av de språklige konstruksjonene om foreldreskapet.

Monsen konstituerer barna i en subjektsposisjon hvor de holdes ansvarlige for en relasjon de umulig kan forutsettes å ha noe ansvar for, uavhengig av foreldres kjønn og barnets genetiske opphav. Dette skjer gjennom en ideologisk interpellasjon hvor ideologien i noen grad siterer etablerte konservative perspektiver, men også skaper nye, tilsynelatende *ex nihilo*. Hun funderer sin argumentasjon på konstruksjonen av en tilsynelatende essensialistisk idé om ekteskap og familie, som tillegges nye betydninger underveis i tekstene.

4.3.10 Barnet som handelsvare

Teksten «Barnet – en ikke-person?» (s. 166-171) tar særlig for seg barnet som konstruksjon, og utdyper ideen om at mulighet for lesbisk foreldreskap fører til tingliggjøring av barn. I forlengelse av synet på barna som mindre naturlige eller biologiske, og med svakere tilknytning til foreldrene, fordømmer Monsen lesbisk foreldreskap ved assistert befruktning gjennom nok en interpellasjon av barnets subjektsposisjon som ikke-kropp, ikke-biologi:

Barnet som alltid har to foreldre, gjøres til et farløst produkt og blir en vare på et marked. Radikal-liberalerne snakker om pris. Svært få anvender de moralske normer som ellers gjelder i samfunnet (s. 166-167).

Mens Monsen hevder at muligheten for assistert befruktning, som altså koster penger å få gjennomført, i seg selv bidrar til å gjøre barn til en handelsvare, ser det for meg ut til at det økonomisk orienterte språket jeg påviste hos Monsen tidlig i kapitlet, og begrepene hun konsekvent bruker, har nettopp en slik tingliggjøring som performativ effekt: Barn blir til handelsvarer gjennom det språket og den posisjonen Monsen argumenterer fra.

Fordi sædbanker tilbyr sæd fra menn med ulike fysiske trekk, slutter Monsen at et barn som konstrueres gjennom seleksjon av gener, blir «garantert vakkert og intelligent» (s. 169), og at homofile like gjerne vil skape barn som «ligner på Britney Spears eller

Elvis eller kjæresten med de store ørene» (s. 170). Monsen stiller spørsmål om hvordan bioteknologi skal få utvikle seg og hvilke etiske dilemmaer som kan oppstå. Å konstruere barn kan i så måte vise til en utvelgelse av genmaterialet, uavhengig av partner. Hvordan dette er spesielt relevant for likekjønnede par, forblir uklart i argumentasjonen, som først og fremst rammer muligheten for assistert befruktning uavhengig av foreldrenes kjønn. Også denne teksten slår imidlertid raskt over i absurd retorikk, hvor språket blir krenkende på en måte som bidrar til at argumentasjonsrekkene blir vanskelige å følge og tolke:

Vi er på vei mot en ny verden hvor synet på barn blir mer og mer tingliggjort i en bokstavelig forstand. Barneporno – hva er det mot dette? (s. 170)

Det retoriske spørsmålet besvares aldri av Monsen selv, og poenget utdypes heller ikke. Normalt kjennetegnes retoriske spørsmål av at taleren ikke forventer noe svar – «Enten fordi svaret er gitt på forhånd og derfor ikke bør besvares, eller fordi taleren selv svarer» (Kjeldsen 2006: 207). Jeg kan vanskelig trekke andre slutninger enn at forfatteren mener at barnepornoindustrien og det hun beskriver som en barnproduksjonsindustri, ikke bare har til felles å tingliggjøre barn, men at lesbisk foreldreskap i seg selv framstilles som større overgrep mot barn enn seksuelle overgrep utført som produksjon av barneporno.

Monsen viser videre til Straffelovens paragrafer om voksnes vold mot barn, og uten å utdype analogien nærmere, etableres en språklig kobling mellom likekjønnede foreldre, barnepornoindustrien og barnemishandling. Hun hevder så at Norge «har gjort allmenn umoral til lov» og i så måte kun kan sammenlignes med «det nazistiske regimet overfor den jødiske befolkning» (s. 171). Ved en stadig sitering av begreper som «konstruerte barn» og ved å insistere på å se dem som handelsvarer, skaper hun en slik virkelighet, og trekker konsekvenser av sin egen tingliggjørende interpellasjon ved å konstituere lesbiske som kriminelle innenfor en kontekst av trafficking.

Etter at begreper om slavehandel og barnemarked har blitt satt i sammenheng med assistert befruktning og surrogati en rekke ganger, blir slikt foreldreskap konstruert

som en performativ handling som ikke bare forstås innenfor konteksten av kriminalitet mot barn, men som en medvirkende årsak, etter smitte-teorien:

De homofile forbruker navnløse barn, som om de har adgang til et hemmelig slavemarked. Og, viljen til å forbruke barn, vil smitte over på heterofile med psykiske forstyrrelser (s. 221).

Lesbiske og homofile par som får barn ved assistert befruktning, blir nå konstruert som årsaken til den type kriminalitet som de først ble assosiert med, og ønsker om foreldreskap snus til et fullstendig ugjenkjennelig «hemmelig barnemarked», hvor voksne homofile forbruker barn, og påvirker psykisk syke heterofile til å begå den samme formen for kriminalitet.

Dette er tekster som ikke gjør bruk av rasjonelle argumenter, men er performative gjennom de assosiative koblingene de skaper. Tekstene vil allikevel ha ulike perlokusjonære effekter avhengig av leseren. Boka henvender seg først og fremst til et publikum som allerede deler motstanden mot likekjønnet ekteskap og foreldreskap. For dette publikumet kan slike tekster med sine retoriske spørsmål, og kombinasjon av siteringer og neologismer, bidra til å styrke troen på at assistert befruktning for lesbiske og surrogati for homofile må kjempes mot. Denne strategien forutsetter at forfatterens ethos og de essensialistiske og normative ideene om det heterofile ekteskapet og familien allerede er tilstrekkelig etablert hos leseren.

4.3.11 Barnet som mobbeoffer

Et vanlig topos i debatten om felles ekteskapslov, er bekymring for at barn i homoseksuelle forhold vil bli mobbet. Også i *Kampen om ekteskapet og barnet* problematiseres stigmatisering av disse barna i en form for trusselretorikk. Mens lovendringen i følge Barne- og Likestillingsdepartementet, som nevnt innledningsvis i avhandlingen, skulle «støtte homofile og lesbiske i å leve åpent og aktivt motarbeide diskriminering»⁴⁴, peker Monsen på institusjonaliseringen av lesbisk og homofilt ekteskap og foreldreskap som opphavet til krenkende ytringer gjennom en form for fremmedhet overfor nye familiekonstellasjoner:

⁴⁴ Høringsbrev fra 16.5.2007, se innledningen (kap.1).

Hva vil homofile barn kalles på folkemunne? Hva vil deres konstruerte barn få som betegnelse? Blir alle disse relasjonene begrepsløse, ikke snakket om, ikke omtalt, annet enn ved hjelp av litt hoderysting? Kan man da tenke kritisk om de erfaringene de bringer med seg? Om stortingsflertallet får det som de vil, må alle lærere på kurs for å lære barn språklige konsekvenser av likekjønnet ekteskap. Alle barn må lære at de ikke skal le eller bli forvirret om et barn skulle si at to kvinner eller menn er gifte, eller snakke om sin medmor (s. 99).

Det språklige perspektivet til Monsen er særlig interessant for debatten, ikke minst fordi hun selv har vært aktiv i å tilby begreper om disse relasjonene, som trenger et språk. Jeg antar at et slikt språk allerede fins i ulike varianter i familiene hvor foreldrene lever i lesbisk eller homofilt samliv, og er i ferd med å utvikle seg, og at «medmor» vil forbli en juridisk og mer formell betegnelse. Det er ikke mange som bruker «mor» og «far» i dagligtalen lenger, selv om de fungerer godt i et overordnet juridisk språk om foreldreskap. Monsen tilbyr et språk som marginaliserer og utelukker subjektsposisjoner som ikke er i tråd med hennes normative syn på ekteskapet.

Ettersom Monsen bruker et konstativt språk, som utgir seg for utelukkende å beskrive en virkelighet utenfor de språklige konstruksjoner som boka tolker samfunnet gjennom, kan også mobbingen framstå som en praksis uavhengig av den virkeligheten som tekstene er i inngripen med:

Konstruerte barn som må vokse opp med to kvinner vil umiddelbart bli forstått som annerledes. Barnet blir en avviker blant andre barn. Rykter vil fort spre seg. I nabolaget, i barnehager, på skolen, alle steder barnet skal registreres, må mors og medmors navn med. De vil bli lagt merke til og notert som annerledes. Man vil tenke på barnets far, hvem var han, og visste han hva han gjorde? (s. 149)

I teksten er det ikke noe mobbende subjekt som får ansvar for mobbingen, setningsstrukturen legger vekt på objektet for handlingene. Bruken av

passivkonstruksjoner etablerer handlinger uten noe handlende subjekt, «no doer behind the deed» som Butler hevder med referanse til Nietzsche (Butler 1999:34; 1997:45-46). Gjennom den frasen insisterer hun på at normstrukturer virker i språket uten at man kan peke på enkelthendelser og enkeltaktører. Hos Monsen er mobbingen ikke først og fremst en konsekvens av normene, men av den manglende aksepten for et normsystem i oppløsning. Mobbing blir produsert som en nødvendig konsekvens av annerledesheten, som et fenomen hvis underliggende årsaker ligger i objektet som handlingene er rettet mot.

I Butlers (1997a) teori om krenkende ytringer er det et viktig poeng at det ikke først og fremst er den enkelte krenkende ytring som er problematisk, men at et performativt språk som krenker med utgangspunkt i identitet, sirkulerer og reiteres. Det motstandsspråket mot felles ekteskapslov som Monsen tilbyr, ser jeg nettopp som et slikt språk som ikke bare muliggjør, men fremkaller og legitimerer mobbing og krenkende ytringer blant meningsfeller.

4.3.12 Oppsummering

Innenfor den statlig regulerte og juridiske konteksten av ekteskapet markerer ikke lenger språket forskjell på homofile og heterofile forhold. Det er et uttalt politisk mål at felles ekteskapslov også skal bidra til å øke den kulturelle aksepten for likekjønnede samliv. Ved at kjente begreper som «ekteskap» og å være «gift» åpnes opp og betydningen utvides, forventes det en performativ effekt i form av slik aksept: Når språket blir mindre heteronormativt og mer inkluderende, vil holdninger og verdier endres i samme retning.

Felles ekteskapslov har gjennom det Sara Ahmed (2008) betegner som «inflationary logic»,⁴⁵ blitt et topos eller en anledning for å ytre seg krenkende om homoseksuelle i offentligheten. Endringen av ekteskapsloven har konstruert en subjektsposisjon hvor motstanderne kan innta en offerrolle som skal legitimere krenkende ytringer ved å kjempe mot den antatt hegemoniske homotoleransen. I *Kampen om ekteskapet og barnet* peker Nina Karin Monsen ofte på at ekteskapsloven har en slik språklig,

⁴⁵ Se kapittel 4.2.1

performativ betydning. Hennes ytringer konstrueres som motstandshandlinger mot at homotoleranse er i ferd med å bli en norsk verdi.

Monsen argumenterer mot ekteskap mellom homoseksuelle gjennom tekster som opprettholder det heteronormative språket, og reitererer det innenfor en ny kontekst. Monsen skaper til dels det krenkende språket *ex nihilo*, enten ved sammenstillinger som «konstruerte barn», eller ved å fylle begreper som så vidt har blitt introdusert, med et nedverdiggende innhold, som «medmor» som gjennomgående reduseres til «en fremmed» i familien. De nye begrepene som er ment for lovverket, fylles med et sårende innhold, og brukes til å vekke til live gamle forestillinger, fordommer og antipatier. Relasjonene som loven skal beskytte er i mindre grad nye, og har allerede sitt eget språk, som Monsen unngår å ta i bruk.

Gjennom å publisere tekstene offentlig, både i nyhetsmedier og i denne boka, viderefører hun ikke bare et allerede eksisterende heteronormativt språk, men forsterker de marginaliserende uttrykkene det har tatt, tolker nye juridiske begreper som «medmor» inn i dagliglivets kontekst på marginaliserende og krenkende måter, sidestiller foreldreskap med ulike former for barnemishandling, og reduserer barna til et objekt for sine foreldre. Til grunn ligger et premiss om at ekteskap og familie er målbare verdier som det kan forhandles om. På ulike måter blir barn av lesbiske mødre utsatt for gjennomgående negative interpellasjoner og konstitueres i en offerposisjon som de holdes fast i gjennom språket.

Både de ordsammenstillingene som ser ut til å oppstå i Monsens tekster, som ”konstruerte barn”, og ord hun henter fra det nylig vedtatte lovverket, som ”medmor”, tilbys som iterative ressurser i et krenkende språk tilpasset en ny juridisk situasjon. Samtidig legitimerer tekstene hennes et syn på homoseksualitet som mindreverdige og som uverdige for ekteskap og familie. Dette språket bidrar til opplevelsen av at tekstene ofte slår over i det absurde. De fremmede ordene og uttrykkene blir mindre fremmede i løpet av lesingen, og gjennom lesningen av boka avdekkes en virkelighetsforståelse og et menneskesyn som det tar tid å nærme seg og forstå.

4.4 Effekter og motstand

I lesningen av norske høyesterettsdommer om krenkende ytringer mot minoritetsgrupper, fant jeg at dommerne i saken mot Terje Sjølie frifant ham fordi ytringene i deres øyne var for absurde til å volde skade, mens Terje Tvedt ble dømt til 45 dagers fengsel for sine ytringer. Den samme argumentasjonen har jeg møtt i forbindelse med dette arbeidet: Nina Karin Monsen kan ikke tas seriøst, fordi ytringene er verken representative eller meningsfulle.

Jeg ser som nevnt ingen grunn til å gjøre noen direkte sammenligning mellom rasistiske og antisemittiske ytringer og grupperinger som høyesterettsdommene anså som for absurde, og Monsens angrep på homofile som ønsker å gifte seg og få barn; ikke minst fordi den voldsretorikken som førte til domfellelse i Vigrid-saken, ikke er til stede i *Kampen om ekteskapet og barnet*. Jeg er derimot interessert i hvordan ulike aktører, også forstått som subjekter med subjektsposisjoner nært eller langt fra Monsens, forholder seg til ytringer som kommer fra en virkelighetsforståelse langt unna ens egen. Derfor vil jeg undersøke ulike reaksjoner på Monsens ytringer i det offentlige rom, tekster som blir trykket i seriøse aviser med høye opplagstall og som når ut til et bredt publikum.

Det jeg ser som interessant og relevant, er hvordan deltakere i offentlig debatt ser på krenkende ytringer, hvilke effekter ytringene får og hvilke motstandsstrategier som iverksettes for å protestere når andres ytringer framsettes i et så fremmedgjørende språk som Monsens. Jeg skal vise hvordan ulike lesere forholder seg til tekstene. Hvem er det som reagerer, hvordan reagerer de, og hva slags effekter kan Monsens ytringer og motstanden mot dem sies å ha. Hvorvidt krenkelsene faktisk har krenket dem som på ulike måter blir nedvurdert og angrepet i boka, kan ikke en tekstanalyse av hennes tekster alene si noe om. Derfor skal jeg i denne delen av kapitlet gi eksempler fra noen av de mange reaksjonene som Monsens tekster har vakt og samtidig peke på noen strategier som tas i bruk i møte med ytringene hennes.

4.4.1 Motstand i mediene

For å finne fram til tekster som eksplisitt forholder seg til Nina Karin Monsens synspunkter, har jeg valgt å gjøre et nokså åpent søk gjennom mediedatabasen A-tekst, og gjennomgått alle treff i tekster som nevner denne debattantens navn de siste fire

årene. Jeg har analysert de ulike strategiene som meningsmotstandere og meningsfeller bruker, og sett på hvordan de forholder seg til hennes retoriske stil, til hennes valg av ord og begreper.

Antall treff på “Nina Karin Monsen” i norske dagsaviser ble tidoblet fra 2008 til 2009, noe som indikerer at Fritt Ords pris brakte en enorm oppmerksomhet, og bidro til å gjøre Monsens tekster kjente. Prisen medførte altså en klar økning i offentlige reaksjoner på tekstene: kommentarer, motsvar og støtte til Monsens synspunkter. Jeg ser også at Monsen brukes som referanse for andre debattanter. Til en viss grad endret reaksjonene på Monsens offentlige ytringer seg etter utdelingen av prisen, og jeg skal peke på noen strategier som brukes for å nærme seg tekstene hennes, både før og etter pristildelingen.

4.4.2 Kritikk mot refleksjonsnivået

Før Monsen ble tildelt Fritt Ords pris, var det færre som valgte å skrive motsvar eller i det hele tatt forholde seg til Monsen som debattant. Monsen ble i større grad avfeid som irrelevant og på siden av homodebatten, selv om det altså fins dem som allikevel tok argumentasjonen seriøst nok til å sende inn motinnlegg. I Bergens Tidende skriver en debattant innledningsvis at

Innlegget bærer lite preg av at det er skrevet av et tenkende vesen med velutviklet refleksjonsevne (Bergens Tidende 6.6.2008).⁴⁶

Ytringen står i sterk kontrast til Fritt Ords begrunnelse for prisen som jeg siterte innledningsvis, og som betegner Monsens tekster som et «gjennomreflektert» bidrag. Andre retter sin kritikk mot at avisene velger å trykke tekstene hennes:

Nina Karin Monsen slepper stadig til med valdsame angrep på den nye ekteskapslova, onsdag 4.juni på kronikkplass. Eg vil berre slå fast at innhaldet er irrasjonelt, usakleg og fullt av ufunderte påstandar om psyken eller motivasjonane til slike som homofile som ønskjer å bli foreldre, og folk som kjempar for ekteskapslova. [...] Kva for

⁴⁶ Dessverre mangler navnet til avsender i A-teksts utklipp.

redaksjonelle vurderingar ligg til grunn for å ta inn det same resirkulerte, hatske tullballet gong etter gong – og til slutt setja det inn på kronikkplass? (Gaute Lund i Klassekampen 13.6.08)

Teksten går ikke inn i Monsens argumentasjon, men retter seg mot det redaksjonelle valget Klassekampen har tatt ved å publisere tekstene til Monsen. Forfatteren bruker et språk som reflekterer den effekten tekstene har hatt på ham som leser. Når Lund vurderer tekstene som irrasjonelle og usaklige, og som fremmede for den debatten som ellers pågår, ser han det irrasjonelle og det krenkende i sammenheng. Hans argumentasjon har dermed et annet utgangspunkt enn høyesteretts vurderinger: Det fremmedgjørende i ytringene *gjør* tekstene krenkende. Denne typen motstand peker direkte på hvordan tekstene jeg har analysert ikke ser ut til å gi mening for alle lesere, men derimot betegnes som både irrasjonelle og ufunderte påstander, som samtidig gir mening som krenkelser.

Innlegget gir uttrykk for at redaktøren har et ansvar for å vurdere tekstene som trykkes, ikke bare i forhold til påstandenes riktighet, men også i forhold til et krenkende innhold, når han betegner det som «det same, resirkulerte, hatske tullballet gong etter gong». Også Lund tar i bruk et konstaterende språk, i det han bruker begrepet «slå fast», snarere enn å gi uttrykk for at det er hans oppfatning eller mening. Slik synliggjøres de to svært ulike virkelighetsoppfatningene som begge konstaterer hvordan virkeligheten ser ut fra en gitt posisjon.

I 2010 sendte Lund, med følgetekst, det samme innlegget til Klassekampen på nytt, fordi, skriver han, han ikke forstår hvorfor avisen velger å fortsette å trykke tekstene til Nina Karin Monsen. Lund legger altså vekt på betydningen av gjentakelsen, det «resirkulerte», som er interessant i lys av Derridas begrep om iterabilitet og dets betydning for språkhandlinger. Repetisjonen av de krenkende ytringene innebærer i større grad mulighet for å la begrepene feste seg, og henter legitimitet fra det redaksjonelle valget om å gi Monsen og det krenkende språket hun gjør bruk av, tilgang til offentligheten gjentatte ganger. Repetisjonene kan ha som effekt at språket etter hvert får feste slik at konstruksjonene finner vei inn i språket om felles ekteskapslov, om familien og om homoseksualitet og likekjønnede samliv. Dette undersøker jeg nærmere når jeg skriver om «Begreper i sirkulasjon» senere i kapitlet.

Gaute Lund reiterer også sin egen kritikk, og bruker samme ordlyd i 2010 som i 2008 nettopp for å understreke at begrepene ikke er selvfølgelige, men tvert i mot problematiske. Motstandshandlingen skriver seg slik inn i den samme iterative strukturen, ved å gjenta motstandshandlingen i protest mot at tekstene gjentas. Ordenes betydning er i et kontinuerlig spill, hvor nye meninger skapes gjennom kontekst og historisitet. Lund kritiserer Monsen, men først og fremst redaksjonen i avisa som han har sendt leserinnlegget til, for å trykke slike tekster gjentatte ganger.

4.4.3 Det ordinære

Særlig tidlig i debatten bruker motdebattanter en strategi hvor det absurde og det krenkende møtes med det ordinære, det hverdagslige og det gjenkjennbare. På den måten flytter debattantene premissene for debatten bort fra en diskusjon om homoekteskap som en trussel mot heterofamilien som grunnleggende samfunnsenhet.

Som eksempel vil jeg peke på et innlegg i Bergens Tidende den 23.12.2008 underskrevet av Målfrid Utne fra Lofthus, hvor det blir ønsket “God jul til alle medmødrer!” fra en “heterofil mor på bygda, gift med barnefar” som vil fortelle at hun ”også har fått [sine] barn i ren egoisme”. Hun refererer til et utspill fra Monsen noen dager før, hvor lesbiske par som ønsket barn, altså ble anklaget for egoisme. Utne siterer Monsens språkbruk, men skriver seg selv og sin tradisjonelle kjernefamilie inn i den samme konteksten av egoisme, i en solidaritetshandling som viser at egoismen i å ønske seg barn ikke er spesifikk for lesbiske og homofile par, men gjelder alle foreldre som «bestemmer seg for å føde barn inn i denne jammerdal».

Mange av eksemplene jeg har trukket fram i Monsens tekster har et dehumaniserende språk. Ytringene har forsøkt å frata andre sin stemme og sin legitimitet i offentlig debatt. Jeg har vist hvordan de bærer preg av en tiltaleform som konstruerer homofile som marginale subjekter, og som ugjenkjennelige innenfor det heterofile fellesskapets rammer. Målfrid Utne, derimot, bruker en tiltale som understreker det menneskelige i å ønske seg barn uavhengig av seksuell orientering. Således er innlegget en form for motstand som ikke angriper argumentasjonen, men språkhandlingen: marginaliseringen av en gruppe.

Utne reiterer Monsens begrepsapparat i en positivt ladet kontekst når hun skriver at hun kjenner «konstruerte barn» som lever med mor og medmor, og som hun mener lever godt, «og har sorger og gleder nett som mine born har hatt det», og avslutter med å ønske «[godt] nytt år til alle konstruerte barn, deira mødrer og fedrar, medmødrer og medfedrar, kjende og ukjende!» I stedet for å velge andre mer hverdagslige betegnelser, setter Utne både Monsens eget «konstruerte barn» og lovens «medmor» og det parallelle «medfar» inn i en hverdagslig kontekst. «Godt nytt år» er en interpellasjon hvor Utne transformerer tiltalesituasjonen, og siterer begrepene i en annen språklig kontekst enn den Monsen skriver dem inn i. Nettopp gjennom å minne om ordenes historie, både i Monsens forståelse og i kontekst av den felles ekteskapsloven, skriver Utne dem inn i det hverdagslige familielivet. Slik blir det krenkende i Monsens uttalelser tydeligere, mens de språklige konstruksjonene i seg selv blir reiterert i en ny kontekst med et annet meningspotensial.

På samme måte tar Siv June Hebnes, datter av lesbiske mødre og politiker i partiet Rødt, sitt eksistensgrunnlag tilbake (Vårt Land 29.4.2009). Hun svarer på den interpellasjonen Monsen framsetter mot «konstruerte barn», men uten å ta i bruk Monsens språk. I interpellasjonsteori tolkes det å snu seg når en blir tiltalt som en nødvendig språklig subjektivering: Man underkaster seg loven for å oppnå en posisjon å snakke fra. I dette eksemplet finner jeg ikke noen slik underkastelse, men en kritikk av et språk som ikke anerkjennes. Hebnes viser at hun er blant dem som tiltales i Monsens tekster, men aksepterer ikke det språket som brukes om henne, om mødrene og om fortellingen om hvordan hun selv ble unnfanget. Det gjør hun ved å sette Monsens bruk av det dyriske avlsbegrepet i perspektiv, og ved å skrive sin egen fortelling om hvordan hun ble unnfanget: et øyeblikk hun ikke kan gjengi på noen annen måte enn gjennom den fortellingen hun har blitt gitt, og har gjort til sin egen.

I et innlegg som kritiserer Fritt Ords tildeling, refererer hun først til Monsen som skriver at lesbiske gjør seg til avlsdyr, og “mener barn som kommer til under sånne omstendigheter kommer til å føle skam den dagen de forstår at de selv ikke har blitt unnfanget i kjærlighet, ikke en gang i lyst og begjær”, før hun i en kiastisk konstruksjon omtaler seg selv som “et slikt barn, unnfanget ikke en gang i lyst og begjær. For meg er en ting helt sikkert: jeg ble unnfanget i kjærlighet”. Denne kjærligheten står som omdreiningspunktet for den videre fortellingen. Der Monsen

forutsetter at hun skal føle skam, svarer Hebnes med at hun aldri har følt skam over foreldrenes valg, men synes det “skremmende og veldig, veldig trist at noen synes jeg bør gå rundt og skamme meg over min egen mor”.

I likhet med Utne i det forrige eksempelet, bruker Hebnes et språk som understreker at det er levende mennesker som tiltales i Monsens krenkende tekster. Hebnes tekst peker på misforholdet mellom hvordan hennes sosiale virkelighet fortøner seg, og det språket den beskrives i av Monsen. Den legger vekt på at metaforer som «avlstdyr» og sammenligninger med pedofili, ikke egner seg til å beskrive den virkeligheten den skal referere til, men at slik billedlig språkbruk derimot må forstås som mobbing av dem den retter seg mot. Det dehumaniserende perspektivet blir tydelig, og rekontekstualiseringen bidrar til å rehumanisere dem som blir krenket.

Gjennom å reitere det å «komme ut» i andre kontekster, enten som egoistisk heterofil mor eller som datter av to lesbiske mødre, utfordrer disse tekstene den trusselretorikken som Monsen gjør bruk av. Innleggene ufarliggjør likekjønnet foreldreskap, og bidrar til å synliggjøre den marginaliseringen av lesbiske og homofile par som finner sted i Monsens tekster. Styrken i denne strategien, slik jeg ser det, er at den utfordrer ideen om homotolerante heterofile som uttrykker støtte til den marginaliserte gruppen. Gjennom en identifikasjon med den gruppen som angripes, kan selve skillet utfordres på en grunnleggende måte, hvor homoekteskap i mindre grad forstås som et supplement til det «naturlige» heteroekteskapet. Her essensialiseres derimot ønsket om foreldreskap uavhengig av seksuell orientering.

4.4.4 Utstrakt bruk av sitater

Etter pristildelingen fra Fritt Ord, som også førte til at Nina Karin Monsen fikk langt mer oppmerksomhet i hovedstadsavisene enn tidligere, ble sitering i seg selv et viktig virkemiddel for motstand. Pristildelingen kritiseres blant annet gjennom å sammenstille en rekke av de ytterliggående, krenkende og absurde utsagnene som har blitt brukt i debatten. Forutsetningen for strategien synes å være at pristildelingen og støtten til Monsen bare kan bety at juryen og de som støtter den, ikke kan ha lest tekstene grundig nok til å se det krenkende i dem. Monsens valg av ord, metaforer og form er sentralt for disse kritikerne.

André Oktay Dahl, stortingsrepresentant for Høyre og åpen homofil, bruker denne strategien i et innlegg i Klassekampen 21.4 2009. Han introduserer en rekke sitater ved ironisk å kalle dem “høydepunkter fra Monsens penn og tunge”, og hevder at de samme utsagnene “ville ha skapt storm hvis det for eksempel omhandlet jøder eller mennesker med en annen kulturell bakgrunn”. Etter å ha situert seg i forhold til den ytringsfrihetsdebatten som prisen utløste, peker han også på at Monsens syn ikke er så marginalt som det ofte framstilles i media, og viser at ytringene har effekt. Helt konkret refererer han til hatbrev han mottar på e-post, hvor Monsens innlegg siteres som «akademisk begrunnelse for sin hets». Monsens hovedfag i filosofi og hennes posisjon som statsstipendiat bidrar til at hun tillegges høy troverdighet når hun ytrer seg i offentligheten. Fritt Ords pris bidrar ytterligere til Monsens ethos som seriøs og akademisk orientert debattant.

Oktay Dahl setter opp en liste med ti ytringer som eksempler, før han gir en kort analyse av hvilke diskurser disse utsagnene bygger på, og hvordan de reduserer homofile til utelukkende seksuelle vesener. Slik underbygger han kritikken sin med konkrete eksempler, og tydeliggjør hvilke begreper og ideer han ser som problematiske i Monsens argumentasjon. Med andre ord produserer han ytringene som krenkende ved å tydeliggjøre det krenkende innholdet i dem. Videre beskriver han hvordan de fører til ytterligere krenkende ytringer ved at andre siterer dem i krenkende eposter, adressert direkte til han som åpen homofil politiker. Sitatene alene forutsettes dermed å ha en annen effekt når de isoleres fra de lengre tekstene som de er hentet fra, ytringene slik sitert skal slå tilbake på den som har ytret dem.

4.4.5 Latterliggjøring og ironi

Siden 2011 har også tendensen til bruk av latterliggjøring og ironi som motstrategier mot Monsens krenkende ytringer blitt sterkere. Frode Strømø, far ved hjelp av surrogati, har markert seg i debatten med innlegg som nettopp peker på hva Monsens begreper og retorikk gjør med debatten, og hvilke effekter den får. Som reaksjon på et innlegg i Dagbladet med tittelen “Klonene kommer”, skrevet av Monsen (5.7.2011), svarer han, at det er

fristende å harselere med spådommen og fastslå at man er mer bekymret for om klovnene kommer.

Tittelen på innlegget hans er «Komisk av Monsen» (Dagbladet 11.7.2011). Videre understreker Strømø at han til tross for å ha lest Monsens innlegg flere ganger, ikke skjønner koblingene Monsen gjør. Videre kommenterer han beskyldninger om at han selv skal være pedofil eller at barna hans skal være slaver:

Dette er så sprøtt at jeg antar at hun neppe har filosofert særlig grundig gjennom det.

Strømøs reaksjon understreker også at nettopp fordi Monsens ytringer er så fremmede fra hans egne synspunkter, og fra den debatten som ellers pågår, har de krenkende effekter. Hans strategi endrer seg ettersom Monsens ytringer blir mer fremmedgjørende og trusselretorikken tiltar. Strategien kan reflektere en form for resignasjon. Samtidig ser det ut til at det å finne et motspråk som kan treffe, forvanskes av at argumentasjonsrekkene ikke er bygd opp på en slik måte at de kan forfølges innenfor noen felles virkelighetsforståelse. Dermed ser det ut til at dette språket også har som effekt at selv de personene som opplever seg som truffet og rammet av det, ikke er i posisjon til å forholde seg til det på annen måte enn å avfeie ytringene ved hjelp av latterliggjøring. Slik kan det krenkende innholdet i dem identifiseres, men motspråket uttrykker samtidig at subjektet det rammer, ikke lar seg krenke. Forholdet mellom det illokusjonære og det perlokusjonære nivået i språkhandlingen blir altså tydelig.

I en kronikk i Dagbladet skildrer LLH-leder Bård Nylund sin opplevelse som tilskuer på det kristenkonserervative Oslo Symposium, som ble avholdt i mars 2011, med Monsen og Nabintu Herland som hovedtalere. Satirisk betegner han arrangementet som “kristenfolkets verdiladete raveparty”, og skriver et dypt personlig og bitende ironisk oppgjør med denne diskursen, og med Monsen som fremste representant for den. Nylund beskriver flere av talerne, men slår over i du-form og er på fornavn når han kommer til omtalen av Nina Karin Monsens innlegg. Han sår tvil om hennes filosofikompetanse, latterliggjør hennes bokprosjekter og griper over i hennes personlige seksuelle erfaringer når han kommenterer et utspill om at sex mellom to av samme kjønn aldri kan bli annet enn gjensidig onani:

Akkurat her vil jeg påstå at jeg trolig har mer realkompetanse enn deg, Nina Karin, men man kan jo aldri vite hva slags erfaringer du har tatt med deg fra det glade syttitallet.

I den retoriske kampen velger han altså å ta igjen med samme mynt ved å flytte diskusjonen fra homofiles sexliv til Nina Karin Monsens eget, og til hennes fortid som feministisk aktivist. Allikevel er det ikke alle utsagn Nylund vil kommentere, for, som han sier, når Monsen “[kaller] barn av homofile og lesbiske for plasmabarn og dyr og familieslaver, merker jeg at jeg melder meg litt ut”. Selv for Nylund er altså ikke alle utsagn mulige å debattere eller kommentere, selv om de altså refereres, og dermed produseres, som krenkende.

4.4.6 Omskriving

Jeg ser også en klar tendens til at mange av dem som støtter Monsen i sak, ser seg nødt til å omskrive meningsinnholdet i ytringene hennes til en form som er mer forståelig og ikke framstår som like fremmed: Gjennom oversetting av det politiske meningsinnholdet i ytringene til en form som er mindre krenkende, kan debattanter både ivareta en hegemonisk homotolerant posisjon og gi sin støtte til den heteronormative argumentasjonen i Monsens tekster.

Espen Ottosen, informasjonsleder i Norsk Luthersk Misjonssamband og verdikonservativ debattant, forsvarer Monsen mot en sammenligning med religiøst fundert rasisme (som forøvrig også rammer hans egen posisjon i debatten), ved først å ta avstand fra Monsens form. Han skriver om Monsen at “selv ville jeg ofte formulert meg annerledes enn hun gjør”, før han gjør nettopp det:

Verken Nina Karin Monsen eller alle kristne som er negative til kjønnsnøytral ekteskapslov angriper homofile menneskers menneskeverd. Argumentet er derimot at det er avgjørende forskjeller mellom et homofilt forhold og et ekteskap mellom mann og kvinne. Helt avgjørende er det at to menn eller to kvinner ikke kan få barn sammen. De er avhengig av bidrag fra en tredjeperson: Enten trenger de en livmor, eller så trenger de sæd. Foreløpig tilbyr staten sæd til lesbiske kvinner. Menn som vil ha barn sammen kan foreløpig ikke verken låne

eller leie en livmor, men surrogatmødre kan være fremtiden (Dagbladet 21.4.2009).

Ottosen bruker et språk fritt for metaforer og sier at han «heller ikke deler alle hennes argumenter». Han insisterer videre på at et standpunkt mot felles ekteskapslov ikke innebærer at han «nedrangerer mennesker etter hvordan de velger». Derimot fastholder han at homofilt samliv strider mot kristen etikk på samme måte som samboerskap og mer generelt, sex utenfor ekteskap.

Ved å gå direkte til toposet om «den biologiske familien», framstiller han ekteskapet som en institusjon som eksisterer uavhengig av den språklige og kulturelle konteksten det har oppstått i, og dermed som en sannhet som i seg selv ikke kan være krenkende. Ottosen omformulerer og reduserer innholdet i Monsens ytringer til et spørsmål om befruktning. Han går ikke inn i Monsens formuleringer eller argumentasjon. Han hevder at det ikke er tale om angrep på menneskeverd, men rekontekstualiserer ytringene til utelukkende å dreie seg om kristen etikk. Den konklusjonen trekker han imidlertid uten å sitere Monsens egne ytringer.

Jeg finner også eksempler på tilsvarende strategier fra redaktører og politiske kommentatorer som posisjonerer seg som ytringsfrihetsforkjempere, uten at de gir uttrykk for at de deler Monsens syn. Hanne Skartveit bruker den 29.4.2009 sin posisjon som politisk redaktør i VG til å utdype sin tolkning av hva Monsen uttrykker gjennom tekstene sine:

Monsens hovedanliggende, slik jeg leser henne, er at hun mener barn har rett på både en far og en mor. Hun mener barn har krav på å kjenne og vokse opp med begge foreldrene sine. Hun mener lesbiske setter til verden farløse barn, barn som senere i livet kan oppleve savn etter fars familie.

Videre ser hun seg nødt til å forholde seg til Monsens egen form og retoriske stil:

Det er lett å forstå at mange føler seg støtt av mye av det Monsen skriver og sier om voksne homofile. Hun har en form som provoserer. Det er

åpenbart meningen. Monsen vil ha omkamp om den nye ekteskapsloven. Hun og hennes meningsfeller mener den ble vedtatt altfor fort, og at samfunnet har latt være å ta viktige prinsipielle diskusjoner.

Provokasjon er altså nødvendig for å få oppmerksomhet rundt en tilsynelatende tapt sak, og til tross for at en politisk redaktør ikke vil bruke de samme begrepene, uttrykker Skartveit forståelse for at Monsen bruker dem, og er villig til å gi henne spalteplass for å kunne “provosere”. Monsen hevder det er nødvendig å såre, Skartveit ser behovet for å provosere. For henne er ytringene verken absurde eller uforståelige. Provokasjonen handler først og fremst om å tiltrekke oppmerksomhet til saken, og det er den effekt Skartveit ser som viktigst ved Monsens ytringer. Protesten fra de krenkede er en bieffekt, oppmerksomheten fra media om saken er den ønskede effekt.

Debatten om selve prisen har for øvrig blitt en annen debatt, hvor politiske redaktører, med enkelte unntak, har valgt å forsvare pristildelingen, og samtidig marginalisere prisvinneren og hennes meninger. Redaktørene forholder seg først og fremst til det politiske nivået i ytringene, ikke den krenkende formen, og nedvurderer dermed den performative dimensjonen i Monsens tekster. Den gjør seg gjeldende når Monsens begreper og perspektiver etter hvert får fotfeste og brukes også av politiske kommentatorer.

4.4.7 Begreper i sirkulasjon

Debatten om lesbisk og homofilt foreldreskap og surrogati har til en viss grad latt seg prege av det språket som Monsens tekster føres i. Jeg skal gi noen eksempler på tekster hvor jeg gjenkjenner det språket som i stor grad har blitt innført av Monsen, og vise hvordan dette språket og begrepsapparatet smitter over til andre debattanters språk og således får prege hvordan disse spørsmålene diskuteres og forstås i offentligheten.

Aftenposten publiserte den 8.5.2011 en kommentar av Ingunn Økland under overskriften ”Barn uten biologi”. Kommentaren har både språklig og begrepsmessig fellestrekk med den normative betegnelsen “konstruerte barn”. Biologi forstås som kunnskap om sitt genetiske arvemateriale på et nærmest metafysisk plan. Mangel på slik kunnskap overføres til en helt grunnleggende mangel: mangel på biologi. Barna selv har blitt produkter, og Økland veksler mellom begrepene «barneproduksjon» og

«fertiliseringsindustri» i sin kritikk av endringen i bioteknologiloven som ble vedtatt sammen med endringen i ekteskapsloven. Hun hevder at lovendringen har «satt et godkjentstempel på høyst diskuterte behov og praksiser» og er kritisk til at det biologiske foreldreskapet blir sett som mindre betydningsfullt enn omsorgsevne:

For fremveksten av den nye barneproduksjonen er i grunnen et gigantisk eksperiment, som i sin ideologiske kjerne handler om å nedtone betydningen av biologisk opphav til fordel for betydningen av omsorgspersoner.

Barn født som resultat av kunstig befruktning konstitueres dermed som rent kulturelle eller sosiale produkter i det språket som både siterer tidligere forståelser av foreldreskap, og etablerer nye begreper. Språket er fundert på en form for sosialbiologisme som ser ut til å få en renessanse gjennom debatten om lesbisk og homofilt foreldreskap. Økland unngår Monsens navn i sin artikkel, antakelig fordi det er blitt retorisk svært vanskelig å bli assosiert med Nina Karin Monsen i denne debatten.

Også trusselretorikken som Økland gjør til sin egen, har likhetstrekk med Monsens i setningsstruktur og profetiske stil:

Når barna blir store, vil de selv ta initiativ til interesseorganisasjoner og rettssaker. De vil skrive bøker og skape kulturuttrykk.

Hun avslutter også med å sette debatten inn i konteksten av «biologikritisk, humanistisk teori» og «rettighetskamp for tidligere minoriteter», en rettighetskamp det kan være vanskelig ikke å støtte:

Den nye barneproduksjonen bygger på et sympatisk ønske om å fordele goder på tvers av menneskelige begrensninger.

Økland skiller seg fra Monsen gjennom å betegne endringen i bioteknologiloven som gir rett til assistert befruktning som et «sympatisk ønske» fra politikernes side. Interpellasjonen av homofile som «tidligere minoritet» og betegnelsen av ønsket om å

bli foreldre som «høyst diskutable behov», kan antyde at sympatien først og fremst er retorisk, eller rettet mot de som vedtok loven og ikke dem som benytter seg av de rettighetene den gir. Ved å konstituere homofile som «tidligere minoritet», refererer også Økland til en hegemonisk homotoleranse som imidlertid må begrenses, og som ikke innebærer å anerkjenne lesbiske og homofiles ønsker om foreldreskap.

Det samme synet finner jeg i en kommentar av Magne Lerø fra Vårt Land den 8.3.2010, hvor han skriver at «Når vi forlater biologien, ender vi i markedet». Han siterer også flere andre debattanter med tilsvarende retorikk: De som ikke blir foreldre gjennom heteroseksuelt samleie, deltar i et marked hvor barn produseres, kjøpes og selges. Både barn og foreldre interPELLERES som ikke-biologiske og dermed som et resultat av en global markedstenkning, og staten kritiseres for å ha innført dette markedet ved lovvedtak. En konsekvens av Monsens tekster ser altså ut til å være at stadig flere debattanter legger vekt på barns genetiske tilknytning til foreldre, som altså betegnes som «biologisk». For å understreke forskjellen mellom biologisk og ikke-biologisk foreldreskap, reiteres et begrepsapparat som konstruerer barna som brikker i et økonomisk spill.

4.4.8 Umulige posisjoner

Mens retorikken om barneproduksjon og egoistiske voksne reiteres på ulike måter av en rekke debattanter, både med og uten referanse til Nina Karin Monsen, ser andre debattanter den som så problematisk at den vanskeliggjør kritikk på et fritt grunnlag. Statsviter Åse Thomassen, er i utgangspunktet kritisk til surrogati. Hun mener at Monsens retorikk har fått prege surrogatidebatt og homodebatt på en slik måte at det er vanskelig å skille de to fra hverandre, og skriver at Monsens “argumentasjon mot surrogatbarn nærmest [blir] tilgriset av hennes forakt for homofile foreldre” (Dagbladet 24.6.11).⁴⁷ Thomassen synes det er “pinlig å gjengi Monsens karakteristikk av homofile”, men når hun likevel gjør det i et senere leserinnlegg, betegner hun uttalelsen om gjensidig onani som en “mildt sagt pussig beskrivelse” (Dagbladet 6.7.11).

⁴⁷ I årsskiftet 2012- 2013, like før denne avhandlingen leveres, pågår en tilsvarende debatt for bruk av begrepet «surrogatbarn», om barn født av surrogatmor. Debatten handler i stor grad om homofile menns mulighet for foreldreskap, og om barnas juridiske tilknytning til fedrene. Jeg har ikke anledning til å gå inn i denne debatten, men registrerer at stadig fler debattanter tar i bruk denne typen dehumaniserende betegnelser.

Det er altså nødvendig å forholde seg til Monsen for å delta i debatten, og for mange er det viktig å posisjonere sin egen kritikk fra et annet sted enn Monsens. I mange artikler nevnes hun bare i en parentes, som en løs kildehenvisning eller et eksempel som forutsettes å være kjent i hele det diskursive feltet. Det kan se ut som om debatten på mange måter er vanskeligere å ta fordi man ikke kommer utenom det språket den har vært ført i, og de koblingene som gjøres mellom et krenkende språk og debatt om premisser for foreldreskap, bruk av bioteknologi og etiske spørsmål rundt bruk av surrogatmødre. Begrepsapparatet er vanskelig å håndtere, fordi debattanter som var kritiske til ekteskapsloven som sådan var tidlig ute både med å bruke begreper i en homonegativ kontekst, og med å tilby nye, krenkende uttrykk, så som “rugemødre”, “konstruerte barn” og “barneslaver”.

4.5 Konklusjon

Monsens språk ser ut til å være problematisk for både meningsfeller og motstandere i debatten, selv om enkelte også gir henne uforbeholden støtte i det hun skriver. Hennes retoriske utgangspunkt er at homotoleransen har overtatt heteronormativitetens hegemoni i norsk offentlig debatt, og hun kjemper det jeg vil betegne som en reaksjonær kamp for å ta tilbake et utpreget tradisjonelt og heteronormativt ekteskapsyn som medfører en uttalt hierarkisk tenkning om ulike samlivsformers verdi. Fritt Ords pris bidro til å gi økt oppmerksomhet til den kontroversielle debattanten og til ytringene hennes.

Jeg har også vist at prisen hadde som effekt at de retoriske strategiene endret seg etter pristildelingen. Mens det var forholdsvis få som forholdt seg aktivt til Monsens tekster om ekteskapsloven før dette tidspunktet, bidro antakelig prisen til en endring i synet på disse ytringene, som ved å legitimeres av en pris for et “gjennomreflektert bidrag”, mobiliserte til å peke på den fremmedgjørende og tidvis absurde argumentasjonen. Debatten om hvilke virkemidler som er akseptable i politisk debatt, og hva den enkelte må tåle i offentlig ordskifte, ble tydeligere i etterkant av at Monsen mottok den omstridte prisen.

Eksemplene jeg har sitert fra Monsens argumentasjon, viser hvordan selve ekteskapsforståelsen essensialiseres ved at én samlivsform, det verdikonservative,

kristne og heterofile ekteskapet hvor felles barn er unnfanget ved hjelp av begge foreldres arvemateriale, konstrueres som selve idéen om hva et ekteskap er. Andre ekteskap vurderes opp mot dette for å tildele sosial status og betydning i samfunnet. Ideen om verdi forstås som et spørsmål om det materielle, og argumentasjonen slår ofte over i en særegen form for økonomisk retorikk hvor barn forstås som en handelsvare og et materielt gode som det kan forhandles og kjøpslås om. Forståelsen av barn som handelsvarer og produkter tillegges i stor grad homofile og lesbiske og politikere som har arbeidet for felles ekteskapslov.

Medisinsk hjelp til befruktning har en kostnadsside, og debatten om surrogati, som jeg i mindre grad har gått inn i her, reiser viktige spørsmål om hvorvidt kvinnekroppen kan utnyttes av kommersielle aktører, som søker å tjene penger på dem som ønsker seg barn uten selv å kunne bære dem fram. Denne debatten har preget mediebildet med jevne mellomrom fram mot avslutningen av denne avhandlingen. Som jeg har vist, ser det ut til at den retorikken Monsen har gjort bruk av i sine tekster, vanskeliggjør en slik viktig debatt fordi en kritisk posisjon assosieres til et krenkende og ofte også fremmedgjørende språk. Samtidig har jeg lagt merke til at stadig flere debattanter gjør bruk av det språket som konstituerer både barn og voksne som økonomiske aktører og materielle verdier, og skiller mellom «biologiske» og «ikke-biologiske barn». Lesbiske og homofile pars mulighet for ekteskap og foreldreskap konstrueres slik som tilgang til status og materielle goder som har vært forbeholdt heterofile par.

Til tross for at Monsens egen retorikk svært ofte slår over i det absurde, ser det ut til at leserne i stor grad forstår hovedbudskapet hennes, og at ytringene får en rekke ulike performative effekter: Tekstene introduserer et krenkende språk, men foranlediger også et motspråk. Det absurde er sjelden et hinder for forståelse, men et hinder for en debatt som tar utgangspunkt i noen felles grunnleggende verdier. Det er mulig at den verdikonservative kristne identiteten som Monsen funderer sine ytringer i, og som hun forutsetter at besitter definisjonsmakt for ekteskapet, ikke kan tale inn i en sekularisert debatt uten den form for oversettelser som tekstene hennes noen ganger blir gjenstand for.

Selv om ytringene i seg selv er krenkende, kan det enkelte subjekt gjøre motstand ved å nekte å la seg krenke av dem. Mange sier de er såret av tekstene, og av det faktum at

de får så mye spalteplass i dags- og ukepressen, mens andre velger som Tine Kjær, lesbisk mor, å gjøre Willy Hauglis ord til sine:

Man skal være ytterst kresen når det gjelder hvem man lar seg krenke av
(Dagbladet 29.4.2009).

Ingen har valgt å prøve Monsens absurde ytringer for retten, men bruker språket og tekstene til å gjøre motstand, blant annet gjennom rekontekstualisering, sitering og ironi.

Jeg vil hevde at dette krenkende og fremmedgjørende språket som Monsens argumentasjon fremføres i, ikke først og fremst kan tenkes som homotoleransens motspråk, men som det fundamentet som det bygger på. Det homotolerante språket fungerer som et supplement som aldri kunne oppstått uten at det homonegative språket fortsatt er i sirkulasjon i tekster som dem jeg har sitert fra *Kampen om ekteskapet og barnet* (2009).

Det mest interessante med tekstene jeg har valgt ut som eksempler på motstrategier, er imidlertid at de ikke nødvendigvis tar utgangspunkt i homotoleranse som verdi, men snarere i identifisering og gjenkjennelse på tvers av seksuell orientering, eller en tydelig homoidentitet som ikke enkelt ber om toleranse, men krever en selvstendig og tydelig plass i norsk offentlighet uten å be om å bli tolerert, og som også nekter å la seg krenke. Homotoleranse som verdi og som språklig-normativ premiss finner jeg først og fremst hos dem som bruker omskriving som strategi, og som på ulike måter forsvarer pristildelingen eller retten til å ytre seg krenkende. I de neste kapitlene skal jeg vise hvordan homotoleranse som retorisk strategi og som underliggende verdi også gjør seg gjeldende når kristne som selv identifiserer seg som homofile, ytrer seg i offentligheten.

5 Kostbar lykke

I dette kapitlet skal jeg bevege meg fra analysen av rene debattekster i forrige kapittel, til en lesning av noen avisartikler fra regionalavisen Fædrelandsvennen, som dekker Agder-fylkene. Min interesse ligger i hvordan avisene gjennom sitt redaksjonelle stoff bidrar til ulike konstruksjoner av kjønn, seksualitet og ekteskap. I forrige kapittel viste jeg hvordan den religiøse identiteten som verdikonservativ kristen ble brukt retorisk for å opprettholde et heteronormativt ekteskapsyn og underbygge en argumentasjon for «den biologiske familien». Jeg har derimot ikke diskutert retten og muligheten til å inngå ekteskap i Den norske kirke, som har vært et annet viktig spor for debatten om felles ekteskapslov. Også her har religiøs identitet stor betydning for hvilke posisjoner som er tilgjengelige.

I en tidligere publisert artikkel har jeg analysert selve vigselritualet i et språkhandlingsperspektiv ved hjelp av J. L. Austins språkhandlingsteori (Mellingen 2011a). Der kom jeg fram til at det er store symbolske og materielle forskjeller mellom kirkebryllup og den borgerlige vielsen. Jeg argumenterte for at Den norske kirke besitter betydelig symbolsk makt når den definerer hvem som kan og ikke kan inngå ekteskap i kirken. Jeg skal nå nærme meg dette spørsmålet med utgangspunkt i en annen type tekster, når jeg leser fortellinger om bryllupsforberedelser og vielse med blick for hvordan mediefortellinger bidrar til ulike konstruksjoner av ekteskap, kjønn og seksualitet.

5.1 Problemstilling: konstruksjoner av lykke og smerte

Jeg skal analysere tre tekster fra den sørlandske regionsavisa Fædrelandsvennen, med vekt på ulike konstruksjoner av bryllup og ekteskap i et kjønns- og seksualitetsperspektiv. Begrunnet ut fra avhandlingens overordnede problemstilling og hypotese skal jeg se på hvordan verdiene homotoleranse og heteroseksualitet framstår i tekstene, og mer spesifikt undersøke hvordan framstillingene av hetero- og homobryllup i Fædrelandsvennen kan bekrefte eller avkrefte hypotesen om felles ekteskapslov som et derridask supplement til forståelsen av ekteskapsloven som grunnleggende heterofilt, kanskje også heteronormativt, innrettet. Dette vil jeg gjøre ved hjelp av performativitetsteori, og gjennom begrepene om lykkenormativitet og smertespråk som jeg har gjort rede for i teorikapitlet, og som jeg skal si noe kort om under.

Jeg skal først og fremst lese tekstene med blick for hvordan forestillinger om lykke og smerte konstruerer lykkelige og ulykkelige subjekter. De tre tekstene jeg har valgt ut, har alle som premiss at bryllup og ekteskap er lykkelige hendelser, at bryllupet er en dag hvor selve lykken skal feires. Samtidig har lykken ulikt fortegn og skrives inn i fortellinger som perspektiveres forskjellig: Det som er selvsagt for det ene paret, har det andre paret måttet kjempe for å oppnå. Lesningene vil derfor kunne si noe om forståelsen av hva likekjønnet og ulikekjønnet vielse innebærer og hvordan de forholder seg til hverandre. Jeg skal bruke Sara Ahmeds (2010) begrep «happy normativity», lykkenormativitet, for å analysere hvordan reportasjene framstiller heterofile og homofile ekteskap og bryllup.

En normativ fortelling om det lykkelige livet, har ifølge Ahmed (2010) som effekt å konstruere «ulykkelige objekter», som ikke følger normen for det lykkelige livet, og som kan forstås som lykkenormativitetens bakside: De representerer konstruksjonene av ulykkelige subjektsposisjoner, som på ulike måter fraviker fra skriptet om ekteskapelig lykke. Avvik fra normen kan beskrives i et smertespråk (Hellesund 2008), men kan også ta andre former, som ellipsen, ikke-fortellingen. Mine lesninger vil ha blick for både smertespråk og lykkenormativitet i alle de tre tekstene. Gjennom sammenligningen vil jeg se på forholdet mellom smerte og lykke, og lese tekstene med blick for hvordan noen subjekter konstrueres som ulykkelige, og andre ikke. Jeg vil argumentere for at både lykke og smerte er sentralt i de narrative strukturene som tekstene bygger på, og at smertespråk og lykkenormativitet bidrar til de hegemoniske representasjoner av homotoleranse og heteroseksualitet. Jeg spør hvordan intervjuobjektene gjør rede for seg selv og sitt liv, og om hvordan ekteskapelig lykke konstrueres for hvert av disse parene, og hvordan denne lykken kjønnnes gjennom journalistens blick og framstilling. Jeg vil se hvordan disse konstruksjonene bygger på homotoleranse som verdi, og diskutere argumentasjonen for likekjønnet ekteskap som supplement i lys av disse.

Jeg skal først begrunne tekstutvalget og gi en nærmere presentasjon av artiklene, før jeg skisserer opp noen av de narratologiske hovedstrukturene i tekstene. Deretter vil jeg undersøke hvordan smertespråk og normert lykke strukturerer tekstene og de forståelsene av ekteskap og bryllup som presenteres. Jeg er særlig interessert i hvordan

perspektivet endrer seg etter om man beskriver likekjønnet eller ulikekjønnet bryllup og bryllupsforberedelser, og hvordan kjønn konstrueres i fortellingene avhengig av hovedpersonenes seksuelle orientering.

5.2 Tekstutvalg

Jeg har valgt ut tre artikler og reportasjer fra lørdagsmagasinet *God Helg* i den sørlandske regionavisa *Fædrelandsvennen* som belyser konstruksjoner av religiøs og seksuell identitet blant unge voksne: én fra høsten 2005, og to fra vinteren 2009.⁴⁸ To av artiklene er tekster om det lesbiske paret Tora og Line, som inngikk partnerskap i 2005, og så markerte overgangen til ekteskap da felles ekteskapslov ble innført. «Velsignede lesber» er et portrettintervju hvor både hun og kona Line deltar, etter at de nylig hadde inngått partnerskap med påfølgende velsignelsesseremoni i Kirkens Bymisjons bryggekirke i Kristiansand. Artikkelen er publisert lørdag 10. september 2005, den siste lørdagen før stortingsvalget det året, hvor «kjønnsnøytral ekteskapslov» var en stor valgkampsak.

Formaliseringen av parforholdet er også tema for portrettet av Tora fra 2009. Her blir hun igjen framstilt som nygift, ettersom partnerskapet nettopp var blitt omgjort til ekteskap da den nye loven trådte i kraft 1. januar 2009. Denne reportasjen, som er lengre og mer inngående, var på trykk lørdag 31. januar 2009, etter at felles ekteskapslov hadde vært i kraft i én måned. Den tredje teksten, «Kostbar lykke», fra *Fædrelandsvennens lørdagsmagasin* den 21. februar 2009, skildrer bryllupsforberedelsene til det heterofile paret Miriam og Lars André, innenfor konteksten av en årlig brudemesse arrangert i Kristiansand. Begge parene regner seg som kristne, og er aktive i ulike menigheter.

Tekstene er interessante for mitt avhandlingsprosjekt fordi de tematiserer de to verdiene som avhandlingens problemstilling retter seg mot: homotoleranse og heteroseksualitet. Fordi to av tekstene ble publisert så tett på hverandre i tid og i samme avis, er det særlig interessant å sammenligne hvordan verdiene utspiller seg i tekster med henholdsvis et lesbisk og et heterofilt par som intervjuobjekter. Både det heterofile og det lesbiske paret ser ut til å avvike fra en norm om hvordan parforhold

⁴⁸ Tekstene er lagt ved som appendix bakerst i avhandlingen.

gjøres i Norge i på 2000-tallet, og det ser ut til at den kristne troen bidrar til å konstruere både det homofile og det heterofile paret som annerledes, og derfor også som interessante intervjuobjekter for en sekulær regionavis.

De lesbiske kvinnene forteller om hvordan de ser på foreldreskap og om hvorfor de valgte å bli i Den norske kirke til tross for motstand og marginalisering. Konstruksjoner av kjønn og seksualitet kan leses ut av det språket de tar i bruk for å beskrive egen posisjon som kristen og lesbisk, og i fortolkende ytringer fra andre intervjuobjekter, blant annet Toras nære familie. Konstruksjonene bunner i et språk preget av «den heteroseksuelle matrisen» (Butler 1999: kapittel 2). Det heterofile paret representerer en tradisjonell tilnærming til ekteskapet, som blant annet SSB peker på at i stor grad er forlatt i Norge i dag.⁴⁹ Artikkelen har som nevnt ingen tydelige politiske budskap, men jeg skal vise at den derimot har en heteronormativ undertekst, som bærer preg av tradisjonell kjønnsrolletenkning og svært ulike forventninger til mannens og kvinnens rolle i både forberedelser og på selve bryllupsdagen.

5.3 Presentasjon av tekstene

Mens reportasjene om Line og Tora er skrevet i etterkant av partnerskap og ekteskapsinngåelse, blir Miriam og Lars André intervjuet før de gifter seg, under forberedelsene. Artiklene er forskjellig vinklet og reflekterer ulike syn på kjønn, seksualitet og samliv som alle begrunnes i et kristent livssyn. Tekstene er skrevet som intervjuer, men har mange elementer av fortellingen i seg. Gjennom tilbakeblikk på viktige hendelser i intervjuobjektens liv, fortelles også livshistorier i en fortettet form.

Tekstene om det lesbiske paret tematiserer ulike syn på homoseksualitet, særlig innenfor en kristen kontekst, og er skrevet på et tidspunkt hvor ekteskap mellom to av samme kjønn ble debattert politisk, slik at den politiske konteksten aktualiseres gjennom parets egen historie: I 2005, mens ekteskapsloven ble debattert, inngikk de partnerskap og fikk som første likekjønnede par velsignet forholdet i Kirkens bymisjon

⁴⁹ En artikkel i Samfunnsspeilet med tallmateriale fra LOGG-undersøkelsen innledes med å konstatere at: «Stadig færre kjærestepar gifter seg direkte uten først å ha vært samboere. Og mange har erfaring fra flere samliv». (Dommermuth, Noack og Wiik 2009)

i Kristiansand. Da ekteskapsloven ble endret, feiret paret at partnerskapet ble omgjort til ekteskap, og ga i den sammenheng et lengre intervju til regionavisa Fædrelandsvennen.

Teksten om det heterofile paret, som ble publisert to uker senere, framstiller ekteskap og bryllup i en rent heterofil kontekst, og har verken politisk brodd eller antydning til religionskritikk. Det ser ut til at paret helt tilfeldig ble valgt ut som intervjuobjekter, og de forteller åpent om sine liv og valg. Paret forteller at de lenge har vært i samme vennegjeng tilknyttet pinsemenigheten Filadelfia i Vennesla utenfor Kristiansand, og de forteller åpent om sine verdivalg. De snakker om hvordan de ser på forlovelse og ekteskap, og også om sitt syn på sex og alkohol. Tilslutningen til et tradisjonelt verdisystem forklarer de med sin kristne tro og sin tilhørighet i en frimenighet. Fortellingen rettes ikke mot noen spesifikk leserposisjon, og paret har ingen uttalt motivasjon for å stille opp, eller spesifikt budskap de ønsker å formidle. Teksten framstiller dem som et lykkelig heterofilt kristent par, portrettert under bryllupsforberedelser.

5.3.1 Intervjuobjektene

Tora fra Lillesand har blitt intervjuet av Fædrelandsvennen to ganger. I ”Velsignede lesber” fra 2005 beskriver journalisten to voksne og reflekterte kvinner. Den ene, Line, er utdannet ergoterapeut, og den andre, Tora, studerer hovedfag i teologi ved Universitetet i Oslo. Begge omtaler seg selv som kristne. De intervjues i kraft av å være kristne homofile, som inngår partnerskap, men ønsker ekteskap i Den norske kirke. De har et gjennomtenkt og velformulert forhold til sin situasjon som lesbiske og kristne, og de tydelig har satt seg inn i både den teologiske og den politiske diskursen om homoseksualitet. Tora, som er den med sørlandsk oppvekst, er også den som siteres klart oftest også i intervjuet hvor begge kvinnene er med.

I portrettet fra 2009 er det kun Tora som intervjues, mens Line omtales og figurerer på ett av bildene som illustrerer saken. Andre medlemmer av familien til Tora blir også sitert, foreldrene i teksten fra 2005 og lillesøsteren i teksten fra 2009. Presten som velsignet paret, Øyvind Stabrun, blir intervjuet kort i 2005-teksten. Ettersom daværende preses for de norske biskopene, og biskop for Agder og Telemark bispedømme, Olav Skjevesland, hadde vært tydelig i sine uttalelser om at det ikke skulle utføres forbønnshandlinger som kunne forveksles med vigselseremonier for

homofile par, må Stabrun gjøre rede for valget han har tatt om å handle i strid med denne beslutningen. Vinklingen av intervjuet med Stabrun tydeliggjør den underliggende konflikten som saken er bygget opp rundt selv om intervjuobjektet selv forsøker å dempe konfliktfokuset.

Miriam og Lars André presenteres i reportasjen "Før den store festen" fra februar 2009, altså like etter den andre reportasjen om Tora og Line. Miriam er 28 år, mens Lars André er 30. De har blitt intervjuet i forbindelse med en bryllupsmesse i Kristiansand, hvor tilbydere presenterer sine varer og tjenester relatert til bryllupsfeiring. En rekke foto av paret på brudemessa viser planleggingsprosessen, og det virker nokså tilfeldig at det er nettopp dette paret som blir intervjuet. Artikkelen framstår først som en presentasjon av bryllupsplanlegging, forberedelser og utgifter forbundet med bryllupet, før intervjuet tar en mer personlig vending og blir til en fortelling om hvordan de to ble kjærester og forlovet seg, og forklarer hvorfor de har valgt forlovelse og ekteskap som ramme for samlivet.

I tillegg til hovedintervjuet med paret som skal gifte seg, er artikkelen supplert med intervjuer med andre aktører, som skal belyse ulike aspekter ved bryllup og forberedelser. Slike intervjuobjekter er Birte Løvåsen, som er prest i Oddernes kirke i Kristiansand, den mest populære kirken å gifte seg i i området, og kjolesyerske Snefrid Linge. Disse intervjuene flettes inn i intervjuet med paret, og framstår som en form for ekspertkommentarer, og paret reflekterer også over det Løvåsen og Linge uttaler. Selve vielsesseremonien og prestens rolle beskrives på et mer generelt grunnlag.

5.3.2 Overskriftene

Overskriften for reportasjen fra 2005, "Velsignede lesber", skal trekke lesere og samtidig si noe kort om innholdet i artikkelen. Overskriften sammenstiller et religiøst begrep med positiv klang – «velsignede» – og den mer tvetydige betegnelsen «lesber» som fortsatt kan provosere, ikke minst når den kobles til ord fra et religiøst språk. Det er nettopp dette artikkelen handler om: lesbisk møte med, og forhold til, kirke og ulike kristelige miljøer. Ettersom kirken ikke har noen liturgi for å vie lesbiske og homofile par, har likekjønnede par som har ønsket kirkebryllup, og prester som har ønsket å vie dem, i noen tilfeller brukt liturgien for kirkelig velsignelse av borgerlig inngått ekteskap. Dermed har paret fått en seremoni i kirken og en kristen

velsigneshandling som utgangspunkt for ekteskapet sitt. En slik praksis har vært kontroversiell, og Biskop Skjevesland har offentlig advart mot å utføre slike forbønnshandlinger med preg av liturgi.⁵⁰ Tittelen virker sannsynligvis provoserende på de verdikonservative leserne som støtter Monsen i at ekteskap for lesbiske og homofile er absurd og selvmotsigende, mens andre vil se den som positiv og fremtidsrettet. I alle tilfeller fungerer den subversivt og nyskapende i denne konteksten.

Intervjuet med Tora fra 2009 er skrevet under vignetten ”Portrettet” og har tittelen ”Lesbisk og nygift” til tross for at hun altså har vært gift (partner) i tre og et halvt år. Også denne sammenstillingen kan være ment å provosere ettersom den kommer like etter at felles ekteskapslov ble vedtatt, etter tydelige protester blant annet fra verdikonservative kristne miljøer på Sørlandet. Blant argumentene var, som jeg har pekt på i forrige kapittel, at språk ikke kan endres ved lovvedtak. Til tross for at det nå er fullt mulig å være lesbisk og nygift i Norge, er sammenstillingen slik den framstår i en regionsavis, ny, og den framhever hvordan lovendringen også reflekteres i språket.

Overskriften er skrevet med nokså små typer rett over brødteksten, mens et sitat fra teksten er trukket ut og gjengitt i fete typer på overskriftsplassen: ”Biskop Skjevesland vil nok ikke ordinere meg.” Denne overskriften er klart konfliktorientert og fungerer som en introduksjon til tekstens tematikk: Tora er teologistudent, lesbisk og har inngått ekteskap. Hun ønsker å søke jobb på Sørlandet når hun er ferdig utdannet. Skjevesland, som inntil 2012 var biskop for Agder og Telemark bispedømme og preses i bisperådet, har som nevnt markert seg som svært verdikonservativ i spørsmål om homofiles plass i kirken, og det ligger utvilsomt en referanse til Fædrelandsvennens forside 8.12.2007 hvor overskriften var ”Homoprest – glem å søke jobb”, illustrert med et bilde av biskop Skjevesland. Artikkelen avdekket at biskop Skjevesland arbeidet for en fast stillingsutlysningstekst for vigslede stillinger som ga uttrykk for at søknader fra homofile i partnerskap ikke ville bli vurdert. Tora, som er teologistudent, ønsker å jobbe som prest på Sørlandet. Allerede i overskriftene legger tekstene opp til en konflikt hvor den homotolerante posisjonen konstrueres i sin motsetning til en religiøst begrunnet motposisjon.

⁵⁰ Se hans uttalelse til www.kirken.no fra 2008: <http://www.kirken.no/?event=showNews&FamID=64733>

Reportasjen om Miriam og Lars André har også flere titler. Overskriften ”Før den store festen” er i store typer innledningsvis i artikkelen. Den bestemte formen i tittelen impliserer at selve festen er selvsagt, at det å gifte seg er en hendelse i livet som det er naturlig for alle å oppleve. Hvert av de tre oppslagene har i tillegg ”KOSTBAR LYKKE” som en vignett øverst til høyre. I ingressen beskrives bryllup som ”et møtepunkt for penger og følelser”, noe som gjenspeiles gjennom hele teksten, og i vignetten som gjentas hver gang leseren blar om. Vignetten gir inntrykk av at lykken produseres gjennom et storslagent, og ikke minst dyrt, bryllup.

Tittelen har ingen opplagt politisk undertone og er lite problemorientert sammenlignet med de to tekstene om det lesbiske paret. Normer og verdier er derimot tydelig understreket i intervjuet, som vektlegger både den materielle siden av bryllupsfesten og verdigrunnlaget som gjennomsyrrer feiringen. Framhevingen av bryllupets utgiftsside kan kanskje reflektere Monsens syn på ekteskap og familie som statussymboler og som verdier innenfor et kapitalistisk system, selv om dette ikke er kommunisert på samme måte i denne teksten. Forholdet mellom penger og lykke er imidlertid interessant, og tittelens bruk av lykkebegrepet står som en premiss for hele reportasjen.

5.3.3 Avisreportasjer som livsfortellinger

Reportasjen er nokså fragmentarisk som form, og flere historier fortelles fortløpende i hver av artiklene. Noen bærende historier fortelles med spenningskurver og vendepunkt, andre bygges opp ved hjelp av andre fortellertekniske grep. Tekstene veksler mellom fortid, nåtid og framtid på en slik måte at det er interessant å analysere disse tidsstrukturene ved hjelp av narratologiens verktøy. Portrettintervjuet med Tora fra 2009 inneholder svært lite skildring av selve bryllupet (én setning om partnerskapsinngåelse og velsignelse og én om omgjøring til ekteskap), men skildrer først og fremst fortid og framtidsplaner og -ønsker. ”Lesbisk og nygift” består i hovedsak av fortellinger om Tora i et før- og etter perspektiv, hvor bryllupet er aksene de andre fortellingene struktureres om, uten at selve bryllupet skildres. Teksten ”Kostbar lykke” har en nokså løs struktur, idet den veksler mellom fortellingen om det forlovede paret og andre bryllupsaktører som ikke direkte knyttes an til deres ekteskapsinngåelse. Intervjuet med brudeparet fungerer som en rød tråd, og står som personlig kommentar til de mer generelle tekstene om kirkebryllup. Miriam og Lars

Andrés bryllupsplanlegging fungerer som en personliggjøring av det bryllupsscriptet som brudemessen legger opp til. I denne teksten forstås bryllup som en grunnleggende heteroseksuell praksis, hvor brud og brudgom tillegges ulike roller og følger et livsløp som ikke bare refererer til kjønnede stereotypier, men reproducerer dem.

I alle tekstene gjøres det bruk av klassiske fortellergrep: De bygges opp rundt et problem eller en intern spenning, så kommer et vendepunkt, spenningen utløses og fortellingen rulles ut. Det er et fellestrekk at tekstene veksler mellom å fortelle parenes historie og kommentarer avledet av fortellingene. Disse avledningene er politiske og problemorienterte i tekstene om det lesbiske paret, mens i teksten om Miriam og Lars André brukes intervjuer med profesjonelle aktører til å skape brudd og introdusere nye elementer og spørsmålsstillinger underveis. Journalisten trekker på deres ethos når paret intervjues om sine valg i forhold til normer for hvordan bryllupsforberedelser gjøres i samsvar med kjønn og religiøs overbevisning.

”Velsignede lesber” fra 2005 åpner med fortellingen om seremonien i Bryggekirken, en kompakt skildring av den kirkelige velsignelsen paret mottok i Kirkens Bymisjon i Kristiansand. Bymisjon-prest Øyvind Stabrun som utførte velsignelseshandlingen blir intervjuet om sin rolle. Skildringen av seremonien fungerer som høydepunktet i fortellingen om paret, som så nøstes opp i form av en rekke tilbakeblikk, stadig lengre bakover først i felles historie, så i de individuelle historiene før de ble et par. Disse tar form av komme-ut-fortellinger hvor både Tora og Line snakker om hvordan de fortalte nær familie at de var lesbiske. Spenningen i fortellingene er i liten grad knyttet opp mot forholdet deres, men struktureres derimot av kvinnenens lesbiske identiteter, og av et underforstått homoplott (Saxey 2008).

Fortellingen om hvordan Miriam og Lars André ble et par gis akkurat plass nok til å plassere teksten i en intim og romantisk ramme: Lars André har vært forelsket i Miriam i sju år, mens hun først skal ha gjengjeldt følelsene 10 måneder før intervjuet fant sted. Fortellingen konstrueres rundt den i utgangspunktet ulykkelige forelskelsen som allikevel ender lykkelig: Paret beskriver dagen de ble kjærester som ”vendepunktet”, og så følger fortellingen et nokså tradisjonelt plott, hvor han frir til henne og de nå planlegger bryllup. Denne fortellingen er lett gjenkjennbar for leseren som derved trekkes inn i teksten:

Heterosexual love becomes about the possibility of a happy ending; about what life is aimed toward, as being what gives life intention or purpose, or as what drives the story. It is difficult to separate narratives as such from the reproduction of happy heterosexuality (Ahmed 2010: 90).

Ved stadige sprang tilbake til paret, som deler private tanker og forteller om sine holdninger, veksler teksten mellom å være ethos- og saksorientert, og interessen for Den store historien om bryllupet opprettholdes ved å fortelle historien om Miriam og Lars André som en gjenkjennelig fortelling om heteroseksuell lykke.

5.4 Smertespråk, homotoleranse og heterolykke

Smerten er lykkens motsetning, og den fungerer også som en strukturerende undertekst. Smertespråket er tett knyttet til tabuet, det som det ikke snakkes om, ettersom smerten først språkliggjøres retrospektivt og er knyttet til marginaliserte subjekter. Jeg skal begynne med å se på hvilken plass smertespråket har i de ulike tekstene: På den ene siden skal jeg skrive om hvilke funksjoner dette språket kan ha innenfor en argumenterende tekst, og hvordan det også virker begrensende og strukturerende på fortellingen om å være kristen og homofil. Når jeg på den andre siden ser etter spor av smertespråk i fortellingen om Miriam og Lars André, undersøker jeg hvordan og hvorvidt dette språket kan opptre i en fortelling om det heterofile paret.

5.4.1 Å komme ut i smertespråket

Spenningskurven i fortellingen om Tora og Line følger på mange måter Esther Saxeys (2008) homoplott, ved at den bygges opp av elementer av smerte og usikkerhet rundt egen seksualitet, og frykten for omgivelsenes reaksjoner på den.⁵¹ Mens fortellingen fram til ekteskapelig lykke for det heterofile paret først og fremst konstrueres som veien til å finne hverandre og bli kjærester, for så å gå direkte over i bryllupsplanlegging, går fortellingen fram til ekteskapelig lykke for Tora og Line først

⁵¹ Fortellingen følger derimot ikke plottet Saxeys beskriver for lesbiske feministiske selvbiografier, hvor det å komme ut i seg selv er en transformerende handling Saxeys betegner som gjenfødelse, og som i mindre grad deler de essensialistiske premissene til det mer tradisjonelle homoplottet.

om veien til en gjenkjennbar kropp, en subjektsposisjon å snakke fra og et språk som kan uttrykke identiteten som kristen og homofil. Så følger den ideologiske kampen for en vielse i kirken.

Fortellingen struktureres slik i nødvendige faser som den homofile kroppen må gjennom for å komme fram til en fri og lykkelig subjektsposisjon som fortellingen kan fortelles fra. Selve intervjusituasjonen må forstås performativt som en motstandshandling, hvor flere uttalelser rettes direkte mot ulike beslutningstakere. Særlig i artikkelen fra 2009 dveler teksten ved tiden før Tora kom ut, i et språk som framhever det tunge og vanskelige livet til intervjuobjektet:

Som ungdom isolerte hun seg i kjelleren hjemme, droppet ut av skolen og var dypt ulykkelig.

Kjelleren fungerer også metaforisk og representerer ensomhet, isolasjon og dårlig psykisk helse, som også levekårsundersøkelser har pekt på at opptrer oftere hos homofil og lesbisk ungdom (Hegna, Kristiansen og Moseng 1999). Fortellingen om en vanskelig barndom er nødvendig for en fortelling som ender godt, hvor følelsen av skam og skyld må overvinnes slik at en åpen lesbisk eller homofil subjektsposisjon kan inntas. Smerten i fortellingen til Tora knyttes i utgangspunktet til familiens tilhørighet i Indremisjonen i Lillesand, et strengt, konservativt trosfelleskap hvor en subjektsposisjon som lesbisk var utenkelig:

Jeg vokste opp i en kristen familie og var en del av miljøet i Indremisjonen [...] Det er vondt å vokse opp og høre negative ting om deg selv. Vi tar det opp i oss, internaliserer homofobien som det heter på fagspråket. – Synd og skam er voldsomme ord å bære sier Tora.

Tora uttrykker en fortelling om hvordan Indremisjonen har utøvd hegemonisk og symbolsk makt gjennom fordømmelse av homoseksualitet. Som skjult homofil har hun lyttet til et kristenkonservativt språk om sin egen kropp, et språk som fører til selvforakt. Toras uttalelse reflekterer hvordan ordene har blitt skrevet inn på kroppen hennes, og ikke kan tenkes som noe utenfor henne selv, men at hun selv knapt vet hvorfor hun er dypt ulykkelig og sliter med angst.

Når hun formidler hvordan tilhørighet i Indremisjonen preget oppveksten og selvbildet hennes, gjør hun det i et fagspråk som hun har tilegnet seg i etterkant, med fagbegreper som «internalisert homofobi». ⁵² Dette språket bruker hun for å analysere og uttrykke i retrospektiv hvilken effekt det homonegative språket har hatt på henne, som hun har måttet fri seg fra for å kunne leve som kristen homofil. Fagbegrepene fungerer som et motspråk som Tora retrospektivt kan beskrive sin oppvekst gjennom, og framføre kritikk mot det miljøet som gjennom sitt syn på homoseksualitet påførte henne den følelsen av synd og skam som fikk henne til å isolere seg.

Vendepunktet kommer når Tora som 16-åring forteller familien at hun er lesbisk. Her siteres en artikkel fra et barneblad hvor lillesøsteren forteller om sin opplevelse av den dagen det «gikk hull på byllen». Fortellingen går fra kulminering av smertespråkets angst og selvhat:

Tora strigråt, hun hadde noe grusomt å fortelle, noe vi kom til å hate henne for.

til aksept og inkludering:

Alle i familien holdt rundt Tora, lettet over at hun endelig hadde satt ord på det som smertet henne. Faren lo, og sa at med fire døtre, var en hver mulighet til en svigerdatter kjærkommen.

Språkhandlingen ser ut til å ha en nærmest illokusjonær effekt: Farens respons framstilles som umiddelbar og uten noen form for betenkningstid, som en nødvendig reaksjon på Toras komme-ut-handling. Jeg skal i neste kapittel vise hvordan farens reaksjon på ingen måte er den eneste reaksjonen fra en far på en slik handling; den er verken fastlagt eller konvensjonell, men allikevel umiddelbar.⁵³ Ekteskap for likekjønnede er allerede inkorporert i farens språk gjennom å bruke ordet

⁵² Begrepet homofobi ble først lansert av psykolog George Weinberg (1972), og har blitt koblet til Erving Goffmans (1963) stigmateori. Internalisert homofobi som begrep, blir brukt for å betegne hvordan et negativt selvbilde som homofil er forårsaket av de negative holdningene til homoseksualitet som en blir møtt med.

⁵³ Se kapittel 6, særlig 6.8.1

«svigerdatter». Foreldrene får svar på bekymringene sine og kan lettet tilby en gjenkjennende interpellasjon ved å glede seg over muligheten til å få en svigerdatter. Det ser ut til at den isolerte og angstfylte kroppen, som verken er gjenkjennbar eller lar seg tolke, erstattes av en lesbisk identitet og subjektsposisjon. Det er også interessant at gjenkjennelsen som faren tilkjenner Tora, nettopp plasserer henne innenfor et tradisjonelt lykkeplott når han raskt formulerer håpet om å få en svigerdatter, at veien fra smerte til lykke går gjennom en refortolkning av muligheter for ekteskap og familie.

Sara Ahmed skriver om hvordan det å presentere en fortelling som nærmer seg den normative heteroseksuelle forståelsen av lykke og kjærlighet, gjør det mulig også for skeiv kjærlighet å gjenkjennes:

Queer love might be recognized on condition that such love is recognizable as love, whereby love in itself is a condition of happiness (Ahmed 2010: 94).

Sitatet viser hvordan en gjenkjennelig form for kjærlighet gjør at en kan gå fra «unhappy queer» til «happy queer» med Ahmeds begreper.⁵⁴ Mens Tora ser seg selv som et ulykkelig objekt som vil skape smerte for familien ved å komme ut, blir hun tvert imot integrert i lykkeforståelsen ved at familien nå kan forestille seg at hun i framtiden kan stifte familie. Når ensomheten får en forklaring og en løsning, har språkhandlingen motsatt effekt av den ventede: Tora opphører å være et ulykkelig objekt i kontekst av familien. Kroppen hennes blir gjenkjennbar nettopp fordi smertespråket om unge homofile er en så sterk kulturell fortelling som familien nå kan tolke Toras isolasjon gjennom.

5.4.2 En gjenkjennbar lesbisk kropp

Den essensialistiske forståelsen av kjønn, kjønnsuttrykk og seksuell orientering gjør at også andre trekk ved Tora fortolkes og gjenkjennes i det hun kommer ut:

⁵⁴ Se kapittel 2.4.5

I ettertid ser søsteren at det fantes tidlige tegn på at Tora var lesbisk. Mens Heidi hadde rosa rom med dukkehus og glitterkant, lekte Tora med He-Man, spilte fotball med naboguttene og hadde bare én eneste snauklipt Barbie-dukke.

Denne typen maskulint kodete kjønnsuttrykk fortolkes i lys av den nye kunnskapen om seksualitet, og retrospektivt gjenkjennes også barnekroppen som lesbisk, eller som «tidlige tegn» på lesbiskhet. Å være lesbisk forstås her innenfor et essensialistisk fortolkningsparadigme, som også er viktig for det identitetspolitiske språket som Tora forteller sin historie i.

I teksten fra 2005 utfordrer Tora selv den heteroseksuelle matrisen gjennom formuleringen ”Evnen til å elske er uavhengig av kjønn, legning eller nasjonalitet”, mens hun i 2009-teksten er enda tydeligere i sin kritikk av kirkens motstandere av felles ekteskapslov og av en liturgi som gjør at også Den norske kirke kan vie likekjønnede par:

De kristenkonserverne holder fast på en svært patriarkalsk kjønnsforståelse. De liker tanken på at menn og kvinner er veldig forskjellige. I dag er dette en veldig gammeldags måte å tenke på. De virker veldig skremt av alle andre måter å ordne verden på enn deres egen, med Gud øverst, så far og under ham mor og barn.

Tora forsøker å løfte samlivsdebatten ut av de trange kjønnsrammene den skriver seg inn i, samtidig som hun ønsker å forbli innenfor Den norske kirke. Å komme ut som lesbisk og å ønske ekteskap innebærer nødvendigvis en form for motstandshandling. Kritikken mot den mest konservative fløyen i kirken har tilsynelatende noen likhetspunkter med skeiv kritikk, selv om kampen som føres altså er en kamp for å bli innlemmet i kirkens ordninger og ritualer. Tora arbeider for å endre ritualene for å kunne opprettholde dem; likekjønnet ekteskap konstrueres her som et nødvendig supplement som ikke utfordrer men bekrefter ekteskapets og bryllupseremoniens betydning i vår tid. Denne motstanden formuleres ut fra et identitetspolitisk og essensialistisk språk om seksuell identitet. Den internaliserte homofobien som Tora ga uttrykk for i fortellingen om barndommen, er erstattet av en internalisert

homotoleranse: hun tolker sin egen subjektsposisjon innenfor den hierarkiske konstruksjonen av tolerert og ønsket seksualitet.

5.4.3 Smertespråket som identitetspolitikk

Begge artiklene om Tora og Line tematiserer paret som lesbisk, og tekstene må leses som bidrag til den offentlige debatten om ekteskapslov og om homofiles plass i Den norske kirke, og i kristne miljøer generelt. Den formidler de to kvinnes oppfatning av Den norske kirke, andre kristne miljøer og særlig Kristelig Folkepartis holdning til homofile og deres rettigheter. Mens artikkelen fra 2005 er kortere og Tora er mer tilbakeholden om enkelte punkter som hun da ikke ønsker å snakke om, bærer intervjuet fra 2009 preg av større åpenhet også om de periodene i livet hennes som fortelles i et typisk smertespråk.

I 2009-intervjuet med Tora framheves hennes engasjement i Åpen Kirkegruppe, hvor hun jobber for å overbevise beslutningstakere i kirkelige organer og deltar i internasjonalt arbeid for å inspirere kristne lesbiske og homofile i land hvor homofile forfølges og må leve skjult. Her beskriver hun hvordan det å «være åpen om sin egen smerte» kan brukes for å hjelpe andre, og at hennes åpenhet også vekker beundring blant de andre medlemmene av Åpen Kirkegruppe. Tora forklarer at hun i ulike sammenhenger:

braker [...] sin egen smertefulle historie for å vise at det tross dårlige odds går an å reise seg og leve i pakt med hvordan Skaperen har laget henne.

Nettopp det gjør hun også i intervjuet med Fædrelandsvennen, når hun forteller om ungdomstiden som hun tilbrakte isolert i kjelleren. Dette behovet for isolasjon fra omverdenen tolker jeg som uttrykk for at kroppen ikke oppleves som gjenkjennbar i ungdomstiden. Ved å fortelle om sin egen smerte og ensomhet, og så om hvordan hun kom ut av denne ulykkelige situasjonen, kan Tora gjøre en slik ulykkelig kropp gjenkjennbar for andre som opplever smerte av samme grunn eller på tilsvarende vis, og på den måten gi håp.

Tone Hellesund har uttalt seg kritisk til at smertespråket skal få for stor plass i fortellinger om homoseksualitet, fordi den forsterker inntrykket av smerte som en uunngåelig fase for enhver som kommer ut som homofil. Hun skriver blant annet:

Uten det potensielt patologiske offeret gir den stolte og heroiske komme-ut historien ingen mening. Stolthet er i denne konteksten bygd på et fundament av skam (Hellesund 2008: 116).

Smertespråket utfylles av det essensialistiske perspektivet som også inngår i det identitetspolitiske språket for homofil og lesbisk frigjøring: I sitatet over uttaler Tora at hun nå kan «leve i pakt med hvordan Skaperen har laget henne», altså er det å være lesbisk for Tora knyttet til hennes tro på en skapende Gud som har gitt henne en seksuell identitet som lesbisk, og kanskje også de de hindringene som hun har måttet overkomme. Mens motsetningen som stoltheten bygger på, er skam, er de lykkelige fortellingene bygget på et fundament av smerte. Samtidig ser det ut til at smertespråket har som effekt å formidle håp og legge grunnlaget for gjenkjennelse.

Ved å tilby et smertespråk som treffer marginaliserte subjekter, kan Tora også tilby et språk om den lykken som venter ved å komme ut. Smerten ser ut til å være en nødvendig del av et narrativ som først retrospektivt kan fortelles, når lykke er oppnådd og Tora framstår med et liv som i stor grad gjenkjennes som godt og levelig. Møtet med Line inngår i fortellingen om den mulige svigerdatteren, altså om hvordan Line kan bli gjenkjennbar og hennes framtid tolkes som lykkelig.

5.4.4 Lesbisk lykkenormativitet?

Ved å forlate småbyen og Sørlandet og flytte til Oslo, åpner det seg nye muligheter, og det å få seg kjæreste bidrar til å normalisere livet hennes, slik Hellesund (2011) skriver om med begrepet «hverdagsliggjøring». Samtidig opplever hun at studier på det verdikonservative Menighetsfakultetet blir for vanskelig, nettopp fordi livet som homofil ikke ble anerkjent, men «ble tiet i hjel». Livet som åpen lesbisk i et parforhold skrives fram som et mer gjenkjennbart, og derfor et lykkeligere liv.

I 2009-teksten om Tora og Line kommenterer Toras søster at

Ingen av oss i familien har noen gang før sett Tora så lykkelig som da hun kom sammen med Line.

Setningen avslutter et avsnitt om hvordan Tora fortalte familien at hun er lesbisk, og fungerer som en overgang til neste tema: studier i Oslo, hvor møtet mellom Line og Tora beskrives svært prosaisk:

Den sommeren Tora traff henne i 2000, gjorde hun ferdig videregående skole som privatist på Sinsen voksengymnas.

Hvordan de møttes, forelsket seg og ble et par, er utelatt. Det ser ut som om forelskelsen først og fremst fungerer som støtte til konstruksjonen av en subjektsposisjon utenfor smertespråket: Forholdet til Line er det som «ga Tora kraft til å hente fram ambisjonene og ressursene sine».

Det er allikevel ikke en fortelling med en lykkelig slutt som presenteres i portrettene av Tora og Line. Selv om denne komme-ut-fortellingen framstår som et vendepunkt, som gjør det mulig for Tora å bryte ut av isolasjonen, konsentrere seg om skolearbeid og etter hvert studier, beskriver hun samtidig at hun fortsatt møter mye motstand utenfor den nærmeste kretsen. Også videre preges narrativet av kampfortellinger og hindringer som må overkommes. Tekstene beskriver i stor grad frykten for ikke å bli godtatt.

Kunnskapen om hvem som fremmer ekskluderende holdninger til homofile og lesbiske styrer i noen grad hvilke valg og muligheter som er åpne: Tora slutter på Menighetsfakultetet etter ett års studier fordi det å være lesbisk er for vanskelig der. Hun vet at hun ikke ses på som relevant søker for prestejobber mange steder i landet, blant annet på Sørlandet, og hun vet også at mange prester ville sagt nei til å velsigne partnerskapsinngåelsen da hun og kjæresten ønsket det. Tora forteller om hvordan motstanden gir henne et utgangspunkt for å kjempe og for å gi andre kristne homofile et språk for smerte. Nettopp i forlengelsen av smertespråket, finnes et språk for lykke og tilhørighet.

5.4.5 Fortellinger som ikke rommer smerte?

Tilbakeblikk på Miriams og Lars Andrés fortid begrenser seg derimot til fortellingen om hvordan de ble et par. Det fins ikke noe komme-ut-plott, og spenningskurven bygges opp rundt Lars Andrés forelskelse i Miriam, som svært lenge blir stående ugjengjeldt. Begge har i en periode hatt andre kjærester, Lars André fordi han ser ut til å ha gitt opp å få Miriam, som han «alltid» har vært forelsket i.

Årene før Lars André og Miriam ble et par gjenfortelles først og fremst som opptakten til en romantisk kjærlighetshistorie, men også som gjenstand for en rasjonell vurdering:

En periode hadde de kjærester på hver sin kant, men forholdene varte ikke. Da bestemte Lars André seg for å vente med å finne noen andre.
- Jeg bestemte meg for å vente til Miriam var gift, for da ville jeg vite at alt håp var ute, sier Lars.

Den vurderingen Lars André gjør, og uttrykket «alt håp var ute», kan også tenkes å romme mye smerte og mange vonde tanker. Smerten har allikevel langt fra samme funksjon i denne teksten, fordi den ikke oppfattes som relevant i en større sammenheng enn den private. Smerten knyttes til begjærsobjektet og ikke til begjærsretningen, og den essensialiseres derfor ikke som identitet, men ses på som et valg intervjuobjektet har tatt. Den er ikke integrert i et identitetspolitisk prosjekt og har ikke den samme retoriske og strategiske funksjonen som smerten Tora forteller om. Valget om å vente til Miriam er gift med å se seg om etter en annen kvinne som lykkeobjekt, er reverserbart og utsetter, men utelukker ikke, muligheten for å bli lykkelig etter et tradisjonelt plott, tvert imot: En heteroseksuell lykkenormativitet ligger til grunn for vurderingen hans.

Smerten framstilles også her som en fase, men reduseres samtidig til å forstås som intervjuobjektets frie valg, og som noe romantisk og vakkert. Den beskrives ikke som kilde til problemer på andre livsområder, heller ikke som hinder for å presentere en gjenkjennbar subjektsposisjon og for å bli inkludert i det sosiale miljøet, men utelukkende som en god måte å utøve den religiøse identiteten på. Ettersom heteroseksualitet i seg selv ikke må forklares, og knapt kobles til identitet fordi den i

utgangspunktet er tatt for gitt, blir Lars Andrés og Miriams fortelling konstruert som en fortelling om kjærlighet og religiøs identitet snarere enn en om seksuell orientering og religiøs identitet. Det kritiske perspektivet på religiøse miljøer som journalisten inntok i saken om de lesbiske kvinnene, ser ikke ut til å treffe inn så lenge som intervjuobjektene selv ikke forholder seg kritiske.

5.4.6 Bryllup, ekteskap og disiplinering av seksualitet

Brudesuiten er tematisert både i ”Velsignede lesber” og i ”Før den store festen”, og fungerer implisitt som et bilde på parenes seksualliv. Miriam og Lars André forteller flere ganger i løpet av intervjuet om valget de har tatt om å vente med sex til ekteskapet. Fortellingen om den lange venteperioden før de to ble et par, avløses allikevel av en ny ventetid fram mot vielsen. Beslutningen om å gifte seg begrunnes i parforholdet og parets kristne tro og tilhørighet i en lavkirkelig menighet. De forlovet seg raskt, forteller de, «fordi det skal være ordentlig». Denne tidlige beslutningen kobles i teksten ikke til parets prinsipielle holdning om seksuell avholdenhet fram til ekteskapet er inngått.

Mens de fleste som gifter seg i Norge i dag, er samboere før de gifter seg, har Lars André og Miriam ennå ikke overnattet hos hverandre. Denne disiplineringen av det seksuelle begjæret konstrueres som et valg de selv har tatt, «en prinsippsak», som de sier. Med utgangspunkt i prøvesitting av brudesenga hvor de to skal tilbringe bryllupsnatten, blir de bedt om å si noe om dette:

- Vi vil vente med sex til ekteskapet. Vi prøver så godt vi kan. Det er en prinsippsak, sier Miriam.
- Men det er ikke alltid like lett, da. Hvis en egger til det hele tida, gjør en det bare verre for seg sjøl. Jeg er ikke redd for at det ikke skal funke når vi er gift. Bare jeg får Miriam, så er jeg fornøyd, stråler Lars.

Uttalelsen illustreres av et foto av paret som sitter i senga i brudesuiten på hotellet. Lars André holder rundt Miriam. Paret skal ”tilbringe sin første natt som ektefolk” nettopp i denne suiten, som er inkludert i prisen for bryllupsfesten. Fotografiet blir et

bilde på det som konstrueres som en naturlig avslutning på fortellingen om hvordan de forelsket seg, ble et par og forlovet seg.⁵⁵

Seksuell avholdenhet fram til ekteskapet er inngått, representerer en form for normering av seksualitet som pålegges gjennom den religiøse loven, en disiplinering som er vanskelig og utfordrende, og som også kan føre til fremtidige problemer (Trysnes 2012). Allikevel innrammes også denne siden av fortellingen i et lykkespråk; Lars André «stråler», og de framstår begge som vellykkede og glade. Lars André opprettholder sin maskulinitet også seksuelt gjennom å innrømme at det ikke nødvendigvis er lett, samtidig som han viser seg prinsippfast, og gir råd til andre som ønsker å leve i tråd med denne religiøse overbevisningen.

Disiplinering av seksualitet er et sentralt krav for å leve opp til en identitet som god kristen innenfor mange verdikonservative miljøer. Irene Trysnes skriver om dette i sin avhandling *Å campe med Gud* (2012). Hun har intervjuet unge på kristne sommerleirer, og kjønn og seksualitet er blant temaene som er mest relevante for hvordan identiteten som kristen bygges opp. Trysnes siterer ungdom og unge voksne som forteller om hvordan det å vente med sex til ekteskapet formidles på stevnene, blant annet gjennom egne samtalegrupper hvor ungdommen deles inn etter kjønn. Trysnes har funnet at å holde seg innenfor det som oppfattes som riktig og god seksualmoral, er viktig for å oppfattes som gode kristne, «å strekke til eller holde mål som kristen knyttes altså sammen med seksualmoral», skriver Trysnes i tolkningen av sitt materiale (2012: 160).

Seksualitet konstrueres i denne konteksten gjennom metaforer om å leve «rent», hvor man blir «skitten» og «uren» om man trækker over de rammene som etableres. Trysnes finner at å feile på dette området kan kreve at man må «bli frelst på ny», ved å gå fram på et møte og bli bedt for. Disse kravene til renhet og disiplinering fører til at mange får et vanskelig forhold til seksualitet også etter at de er gift. Valget om å vente med sex til ekteskapet overlates til den enkelte, skriver Trysnes, men det å trække over grensene framstilles som skadelig, særlig for kvinner, som konstrueres som mer

⁵⁵ En ny undersøkelse viser at Agder- og Rogalandsregionen er den landsdelen hvor flest par velger å gifte seg uten først å ha vært samboere; ca 1/3 av alle ekteskap her inngås uten at paret var samboere først.

sårbar enn menn, slik at de må beskyttes mot menns seksualitet. Slike formanende ytringer har utvilsomt en illokusjonær effekt, for gjennom framstillingen av utenomekteskapeleg sex som skadelig, etableres denne forestillingen som en sannhet. Valget om å vente med sex til ekteskapet konstrueres som fritt og kobles i stor grad til den kristne identiteten, slik at det forskyves til et valg om å forbli troende og ren, og slik kunne presentere en gjenkjennbar kropp innenfor dette felleskapet.

I framstillingen av Lars André og Miriam, som forteller at de vil vente med sex til de har giftet seg, stilles ingen spørsmål ved parets religiøse tilhørighet og hvordan den preger den avstående posisjonen de inntar, eller hvordan omverdenen forholder seg til dette. Valget om å vente med sex til ekteskapet, skriver journalisten om uten at det problematiseres eller diskuteres utover at det begrunnes med religiøs overbevisning. Ingen spør om hvem som har påvirket dem til å ta disse valgene, eller stiller spørsmål ved om menigheten har utøvd noen form for press eller symbolsk makt. Reportasjen er på ingen måte problemorientert, og å problematisere noe som hovedpersonene selv ikke opplever som problematisk, ser ut til å være upassende i en sak hvor de deler sine tanker om bryllupet med journalisten og dermed med leserne. Det ser ut til at det tradisjonelle kristne, heteroseksuelle bryllupet ikke er mottakelig for noe kritisk blikk gjennom media. Forelskelseshistorien vekker akkurat nok følelser til at leseren engasjerer seg, og opplever at paret deler noe intimt med seg. Artikkelen inviterer ikke til videre refleksjon og verdidebatt, men legger opp til gjenkjennelse, eller i det minste respekt, kanskje også beundring, for parets valg.

Trysnes peker også på at forståelsen av egen seksualitet som noe skittent, ikke nødvendigvis forsvinner når man har giftet seg og følelser som har vært uønsket og blitt tøylet, skal gjentolkes som gode og vakre, bokstavelig talt over natten. Om det kristne vigselfølelsen har evne til å gjøre det urene rent på et symbolsk og illokusjonært plan, peker informantene til Trysnes mot at denne renselsen ikke alltid fungerer på det perlokusjonære planet. Denne formen for smerte ser fortsatt ut til å være tabu, den berøres ikke i reportasjen, og jeg ser den sjelden drøftet i offentligheten. Disiplineringen konstrueres som frivillig og individuell, og den fortolkes som et godt alternativ i et samfunn hvor ungdomstiden gjerne framstår som overseksualisert. Mens et vanskelig forhold til egen kropp og seksualitet i en typisk komme-ut-fortelling, som Toras, gjennomleves i ensomhet og isolasjon, ser

disiplinering av seksualitet ut til å være noe man på mange måter gjennomgår i felleskap for ungdom i konservative kristne miljøer, og som snakkes om som et gode, som en forutsetning for et lykkelig ekteskap. De problematiske sidene ved den seksuelle avholdenheten, som Trysnes berører i sin avhandling, kan se ut til å være tabu. Eventuell smerte og vonde følelser som kan være knyttet til en heterofil kristen identitet, stilles det sjelden spørsmål ved.

Tora og Line forteller i artikkelen fra 2005 at de også velger å holde sin fest på et hotell hvor brudesuite er inkludert i pakkeprisen for bryllupsfest. ”Bryllupssuiten” er den første undertittelen som understreker viktige faser i fortellingen, og nok en gang er teksten om kvinnene mer problemorientert:

Bryllupssuiten er inkludert i prisen, men vi var litt spente på om tilbudet gjaldt for oss også. Det gjorde det, og vi kunne stige inn i Hamsunsuiten, forteller hun.

Sitatet er et eksempel på det Tora beskriver som å ha ”internalisert homofobien” litt senere i intervjuet, det vil si at kvinnene selv frykter homonegative holdninger også der hvor de ikke nødvendigvis finnes. Artikkelen går aldri nærmere inn på parets seksualitet enn nettopp denne antydningen om brudesuiten, mens teksten om Miriam og Lars André gikk mye lengre, ved at paret forteller om prinsippet om seksuell avholdenhet fram til bryllupsnatten. Mens Miriam og Lars André var raske med å begynne å planlegge bryllup da de var blitt et par, hadde Tora og Line vært kjærester i fem år da de inngikk partnerskap. Kanskje gir det mindre mening å diskutere hvorvidt man bør vente med sex til ekteskapet når ekteskap ikke eksisterer som mulighet, og nettopp den seksuelle praksis defineres som synd uansett? Seksualitet og ekteskap er tett forbundet også innenfor heterofil kristen samlivsdiskurs, og dette skaper spenninger i debatten om kristen ekteskapsinngåelse for homofile. Skillet mellom «homofil legning» og «homofil praksis» fra 1970-tallet som fortsatt er sentralt i den teologiske debatten om mulighet for ekteskap for lesbiske og homofile, reduseres samtidig til dette uttrykket.

5.5 Kirkebryllup, forberedelser og valg

Jeg skal sammenligne hvordan planleggingsfasene forut for vielsene beskrives for de to parene, for å undersøke hvilke elementer som legges vekt på, og hvilke forventinger som legges til grunn, både i det som parene selv uttaler, og gjennom det journalistiske blikket på dem. Også ekspertuttalelsene fra ulike profesjonelle aktører som forholder seg til brudeparet, bidrar til konstruksjonene av homo- og heterobryllup og av seksuell og religiøs identitet.

Elizabeth Freeman, som er queer-teoretiker og professor i engelsk litteratur, insisterer på å undersøke bryllupet som en kulturell størrelse. Hun argumenterer for å rette blikket mot selve ritualet, og frikoble det fra ekteskapet og dets juridiske og praktiske betydning, som hun er kritisk til, og i større grad se på det som et meningsskapende fenomen i seg selv:

Focusing on the wedding itself reveals possibilities that are lost when the purpose and result of «wedding» is presumed to be marriage as domestic law defines it: a monogamous, enduring, opposite-sex dyad with biological reproduction as its ostensible *raison d'être*. By undoing this presumption, texts that foreground the wedding as a production return to and rework the possibilities embedded in the ritual itself, asking in what ways the kinds of wedding people have, or dream of having, or thought they had, might be indices for forms of social life made possible in one domain but not another, or in one historical moment but not another [...] (Freeman 2002: 4-5).

I denne delen av kapitlet skal jeg lese med blick for hvordan tekstene konstruerer vielsen som en religiøs og kjønnet praksis. Jeg skal peke på hvordan ulike aktører bidrar til å opprettholde eller utfordre en tradisjonell forståelse av ekteskap og samliv gjennom ulike konstruksjoner av bryllupsdagen og forberedelsene.

5.5.1 Den store dagen: konstruksjonen av et bryllupsmarked

Rammen for intervjuet med Lars André og Miriam er en brudevisning hvor tilbydere reklamerer for sine varer og tjenester. Innledningsvis i reportasjen bruker journalisten en rekke synonymer for bryllupet: «Den store festen», «et møtepunkt for penger og

følelser», «deres spesielle og minneverdige dag». Det heterofile bryllupet konstrueres innenfor en tradisjonell ramme, som en dag som skal feires etter gitte forventninger og hvor pengene brukes for å skape minner for framtida. Koblingen mellom det kommersielle aspektet; et marked for tilbydere av alle produkter og tjenester, og selve lykkefølelsen er svært synlig i teksten:

Bryllup er blitt big business, og næringslivet vet å markedsføre sine tjenester til dem som skal sette i scene den kanskje største dagen i sitt liv,

skriver journalisten, som også siterer en av arrangørene for messen:

«Vi ønsker selvfølgelig at brudepar skal velge oss og våre samarbeidspartnere som arrangør», sier markedssjef Anne Kristin Stjørve.

De eksterne tilbyderne som intervjues, gir inntrykk av å etterkomme en etterspørsel som alltid allerede var der. Artikkelen kobler vielsen til den store, kostbare festen med mange eksterne aktører. Storslagne bryllupsfeiringer med egen arrangør blir normalen, og lykken reduseres i stor grad til materielle uttrykk. Det heterofile paret konstrueres som markedsandeler som skal vinnes, og den heterofile lykken produseres gjennom kjøp av varer og tjenester. Oppslaget er slik et godt eksempel på hvordan de ulike stemmene og språkene glir over i hverandre og bidrar til å konstruere dette bildet av hvordan lykke og kjærlighet skal produseres, vises fram og tolkes gjennom en bryllupsdag hvor profesjonelle tar over regien.

Lars André og Miriam portretteres mens de ser på servietter og pynt, prøvesmaker kaker og besøker brudesuiten på hotellet hvor deres bryllup skal feires noen måneder senere. De forteller at de har bestemt hvor festen skal stå, de har sendt ut invitasjoner, og de «har bestilt kirka», men ennå ikke begynt å tenke på liturgi, valg av sanger og bibeltekster. De forteller om hvor stort festbudsjett de har, at de skal betale en del selv, men at foreldrene også skal bidra. Det er først og fremst økonomien som kan legge begrensninger på hvordan dagen skal gjennomføres, og her blir altså foreldrene trukket inn: Ettersom de begge har flyttet hjemmefra og er økonomisk selvstendige, bidrar de

med økonomiske midler til festen. Budsjettet for feiringen deres tallfestes tidlig i artikkelen, og de forteller om hvordan bryllupet blir rimeligere fordi de ikke serverer alkohol. Den religiøse identiteten blir slik også en mulighet for å spare penger og holde kostnadene for festen nede.

Brudevisningen og bildene av paret som tar for seg de forskjellige etappene og forteller om hvordan det hele skal finansieres, blir et tydelig bilde på hvordan heterofile bryllup konstrueres som en tilbudsliste hvor paret, eller aller helst kvinnen, kan velge og vrake i elementer som til sammen utgjør en personlig markering og fest, og hvor alt har sin pris, i kroner og øre. Dagen skal symbolisere lykke, men også skape lykke og lykkelige minner for framtida. Utgiftene og innsatsen forstås på mange måter som investeringer i denne felles framtida. Journalisten dveler ved de økonomiske og praktiske utfordringene som en bryllupsfest representerer, aldri ved retten eller muligheten til å gifte seg og få den seremonien en ønsker som ramme.

5.5.2 Kjønnede bryllupsforberedelser

Før jeg ser nærmere på hvordan Lars André og Miriam forbereder seg til «den store dagen», vil jeg også gjengi og kommentere noen linjer fra andre avsnitt i ”Kostbar lykke”, hvor journalisten beskriver stedet for intervjuet, den nevnte brudevisningen på et hotell i Kristiansand:

Men det er langt fra bare kommende brudepar som tilbringer en søndag ettermiddag hos tilbyderne på bryllupsmarkedet blant kjoler, ringer, blomster og fotografer. Overvekten er *selvsagt* unge kvinner, noen kommer med sin kommende brudgom *mer eller mindre motvillig på slep*, andre har med seg mamma som ivrig noterer på en medbrakt blokk. Men her er også *velvoksne kvinner* i flere generasjoner som kanskje skal gjenoppleve minnene fra sin egen store dag, eller bare ta for seg av herlighetene. (s. (Mine uthevinger)

Journalisten produserer unge kvinner som naturlig interessert i brudekjoler, kaker og serviettbretting, mens når det gjelder menn, essensialiseres fravær av interesse for planlegging av bryllupsfest. På denne måten reproduseres ikke bare stereotype forestillinger om kjønn, men selve den kjønnede kroppen formes gjennom slike

tekster, og gjennom den industrien teksten omhandler. Drømmen om å stå brud, projiseres av en industri som tilsynelatende bare fyller et behov i et marked som allerede er der, og dette markedet mettes ikke, ettersom kvinner også gjenlever dagen sin, eller bryllupet som fenomen, også etter at de selv har stått brud.

Elizabeth Freeman beskriver hvordan koblingen mellom bryllupsindustri og kvinnelighet har utviklet seg gjennom forrige århundre:

Within the twentieth century wedding industry as well, the groom became increasingly irrelevant as the wedding became a more and more lush means for both the remaking of the female body and for feminine expressivity. This process could be imaginatively continued as long as a woman choses to read bridal magazines – or more recently, to view her wedding video over and over again, go to wedding themed movies and buy products promoted with wedding imagery (Freeman 2002: 32).

Både tilbydere av bryllupsrelaterte varer og tjenester og tekster som denne avisartikkelen, produserer og reiterer ideen om bruden som den ultimate kvinnen, som oppfyllelsen av en drøm som kom før brudeindustrien, og som forutsettes å ligge dypt i en kvinnelig natur.

Freeman (2002) viser også hvordan temaet utnyttes i reklamer for produkter som i utgangspunktet ikke er relaterte til vielse eller bryllupsfeiring, fordi temaet har så sterke konnotasjoner til kvinnelighet og kvinnelig lykke. Denne konstruksjonen av ultimat kvinnelighet konstruerer samtidig brudgommen som et nødvendig supplement for at bruden kan framstå som nettopp brud. Bruden er ung og vakker, men bryllupsdagen som drøm og idé kan nytes av kvinner som allerede forutsettes å ha hatt sin store dag, og drømmen kan projiseres videre på yngre kvinner, som egne døtre.

Bryllupsforberedelsene konstrueres som sterkt kjønnete praksiser, og dette kommer til syne også når det gjelder seremonien, slik prest Birte Løvåsen forteller om sine møter med par som skal gifte seg. Kvinnen tar den aktive rollen og mannen glemmes:

Slik ubalanse oppstår når kvinner skal oppfylle sin livslange drøm om å bli prinsesse for en dag,

uttaler presten når hun reflekterer over sine erfaringer i samtaler med brudepar. Hun beskriver bryllupsforberedelsene som et prosjekt som ofte fører til ensomhet og distanse i parforholdet, fordi lykken ikke nødvendigvis handler om paret. Mannen blir «mistet av syne» fordi vielsen i seg selv paradoksalt nok tar oppmerksomheten bort fra parforholdet, forteller hun. Slik bekrefter og forsterker hun konstruksjonen av bryllupet som brudens realisering av en individuell drøm, hvor mannen reduseres til et element i planleggingen.

Også skredder Snefrid Linge, som har brudekjoler som spesialfelt, reproducerer denne ideen om at ekteskap og bryllup først og fremst er ønsket av kvinnen i heterofile forhold. Hun tegner et bilde av mannen som motvillig deltaker når hun uttaler seg om kundene:

Noen har vært samboere og så har endelig mannen sagt ja.

Hun forutsetter med andre ord at bryllup er en drøm kvinnen har hatt lenge, mens mannen på et tidspunkt gir etter. Prest Løvåsen forteller videre at hun ser det som sin oppgave å «plassere mannen tydelig i det dramaet som et bryllup er», og kritiserer denne forestillingen om bryllupsfeiringen som ikke tilstrekkelig tar innover seg alvoret i seremonien, parrelasjonens betydning og den «religiøse overbygningen» som et kirkebryllup har. Planleggingen av festen som skal symbolisere og produsere parforholdet som stedet for den ultimate lykken, beskrives som et kjønnsdelt prosjekt som nettopp setter parforholdet i fare.

I fortellingen om Miriam og Lars Andrés bryllupsplanlegging nyanseres denne kjønnsdikotomien noe, samtidig som intervjuet skrives i det samme essensialistiske språket og med de samme forventningene til kvinnens og mannens ansvar og forpliktelser. Reportasjen beskriver hvordan Lars André tydelig engasjerer seg i planleggingsfasen sammen med Miriam. Motivasjonen for engasjementet tolkes imidlertid ulikt, og den er tydelig kjønnet.

Når intervjuet dreier inn på brudekjole, kan Miriam fortelle at hvit kjole med slør ”er det hun har drømt om siden hun var lita jente”. Bryllup og ekteskap framstilles som den store drømmen for unge jenter, som noe de har tenkt på og ønsket seg siden tidlig barndom, slik også prest Birte Løvåsen har framstilt det. Den språklige koblingen mellom «prinsesse», «ungpikedrøm» og brud forsterkes ved at den siteres av ulike intervjuobjekter. Dette språket kan leses som uttrykk for et heteronormativt lykkespråk, hvor lykken som skal skapes, er normativ og definert innenfor rammen av en kjønnsstereotyp og heteronormativ forestilling om bryllupet og en lykkeproduserende prinsesseestetikk.

For Lars André som kommende brudgom, er bryllupsdrømmen derimot koblet til den kvinnen han skal gifte seg med, uten at han har tenkt på hvordan han ønsket sitt eget bryllup da han var yngre. Beskrivelsen av motvillige menn som blir satt på sidelinjen i kvinners planlegging av vielse og feiring, utfordres til en viss grad av Lars André, som har ønsket å delta i forberedelsene. Han konstrueres som et unntak, som en mann som balanserer på grensen av en gjenkjennbar maskulin posisjon, slik han framstår i en bildetekst hvor paret står foran et festdekket bord:

Tips: Lars André Høgetveit vil ha servietter formet som hjerter, og tar bilder av dem for å huske hvordan det ble gjort. Bruden, Miriam Støle, er glad for at hennes kommende ektemann involverer seg i forberedelsene sammen med henne. (Bildetekst)

Til tross for at han er den aktive i situasjonen over, den som tar bilder og uttaler seg om hvordan han ønsker bordet dekket til bryllupsfeiringen, reduserer bildeteksten ham til den som involverer seg «sammen med» Miriam, som et supplement til hennes selvsagte hovedrolle også i denne fasen. Lars André forteller også at han gjerne vil dra på spa-behandling sammen med Miriam, riktignok om han blir spurt, og at han allerede har vært med på å lage bryllupsinvitasjonene:

Han er ikke på sidelinjen i bryllupsforberedelsene, og har brukt både sandpapir og varmelampe på de selvlagde invitasjonskortene.

– I starten sa Miriam at hun kunne gjøre alt selv, men det er noe med kosen ved å gjøre ting sammen, sier Lars.

– Jeg er heldig som har en sånn mann sier Miriam.

Her opprettholdes Lars Andrés subjektsposisjon som tradisjonell heteroseksuell mann ved at han framstilles som den som frivillig hjelper til, mens initiativet og hovedansvaret ligger på Miriam. Også måten han har gjennomført oppgavene på, ved hjelp av verktøy som sandpapir og varmelampe, bidrar til at han kan opprettholde en gjenkjennbar maskulin kropp. Miriam regner seg som heldig – og gir uttrykk for at hun deler oppfatningen av at bryllupsplanlegging i utgangspunktet er den kommende brudens oppgave, mens mannen kan velge i hvor stor grad han engasjerer seg.

Planleggingen handler for det heterofile paret i artikkelen «Kostbar lykke» om fordeling av oppgaver og om valg knyttet til estetikk, tradisjon og økonomi. Disse valgene gjøres utfra kjønnsstereotype forestillinger om oppgavefordeling og ansvar, som ikke utfordres mer av Lars André og Miriam slik de framstilles i teksten, enn at både brud og brudgom kan gjenkjennes innenfor essensialiserte forestillinger om bryllup som realiseringen av den konstruerte «ungpikedrømmen».

5.5.3 Den selvfølge vielsen

Den heterofile kirkelige vielsen beskrives først og fremst i intervjuet med prest Birte Løvåsen. Hun forteller blant annet om valg av bibeltekster, om liturgi og om kristen overbygning for vielseshandlingen. Når det gjelder bibeltekstene, har hun en forventning om at den nylig vedtatte liturgien med flere tekster å velge i, vil gjøre det lettere for parene å finne tekster som taler til dem. Svært mange av de bibeltekstene som brukes i vielser dag, handler om hvordan Gud har skapt mennesket til mann og kvinne, og om fruktbarhet, men det fins også mange bibeltekster om kjærlighet som ikke er like heteronormative. Et bilde av Løvåsen på prekestolen er illustrert med et vers fra Korinterbrevet, som uten å henvise til kjønn beskriver blant annet ”medfølelse, godhet og ydmykhet”, og ikke minst ”Kjærlighet, som er det bånd som binder sammen og som fullender”. Om dagens liturgi er for heteronormativ til å kunne brukes i likekjønnsvielser, viser eksempelet at det er fullt mulig å finne fram til liturgi også for likekjønnede par, eller, mer radikalt, å finne fram til én ny felles liturgi og tradisjon. Løvåsen blir ikke spurt om hvordan hun stiller seg til liturgi for å vie likekjønnede par, ettersom likekjønnet ekteskap ikke er tema for reportasjen.

Selve vielseshandlingen beskriver ikke Løvåsen utover nødvendigheten av å høre et ”ja” fra begge. Hun legger mer vekt på de liturgiske elementene som i et kirkebryllup er sterkt kjønnede: Tradisjonelt skal bruden ha hvit kjole, og hun skal gå sakte opp midtgangen hvor brudgommen venter på henne. Løvåsen forklarer at ved å gå opp midtgangen, sier bruden til mannen: ”Du er mitt mål”. Mannen på sin side skal bytte plass med kvinnens forlover etter at selve ritualet er gjennomført, ” for å vise at han nå velger hennes side. Utover symbolikken er handlingene så kjønnsbestemte at det er vanskelig å tenke seg dem motsatt.

Løvåsen understreker at i vielsesseremonien «er de to like viktige», mens intervjuet hun gir går inn i konstruksjonen av en nærmest utelukkende feminint univers: bryllupet som en ungpikedrøm hvor kvinnens posisjon er langt mer framtrædende enn mannens:

Jeg pleier å si til mannen at det bare er en kvinne som ser på ham, og det er mora hans.

Presten siterer og forsterker dermed bryllupet som en kvinnelig arena, både ved å beskrive bruden som krever all oppmerksomhet, og ved å peke på et publikum som gir henne den. Bryllupet framstilles generelt, som brudevisningen, som brudens store dag, hvor brudgommen nærmest er en nødvendig rekvisitt, på sidelinjen og fornøyd bare han får bruden.

5.5.4 Kirkerommet: tradisjon og estetikk

Selv om verken kirke eller prest er representert på brudevisningen hvor Miriam og Lars André blir intervjuet, skrives disse inn i reportasjen som elementer som planlegges og organiseres på linje med festlokale, mat og dekorasjoner. Journalisten skriver om kirkerommet som noe man ”bestiller”, og det heterofile paret har valgt kirke etter tradisjon og estetikk. Paret er medlemmer i en frimenighet, Filadelfia i Vennesla, som tross parets tilhørighet der blir for ”upersonlig” for bryllupet. De velger å gifte seg i Iveland kirke, fordi det er familietradisjon og ”dessuten er det en vakker kirke”. Det personlige handler dermed i større grad om estetikk og tradisjon enn om religiøs tilknytning. Den religiøse tilhørigheten skal i vielsen ivaretas ved at de henter inn en pastor som ikke har noen tilknytning til den nevnte kirken, men som de selv

kjenner. Retten og muligheten til å gifte seg i den kirken de måtte foretrekke, framstilles som en selvfølge.

Prest Birte Løvåsen forteller også at det ”hender brudepar forteller åpent at de ikke er troende”, men det er heller ikke problematisk, så lenge paret aksepterer den religiøse overbygningen som kirkens liturgi representerer. Kirkebryllup beskrives som noe man selvfølgelig har tilgang til i Norge i dag, underforstått at brudeparet består av en mann og en kvinne. Heteroseksualitet innebærer med andre ord tilgang til Den norske kirke og alle dens ritualer uavhengig av religiøs identitet og uavhengig av om man lever etter de normene for parforhold og seksuelliv som framheves som i tråd med kristen moral og etikk.

5.5.5 Seremonien som dobbel språkhandling

Vielsen er et mye brukt eksempel på en språkhandling allerede hos Austin (1975), fordi seremonien anses som en handling som har stor performativ kraft: Å gifte seg endrer virkeligheten for dem som går inn i ekteskap, både juridisk og symbolsk (Mellingen 2011a). Videre kan den religiøse dimensjonen ha større eller mindre betydning for par som velger en slik ramme for vielsen. Det å gifte seg både «for Guds ansikt og i disse vitners nærvær», som det er formulert i kirkens vigselsturgi,⁵⁶ har flere performative effekter.

Utover den illokusjonære effekten som hver enkelt ekteskapsinngåelse har, har jeg i artikkelen «I disse vitners nærvær», argumentert for at repetisjonene av et heteronormativt vigselstutorial har som effekt å konstruere skillet mellom legitime og illegitime relasjoner, og mellom gifte og ugifte:

Brudeparet gir ikke bare sitt ja til hverandre, og til et liv i respekt og kjærlighet til hverandre, men også til et heteronormativt og ekskluderende samlivsideal. Presten som utøver ritualet, kommer aldri utenom den performative dimensjonen som ligger i å erklære par for «rette ektefolk» [...]. (Mellingen 2011a)

⁵⁶ Liturgien er lastet ned fra Den norske kirkens hjemmeside:

<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9269>

Vielsen som språkhandling er sentral i hvordan «rette ektefolk» konstrueres, hvem som anses som «rette», og hvem som til en hver tid er marginalisert, som ikke er verdige verken seremonien eller betegnelsen «rette ektefolk».

Kirkens offisielle syn er som nevnt at eventuell forbønn for homofile par ikke skal ha preg av liturgi. Enkelte prester har allikevel valgt å holde en seremoni etter liturgien for «Forbønn for offentlig inngått ekteskap» for likekjønnede par som har inngått partnerskap (før 1.12.2009) eller borgerlig ekteskap (etter 1.1.2009). Denne forbønnshandlingen er svært lik liturgien for ekteskapsinngåelse. En av forskjellene er at presten ikke erklærer paret for «rette ektefolk», men «stille[r] deres ekteskap og hjem inn under Guds velsignelse.»⁵⁷ Tidligere har debatten stått om hvorvidt fraskilte skulle ha mulighet til å gifte seg på nytt i kirken, og også her ligger en moralsk og teologisk vurdering til grunn.⁵⁸

For begge parene er det viktig at vielsen gjøres til deres egen. Kirkerommet er sentralt for hvorvidt seremonien oppfattes som personlig eller upersonlig, og både tradisjon og tro har betydning for hvordan vielsen skjer, uavhengig av parenes seksuelle orientering. Der Miriam og Lars André som nevnt har ”bestilt kirken” allerede før frieriet har funnet sted, er noe av det vanskeligste for Tora og Line å finne en kirke hvor seremonien kan avholdes og en prest som er villig til å velsigne dem. Selve vigselformen – kirkebryllupet – og de ordene som brukes om den, er tema i ”Velsignede lesber”:

I sommer inviterte de til bryllup. Partnerskapsinngåelse synes de hørtes for business-aktig ut.

I 2005, da dette første intervjuet med Tora og Line ble skrevet, var partnerskapsloven det juridiske rammeverket som ble tilbudt lesbiske og homofile par som ønsket å formalisere forholdet. Forskjellen mellom partnerskap og ekteskap, og mellom kirkelig og borgerlig vielse, handler både om stedet for seremonien og om hvilke begreper som

⁵⁷ Også denne liturgien er lastet ned fra Den norske kirkens hjemmeside:

<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9269>

⁵⁸ Da Stein Reinertsen ble valgt til ny biskop etter Olav Skjevesland i 2012, ble det kjent at han ikke vier fraskilte. Dette fikk mye oppmerksomhet og skapte debatt både i regionale og nasjonale medier vinteren 2013.

kan brukes. Koblingen mellom stedet og begrepene er tett. Partnerskap framstår først og fremst som en juridisk avtale, bryllup som en feiring av parets forpliktelser og bånd til hverandre på flere plan.

Den språklige koblingen mellom ordene «partnerskap» og «business», fører til at Tora og Line unngår å bruke dette ordet om sin egen seremoni og fest. Det står i sterk kontrast til beskrivelsen av den heterofilt orienterte brudemessen, hvor en markedssjef nettopp uttaler at «bryllup er blitt big business»⁵⁹. Mens business og økonomi i språket om heterofil bryllupsplanlegging innebærer å forholde seg til ulike produsenter og tilbydere som skal bidra til å produsere lykke, har det en annen plass i språket om lesbiske parforhold: Det konstruerer forskjell, ved å insistere på den juridisk forpliktende avtalen og nedtone det rituelle og den kjærlighetserklæringen som ligger i å feire bryllup.

Tora og Line forteller om planlegging av både seremoni og fest, men ut fra en annen kontekst, og uten at kjoler, borddekking, blomster eller invitasjonskort omtales. «Velsignede lesber» åpner med å beskrive velsignelsesseremonien i Bryggekirken i Kristiansand: ”Vi gikk sammen opp og ned kirkegulvet, slik vi hadde drømt om». Forståelsen av bryllupet som materialiseringen av en drøm, er altså felles for tekstene. Også det lesbiske bryllupet framstilles som en slik lykkelig dag, og deres seremoni bygger på den heterofile vielsesseremonien. Det lesbiske paret utfordrer den mest heteronormative versjonen av vielsesritualet ved å vektlegge at drømmen deres var å gå sammen opp og ned kirkegulvet, mens det har blitt nokså vanlig også i Norge at brudens far følger henne opp midtgangen, og «gir» bruden til brudgommen.

Det er gjennomgående i teksten at Indremisjonen representerer den typiske kristne eller kirkelige diskursen, mens Kirkens Bymisjon, Kirkens SOS og Åpen kirkegruppe representerer et mindretall som stiller seg kritiske til den heteronormative diskursen som flertallet representerer. Paret forventer imidlertid at endringer vil komme til å gjennomføres, slik at synet til de nevnte organisasjonene vil vinne fram. Det har som nevnt innledningsvis aldri vært tvil om at daværende biskop i Agder og Telemark

⁵⁹ Se kapittel 5.5.1

motsatte seg velsignelseshandlinger for lesbiske og homofile partnerskap.⁶⁰ Denne kunnskapen forteller paret at de brukte for å unngå negative opplevelser:

Paret orket ikke engang gå runden og spørre, orket ikke å få avslag,

skriver journalisten, etter først å ha bygget opp under en mer eksplisitt kampfortelling:

De to lesbiske kvinnene måtte kjempe lenge for å få seremonien de ønsket seg.

Mens Indremisjonen representerer en konservativ kristendom som er på retrett, konstrueres Bymisjonen som representant for den fremtiden som kvinnene forventer at Kirken er på vei inn i.

5.5.6 Kirkebryllup og kristen identitet

Selve muligheten for en vielse for Tora og Line er et spørsmål som avgjøres politisk og gjennom kirkens interne teologiske debatter. Derfor fortolkes fortellingen om vielsen deres på ulike plan, ikke minst som en motstandshandling for at identiteten som både kristen og lesbisk skal aksepteres anerkjennes. Tora blir i 2009 også utfordret på hvorfor hun velger tilhørighet i en kirke som foreløpig ikke vil innstifte en liturgi for homofile og lesbiske, og det legges til grunn at «mange homofile velger å bryte med Kirken og troen» fordi de møter for mye motstand. Spørsmålene som stilles, leser jeg som en form for interpellasjon hvor Tora må forklare seg, og begrunne valg som kan synes vanskelige å forstå. Hun må med andre ord «gjøre rede for seg» slik Butler skriver om i *Giving an Account of Oneself* (2005). Toras svar viser at spørsmålsstillingen for henne ikke er relevant: Hun mener at hun ikke har noe valg når det gjelder religiøsitet, som hun opplever som et «iboende personlighetstrekk», altså som et viktig element i hennes identitet.

Religiøsiteten essensialiserer hos Tora på tilsvarende måte som seksualiteten, og å velge mellom identiteten som kristen og identiteten som lesbisk, framstår som et umulig valg for henne. Valget står ikke mellom å fortsette eller å slutte å tro, forteller

⁶⁰ Den nyvalgte biskopen, Stein Eilertsen deler Skjeveslands verdikonservative syn på homoseksualitet, og har også uttalt at han ikke vier fraskilte, noe som anses som en dreining i mer verdikonservativ retning.

hun, men om å bli stående innenfor eller utenfor den organiserte overbygningen rundt troen: «Jeg har valgt å si ja til det kristne felleskapet i Kirken,» sier hun, og begrunner valget sitt i kirkemøtevedtaket fra 2007, hvor det ble inngått et kompromiss som åpner for to syn på homofilt samliv. I et direkte sitat som utheves i teksten, reflekterer hun også over troen:

Jeg kan ikke se for meg en verden uten mer enn det vi ser. Det virker meningsløst.

Tora forklarer seg både om den lesbiske identiteten og den religiøse, som kan synes motsetningsfulle i en debatt hvor religiøst fundert motstand mot felles ekteskapslov har vært svært markert.

Tora og Line understreker gjennom reportasjen hvor viktig en kristen liturgi for ekteskapsinngåelse er for anerkjennelsen av deres identitet som både kristen og lesbisk eller homofil. Vielse av likekjønnede blir fortsatt tolket som vranglære og synd av den konservative fløyen i Den norske kirke: Velsignelse eller vielse for likekjønnede par har ifølge Tora blitt ”selve lakmustesten” på hvor man plasserer seg i det kirkelige landskapet. Fortellingen om veien til partnerskapsinngåelse og kirkevelsignelse er bygd opp som en kampfortelling hvor ”kristenkonservere krefter” er motstanderen, mens kristne miljøer som har en annen og inkluderende holdning til homofile, omtales ved noen anledninger: Kirkens Bymisjon i Kristiansand, hvor prest Øyvind Stabrun holdt en seremoni for paret, og Åpen kirkegruppe, hvor Tora sitter i styret. Disse holdes opp som en motvekt til miljøer og menigheter hvor kvinnene ikke har følt seg velkomne.

Ønsket om å inngå ekteskap i Den norske kirke begrunnes i den religiøse identiteten, som et dypt personlig ønske, og samtidig som en markering av viktige prinsipper. Vielsesseremonien står som det punktet hvor den seksuelle og den religiøse identiteten kan møtes og bekreftes på det symbolske planet. Derfor er kampen for en kristen vigselsliturgi ikke en kamp mot Den norske kirke og dens teologi, men en kamp for å inkluderes i og ta del i et fellesskap som stiller spesifikke moralske og etiske krav til enkeltmennesket og til ekteparet som enhet. En felles vigselsliturgi som også kan brukes av likekjønnede par, vil kunne utfordre det Tora betegner som «svært

patriarkalsk kjønnsforståelse» hos de kristenkonervative, men bekrefter også betydningen og nødvendigheten av den kristne vigselsturgien: Et ønske om å bli bekreftet som subjekter innenfor den kristne loven som regulerer samliv.

5.6 Konklusjon: en lykkelig slutt?

Det heterofile bryllupet beskrives konsekvent innenfor rammen av en svært tradisjonell kjønnsforståelse, og tradisjonelle kjønnsroller innenfor heterofilt samliv oppfattes fortsatt som noe selvfølgelig. Det ser også ut til at homofile parforhold kun eksisterer i samlivsdiskursen når homofili er hovedtema. Når man ”bare” skriver om ekteskap og samliv, er det heterofilt samliv som beskrives, uten blick for andre muligheter.

Den store fortellingen om vielsen plasserer brud og brudgom i svært ulike roller. Det er først og fremst bruden som konstrueres som et lykkelig objekt, som utstråler lykke og tiltrekker seg beundrende blick, mens brudgommen reduseres til en tilskuer, kanskje til og med en ulykkelig sådan. Bruden konstrueres som oppslukt av forberedelser og av ideen om festen og sin egen framtoning som «prinsesse». Mannens rolle forstås som tilbaketrasket og ensom, med mindre han aktivt velger, og også tillates, å ta del i et kvinnelig univers av bryllupsplanlegging, helst gjennom mer maskulint kodete oppgaver. Bryllupets lykkedimensjon kan altså forstås som realiseringen av en kjønnsstereotyp drøm og bryllupet tolkes som en arena for å vise fram sin vellykkethet som kvinne.

I artiklene om Tora og Line konstrueres bryllupsfeiringen ikke bare som en feiring av det lykkelige paret, men også av alle hindringene de har overvunnet. Reportasjen legger vekt på at de er det første likekjønnede paret på Sørlandet som har blitt velsignet i kirken. Også beskrivelsen av selve bryllupsplanleggingen er konfliktorientert i artiklene om Toras og Lines feiring, og løfter fram homotoleranse som verdi. Det økonomiske aspektet, hvor mye festen koster og hvem som betaler, er ikke tema i reportasjene om det lesbiske paret, og konstruksjonen av bryllupet som et marked hvor tilbud og etterspørsel møtes og av paret som en markedsandel for en voksende næring er fullstendig fraværende. Reportasjen om Miriam og Lars André derimot, siterer og skriver seg inn i en tradisjonell, heteronormativ og kjønnsdelt planleggingsprosess som framstilles som tradisjonsrik og selvfølgelig.

Fortellingen om det lesbiske bryllupet kan utfordre det heterofile ekteskapet på mange plan, og sammenstillingen av artiklene synliggjør også de heteronormative forutsetningene det hviler på. I intervjusituasjonen framstilles de lesbiske kvinnene som trygge på seg selv og sin seksuelle orientering, og journalisten skriver at de ”stråler av lykke” tidlig i 2005- teksten, samtidig som intervjuet i stor grad legger vekt på smertefulle ungdomsår og diskriminering innenfor kirken og kristne miljøer. Journalistens blikk på det lesbiske paret framstår allikevel som et uttrykk for homotoleranse som parallellverdi til en hegemonisk heteroseksualitet, og rokker på ingen måte ved konstruksjonen av bryllup og ekteskap som grunnleggende heterofile praksiser.

Kritikken som framsettes mot Den norske kirke, understøttes med Toras egne smertefulle erfaringer, og fortellingen balanserer mellom å konstruere et offer for gjentatt strukturell diskriminering innenfor Kirken på den ene siden, og å framheve den lykkelige kjærlighetshistorien hvor hun nærmer seg en gjenkjennbar og levelig subjektsposisjon innenfor denne konteksten på den andre siden. Hun framstår i reportasjene som reflektert, belest og velutdannet, og smertefortellingen skiller seg fra diskrimineringsfortellingen. Mens smerten i hovedsak produseres som fortid og i kontrast til nåtidig lykke, produseres diskrimineringen som nåtid. Smertefortellingen brukes i en kritikk av de mest konservative bedehusmiljøene, som få uker senere produseres som et sted for lykkelig og kysk heterofil kjærlighet.

Det viser seg allikevel at den kritikken som har blitt framført gjennom en redaksjonelt produsert tekst om lesbisk ekteskapelig lykke, ikke får noen betydning for den samme avisens konstruksjoner av, og språk om, bryllup og ekteskap. Budskapet som ble presentert i artiklene om Tora, var et budskap om homotoleranse. Uttrykk for homotoleranse får imidlertid ingen betydning for konstruksjonen av kjønnsstereotype heteroseksuelle parforhold, bryllup og ekteskap som norm. Kristen identitet framstilles videre innenfor rammen av en disiplinierende og heteronormativ seksualmoral, uten at den eksplisitt utfordres i fortellingen om den lesbiske kristne identiteten. Utforming av liturgi for å vie lesbiske og homofile par vil kanskje kunne utfordre de mest kjønnsstereotype konstruksjonene av brudeparet, uten å rokke ved det grunnleggende premisset: Lykken produseres ved å inngå et monogamt, tradisjonelt ekteskap.

Tekstene om det lesbiske paret utfordrer altså Den norske kirken i sitt syn på homoseksualitet, men bekrefter den kristne vielsen som rammen for et livslangt ekteskap. Slik reflekteres behovet for at det kristne fellesskapet i Kirken skal bekrefte lesbiske og homofile samliv som en gjenkjennbar form for kjærlighet. Også intervjuet med det heterofile paret viser fram et behov for kirkens anerkjennelse av samlivet, men den aktive part er paret selv, som planlegger vielsen, ikke Kirken og dens representanter som skal vie dem. På den ene siden rettes ingen kritikk mot den disiplineringen av heterofil seksualitet som foregår i mange kristne miljøer. På den andre siden stilles det heller ikke spørsmål ved det moralske i at Den norske kirke vier heterofile par, uavhengig av hvorvidt de retter seg etter en slik samlivsetikk, eller hvorvidt de i det hele tatt bekjenner seg til en kristen tro. Heteroseksualitet som hegemonisk verdi ser paradoksalt nok ut til å stå sterkere enn identiteten som kristen, når det gjelder muligheten til å ta del i Den norske kirkes praksiser og ritualer.

6 Å komme ut i kanaanspråket

Arnfinn Nordbø vokste opp i en familie tilknyttet Norsk Luthersk Misjonssamband og var aktiv i det han selv betegner som «bedehusmiljøet» i Rogaland. Han utga *Betre død enn homofil? Å vere kristen og homo* i 2009. I denne boka forteller han om sin oppvekst og om det å finne fram til en identitet som homofil i et lavkirkelig konservativt miljø. Han beskriver hvordan han opplevde å leve som ung og overbevist konservativ kristen med tillitsverv og sangkarriere og samtidig som skjult homofil. Videre forteller han om frykten for å komme ut, og om reaksjonene han møtte da han motvillig gjorde det. Boka er både en selvbiografisk tekst og en debattbok, og den fikk stor oppmerksomhet i media da den ble utgitt. Den er delt inn i to deler, og jeg skal konsentrere meg om *Del I*, som er den mest selvbiografiske, og i mindre grad om *Del II*, som drøfter teologien mer inngående og gjengir en lengre samtale med professor Halvor Moxnes.

6.1 Problemstilling og hypotese

Jeg har formulert den overordnede problemstillingen for avhandlingen som en undersøkelse av noen konstruksjoner av seksuell og religiøs identitet i konteksten av en antatt hegemonisk homotoleranse. Jeg har vist hvordan denne homotoleransen kombineres med et implisitt krav til dem som identifiserer seg som homofile og lesbiske om å komme ut og leve åpent, samtidig som subjektsposisjonen som åpent homofil ser ut til å være hierarkisk underordnet det tolerante heterofile subjektet. I dette kapitlet spisses problemstillingen ved å undersøke konstruksjoner av identiteten som konservativ kristen og som homofil innenfor det subkulturelle «kanaanspråket» (s.25) som Nordbø beskriver inngående i *Betre død enn homofil?*. Mitt analysefokus ligger i forholdet mellom språk og normativitet, og tekstanalysen skal undersøke hvordan teksten refererer til, konstruerer og utøver motstand mot ulike verdisystemer.

Betre død enn homofil? framstår som et oppgjør med dette «kanaanspråket» som beskrives og forklares for en utenforstående leserposisjon. Jeg skal lese boka som forhandlinger mellom en sterk religiøs identitet og vissheten om en homoseksuell orientering som ikke lar seg forene med denne identiteten. Disse forhandlingene gjøres mellom ulike språk- og verdisystemer, og de er performative ved at de fører fram til

posisjonen som *både* kristen og homofil. Jeg skal argumentere for hvordan tiltale i ulike subkulturelle språk konstituerer ulike subjeksposisjoner å snakke fra, men også undersøke hvordan de tilsynelatende motstridende språkene bygger på noen felles språklige forutsetninger.

Nordbøs bok leser jeg som en skriftlig komme-ut-handling hvor han forteller om sin egen prosess for å komme ut i et språk hvor en slik handling ser ut til å være umulig. Boka skriver seg således inn i den sekulære homotolerante kulturen, hvor åpenhet påkreves for at samfunnet skal kunne utvise sin toleranse overfor det homofile subjektet. Jeg interesserer meg også for hvilke konsekvenser det kan få å etterkomme storsamfunnets krav om å komme ut, og hvordan det kan gjøres fra en subjeksposisjon hvor kanaanspråket, som konstruerer homoseksualitet som synd, er normgivende.

Spørsmålet om hvordan og hvorvidt det er mulig å bevege seg ut av det språket som har vært konstituerende for egen eksistens som sosialt subjekt, er sentralt i lesningen min. I all hovedsak henter jeg det teoretiske rammeverk fra Butlers *Giving an Account of Oneself* (2005), og ikke minst hennes diskusjon av Theodor Adornos begrep om «etisk vold», som hun setter i sammenheng med interpellasjon i et normativt språk som subjektet aldri valgte. Jeg skal beskrive og analysere de ulike språkene som tas i bruk og vises fram i *Betre død enn homofil?* med et performativitetsperspektiv som innebærer at de subkulturelle språkene ikke anses som uttrykk for en språkekstern virkelighet, men som i kraft av at de blir brukt, konstituerer subjekter for en felles lov, og konstruerer et sosialt og kulturelt felleskap understøttet av en felles normstruktur.

Jeg leser altså *Betre død enn homofil?* som en narrativ framstilling av et liv som avkreves forklaring fra mange hold. Nordbø gjør rede for seg og sin posisjon, sitt forsøk på å leve sitt liv innenfor en ulevelig normstruktur, oppgjøret med denne strukturen og til sist et levelig alternativ: en spesifikk kristen variant av et essensialistisk frigjøringspråk. Verken en slik redegjørelse eller lesningen av den kan ta på seg å rekonstruere totaliteten av de normene som har formet forfatterens subjeksposisjon og hans muligheter for språklig agens. Jeg leser teksten snarere som en skildring av noen trekk ved denne strukturen som han gjenkjenner som betydningsfulle for hvordan han forstår seg selv som voksen, og som kan si noe om hvordan religiøs og seksuell identitet konstrueres på ulike måter i subkulturelle, kristne

språk. Å komme ut i en konservativ kristen kontekst innebærer å beskrive seg selv med begreper hentet fra det kristenkonservative språket om homoseksualitet, og å kroppsliggjøre disse konstruksjonene. Innenfor denne konteksten råder en annen oppfatning av hva det vil si å komme ut, og om man bør komme ut overhode. Jeg skal undersøke hvordan homoseksualitet konstrueres innenfor de mest konservative kristne kretsene, og hvilke språklige konstruksjoner gjør at man kan komme ut som homofil i et slikt miljø.

Jeg har formulert en overordnet hypotese for avhandlingen om at inkluderingen av likekjønnede par i den allerede eksisterende ekteskapsloven for heterofile par kunne tenkes som et derridask supplement. I dette kapitlet vil jeg reformulere hypotesen, og undersøke hvordan de subkulturelle språkene og subjektsposisjonene jeg leser fram, kan forstås gjennom supplementets logikk, slik at et kristent identitetspolitisk språk om homotoleranse, som brukes til å argumentere for et likekjønnet kristent ekteskap, fortolkes som et potensielt farlig, men også nødvendig supplement til det verdikonservative kanaanspråket.

6.2 Dekonstruksjon som lesestrategi

Gjennom en dekonstruerende leserstrategi vil jeg avdekke hvordan tilsynelatende motstridende språk om religiøs og seksuell identitet tas i bruk og siteres i Nordbøs skrift, og undersøke de paradoksene som oppstår i spenningsfeltet mellom dem. Slik skal jeg vise hvordan Nordbøs homofile identitet ikke bare skrives fram som forskjellig fra, men også som integrert i det kristenkonservative språkfelleskapet. Flerstemtheten innebærer at fortellingen ikke presenterer noen enhetlig historie, men flere, ofte motsetningsfylte, framstillinger. Min lesestrategi innebærer å lese fortellingen med blikk for paradokser, motsetninger og ambivalens i forfatterens eget språk og i den redegjørelsen han gir for sitt liv. Gjennom å undersøke hvordan fortellingen reflekterer språklig subjektkonstituering innenfor et særskilt normativt paradigme, ønsker jeg å løfte fram betydningen av språket både i subjektkonstituering og som mulighet for motstand.

Habermas har i en samtale med blant annet Butler, argumentert for at det religiøse språket må oversettes til et sekulært, felles språk, for at de religiøst funderte argumentene skal kunne forstås og tas inn i en allmenn debatt (Habermas 2011). Slik jeg leser ham, kan etikk og normative strukturer oppstå både innenfor og utenfor slike religiøse språk, men visse språk fordrer at man er sosialisert inn i en særlig verdensanskuelse og deler den religiøse troen for at de virkelig skal gi mening. Man må snakke det religiøse språket i første person, og ikke kun kjenne til det fra utsiden for at det skal gi mening, hevder Habermas (2011: 61).

Nordbøs prosjekt framstår som et oppgjør med det kristenkonserervative språket og dette språkets innebygde normstruktur, et oppgjør som forutsetter tilgangen til et essensialistisk språk typisk for identitetspolitiske narrativer. Dette kanaanspråket ser jeg som eksempel på et religiøst språk som virker i et særskilt normsystem, og som konstruerer levelige og ulevelige subjektsposisjoner.⁶¹ *Betre død enn homofil?* kan etter mitt syn belyse hvordan subkulturelle språk virker innenfor en sosial og kulturell kontekst, selv om jeg ikke tror at noen «oversettelse» til et sekulært språk slik Habermas (2011) foreslår, nødvendigvis er mulig. Jeg er derimot opptatt av hva det vil si å snakke et slikt språk i første person, og hvilken betydning språket har for hvilke historie som kan fortelles.

Med «språk» mener jeg mer spesifikt særskilte ordforråd og underliggende strukturer, egne grammatikker som styrer hva som kan sies og hvordan utsagn kan tolkes og forstås, og hvordan individer konstitueres som sosiale subjekter i slike subkulturelle språk. Målet med lesningen er altså å undersøke forholdet mellom det fortellende 'jeg'et og dette språket som strukturerer og begrenser, og som subjektet er avhengig av for å fortelle sin historie, og for å ta sitt oppgjør. En analyse som dekonstruerer disse språkene og det forholdet mellom dem som teksten postulerer, skal ikke forstås som en ensidig kritikk av Nordbøs posisjon, men som et forsøk på å bedre forstå hvordan de virker sammen.

⁶¹ I en analyse av Dag Solstads *Arild Asnes 1970* argumenterer Geir Hjorthol for betydningen av tilegnelsen av et nytt språk for at romanfiguren Arild Asnes kan rekonstitueres i en levelig subjektsposisjon, med referanser til blant annet Althusser og Lacan, men ikke Butler. (Hjorthol 2004)

Jeg har valgt tre akser å undersøke selvfremstillingen langs. De tre aksene reflekterer tre språk som på ulike vis er sentrale for Arnfinn Nordbøs komme-ut-fortelling, og for de leserposisjonene som teksten konstruerer. Først vil jeg undersøke rollen til det kristenkonserverative kanaanspråket, for å lese fram Nordbøs framstilling av den umulige subjektsposisjonen som er utgangspunkt for fortellingen. Denne posisjonen kobles til andre fortellinger om det å være ung homofil i og ute av skapet ved hjelp av smertespråket. I forrige kapittel viste jeg hvordan smertespråket brukes som et språk for å beskrive et tilbakelagt stadium.⁶² Dette er det andre språket jeg skal beskrive og undersøke bruken av i *Betre død enn homofil?*, med blick for hvilken form det får når det kobles til kanaanspråket. Det tredje språket jeg har identifisert, er en særskilt variant av et essensialistisk frigjøringspråk. Dette språket er tett knyttet til smertespråket, og beskrives som muligheten for å komme ut. Lesningen min skal undersøke hva slags forhold dette frigjøringspråket står i til kanaanspråket.

Gjennom å analysere de underliggende antakelsene i kanaanspråket, og ved å se på hvordan språk som tilbyr en kristen homofil subjektsposisjon forholder seg til disse, vil jeg altså diskutere hvorvidt de språkene Nordbø viser fram og bruker, nødvendigvis er å forstå som motsetninger. I forlengelsen vil jeg også spørre om normsystemene de er knyttet til er grunnleggende annerledes eller motstridende. Først skal jeg beskrive konteksten boka ble skrevet i, og drøfte hvilke krav til redegjørelse og åpenhet som det homotolerante samfunnet stiller.

6.3 Kontekst: ekteskapsloven

Ett år før Arnfinn Nordbø utga boka, mens ekteskapsloven var til behandling i Stortinget i mai 2008, sto han fram i Stavanger Aftenblad med sin komme-ut-fortelling fra det konservative kristne miljøet på Vestlandet. Her fortalte han om hvordan han hadde opplevd å bli utstøtt og sjikanert av sine tidligere venner da det ble kjent at han hadde en kjæreste av samme kjønn. Nordbø fortalte om hvordan foreldre og søsken avviste ham da han fortalte dem at han var homofil, og om hvordan han på ulike måter ble ekskludert fra det miljøet hvor han hadde vært både respektert og ettertraktet som sanger og taler. Aftenbladet gjenga blant annet noen grove tekstmeldinger som han hadde mottatt av tidligere venner. Saken var hovedoppslag, og samtidig kjørte avisa

⁶² Se kapittel 5.4.3

saker om ulike politiske partiers tilnærming til homoseksualitet og til den felles ekteskapsloven som skulle vedtas kort tid etter. Dermed ble denne fortellingen om hvordan bedehusmiljøet behandlet homofile, satt inn i konteksten av debatten om ekteskap for likekjønnede par.

Nordbø sier selv at det var tilfeldig at saken kom til media så tett opptil Stortingets behandling av felles ekteskapslov. Hans fortelling om hvordan det konservative kristne miljøet hadde behandlet ham ble tolket som et vitneprov om hvilke syn på homofili som fins i det norske samfunn, og om viktigheten av et homovennlig lovverk. I dagene etter dette første oppslaget fulgte en engasjert debatt. I en oppfølgings sak skriver Aftenbladet at Nordbø har blitt invitert til møter med stortingsrepresentanter, og daværende parlamentarisk leder i Senterpartiet, Lars Peder Brekk, uttaler:

Jeg blir ekstremt berørt av Nordbøs historie. – Det styrker meg i vissheten om at jeg er med og endrer ekteskapsloven.⁶³

Få dager etter det første oppslaget i Stavanger Aftenbad, ble Nordbø også intervjuet i Vårt Land. Der fortalte han sin historie, men ble også stilt kritiske spørsmål. Han gjengir uttalelser fra venner og familie som uttaler at «du lever i synd og må omvende deg – hvis ikke havner du i helvete», og blir spurt om han ikke «må respektere at [de] mener dette?». ⁶⁴ Espen Ottosen, informasjonsleder i NLM, ble intervjuet i en egen sak plassert på samme avisside, hvor han beklager håndteringen av saken, men synes det «aller mest beklagelige» er at Nordbø ikke har snakket med en sjelesørger fra organisasjonen før han kom ut. Leserene ble også oppfordret til å besøke avisens nettside for å debattere: «Hvordan bør kristne forholde seg til mennesker som lever annerledes enn det se selv mener er sømmelig?»

Den spesifikke religiøse debatten om hvorvidt man kan være kristen og leve homofilt, blusset på denne måten opp både i sekulære aviser og i aviser med et uttalt kristent verdigrunnlag. Svært engasjerte leserinnlegg fra profilerte personer i regionen og fra representanter for bedehusmiljøet som ble kritisert, vitnet om den betydningen utspillet hadde. Arnfinn Nordbø ble bebreidet for å utlevere sine foreldre og sin familie, mens

⁶³ Stavanger Aftenblad 24.5.08 s. 6

⁶⁴ Vårt Land 22.5.2008 s.15

andre kritiserte både familien og det miljøet som utstøtte Arnfinn. Espen Ottosen gikk ut mot Vårt Land for å ha “satt et godkjenningsstempel på Nordbøs tro” i en lederartikkel i avisa.⁶⁵ Saken er både prinsipiell og personlig på samme tid, og den ble et retorisk topos for forhandlinger mellom sekulære idealer og religiøse normer og lover, og om hvilken plass de sistnevnte skal kunne spille i samfunnet.

6.4 Subjektkonstituering i kanaanspråket

I innledningskapitlene i *Betre død enn homofil?* gjør Nordbø bruk av en utenforstående leserposisjon for å beskrive barndommen sin. Kapitlene kan leses som en introduksjon til et fremmedgjørende språk og viser fram et forhold til storsamfunnet som konstitueres gjennom forskjell og avstand. Nordbø skriver først og fremst ut sine egne erfaringer fra familieliv og oppdragelse, og fra bedehuset på Randaberg utenfor Stavanger, som omtales som et «svært konservativt kristent miljø» (s.7). Forfatteren illustrerer og forankrer sine poeng ved hjelp av allment tilgjengelig materiale som sangtekster og bilder, og supplerer også med andre dokumenter, som leserbrev fra konservative kristne aviser.

Ulike konstruerte leserposisjoner gjør at forfatteren veksler mellom å henvende seg til ulike lesergrupper. En utenforstående leserposisjon tillater ham å italesette strukturer og mekanismer som har blitt naturalisert innenfor det miljøet han er vokst opp i, og samtidig vise fram hvordan kanaanspråket konstruerer det homoseksuelle subjektet. Ved å skildre dette miljøet og introdusere det verdikonservativ subkulturelle språket for utenforstående, retter Nordbø samtidig kritikk mot dem som utøver symbolsk vold gjennom dette språket, blant dem hans egne foreldre. Samtidig unnslipper Nordbø aldri språket han forsøker å skrive seg ut av, og jeg skal vise hvordan han forblir grunnleggende ambivalent til sitt eget prosjekt.

6.4.1 Kanaanspråkets vokabular, omfang og effekter

Nordbø bruker mange sider på å beskrive bedehusmiljøet og sin egen plass i det. Han forteller om møtekulturen, forkynning og vitnesbyrd, og han introduserer det særskilte språket som kalles «kanaanspråket», og som konservative kristne bruker for å

⁶⁵ Vårt Land 28.5.2008

kommunisere det felles normsystemet, og for å konstruere sin forskjell fra det sekulære samfunnet:

På bedehusa og i kristne samanhengar snakkar ein mykje i metaforar og bilete i forkynninga, og også i daglegtalen. Ein bruker bilete på mykje, og det er eit levande, litt mystisk og uvant språk for ein som står utanfor miljøet. Ord og uttrykk som ‘lysestaken’, ‘Guds lam’, ‘falsk profet’, ‘lys og salt’, ‘evighetsvandrar’, ‘kjøtets lyst’, ‘gamle Adam’, ‘heilaggjering’, ‘frelsesvisse’, kan verke framande. I dei kristne miljøa kallar ein sjølv dette språket for *kanaanspråket* – etter Kanaan, Bibelens heilage land. (s. 25, forfatterens utheving)

Det er gjennom dette kanaanspråket at konservative kristne konstituerer sin forskjell både fra andre former for kristendom, og fra det sekulære samfunnet. Begrepsapparatet er sentralt i den virkelighetsforståelsen hvor homoseksualitet anses som en alvorlig trussel, og som er vanskelig å gripe utenfor dette språket.

Nordbø siterer også et leserbrev henta fra nettutgaven til Norge I DAG fra november 2008, hvor reversering av ekteskapsloven og lokalisering av Norges ambassade i Israel er skjebnesaker som krever umiddelbar handling:

Hvis vi ikke får gjennomført dette nå, kan vi forvente dom over vårt land. Når samliv mellom likekjønna sidestilles med samliv mellom mann og kvinne, så er det egentlig en hån mot Gud. Derfor kan vi forvente krig og store naturkatastrofer som resultat. Lysestaken vil bli tatt bort fra vår nasjon, og vi blir en frafallen nasjon fordi ingen har stått opp for å gjennomføre disse bibelske verdier. [...] Husk det er landet vårt det gjelder. Det er våre barns fremtid. (s.29)

I kanaanspråket kan også profetier om straffedom over landet utsies.⁶⁶ Leserinnlegget viser hva slags trussel den felles ekteskapsloven og den legitimering av homoseksuelle

⁶⁶ Torjer A. Olsen har beskrevet hvordan lyngelæstadianerne, en annen særlig konservativ kristen forsamling, brukte et tilsvarende apokalyptisk språk om innsetting av kvinnelige prester på 60-tallet. (Olsen 2010) De samme

samliv som den representerer, utgjør innenfor kanaanspråkets normer. Uten begrep som “lysestaken”, “frafallen nasjon” og “bibelske verdier”, har den apokalyptiske argumentasjonen liten eller ingen relevans.⁶⁷ Ordene er i seg selv performative, de maner fram et bilde av et Norge som må omvendes, og skaper det behovet for endring som det gir inntrykk av å beskrive eller referere til.

Språket er agensorientert, det fokuserer på hva som må «gjennomføres», hva subjektet kan og må gjøre, og hva det må avstå fra å gjøre. Religiøs identitet konstitueres gjennom subjektinterpellasjon, og subjektene forventes å handle i samsvar med de kravene som stilles til dem i dette språket.⁶⁸ Et så strengt normativt språk fordrer at man må skape en avstand til selve språket, og til sin språklige identitet, for å kunne bevege seg inn i et annet normsystem. Å komme ut for Arnfinn Nordbø innebærer både å komme ut i dette språket, og å komme ut av språkets konstruksjoner av homoseksualitet.

6.4.2 Konstruksjoner av homoseksualitet i kanaanspråket

Forfatteren gjør bruk av ulike former for sitater gjennom boka, for å peke på hvilke ord som er tilgjengelige for å snakke om homoseksualitet i kanaanspråket. Nordbø skriver både om hvordan hans eget forhold blir karakterisert, og om hvordan homoseksualitet blir konstruert. Han refererer til hvordan seksualitet og «seksuelle synder» konstrueres gjennom prekenen:

Når ein på bedehuset skal tale om synd, trekkjer ein gjerne fram synder som er særleg oppe i tida. Dette gjeld ofte det ein kan kalle seksuelle synder. Det inneber at det er hor og synd å ha sex før ein er gift, og ein kan sjølv sagt berre ha sex med den ein er gift med. Dette inneber dermed at sambuarskap er synd, og dette blir ofte nemnt.

patriarkalske strukturene ser ut til å ligge til grunn for både skepsis til kvinnelig lederskap som til homofilt samliv og ekteskap.

⁶⁷ Dette synet ble aktualisert gjennom en uttalelse fra Per Haakonsen i Sarpsborg KrF, som hevdet at terrorangrepet og massakren den 22. juli 2011 var «en advarsel fra Gud» om hva som kan skje dersom Arbeiderpartiet og det norske samfunnet ikke slutter å fjerne seg fra Gud». Leder i KrF tok sterk avstand fra uttalelsen, mens han mottok støtte fra leder i Sarpsborg KrF, og fra anonyme nettdebattanter. (Nettavisen 23.1.2012, sitert og kommentert i en rekke landsdekkende media.)

⁶⁸ Se kapittel 2.1.3 og 2.2.4 for framstilling og drøfting av interpellasjonsbegrepet hos hhv Althusser og Butler.

Yndlingseksempelen er likevel menn som har sex med menn, eller kvinner med kvinner. Det er ei grov synd, ein «styggdom» for Gud. Gud hatar denne synda, sjølv om han elsker syndaren. Men syndaren må vende om frå dette unaturlege horelivet! Gud vil sende straffedom over landet vårt om ein tillet slik ureinskap (s. 28).

Nordbø gjengir den taleformen han kjenner fra bedehusmiljøet. Gjennom bruk av hermetegn og direkte tale kan leseren selv høre predikanten som taler til forsamlingen, språket blir auditivt, også for den utenforstående leserposisjonen. Seksuelle praksiser utenfor det heteroseksuelle ekteskapet konstrueres og reiteres som syndige praksiser, men adskilt fra den som utfører praksisen. Irene Trysnes' nylig publiserte doktorgradsavhandling, *Å campe med Gud* (2012), bekrefter som beskrevet i forrige kapittel, at fokuset på å avstå fra sex før ekteskapet fortsatt står sterkt i konservative kristne ungdomsmiljøer, og at unge jenter også advares mot guttenes seksualdrift. Trysnes viser at ungdom i denne konteksten også blir fortalt at homofile følelser kan være normalt i tenårene, «men det som ikke er naturlig, er å gjøre noe med dem» (Trysnes 2012: 185). Seksuelle praksiser utenfor det heteroseksuelle ekteskapet konstrueres og reiteres som syndige praksiser, men adskilt fra den som utfører praksisen.

Profetiene i sitatet over knyttes til den enkelte synder, og evig helvete venter for syndere som ikke «vender om», det vil si presenterer en gjenkjennbar heteroseksuell eller seksuelt avstående kropp. På disse kroppene hviler også ansvaret for landets frelse. Det enkelte subjektet må bære ansvaret for den kollektive moral og slik innta en metonymisk posisjon som ser ut til å være innebygd i selve språket. Innenfor kanaanspråkets grammatikk splittes på denne måten subjektet i agens og væren, og homoseksualitet forstått som noe man *gjør*, konstrueres som unaturlig, syndig og som noe som tilhører verden utenfor bedehuset, og ikke må slippes inn. Skillet mellom “legning” og “praksis” har, som nevnt innledningsvis, også Den norske kirke vedtatt å opprettholde en rekke ganger (Haga 2006). Skillet reflekterer en særlig form for sosialkonstruktivistisk tilnærming til seksualitet som skiller seg fra mer åpne konstruktivistiske posisjoner, ved at den plasserer skyld og ansvar på det enkelte subjektet. En slik plassering av skyld forutsetter et subjekt som kan velge bort en seksuell orientering eller identitet dersom den bryter med de gitte normene.

Butler spør om ikke moralske normer må forstås ontologisk, ved å peke på nødvendigheten av slike normer for i det hele tatt å kunne konstitueres som subjekt (Butler 2005: 9). I den grad det homofile subjektet kan eksistere i kanaanspråket, er det som representant for synden, og dermed utdefinert fra det kristne fellesskapet. Et så strengt normativt språk fordrer kanskje at man må skape en avstand til selve språket, og til sin språklige identitet, for å kunne bevege seg inn i et annet normsystem. Å komme ut, innebærer for Nordbø både å komme ut i dette språket, og å distansere seg fra språkets konstruksjoner av homoseksualitet, og særlig forståelsen av seksualitet som noe man kan velge. Det viktigste grepet er å forflytte forholdet mellom forståelsen av hva han *er* og hva han *gjør*.

6.4.3 Å lytte etter Jesu stemme

Gjennom fortellingen om sin egen oppvekst, viser Nordbø hvordan subjektkonstituering tar form i kanaanspråket: I det korte kapitlet med tittelen «Ein lykkeleg barndom» skriver Nordbø fram en klassisk kjernefamiliestruktur, hvor mor var hjemme med barna og far drev bakeri. I den andre halvdel av dette kapitlet viser han hvordan det særskilte språkssystemet ikke er et språk blant mange, men nettopp konstituerende for hans identitet som sann kristen. Gjennom kanaanspråkets dikotomiske konstruksjoner av godt og vondt, og en interpellasjon som plasserer barnet på «det godes side», konstrueres et fellesskap av troende og en farlig verden utenfor:

Eg var vel rundt 12 år då eg drista meg til å seie til mor og far at eg ville gå på Ungdomshuset. Fleire frå klassen skulle dra og då ville eg også. Dei var veldig skuffa og lei seg. Korleis kunne eg dra på ein slik stad? Der var det ikkje rom for Jesus, bare dans og moro. Eg såg korleis augo deira ble triste, nesten som om dei hadde mista meg. Var det djevelen eller Jesus sin stemme eg hørte på nå, spurte dei? (s. 18)

Barna læres opp til å lytte etter Jesu stemme og å skille den fra djevelens, som frister og lokker til syndige handlinger i et verdslig språk. Normsystemet har ikke bare et eget språk, men også en gjenkjennbar stemme som tilfører språket en auditiv dimensjon for det lyttende subjektet. Stemmen er foreldrenes, men den representerer også

kananaanspråkets første subjekt, den som utfører den opprinnelige interpellasjonen og som gjør barna til subjekter foran Gud. Det verdslige språket er djevelens språk, og å lytte til dette språket representerer en konstant fare. Å bruke det selv ved å fortelle klassekameratene om at de gjerne skulle vært med, er utenkelig og fristende på samme tid, forteller han videre:

Eg nekta likevel meg sjølv å vere med på det og gav heller uttrykk for undring over at dei kunne halde på med slikt. Eg kjempa ein kamp med meg sjølv; det var jo syndig det dei heldt på med! Og samtidig freistande. (s.18)

Nordbøs beretning kobler tenårenes opprørstrang til skyld, skam og til det syndige. Slik konstruerer og opprettholder hovedpersonen en subjektsposisjon som defineres i sin forskjellighet fra klassekameratenes. Å gjøre rede for sine valg og sine handlinger, innebærer å gjøre rede for hvilken av de to stemmene subjektet lar seg interpellere av: den gode eller den onde. Alle handlinger forstås som å følge én av de to, og alle handlinger må kunne gjøres rede for innenfor en slik dikotomi.

Kapitlet avsluttes med siteringen av en salme fra Sangboken som brukes på lutherske bedehus:

Rom for lysten, rom for verden,
Rom for syndig tidsfordriv
Bare ikke rom for Jesus
Han som gav for deg sitt liv!
(Sangboken, nr 169 sitert s.19)

Begrep som «lysten», «verden» og «syndig» inngår i det språket som Nordbø viser fram for leseren. Identiteten som konservativ kristen bygges først og fremst gjennom dette dikotomiske språket om rett og galt, godt og ondt, fristelser og forsakelser. I språket konstrueres skillet mellom en sekulær verden full av fristelser, og en trygg, men asketisk verden hvor Bibelen og bevegelsens lederskap har klare svar på hva som er rett og galt.

Gjennom den språklige konstruksjonen av «Verden» som forskjell, konstitueres identitet og felleskap. Beskrivelsene av hvordan Arnfinn lærer å forholde seg til religiøse forbud i barndommen, danner normen for hvordan han forventes å håndtere slike forbud som voksen, ikke minst hva gjelder forholdet til egen seksualitet. Tittelen «En lykkelig barndom» er dermed like paradoksalt som bokprosjektet: på samme tid å holde fast ved den lykkelige barndommen, og å vise hvordan denne oppveksten konstituerer en umulig og ulevelig subjeksposisjon.

6.5 Smertespråket som kanaanspråkets motstykke?

Smertespråket, som jeg allerede har diskutert inngående flere ganger i avhandlingen,⁶⁹ er et språk som oppstår i retrospektiv, og som italesetter den ofte uuttalte marginaliseringen som homofile subjekter blir utsatt for. Smertespråket forutsetter at subjektet har inntatt en subjeksposisjon som gjør det mulig å uttrykke og beskrive denne smerten, og som oftest innebærer en kritikk av dem som har vært med på å påføre smerte. Å beskrive det smertespråket som Nordbø gjør bruk av i boka, medfører samtidig å gå lengre inn i hans beskrivelser av kanaanspråket, ettersom de to er uløselig knyttet sammen i hans fortelling.

6.5.1 Skjult homofil – en umulig subjeksposisjon

Nordbø forteller allerede i innledningskapitlet om hvilke omkostninger det å komme ut som homofil, har innebåret for ham som har vokst opp i en familie og i et miljø hvor homoseksualitet og homofilt samliv anses som en av de største truslene mot samfunnet og mot dette miljøets verdigrunnlag.

Kom eg ut som homofil ville heile livet mitt falle i grus, og eg ville stå
att heilt aleine (s. 12),

skriver han, og noen linjer lengre ned konstaterer han at alt det han fryktet før han kom ut og var åpen, det skjedde.

Denne innledningen, som antyder en smertefull prosess fra en subjeksposisjon som åpen kristen og skjult homofil, til åpen homofil og utstøtt kristen, er selve bærebjelken

⁶⁹ Se kapittel 2.3.6 og 5.4.3.

i fortellingen hans, den som gjør at hans livshistorie kan og må fortelles. Ved at dette smertefulle og utløsende punktet belyses først, står lidelsen som en forutsetning også når han beskriver en «lykkelig barndom» og en ungdomstid preget av engasjement og deltakelse på mange arenaer. Bærebjelkemetaforen bærer allikevel ikke, ettersom smerten ikke skrives inn i fortellingen om Nordbøs oppvekst, men i all hovedsak henvises til egne kapitler, adskilt fra det som lar seg fortelle som en lykkelig barndom og en streng, kristen oppdragelse. Den homofile identiteten kan ikke beskrives innenfor rammene for en identitetsfortelling i Arnfinns miljø, men henvises til et eget kapittel, hvor han skriver om sine reaksjoner på kanaanspråkets konstruksjoner av homoseksualitet. Smerten har sitt eget språk, som i hovedsak kan avleses i kapitlet “Min egen vei til aksept” og kapitlene om prosessen med å komme ut; først til foreldrene, så til “alle”.

Etter å ha brukt flere kapitler på å beskrive sin oppvekst som lykkelig, og etter å ha skildret bedehusmiljøet han var en viktig del av som etterspurt sanger og taler, tegner han her opp et nytt, mer smertefullt bilde av oppveksten sin, som står i sterk motsetning til skildringen av en lykkelig barndom. Dette språket er i stor grad preget av frykt og skam, og av behovet for å gjemme seg bort, samtidig som han er særdeles synlig gjennom sang og cd-utgivelser og andre verv og oppgaver. Han forteller om hvordan folk rundt ham snakket om homofile i kanaanspråket, og om hvordan hans seksuelle orientering gjemmes bort som en skamfull hemmelighet:

Det var svært ubehageleg, utriveleg og sårande når folk prata om homofili på ein slik nedlatande måte. Eg ville jo så gjerne ikkje vere slik, men kunne ikkje noko for det. Eg gav ikkje desse lystene, lengslene og tankane rom, men kjempa hardt imot. Eg følte meg degradert som menneske, mindre verd enn andre, og som den største syndar på jord. Derfor sa eg aldri til ei levande sjel korleis eg følte det. Dette skulle for alltid vere ein hemmelegheit mellom meg og Gud. Tenk om nokon skulle få vite korleis eg var på innsida! Denne skammen måtte aldri nokon få vite om (s.44-45).

Nordbø argumenterer for at homofil er noe han *er*, men så lenge denne siden ved ham holdes skjult for omverdenen, skrives den fram som en disintegreert del av identiteten

hans, en del som ikke fungerer i samspill med verken hans kjærlighet til familien, hans engasjement for barnehjemmet i Ukraina, eller hans talent som salmesanger i bedehusene. Homonegativiteten tematiseres også i disse fortellingene, men da i et analytisk utenfra-perspektiv; han skriver svært sjelden egne seksuelle følelser inn i disse kapitlene, fordi han i denne rollen vanskelig kan *være homofil*, det vil si *gjøre kjønn* i samsvar med en homofil identitet. Smerten beskrives som noe han opplever i ensomhet, alene, og smertespråket når knapt fram til fortellingen om hans konservative kristne identitet.

En homoseksuell subjektsposisjon kan ikke eksistere innenfor den normstrukturen som det konservative miljøet og kanaanspråket opprettholder. Det fins ingen plass hvor det homofile subjektet kan konstitueres. Dermed fins det heller ikke noe språk som kan forklare eller beskrive en smerte som ikke eksisterer innenfor kanaanspråkets forståelse av homoseksualitet. Smertespråket ser jeg i denne sammenhengen som språket som beskriver den umulige subjektsposisjonen. Det kommer først til anvendelse når fortellingen om den skjulte homofile fortelles. For nettopp den fortellingen ser det ut til å være det eneste mulige språket, samtidig som det kun kan brukes om de aspektene ved oppveksten hans som kan knyttes til bevisstheten om en homoseksuell identitet:

Eg unner ingen homofile eller bifile å vekse opp med ein slik ballast, det kan ødeleggje så mykje. Det er mange homofile som aldri kjem ut av skapet, aldri lever som den dei er, aldri er heile. Aldri får dei leve ut sine innarste lengsler og sagn – det å elske ein som er den rette for dei å elske, ein av deira eige kjønn. Det eine livet dei lever får dei ikkje elske slik dei er skapt til å elske fordi foreldra og samfunnet har gitt dei feil ballast og denne klarer dei ikkje å fri seg frå. (s. 61)

Lengselen etter å elske en av samme kjønn, kan ikke realiseres så lenge unge homoseksuelle lærer at det er galt og syndig: Foreldrene og samfunnet har sammen gitt den unge Arnfinn «feil ballast», skriver han. Skapet vises fram som et smertefullt sted, som skjulte homofile nødvendigvis ønsker å tre ut av, men hindres av den ballasten de har med seg. Smerten har sitt opphav i en kulturelt konstruert forståelse av at homoseksualitet ikke er noen farbar vei; en homoseksuell identitet bringer ikke lykke.

Her henvender forfatteren seg særlig til to konstruerte leserposisjoner: for det første bedehusmiljøet, som i Adornos og Butlers termer gjør seg skyldig i «etisk vold» ved å forsøke å opprettholde et «kollektivt ethos» som fordømmer homoseksualitet (Butler 2005: 3-9), og for det andre skjulte homofile som ennå ikke er ute av skapet på grunn av denne volden. Smertespråket utvides til en kollektiv smerte, et felles språk som etablerer motsetningen mellom et «vi» som blir utsatt for en skadelig normativitet, og et «dem» som siterer og viderefører denne normativiteten til tross for at den er problematisert og debattert både sekulært og innenfor ulike former for kristendom. Smertespråket blir et motspråk som legger vekt på følelser snarere enn prinsipper, og gir et annet sted, et annet topos å argumentere ut fra, enn kanaanspråket.

6.5.2 Selvmordsfortellingen

I komme-ut-fortellinger og i fortellinger om unge homofile kobles smertespråket ofte tett til selvmordstanker. Hellesund hevder at “selvmordsfortellinger fortsatt utgjør en viktig del av noen norske offentlige fortellinger om homoseksualitet” (Hellesund 2008: 30). Nordbøs språk for tida før han kom ut sammenfaller på mange måter med det smertespråket Hellesund beskriver, men er i Nordbøs fortelling tett koblet til et kristent begrep om synd, som igjen innebærer risiko for død og fortapelse.

Som tittelen *Betre død enn homofil?* indikerer, er kanaanspråkets konstruksjon av livet som homofil sammenlignbart med, og framstår som verre enn, en tidlig død. Beskrivelsen av selvhattet knyttet til en homoseksuell identitet, formuleres gjennom smertespråkets fortelling om selvmordstanker:

Så sto eg foran speilet og hata meg sjølv. Hata ansiktet mitt. Hata heile meg. Eg ville bare dø, eg hadde jo ingenting leve for. Anten kunne eg leve på ei løgn heile livet og ikkje oppleve den kjærleiken eg lengta slik etter. Eller eg kunne ta mitt eige liv og gjere alt slutt. Tredje alternativ var å vere ærleg om den eg var, oppleve at livet rakna og at eg måtte byrje heilt på nytt igjen, sannsynlegvis i ein annan by. Lenge tenkte eg at uansett kva eg ville velje, kom eg til å gå til helvetet. Dermed var det beste alternativet å leve så godt som muleg. Betre å gå til helvetet etter eit godt liv, enn etter eit altfor kort liv levd i løgn, tenkte eg. (s.48)

Det ser altså ut som om Arnfinn velger bort Gud, og aksepterer helvetet i bytte med det han tenker må være et godt liv før døden: et liv i et homoseksuelt forhold hvor han får oppleve kjærlighet. Et liv hvor han lever i tråd med kanaanspråkets konstruksjon av et godt og sant samliv etter Guds vilje, framstår derimot som et liv i løgn. Den religiøse identiteten har ett språk om sannheten, mens den seksuelle identiteten reflekterer en egen sannhet knyttet til kroppen hans, og til begjæret etter en gjenkjennbar kropp. Fortellingen fortelles i to språk som framstår som paradoksale og uløselige, og det er få levelige veier ut av dette paradokset. En identitet som homofil framstilles her som et godt liv, men betinger å begynne på nytt. Smerten knyttes først og fremst til det han må forlate, ikke det livet han ser for seg å leve.

Alle de tre alternativene som skisseres i tekstutdraget, innebærer å gi avkall på sider av seg selv og sin egen identitet, sitt sosiale nettverk og sin familie. I Hellesunds forskning ser det ut til at det først og fremst er en homoseksuell identitet, konstruert som annerledes og marginalisert av et grunnleggende heteronormativt samfunn, som oppfattes som så truende at selvmord kan synes som en utvei. Konstruksjonen av en slik identitet blir så vidt berørt i andre deler av boka, men i fortellingen om Arnfinns egen smerte er det trusselen om helvetet, og om ikke lenger å kunne gjenkjennes som kristen, som gjør at selvmordsfortellingen skrives inn i teksten.

Å leve som homofil innebærer for Arnfinn også å måtte sørge over det han velger bort, og samtidig å bli sørget over. Butler stiller spørsmålet «*What makes for a grievable life?*», og skriver om hvordan sorgen tydeliggjør bånd mellom mennesker (Butler 2004b: 20). Å leve som homofil representerer å gi avkall på sin sosiale eksistens innenfor kanaanspråkets fellesskap, og de gjensidige uttrykk for sorgen som følger, skal jeg beskrive nærmere når jeg skriver om selve komme-ut-handlingen i kapittel 6.8.

6.5.3 Kristendom og bygde-Norge: en geografisk betinget smerte?

Arnfinn valgte å flytte fra hjemstedet sitt og til Oslo for å kunne «byrje heilt på nytt igjen» (s.82). Å flytte er en viktig hendelse i fortellingen; den markerer et skille mellom posisjonen som konservativ kristen og skjult homofil, og et liv hvor den homofile kroppen kan tre fram og bli gjenkjennbar først for ham selv og så i et nytt fellesskap som han etter hvert kommer inn i.

Det kan se ut til at stedet tillegges betydning for bruk av smertespråk i komme-utfortellinger. Den amerikanske queer-teoretikeren Judith Halberstam har skrevet om forskjellen mellom bygd og by i *A Queer Time and Place* (2005), mens Stine Helena Svendsen knytter *Betre død enn homofil?* til Hellesunds begrep om smertespråket, og særlig til “kristendommen som komponent i forestillingen om bygde-Norge som homofiendtlig” (Svendsen 2009). Konstruksjonen av byene som mer homotolerante, kanskje også homovennlige, blir synlig i tolkningen. Denne forestillingen beskriver også Hans W. Kristiansen i sin bok om homoseksualitet utenfor storbyen i mellom- og etterkrigstiden i Norge. Han hevder at både frigjøringsideologiske og svært konservative ideologiske framstillinger feilaktig ser “landsbygda som et sted hvor homoseksualitet er fraværende” (Kristiansen 2008:7).

At Nordbøs oppvekst på Randaberg forklares som en oppvekst på landsbygda slik Svendsen gjør, er heller ikke opplagt. Nordbø selv forklarer innledningsvis at Randaberg er et tettsted med 10 000 innbyggere, beliggende på “yttarste tuppen av Nord-Jæren utanfor Stavanger. Til sentrum av Stavanger tek det nøyaktig 12 minutter å køyre frå oss” (s. 15). Arnfinn vokser ikke opp i byen, men heller ikke på bygda. Derimot vokser han opp i et særskilt miljø som også ofte diskursivt kobles til bygde-Norge, selv om det eksisterer i urbane så vel som i rurale områder.

Forbindelsen mellom kristendommen og bygda er heller ikke så umiddelbar som det kan synes. Rogaland, og for så vidt hele Sør-Vestlandet, knyttes til bedehusmiljøet og til det verdikonservative og heteronormative språket i *Betre død enn homofil?* gjennom Nordbøs egen tilhørighet i regionen, men ikke spesielt til bygda.

Gjekk eg i gatene i Stavanger, såg eg alltid nokon eg kjente frå bedehusa. Derfor var eg livredd for at folk skulle sjå meg saman med andre homofile og på grunn av dette var eg òg sjeldan saman med homofile. (s. 51)

Stedet er ikke først og fremst problematisk fordi han møter andre holdninger på landsbygda enn i byen, men fordi det er knyttet til hvem han kjenner og ikke minst hvem som gjenkjenner han. Det å bli sett i en kontekst som kan antyde

homoseksualitet er potensielt farlig; som skjult homofil frykter Arnfinn konstant at noen skal avsløre ham. Smertespråket som beskriver tilværelsen i skapet, kobles derfor lett til mindre steder hvor man blir mer synlig, men samtidig usynlig:

Nå ville eg gjerne vere meg sjølv, etter å ha dekt over denne sida av meg sjølv i mange år, men det var ikkje særleg lett i Stavanger og Rogaland, fordi mange kjente meg og omvendt. Eg følte meg nær sagt fanga i eit slags fengsel der alle passa på meg og formante meg korleis eg skulle leve. Derfor ville eg til Oslo og studere. Eg ville vekk. Eg ville kjenne meg fri til å vere den eg verkeleg var (s.53).

Friheten innebærer å begynne på nytt på et annet sted, å begynne en ny tid. Den innebærer å identifisere seg med et annet språk og en annen måte å se seg selv på i sammenheng med andre. Friheten betinges av tiltale fra andre i et språk uten de homonegative implikasjonene som kanaanspråket har i seg. Arnfinn sier derfor opp sin første jobb i Stavanger, og flytter som student til storbyen Oslo. Her unngår han å oppsøke miljøer som er knyttet til bedehusbevegelsen, etablerer et nytt nettverk, og engasjerer seg i Senterpartiet, som er opptatt av å bevare bygdesamfunnene. Det politiske engasjementet er ikke noe tema i boka, partipolitikken nevnes kun for å beskrive hvordan han traff kjæresten sin, Bjørnar. Bjørnar bor ikke i Oslo, men kommer fra ei bygd i Nord-Trøndelag.

Bygda i seg selv er altså ikke et problematisk sted for Arnfinn, heller ikke et sted hvor det er spesielt vanskelig å leve som homofil. Storbyen er allikevel det stedet det er mulig å flytte til for å komme ut og komme vekk. Homonegativiteten som skildres i *Betre død enn homofil?* kan ikke kobles til bygda, men til den verdikonservative formen for kristendom som han oppdras i. Den har kanskje større gjennomslag, eller er mer synlig, i enkelte bygdesamfunn.

6.5.4 Smertespråket som bærer av håp

På samme måte som Tora i forrige kapittel, framhever Arnfinn hvordan den tilbakeskuende fortellingen om lidelse, smerte og frykt er tiltenkt en performativ funksjon: Fortellingen skal frambringe håp hos en konstruert leser som befinner seg i det som framstilles som en fase i den homoseksuelle identitetsfortellingen: det

smertefulle livet i skapet. Denne fasen kan tilbakelegges når leseren selv finner styrke til å komme ut:

For det er så viktig for meg å fortelle [skjulte homofile] at dei har så mykje å vinne. At livet kan begynne i dag! Frå og med i dag kan dei vere seg sjølve, trygge på at dei er normale, ikkje er aleine, men elska av Gud og gode nok som dei er. Det er viktig å fortelle dei at dei kan finne seg ein av sitt eige kjønn å elske og leve saman med, og ikkje bli dømt av Gud av den grunn. Det er viktig å fortelle at dei som kjem ut som homofile skal sleppe å dra på dårleg samvit og usikkerheit om dei lever i synd eller ei, men vere frie, stolte og glade (s. 191).

Lidelsesfortellingen forstått som fase i en prosess bidrar samtidig til en normalisering av lidelsen. Nordbø konstruerer et før og et etter ved hjelp av tidsadverbene, og på samme måte som for Tora i forrige kapittel, kan hans egen fortelling tenkes som en katalysator som kan gjøre at skjulte homofile, særlig kristne, kan bevege seg fra smerten til en lykkelig slutt. Nordbø formidler håp om en levelig subjeksposisjon, og tilbyr gjenkjennelse til subjekter som forblir ugjenkjennelige i miljøet og språket som han har kommet ut av. Gjennom denne overføringen av sin egen personlige historie til andre, det vil si konstruksjonen av en leserposisjon som tilsvarer Arnfinn Nordbøs egen opplevelse av å leve i skapet, stabiliseres de to subjeksposisjonene: Den skjulte homofile er uløselig knyttet til smerte og ufrihet, mens den åpne konnoterer lykke og frihet.

Det er noe paradoksalt ved framstillingen av en ubetinget lykke i utsagnet over, som står i sterk kontrast til det smertespråket jeg har vist at *Betre død enn homofil?* i stor grad skrives i. Boka veksler kontinuerlig mellom fortellingen om den lykkelige barndommen og en ulykkelig tid i skapet, mens framtida, både for Nordbø og for de skjulte homofile, konstrueres som ubetinget lykkelig: Dersom skjulte homofile bare kommer ut, kan livet begynne, skriver han i sitatet gjengitt over. Smertespråket reduseres altså til noe som kan overkommes gjennom å komme ut. Det konstrueres utelukkende som et språk om frykt og trusler relatert til livet i skapet, til tross for at det i Nordbøs egen fortelling brukes for å skildre både tiden før og tiden etter at han kom ut: Foreldre som avviser ham, tidligere venner som sender sjikanøse og truende

meldinger, tap av alle posisjoner innenfor miljøet. Jeg skal i neste del av dette kapitlet se på nettopp den komme-ut-prosessen som Arnfinn Nordbø forteller om.

6.6 Skapets epistemologi

Å komme ut som homofil, som jeg skriver nærmere om i teorikapitlet,⁷⁰ benevner både en prosess hvor den homofile kroppen blir gjenkjennbar og akseptert av subjektet selv, og de språkhandlingene hvor en identitet som homofil gjøres kjent for andre. Valget mellom en kristen tro og tilhørighet og et liv hvor han er åpen om en identitet som homoseksuell, framstår for Arnfinn som et umulig valg, som det gjorde for Tora i forrige kapittel. Med utgangspunkt i et språk om homoseksualitet som syndig og unaturlig på den ene siden, og som noe man velger å bli, på den andre siden, forteller Nordbø at det tar mange år å forhandle fram en subjektsposisjon som er gjenkjennbar i det minste for ham selv:

Å meine noko anna enn at homofili var syndig og gale, betydde at du ikkje var ein rett og sann kristen (s.45).

Det motsetningsfulle forholdet mellom den kristne og den homoseksuelle identiteten, kan tolkes gjennom E. K. Sedgwick's (1990) begrep «skapets epistemologi», og som innebærer å forholde seg til en dikotomisk forståelse både av seksualiteten og av begrepspar som i skapet/ute av skapet. Før Arnfinn kan komme ut som homofil, først til familie og etter hvert til venner og bekjentskapskrets, bruker han lang tid på å komme ut til Gud, og forhandler om sin seksualitet og sin dikotomiske forståelse av hva det innebærer å være kristen.

Å være i skapet, eller å leve skjult, forstås ofte som en fase som kan avsluttes, en periode fram til en person kommer ut og skapet forlates én gang for alle. Denne forståelsen har forskerne i stor grad har forlatt, og det advares mot den i mye forskningslitteratur. Jeg har skrevet om dette i teorikapitlet, med utgangspunkt i Paula Rusts (1993) kritikk av tidlig forsknings framstillinger av det å komme ut som kronologiske, lineære prosesser. I *Betre død enn homofil?* er fortellingen i stor grad strukturert nettopp som en slik kronologisk lineær prosess, gjennom inndelingen i

⁷⁰ Se kapittel 2.3.4

kapitler som reflekterer kronologien gjennom titlene: «Min egen vei til aksept» (s.44-54), «Ut til mor og far» (s.55-61), og «Ut til alle» (s.62-74). Effektene av språkhandlingene tematiseres så i de påfølgende kapitlene. Jeg skal ta utgangspunkt i den kronologiske strukturen i boka når jeg leser teksten som komme-ut-fortelling, men vil også peke på brytningspunkter og paradokser, og avdekke hvordan overgangen fra livet som skjult til livet som åpen homofil heller ikke i denne fortellingen framstår som avgrensede faser som kan overkommes én gang for alle.

6.6.1 Å komme ut til Gud og til seg selv

Kapitlet hvor Arnfinn beskriver sine forhandlinger med Gud, eller med sitt gudsbilde, for å kunne komme ut som homofil, har tittelen «Min egen vei til aksept». En typisk komme-ut-roman eller -biografi viser fram «a boy piecing together the clues for his identity»; den homofile identiteten oppdages underveis i fortellingene, skriver Saxey (2008: 35). Nordbø forteller derimot at han alltid har kjent til sin seksuelle orientering, samtidig som han ser seg selv som den eneste homofile i det kristenkonserverive miljøet. En identitet som kristen og homofil lar seg derimot ikke italesette innenfor kanaanspråkets grammatikk og forblir et fenomen uten språk:

Eg hadde sjølvsagt også lese i kristne aviser og blad at homofili var synd. Vi snakka ikkje så mykje om det heime. Det var vel for utenkeleg til å vere ei problemstilling (s.44).

Den homofile kroppen kan vanskelig bli gjenkjennbar verken for Arnfinn selv eller andre så lenge kanaanspråket er det normgivende språket, som han snakker i førsteperson, og som han tiltales i fra andre. Så lenge en subjektsposisjon som homofil ikke eksisterer i dette språket, blir begjæret etter gjenkjennelse underordnet nødvendigheten av å beholde en subjektsposisjon innenfor fellesskapet. Å komme ut til seg selv, og erkjenne at han er homofil og vil leve homofilt, fordrer altså at Arnfinn finner fram til og setter sammen et språk som gjør det mulig for ham å komme ut, først til Gud, for å kunne snakke om seg selv som *både* kristen og homofil. Dette synes umulig innenfor den dikotomiske og agensorienterte forståelsen av hva det innebærer å være kristen, og med kanaanspråkets konstruksjoner av den homofile kroppen som jeg har beskrevet over.

Fordi forholdet til Gud i stor grad er konstruert gjennom kanaanspråket som han deler med foreldre, familie og venner, må alle disse konstruksjonene tenkes inn i hans komme-ut-fortelling, som framstilles som en forhandling med Gud i kanaanspråket; en forhandling om hans eget eksistensgrunnlag. Risikoen han løper ved å stille spørsmål ved konstruksjonene av homoseksualitet er innebygd i det samme språket:

Trusselen om helvetet var ein sær effektiv måte å halde meg nede på, og frykta for helvetet var ein reell del av livet mitt. Eg er ganske sikker på at hadde det ikkje vore for redsla mi for å bli utestengt frå paradiset, hadde eg mykje tidlegare levd livet mitt som den eg var.

Eg bad derfor til Gud i rundt ti år om å ta bort legninga mi. Eg spurte fint. Eg kviskra. Eg ropte. Eg bad audmjukt. Eg bad i sinne gråt og fortvilning. Men Gud hørte meg ikkje. Uansett kor ofte, kor lenge kor inderleg og med kor stor smerte eg bad, svarte ikkje Gud meg. (...)

Etter mange år gjekk det opp for meg at Gud kanskje alltid hadde svara meg. Han ville at eg skulle vere som eg var (s. 46).

Trusselen som beskrives, har ingen konkret avsender, ingen enkelt «doer behind the deed» (Butler 1993: 43). Derimot er den innebygd i kanaanspråket, og i de subjektsposisjonene dette språket skaper gjennom sin dikotomiske forståelse av synd og frelse, sannhet og løgn, og som konsekvens, himmel og helvete. Arnfinn påkaller Gud, og gjennom en rekke ulike interpellasjoner utforsker han Guds natur. Gud framstilles som det evige og uforanderlige, det opprinnelige subjekt, men er i seg selv et fleksibelt subjekt med flere stemmer, flere språk. Å komme ut til Gud innebærer å forhandle mellom ulike gudsbilder som muliggjør ulike subjektsposisjoner og ulike syn på seksualitetens betydning for subjektet.

Trusselen om å dømmes til helvete, kan forstås som en illokusjonær språkhandling som utføres i kanaanspråket. Idet den utsies, fratras Nordbø sin subjektsposisjon og fradømmes sin kristne tro og sin homofile legning i samme utsagn. Samtidig muliggjør trusselen motstandshandlinger, gjennom å italesette strukturene den er et uttrykk for. Hovedpersonen risikerer en ontologisk krise ved å stille spørsmål ved og kritisere det

språket og de strukturene som har bidratt til å konstituere ham som subjekt. En levelig identitet som homofil innebærer å tilegne seg et språk som konstituerer forskjell mellom hans perspektiv og de konservatives; et språk hvor han kan beskrive seg selv som både kristen og homofil.

6.6.2 En umulig subjektsposisjon?

Nordbøs forhold til Gud og hans forhold til verden foregår i hovedsak i samme språk, og innenfor det samme normative paradigmet. Når Arnfinn påkaller Gud og ikke får svar (se sitatet i 6.6.1), fortolker jeg det i utgangspunktet som en negativt subjektkonstituerende handling - Arnfinn kan ikke tre fram foran kanaanspråkets Gud som homofil, selv om han forsøker, ettersom denne posisjonen ikke er tilgjengelig i det språket som hans relasjon til Gud utøves gjennom. Kanaanspråket kan ikke tilby en levelig subjektsposisjon for hovedpersonen, mens smertespråket kun makter å uttrykke denne posisjonen retrospektivt og ved bruk av fortidsformer. Tiltale i et annet språk framstår som nødvendig for den subjektsposisjonen som Nordbø skriver boka si fra.

Butler tematiserer det paradoksale i et slikt prosjekt, hvor den eneste måten å overleve som sosialt og språklig subjekt på, er å utøve motstand mot det språket som undertrykker, og med utgangspunkt i de konstruksjonene som subjektet motsetter seg:

The I who would oppose its own construction is always in some sense drawing from that construction to articulate its opposition; further, the I draws what is called «agency» in part through being implicated in the very relations it seeks to oppose (Butler 1993:123).

Nordbø beskriver hvordan det er umulig og utenkelig å forestille seg at homoseksualitet i det hele tatt eksisterer innenfor bedehusmiljøet, og at det ikke fins noe annet språk for det, enn som uttrykk for alvorlig synd og utestengelse. I *Betre død enn homofil?* gjenforteller han, hvordan han gjør motstand mot sin egen konstruksjon, eller mot den posisjonen han er blitt tildelt og har inntatt som talende subjekt, med kanaanspråket som sitt hovedspråk. Dersom subjektet får sin eksistens som sosialt subjekt gjennom tiltale i et språk det aldri valgte, er det nettopp i dette språket at motstanden må utøves.

6.6.3 Nettstedet Gaysir som limbo

Forhandlingene om et gudsbilde som lar seg forene med Arnfinns subjektsposisjon og kropp, foregår ikke utelukkende i kanaanspråket. Når Arnfinn er flyttet hjemmefra til en hybel i Stavanger, våger han å gå inn på sosiale nettsteder hvor han kan møte andre homofile. Tidlig i «Min egen vei til aksept» forteller han at gjennom å opprette profil på nettstedet Gaysir, som er en digital møteplass for lesbiske, homofile og bifile, kan subjektsposisjonen som homofil først prøves ut. En hemmelig profil på nettstedet tilbyr en midlertidig posisjon å snakke fra, som avskjæres fra det øvrige livet hans.

Arnfinn skjuler identiteten sin gjennom å bruke feil fødselsår, og knytter heller ikke noe bilde til profilen, som han sletter og gjenoppretter gjentatte ganger. Gaysir fungerer som et virtuelt sted, en form for limbo, en midlertidig tilstand hvor han kan tiltales i et annet språk uten å risikere å sette sin posisjon i bedehusmiljøet på spill. Her får han kjennskap til, og etter hvert også kontakt med, kristne som lever homofilt. Disse representerer en subjektsposisjon som han knapt visste at fantes, og tilbyr tiltale i et språk som ikke kobler homoseksualitet til trusler om evig fortapelse, men til en ønskverdig framtid.

I *Giving an Account of Oneself* (2005) reflekterer Butler over hvordan det å motsette seg den normstrukturen som regulerer gjenkjennbare kropper og tilgjengelige subjektsposisjoner, og på den måte gjøre opprør mot fellesskapet som en er en del av, innebærer å risikere en grunnleggende krise hvor ens egen gjenkjennbarhet som subjekt står på spill. Et slikt opprør vil også kunne føre til en krise i den normstrukturen som regulerer hvilke kropper som er gjenkjennbare som subjekter, og på den måten tvinge fram en debatt som kan føre til endring:

(C)ertain breakdowns in the practice of recognition mark a site of rupture within the horizon of normativity and implicitly call for the institution of new norms, putting into question the givenness of the prevailing normative horizon (Butler 2005: 24).

Gjennom å risikere å bryte med det gjenkjennbare, og med kanaanspråkets normative horisont, kan normene stilles spørsmål ved, og føre til at gamle normer erstattes av nye, skriver Butler, men dette er imidlertid et risikofylt prosjekt: Normer er

nødvendige for at sosiale relasjoner skal kunne oppstå, og for at subjekter skal kunne tiltale og gjenkjenne hverandre.

På Gaysir kommer Arnfinn i kontakt med kristne homofile som utfordrer ham til å lese Bibelen mindre bokstavelig, og å stille spørsmål ved de «sannhetene» som har hindret ham i å kjenne igjen og å anerkjenne muligheten av en subjektsposisjon som både kristen og homofil, som kan være gjenkjennbar for andre.

Dette gjorde at eg blei tryggare på meg sjølv. Dei eg trefte var flotte menneske, og eg såg at eg ikkje var den einaste på jord som var homofil. Iallfall hadde eg trudd at eg var den einaste kristne homofile i bedehusmiljøet. Dei utfordra meg til å tenke og lese gjennom ting på nytt, og tenke om Gud og Bibelen på ein annan måte enn eg hadde gjort før. (s. 48)

På nettsiden kan han innta ulike posisjoner og la seg tiltale i et språk hvor hans egen normative horisont utfordres og med det kan andre subjektposisjoner bli synlige for ham. Arnfinn Nordbø skriver at det å se andre homofile, som lever gode liv og er «flotte menneske» (over), lar ham ane muligheten for en interpellasjon innenfor en annen matrise, hvor normsystem og språk innebærer at hans kropp blir gjenkjennbar. Han får med andre ord tilgang til ressurser for et kristent språk om å være homofil; han lærer seg å si at han er «skapt sånn», og han lærer seg å lese Bibelen med en annen tilnærming. Fortolkningsrammen endrer seg, og subjektsposisjonen som kristen og homofil er ikke lenger ikke-eksisterende. Han møter etter hvert også andre som har forlatt miljøet for å kunne leve i likekjønnede forhold. Arnfinn er ikke lenger den eneste homofile fra bedehusmiljøet. Han har lyttet etter Jesu' stemme slik den ble representert i kanaanspråket; slik han lærte seg å lytte som barn. Gud har tiltalt ham gjennom et språk som Arnfinn ikke forsto: et språk hvor vekten ikke ligger på handling, men på identitet. Først senere inntar han denne posisjonen, og det språket som den oppstår i, for å gjøre aktiv motstand mot kanaanspråkets konstruksjoner av homoseksualitet.

6.6.4 Barmhjertig far og streng dommer: to subjeksposisjoner for Gud

Tiltale fra andre kristne homofile er ikke alene nok for at Arnfinn Nordbø kan innta den subjeksposisjonen han skriver boka ut fra, men får ham til å reflektere på nytt over hvem Gud er og over forholdet mellom ham selv og Gud. Det innebærer en reforhandling av den gjensidige tiltalesituasjonen som har hindret ham i å komme ut til Gud. Gudsbildet hans har blitt utfordret i samtaler med kristne homofile, og han forstår at den bokstavtro bibellesningen som han har blitt lært opp til, verken er konsistent eller relevant for å forstå hvem Gud er. Som følge av disse møtene ser Nordbø at det språket som konstituerer Gud som virkelighet for ham, framstår som så motsetningsfylt at han må identifisere to posisjoner for Gud:

Om eg nå skulle leve som den eg var, skulle altså Gud sende meg til helvetet? Eg syntest det ville vore sær sars urettferdig av ein rettferdig Gud. Var Gud, som var kjærleik, så ond? Eg fekk det ikkje til å stemme. [...]

Ein ting blei eg meir og meir sikker på: Var Gud verkeleg så vond, så ville eg ikkje ha noko med han å gjere! Då synst eg ikkje Gud var mykje til far. Han var då i tilfelle ein Gud med sær lite kjærleik og godleik til barna sine. Heldigvis klarte eg aldri å tru slike ting om han. Eg sette mi lit til at han var ein kjærleg, barmhjertig, mild og god Gud. Og eg følte ikkje at Gud dømte meg, tvert om kjente eg fred inni meg, ei indre overbevisning (s. 50).

Nordbø bruker bildet av Gud som barmhjertig far, som er levende også innenfor kanaanspråket, til å kritisere konstruksjonen av Gud som dommer, som en som sender homofile til helvetet. Frykten for helvetet og utestengelse fra paradiset presenteres som en reell trussel for det hinsidige liv, men kan også leses som frykt for å utestenges her og nå, frykt for ikke lenger å presentere en akseptabel og gjenkjennbar kropp innenfor sin sosiale kontekst. Den rettferdige Gud er nært knyttet til Gud som dommer, og Nordbø opprettholder dette bildet, men stiller spørsmålet ved det rettferdige i å dømme han for noe han *er*, ikke noe han *gjør*, altså gjør han igjen bruk av den grammatikken som splitter subjektet i væren og agens.

Forfatteren fortolker heretter homoseksualitet som iboende identitet på en slik måte at også det å leve i et homofilt forhold handler om væren og identitet, og ikke om praksis. Å komme ut til Gud innebærer for Arnfinn å dekonstruere Gudsbildet, separere det fra det språket som det har blitt konstituert i, eller å frigjøre sin idé om Gud fra trusselen om helvetet. Han må finne en Gud som kan eksistere uavhengig av det Nordbø et sted kaller «bakkemannskapa hans» (s. 67), og som han har lært å frykte. Det er med andre ord Arnfinn som interPELLERER Gud som en barmhjertig Gud, og som opplever å bli besvart gjennom en følelse av indre fred og overbevisning.

I den tilbakeskuende fortellingen hevder forfatteren at Gud bestandig tiltalte ham i dette anerkjennende språket, men at han måtte lære å lytte til det for å kunne rekonstrueres som subjekt. Gjennom å legge vekt på andre konstruksjoner av hvem Gud er, kan Arnfinn konstruere en re-konstituerende interpellasjon. Gud tiltaler ikke Arnfinn i en anklagende form, men i et språk som snarere enn å konstituere ham som subjekt, aksepterer den subjektsposisjonen som Arnfinn lærer å innta. Det er i språket og gjennom språklige forhandlinger at Arnfinn kan finne fram sin subjektsposisjon som kristen og homofil. Selvaksept beskriver forfatteren at han har oppnådd gjennom uttrykk som «skapt sånn» og «Gud elska meg slik eg var», som er kristne varianter av et identitetspolitisk essensialistisk språk om seksualitet, som også Tora i forrige kapittel gjorde bruk av.

6.7 Skapt sånn: Essensialisme som supplement og motspråk

Anerkjennelsen av paradoksene i kanaanspråkets konstruksjoner leder altså til et kristenessensialistisk språk hvor forståelsen av agens og ontologi forflyttes, men ikke oppheves. Gjennom å undersøke dette språket videre, skal jeg argumentere for at dette ikke er et radikalt annet språk, selv om det fører til radikale endringer i livet til hovedpersonen. Dette språket er blitt til gjennom forhandlinger innenfor det språket Arnfinn er vokst opp med, og må derfor forstås som en variant av, eller et supplement til kanaanspråket, ikke som et definitivt brudd. Videre skal jeg vise at kanaanspråket er bygd opp over mange av de samme strukturene, og gjør bruk av et felles vokabular.

I kanaanspråket er «sannhet» et sterkt og viktig begrep, som produserer og reitererer språkets indre autoritet; et topos for utøvelse av symbolsk makt. «Å være seg selv»

derimot reflekterer det sekulære kravet om å leve autentiske liv i et sekulært samfunn, forstått som å være åpen om seksuell orientering (Hellesund 2008). Både «å leve sant» og «å være seg selv» refererer til forholdet mellom agens og ontologi. De må ses i sammenheng med essensialisme forstått som tanken om hvordan noe er medfødt, iboende eller uforanderlig, og konstruktivisme som noe som blir til underveis, noe som er skapt eller forstås som ønsket handling. Jeg skal først se hvordan Nordbø selv forholder seg til motsetning mellom “å leve sant” og “å være seg selv”, før jeg viser hvordan denne essensialiseringen alltid allerede er innebygd i kanaanspråkets konstruksjon av en verdikonservativ identitet som sann kristen.

6.7.1 Skapt sånn

I *Betre død enn homofil?* skriver forfatteren fram to mulige posisjoner som begge framstilles som Guds syn på homoseksualitet. Først ideen om at han er *skapt* homofil:

Eg ville jo at han skulle gjere meg heterofil! Men han ville eg skulle vere den eg var – den han hadde *skapt* meg til å vere (s.46, min utheving).

Dernest en forståelse mer beslektet med toleranse eller overbærenhet fra Gud:

Dersom Gud er allmektig, visste han alt om meg allereie før eg blei født. Allereie då visste han at eg var homofil, og framleis var eg ønska. Gud elska meg *slik eg var* (s.50, min utheving).

Det første sitatet beskriver en tro på at Gud har skapt Arnfinn med en spesifikk homofil identitet i motsetning til en heterofil identitet, som ville være hans eget valg. I det andre sitatet er Guds betydning en noe annen: Her vet han om at Arnfinn er homofil, og «framleis», nærmest på tross av dette, er han ønsket. Heterofili er normen i begge utsagnene, mens homoseksualitet tolereres.

Bokas forteller forsøker å framstille en entydig og sammenhengende subjektposisjon som forhandler mellom ulike språk og diskurser. Det essensialistiske perspektivet forstås også som strategisk. Gjennom å fastslå at de er født eller skapt homofile, sier

Nordbø, kan kristne homofile imøtegå både argumenter og strategier fra konservative som hevder homofili kan forebygges eller endres:

Det er *trygt* å kunne seie at Gud har skapt meg slik (s.111).

Det retrospektive forsøket på å holde fast ved en stabil identitet gjennom alle disse forhandlingene, er nødvendig for å skrive seg inn i det essensialistiske språket. Nordbø skriver seg allikevel aldri ut av kanaanspråket, det er alltid allerede innbygd i språket hans. Om språket kan suppleres med et essensialistisk motspråk, et sted å gjøre motstand fra, er også «skapt sann» og «å leve sant» implisert i det samme heteronormative språket. Avslutningsvis bruker Nordbø begge disse uttrykkene for å beskrive sin egen posisjon etter å ha kommet ut og valgt å leve i tråd med både sin religiøse og seksuelle identitet:

“Ja, det er best å vere seg sjølv. Det er best å vere sann.” (s.193).

På denne måten utøver han motstand ved å gjøre krav på et av kanaanspråkets uttrykk, som han underbygger gjennom fortellingen om homoseksualitet som noe medfødt og uforanderlig, som en sannhet om seg selv som kanaanspråket ikke har maktet å endre på.

6.7.2 En identitetspolitisk tilnærming til religiøs identitet

Det kristenessensialistiske språket om den homofile identiteten konstrueres som et brudd og som en erstatning for kanaanspråket, men kan også leses som en utsettelse, og fungerer som et derridask supplement for det språket Nordbø alltid utsetter det endelige oppgjøret med. Kritikken av de konservative kristne kommer ikke utenfra, men formuleres ved å bruke det samme språkets grammatikk og ordforråd. Det erstatter eller tilfører kanaanspråket noe det mangler, men som samtidig truer det: et vokabular for en kristen homofil subjektposisjon, og dermed opphevelsen av et av mange religiøse forbud. Både konstruktivistisk og essensialistisk argumentasjon og forståelse er inkorporert i begge tilnærminger, men brukes om ulike grupperinger og ulike identitetsforståelser, og forholdet mellom agens og væren er det sentrale punkt som de to posisjonene forhandler om.

I beskrivelsen av språket Nordbø kjenner fra bedehusene, er dikotomien sann/falsk et uttrykk for en indre trussel og symptom på at selve kirken som institusjon er i fare:

Det at homofile kan bli prestar i kyrkja betyr at kyrkja og samfunnet er i alvorleg forfall. Det betyr òg at ein ikkje kan kalle kyrkja for ei sann kyrkje, ho er falsk (s.28).

Å meine noko anna enn at homofili var syndig og gale, betydde at du ikkje var ein rett og sann kristen (s.45).

På denne måten essensialiseres konservativ moral som et iboende trekk ved en kristen identitet. Innenfor denne tankegangen fins det ikke flere måter å *gjøre* kristen tro på, og den “sanne” kristne er en uforanderlig størrelse hvor entydige svar på moralske spørsmål er gitt i Bibelen. Et slikt essensialistisk språk om religiøs tro fritar det enkelte subjektet for ansvar, ettersom sannheten ligger i de felles språklige konstruksjonene som forplikter det enkelte subjekt. Det utelukker enhver form for motstand innenfor det språklige paradigmet; konservativ kristen forstås som noe man *er*, snarere enn noe man *gjør*.

Nordbø kritiserer hvordan skillet mellom synden og synderen brukes i forståelsen av homofili innenfor kanaanspråket:

Ei synd er eit brot på Guds vilje, men må også bygge på eit reelt val. Om homofili er genetisk og medfødt, kan ein ikkje lenger kalle homofili for ei villa og sjølvvalgt handling som ein kan velja bort. Dermed er det også vanskeleg å halde fast på at det er ei synd (s. 111).

Imidlertid kritiseres ikke syndsbegrepet som sådan, men bruken i forbindelse med seksualitet. Avsondringen mellom synden og synderen opprettholdes, men den essensialistiske forståelsen av homosekssualitet taler for at sammekjønnskjærlighet og -samliv ikke lenger kan forstås som synd, og dermed at homofile ikke er syndere i kraft av å leve i homofilt samliv, man kan *være* både sanne kristne og leve autentiske liv som homofile. Ved å vise hvordan bibeltolkningen har endret seg, også blant kristenkonservative, argumenterer Nordbø for at hans posisjon kan inkorporeres i

kanaanspråket. Hans motstand er altså ikke et definitivt brudd, men en forhandlingsposisjon. Jeg skal i siste del av dette kapitlet beskrive hvordan disse forhandlingene foregår.

6.7.3 Å skille mellom troen og den troende

I beskrivelsen av reaksjonene han møter blant konservative kristne, skiller Nordbø mellom dem som bare viderefører det han benevner som en «teologisk overbevisning», og dem som engasjerer seg sterkt personlig. Den første gruppa, skriver Nordbø, skulle ønske «at dei bibelstadene ikkje fanst som kan sjå ut til å fordøme ei eller anna form for homoseksualitet», som tilsynelatende er «trøtte av å diskutere homofili fordi det opptek så mykje krefter som dei gjerne ville bruke på andre og viktigare saker» (s. 29). Den andre gruppa karakteriserer han som «kamplystne, innbitte nidkjære og nærmast hatske i sin kamp mot homofile» (s. 29-30). Språket, med en grammatikk som skiller mellom synd og synder, mellom naturlig og unaturlig seksualitet, har de to grupperingene imidlertid til felles, og utenfor dette språket fins ingen sann kristendom i deres forståelse.

Det konstruerte skillet mellom synden og synderen får dermed sitt motsvar i skillet mellom tro og troende. Det prinsipielle i konflikten abstraheres slik at det på et retorisk plan ikke lenger rammer subjektet, men den posisjonen subjektet inntar. Nordbøs argumentasjon gjøres altså ikke utenfor kanaanspråkets grammatikk, men innenfor. Den trekker på de samme språklige strukturene som reflekterer en underliggende forståelse av subjektets forhold til kollektive normer. Den essensialistiske forståelsen av seksualitet innføres som et supplement som fyller en mangel i kanaanspråket, snarere enn å utfordre de underliggende premisene.

Andre punkter i Nordbøs egen fortelling søker imidlertid å vise hvordan disse skillene mellom tro og troende og synd og synder ikke er bærekraftige i møte med de subjektene som språket har konstituert. Språk og normativitet virker ikke først og fremst på et prinsipielt plan, for subjektsposisjon og subjekt kan ikke adskilles, men kommer til overflaten på det emosjonelle og relasjonelle plan:

For ein som er homofil er det likevel vanskeleg å skilje desse to tinga: synda og synderen. Når eins liv, identitet og kjærleik blir fordømt, føler

ein seg òg dømt som menneske. Når dei hatar “synda” og “livsstilen” min, som altså er å vere glad i ein av mitt eige kjønn, er det vanskeleg å føle at dei elsker meg som person, eller bryr seg om meg. For mi legning er så sterkt knytt til den eg er som person – legninga er ein del av den eg er. Det er derfor vanskeleg for meg å kjenne kjærleik bak det dei seier. (s.30)

Det språklige skillet mellom synd og synder vises her fram som en lite bærekraftig konstruksjon i møte med subjektene det skulle stabilisere. Kanaanspråket er performativt; det virker ikke etter den uttalte intensjonen, men får marginaliserende og sårende effekter.

6.8 Å komme ut i kanaanspråket

I forrige kapittel skrev jeg om Toras komme-ut-fortelling hvor hun umiddelbart gikk fra å være ulykkelig og isolert til å få en gjenkjennbar kropp og en subjeksposisjon å snakke fra da hun kom ut som lesbisk til familien sin. Arnfinns fortelling om å komme ut til familie og venner, tegner et annet bilde, og viser hvordan risikoen for ikke lenger å gjenkjennes av sine nærmeste, er svært reell; han blir et «ulykkelig objekt», slik Sara Ahmed (2010) skriver om.

6.8.1 Å bli et ulykkelig objekt

Kommunikasjonen mellom Arnfinn og familien bryter sammen når han prøver å forklare hvordan han oppfatter sin egen posisjon og gjør bruk av andre begreper for å forstå og tolke Bibelen og det kristne budskapet. Han flytter fra Stavanger til Oslo for å komme seg ut av bedehusmiljøet, og kommer så ut som homofil til foreldrene sine i et 17-sider langt brev etterfulgt av telefonsamtaler. Faren snakker til sønnen i kanaanspråket etter at han er kommet ut, og Arnfinn beskriver tiltalen i kanaanspråket, og konstruksjoner av det homofile subjektet som han ikke lenger kjenner seg igjen i:

Når han ringte, blei det ofte timelange samtaler om slikt og om homofili og Bibelen, der han prøvde å overtyde meg om at eg levde i synd og måtte omvende meg, viss ikkje venta helvetet. Gud forbanna homofili. Gud hata denne synda. Eg levde mot naturen. Homofili var ekkelt, det sto han fast ved. Djevelen hadde stukke av med meg (s. 59).

Foreldrene ber ham ikke om å gjøre rede for seg, og anklagen tar ikke form av et spørsmål, men en konstatering: Djevelen har stukket av med Arnfinn. De gjentatte anklagende interpellasjonene holder Arnfinn fast i den normative strukturen og i den konstruksjonen av homoseksualitet som han ikke lenger anerkjenner. I brevet har han forklart hvordan disse konstruksjonene har blitt erstattet med vissheten om at Gud har skapt ham som homofil. Interpellasjonene fra foreldrene veksler mellom å holde ham fast i og å ekskludere ham fra et språk og et fellesskap som han verken kan forlate eller beholde, men som ikke tilbyr ham noen posisjon å snakke ut fra.

En anekdote i det innledende kapitlet hvor Nordbø gjenforteller en episode fra barndommen, fungerer som et frampek og en kommentar til forholdet mellom hovedpersonen og foreldrene:

Eg hadde også eit svært godt forhold til mor mi. Eg hugsar ein gong eg hadde sagt eller gjort noko vondt mot henne – eg hugsar ikkje kva det var, men eg hadde iallfall såra henne. Kanskje var eg rundt 10 år. Etter eg hadde lagt meg til å sove den kvelden, hadde eg vondt samvit overfor mor. Ho som var så snill og ofra seg for oss ungane heile tida! Eg fekk ikkje sove. Eg måtte gjere opp med henne – viss ikkje var eg sikker på at eg ikkje ville få sove den natta. Så eg stod opp og gjekk i truse og t-skjorte ut frå soverommet, mot stova. På vaskerommet stod mor. Ho gret. Det stakk meg i hjarta å høre henne gråte. Eg var ikkje vant til det. Eg gjekk bort og sa unnskyld for at eg hadde såra henne. Kunne ho tilgi meg? Eg gret nå eg òg. Eg og mor omfamna kvarandre på likt. Mor heldt så varmt og trygt rundt meg og sa at eg var tilgitt. Det heile var gløymt. Og så måtte eg tilgi henne om ho hadde såra meg på noko vis. Frå nå av skulle vi love kvarandre å vere gode mot einannan. Det gjorde vi – eg og mor, der gråtande mellom nyvaska klede som hang til tørk (s.16-17).

Scenen hvor den ti år gamle gutten og moren gråter sammen, fordi han har sagt eller gjort noe sårende, er skrevet i et melankolsk språk om en barndom hvor det var mulig å tilgi og å velge å ikke såre hverandre. Forholdet til moren er nært, og både mor og sønn holder løftet om ikke å såre hverandre, skriver Nordbø. Tilgivelsen og tryggheten

han fikk hos moren, har en sterk gjenklang i kapitlet som beskriver at han kommer ut som homofil til foreldrene. Også her gråter moren mye, men den voksne Nordbø kan ikke lenger be om tilgivelse.

Foreldrenes måte å forholde seg til sønnen på, tolker jeg i lys av Ahmeds begrep om lykkenormativitet:

You can become unhappy because you are attributed as the cause of unhappiness (Ahmed 2010: 95).

Nordbø blir et ulykkelig objekt fordi han motsetter seg foreldrenes syn på hva et lykkelig liv er. I Nordbøs tilfelle forsterkes dette av foreldrenes religiøse tro som innebærer at sønnen kan vente evig fortapelse etter et liv som åpen homofil. Smerten, og smertespråket, oppstår paradoksalt nok gjennom et ønske om hverandres lykke, slik Nordbø også beskriver. Det å såre beskrives i scenen over som noe han kan velge å unngå, og som han påtar seg et ansvar for å unngå. Nærheten og kommunikasjonen bryter allikevel sammen fordi moren ikke kan prate i telefonen uten å gråte. Det er sønnen som sårer henne, men han kan ikke be om tilgivelse, og ansvaret for de sårede følelsene kan ikke lenger plasseres på en måte de er enige om.

6.8.2 Å komme ut: en gjensidig sørgeprosess

Foreldrenes sorg og stadige forsøk på å overbevise sønnen om å «snu», og å prøve reorientering,⁷¹ beskrives inngående i boka, og Nordbø legger ikke skjul på de konfliktene som oppstår. Samtidig forsøker han å forklare hvorfor de reagerer som de gjør, og tar dem i forsvar ved å vise at det er den formen for kristendom som de alltid har vært en del av, som får dem til å opptre som de gjør. Nordbø og familien hans, som tidligere tilsynelatende var en enhet hvor alle snakket det samme språket, gjorde de samme valgene og hadde det samme synet på Gud, på Bibelen og på det gode liv, opplever at språket bryter sammen. Foreldrene skriver brev, de ringer og de henter Arnfinn på flyplassen og møter ham ansikt til ansikt. Men kommunikasjonen er umulig og ender gang på gang i gråt, fordi det språket som var felles, nå ikke lenger deles av sønnen.

⁷¹ Reorientering er en samlebetegnelse for praksiser som tar sikte på å endre en persons seksuelle orientering fra homofil eller lesbisk til heterofil. I kapittel 7.6 beskriver jeg fenomenet nærmere.

For å forklare hva denne troen og dette språket gjør, har Nordbø gjennom å fortelle sin egen historie, også beskrevet foreldrenes rolle, både fra sitt eget perspektiv og fra deres. Han viser hvordan de reagerer i tråd med kanaanspråkets normative begrep om lykke, noe som innebærer at han skaper smerte for dem, slik som de skaper smerte for ham. Bokas perspektiv, og skildringene av foreldrene, er gjennomgående forfatterens, også når han prøver å forklare hvorfor foreldrene reagerer så sterkt:

Grunnen til at det er så vondt for dei, er at dei trur eg går til helvetet om eg lever som homofil. Dei ønskjer sjølvsagt ikkje at eg skal hamne der, men dei er overbeviste om at det er dit eg er på veg. Derfor må dei stanse meg før det er for seint. Ingen må tru at mor og far tenker og handlar slik dei gjer av hat eller vondskap. Det er faktisk omsorg og kjærleik som ligg bak (s. 60).

Samtidig som han forklarer foreldrenes smerte, beskriver han også hvordan de ikke evner å se eller forstå den smerten han selv påføres av foreldrenes reaksjoner. Mens Nordbø gjenkjenner det språket foreldrene bruker, ser ikke foreldrene ut til å være i stand til å forstå hans.

Sarah Ahmed (2010) beskriver hvordan oppfatningen av lykke ofte bygger på andres ulykke, som skjules og underslås for at majoriteten skal kunne oppfatte seg som lykkelige. Når lykken er forhåndsdefinert, kan frihet til å velge den bort, være en kontroversiell rettighet. Arnfinn beskriver hvordan han velger bort den veien som familien ser på som, bokstavelig talt, den eneste saliggjørende. På den måten står han i veien for både sin egen og foreldrenes lykke:

Det var fokus på at eg var på vei mot helvetet, og det var fokus på kor vondt dei hadde det. Det var *dei* det var synd på, slik eg oppfatta det. Far la alltid stor vekt på kor fælt dei hadde det der heime, at dei gret heile tida, at dei ikkje sov om nettene, for dei bare gret og bad til Gud (s. 58).

Smertespråket tar også opp i seg foreldrenes smerte i møte med Arnfinns subjektsposisjon som åpen homofil, og den sorgen de gjennomgår når han kommer ut. Ahmed skriver om dette forholdet mellom lykkenormativitet og smerte:

To revolt can hurt not only because you are proximate to hurt but also because you cause unhappiness by revealing the causes of unhappiness. *You become the cause of the unhappiness you reveal.* (Ahmed 2010: 196, forfatterens utheving).

I *Betre død enn homofil?* ligger utvilsomt en kritikk av foreldrene som ikke klarer å ta sønnens perspektiv, men som er fanget i en tro og et språk som gjør sønnen til en fremmed for dem. Samtidig blir Arnfinn også ulykkelig av foreldrenes uttrykk for sorg. Bokas tittel indikerer at han opphører å eksistere som kristen og som den sønnen de ønsker. Han blir ikke bare et ulykkelig objekt, men eksisterer knapt, som frafallen kristen. Han må på mange måter forholde seg til en sorg som overgår sorgen de ville ha kjent over hans død. Sorgen de kjenner, er sorgen over et liv som ikke lenger kan sørges over, et liv som ikke lenger er gjenkjennbart.

Kritikken av misforholdet mellom kanaanspråkets konstruksjon av Gud som dommer på den ene siden og kjærlig far på den andre, som jeg har skrevet om tidligere i dette kapitlet,⁷² rammer indirekte hans egen familie: Fortellingen om hvordan Arnfinn har funnet fram til en konstruksjon av Gud som en kjærlig og barmhjertig far som elsker sønnen som han er, står i sterk kontrast til foreldrenes reaksjon. Faren framstår tvert i mot som en kjærlighetsløs dommer over sin sønn, til tross for at Nordbø mener foreldrenes dom blir felt i kjærlighet og i blind tro på en dømmende Gud.

Den offentlige kritikken av hans nærmeste familie innebærer et smertefullt valg, som Nordbø begrunner med et ønske om å nå fram til andre unge kristne homofile:

Eg er klar over at det er vanskeleg for mine foreldre og for familien min at eg har skrive denne boka og er såpass open om korleis dei har møtt meg. Eg måtte gå fleire rundar med meg sjølv, for det er ikkje lett å skrive om sine eigne foreldre på ei ufordelaktig måte. Eg er jo glad i dei.

Likevel har eg valt å fortelje korleis dei har møtt meg, ikkje av hemn – men av omsyn til alle andre homofile (s.190).

Å skrive utleverende om seg selv, innebærer å skrive utleverende om andre, som ikke har ønsket en slik oppmerksomhet, og som i mange tilfeller opplever det som svik. Det er mulig å trekke paralleller til skjønnlitterære prosjekter hvor forfattere gjør bruk av personlige erfaringer og trekker inn egen familie og venner i bøkene sine. Det etiske i slike kunstneriske valg har vært mye debattert de siste årene, både før og etter Knausgårds *Min Kamp*. Nordbø utleverer også sine foreldre og søsken, selv om de åpenbart ønsker minst mulig oppmerksomhet rundt sønnen og familien. Nordbø har i motsetning til Knausgård ikke et litterært prosjekt, ettersom hans fortelling har en annen funksjon. Nordbøs anliggende er å skape debatt om et tema, og få oppmerksomhet rundt en sak. Han gjør bruk av sin familie for å illustrere de kristenkonservatives problem med å håndtere avvik fra ufravelige normer. Familien hans må akseptere at deres reaksjoner blir avkledd og vist fram, fordi han anser dem som symptomatiske på hvilken skade denne typen bibeltro kan utrette, og fordi han med en slik ærlighet håper å nå andre unge kristne homofile. En brutal ærlighet har gitt ham medieoppmerksomhet, og han har lyktes i å få en debatt også internt i den organisasjonen han var del av.

6.8.3 Ut i bedehusmiljøet: krenkende ytringer

Nordbø har ingen aktiv komme-ut-strategi utover brevet til foreldrene. Kapitlet «Ut til alle» beskriver i utgangspunktet hvordan han treffer kjæresten sin. Å få en kjæreste kan i seg selv også være en komme-ut-strategi. I andre kulturelle kontekster bidrar det til hverdagsliggjøring og tilbyr et felles språk for å snakke om seksuell orientering (Hellesund 2011: 18). En slik hverdagslig beskrivelse finnes også i begynnelsen av dette kapitlet.

For Arnfinn Nordbøs kristenkonservative nettverk er språkliggjøringen derimot en annen: I kanaanspråket «lever han ut» (s. 65 m.fl.) eller «velger» (s.68 m.fl.) homoseksualiteten, og dermed synden. I direkte henvendelser karakteriseres forholdet hans blant annet som «hor» (s.28), «utukt» (s.70), «skammeleg utukt» (s.92).

⁷² Se kapittel 6.6.4

I boka siteres en rekke tekstmeldinger fra personer som har fått rede på at han er homofil og i et forhold. Dette eksempelet reflekterer hvordan en interpellasjon i kanaanspråket nødvendigvis plasserer Arnfinn på utsiden, som en frafallen:

Det e vondt å måtte sei at eg betrakta deg som ein frafallen kristen siden du velge å leva ut din homofile legning. Eg seie det ikkje for å såra deg, men eg vil gjerna be deg venda tebake te Herren! Huske du sønen som gikk bort i frå faren? Ennå han va langt borte så faren han. Nå står Jesus og skue itte deg, Arnfinn, og han har et ønske om at du vende tebake igjen! (s. 65-66)

Her er det lignelsen om den bortkomne sønnen det refereres til, og andre lignelser og bilder brukes også. Omvendelse og det å “bli frelst på nytt”, er et gjennomgående tema, og djevelen, som representerer det verdslige språket, tillegges en sentral rolle i at han har kommet ut. Gjennom slike ytringer utdefineres hovedpersonen fra fellesskapet og fra en identitet innenfor kanaanspråkets normative rammer. I dette språket får komme-ut-språkhandlingen som illokusjonær effekt å gå fra kristen og frelst til å bli frafallen synder. Trusselen om å dømmes til helvetet, blir realisert som effekt av det å komme ut.

Det krenkende språket tar også en annen form. Når det blir kjent i bedehusmiljøet at Arnfinn har fått en kjæreste av samme kjønn, mottar han ikke bare meldinger om synd og frelse, paradiset og helvete. Fra mennesker i dette miljøet forteller Nordbø at det også kommer meldinger skrevet i et språk som noen ganger refererer til kanaanspråket, men ofte føres i et krenkende språk som synes fjernt fra dette, og som på ingen måte bærer med seg den medlidenheten kanaanspråket formidler til en frafallen:

«Det er mange som ønske deg død, og at du skal brenne i helvete. Vet du kem som støtte deg? Satan, som også vil at du skal brenne i helvete. Du va et forbilde nå?»

«Familien og flere har lyst å komme med drapstrusler [...]»

«Du burde skamma deg din notoriske homopuler. NN og NN pluss familien skulle helst sett deg død, vi skjemmes over din eksistens.»

«Din forpulte homokuk. Nå har eg sletta alle sangane på xboxen kor du syng. Mamma ska kvitta seg med cdane. Brenn din rævpuler.»

(s. 69, tegnsettingen er forfatterens egen).

Flere av disse meldingene ble også gjengitt da Nordbø gikk ut i Aftenbladet med sin historie året før boka kom ut. Da fordømte også representanter for blant annet NLM de meldingene som var skrevet i dette vulgære språket, og særlig drapstruslene. Samtidig var mange opptatt av å understreke at de ikke var representative, at kun et svært lite fåtall innenfor de kristenkonserverive miljøene kunne tenkes å henvende seg til noen i denne språklige formen. En sekulær form for homotoleranse er i stor grad virksom også i miljøer som forbyr homoseksuelle relasjoner ut fra en religiøs overbevisning. De samme representantene for det konservative kristne miljøet forsvarte imidlertid sin rett til å fortsette fordømmelsen så lenge den ble ført i kanaanspråket, som rett til religionsutøvelse, til forskjell fra det språket eksemplene over ble ført i.

Meldingene reflekterer, slik jeg leser dem, de samme overgripende temaene og den samme oppfatningen som meldinger og utsagn i andre språklige former gjør: De konstituerer Arnfinn Nordbø som en synder som kan vente seg dom og straff i helvetet, og utsagnene har en uttalt intensjon om å påføre skam og skyldfølelse. Uttrykk som «rævpuler» og «forpulte homokuk» innebærer den samme overfokusering på det seksuelle aspektet ved det homofile forholdet han lever i, som vi finner i kanaanspråkets begreper om unaturlig seksuell praksis.

Også i de meldingene miljøet ikke vil vedstå seg, blir han ekskludert og fratatt sin tro og sin posisjon som kristen og aktiv deltaker i miljøet, blant annet ved at musikken hans slettes og cd-er brennes. Den største forskjellen mellom meldinger skrevet i kanaanspråket og meldinger som i større grad gjør bruk av et vulgært språk, er at de sistnevnte utelukkende spiller på dom og eksklusjon, og ikke på muligheten for å vende om. De første kan derimot ha i seg et aspekt av at Arnfinn er ønsket tilbake som angrende synder.

Det krenkende språket, som kan sies å være innskrevet i smertespråket, kan altså ta mange ulike former. Også i det sekulære språket fins det sårende ord og begreper for å påføre skam og skyld, og for å opprettholde forestillinger om hva en homofil orientering innebærer. Gjennom å sitere de ulike formene disse ytringene tar, kan forfatteren kaste lys over syn og holdninger som vanligvis ikke finner veien til offentligheten. Denne formen for sitering er i seg selv en strategi for å utøve motstand, slik jeg også har pekt på i kapitlet om Nina Karin Monsens tekster.⁷³ Debatten omkring de ulike meldingene Nordbø beskriver å ha mottatt, reflekterer et syn om at sårende tale innenfor kanaanspråket er mer legitimt i offentlig debatt, enn ytringer som målbærer tilsvarende tanker i et vulgært språk.

6.9 Konklusjon

I *Betre død enn homofil?* er forskjell fra det heteronormative en bærende struktur, som i typiske komme-ut-fortellinger (Saxey 2008), men forskjell spiller seg ut på særskilte måter. Nordbø beskriver det kristenkonservative språket som grunnleggende homonegativt, gjennom et syn på homofili som noe valgt eller som en konsekvens av barndomserfaringer. Han argumenterer for et essensialistisk “skapt sann” som utgangspunkt for å formulere motstand. Som Butler peker på, er en narrativ redegjørelse nødvendigvis motstridende, og flere stemmer, flere fortellinger som synes paradoksale, kommer til overflaten når fortellingen rettes mot ulike leserposisjoner (Butler 2005: 36-42). Paradoksene i *Betre død enn homofil?* oppstår i et språk som grammatisk splitter subjektet i agens og ontologisk subjekt, når subjektet ikke kan unnslipe det språket som har beredt grunnen for dets sosiale eksistens og identitet.

Det kristenessensialistiske språket konstrueres som et brudd og som en erstatning for kanaanspråket, men kan også leses som en utsettelse, og fungerer som et derraidask supplement for det språket Nordbø alltid utsetter det endelige oppgjøret med. Kritikken av de konservative kristne kommer ikke utenfra, men formuleres innenfor det samme språkets grammatikk og vokabular. Det erstatter eller tilfører kanaanspråket noe det mangler, men som samtidig truer det; et språk som interPELLerer subjektet til en kristen homofil subjektsposisjon. Slik oppheves ett av et av mange religiøse forbud.

⁷³ Se kapittel 4.4.4.

Ved å komme ut som homofil, tvinges hovedpersonen ut av et miljø hvor han ikke lenger gjenkjennes. Å komme ut i og ut av kanaanspråket, innebærer nødvendigvis et oppgjør med de homonegative konstruksjonene. Oppgjøret kan allikevel ikke tas noe annet sted enn innenfor det samme språkets overordnede grammatikk, og i det begrepsapparatet som er tilgjengelig. Tiltale i et kristenessensialistisk språk hvor subjektet påkalles av en barmhjertig og kjærlig Gud, og forstås som «skapt sånn», tilbyr muligheten for en gjenkjennbar homofil kropp blant trosfeller. “Skapt sånn” er med andre ord et helt nødvendig supplement, som garanterer for at kristen tro kan overleve samfunnets endring mot økt homotoleranse, men som like fullt står som en trussel mot det verdikonservative kristne prosjektet slik det framstår i dag.

7 *Mine homofile venner*

Espen Ottosen, informasjonssekretær i Norsk Luthersk Misjonssamband, ga høsten 2009 ut boka *Mine homofile venner. Syv historier om å håndtere homofile følelser*. Forfatteren er en tydelig og profilert verdikonservativ stemme i den norske samfunnsdebatten, og ekteskapsloven er blant sakene han har engasjert seg sterkt i. Som jeg har vist eksempler på i kapitlene før, har kristne homofile stått fram i dagsaviser, på TV og i bokform, og kjempet for retten til å gifte seg, også innenfor Den norske kirke. Deres personlige fortellinger om marginalisering og eksklusjon fra kristne felleskap etter at de kom ut som homofile, ser ut til å ha hatt stor betydning for den retningen som debatten har tatt, særlig i etterkant av at felles ekteskapslov ble vedtatt.

I løpet av den tiden forslaget til felles ekteskapslov var til politisk behandling, fortalte flere profilerte politikere at de lot seg overbevise av homofile som brakte sine egne fortellinger inn i debatten. Blant annet forteller Arnfinn Nordbø om stortingspolitikere som sier at hans fortelling fikk betydning for deres standpunkt. Ottosen nevner også *Betre død enn homofil?* særskilt. Det mest brukte eksempelet, som også Ottosen referer til innledningsvis, er Senterparti-politiker Magnhild Meltveit Kleppa, som skiftet syn i saken etter samtaler med sin homofile sønn.

Mine homofile venner er skrevet for å formidle andre fortellinger om det å være kristen og homofil, enn dem som oftest kommer fram i media. Boka skal vise moteksemplene; kristne homofile som lever i sølibat, eller går inn i et heterofilt ekteskap for å leve i tråd med en tro som definerer homofilt samliv som synd. Kristne homofile som avstår fra homoseksuelle relasjoner har til nå manglet en stemme i det offentlige rom, hevder Ottosen. Han begrunner det med at de kan frykte at kristne miljøer avviser dem, men at de heller ikke identifiserer seg med den organiserte homobevegelsen som mener at det er rett for homofile å gå inn i forhold med noen av samme kjønn (s. 9). Boka bringer fram stemmer og fortellinger som sjelden høres i offentligheten, og den avstedkom en engasjert debatt da den ble gitt ut høsten 2009.

7.1.1 Problemstilling: homotoleranse på kanaanspråkets premisser?

I forrige kapittel beskrev jeg hvordan Arnfinn Nordbø vokste opp i en språklig og kulturell kontekst hvor homoseksualitet ble sett på som en særlig alvorlig synd. Da han

kom ut som homofil og med en kjæreste av samme kjønn, ble han ekskludert fra det sosiale miljøet han hadde vokst opp i. Kroppen hans kunne ikke lenger gjenkjennes som kristen når de homofile følelsene og forholdet til en annen mann ble kjent i miljøet. Mens Nordbø siterer forkynnelsen om homoseksualitet direkte, og også refererer til homonegative kommentarer som faller hjemme i familien hans, ligger forbudet mot homoseksualitet ofte mer implisitt i fortellingene som presenteres i *Mine homofile venner*.

Jeg vil argumentere for at det samme kanaanspråket som Nordbø skriver sin fortelling i og gjennom, strukturerer både fortellingene og tiltalesituasjonene i *Mine homofile venner*, selv om det ikke framheves på samme måte som i *Betre død enn homofil?* Mens lesningen min av Nordbøs tekst vektlegger hvordan motstand utøves innenfor kanaanspråkets strukturer og hvordan subjektkonstituerende interpellasjoner ikke nødvendigvis får den forventede effekten, er det ikke motstandshandlinger, men underkastelse og disiplinering som er budskapet i *Mine homofile venner*. Jeg skal vise at en subjektsposisjon som kristen og homofil bare kan inntas gjennom en lovnad om å disiplinere kroppen og det homoseksuelle begjæret.

Ottosen argumenterer hovedsakelig ut fra et konservativt kristent perspektiv, og henvender seg først og fremst til andre kristne. Hans posisjon er interessant fordi den presenteres som homotolerant og allikevel i tråd med kanaanspråkets bibeltolkning, som legger til grunn at homoseksualitet er synd. Mennesker som opplever følelser og begjær i en homoseksuell retning, og som identifiserer seg som homofile, bør støttes og hjelpes til å leve i tråd med det han er overbevist om er Guds lov, og ikke avvises slik Nordbø forteller at han ble.

Mine homofile venner har som nevnt undertittelen *Sju historier om å håndtere homofile følelser*, som indikerer at fortellingene handler om «håndtering», og peker mot praksiser som skal bidra til å disiplinere det homofile begjæret. Dette er praksiser som konservative kristne miljøer til vanlig ikke ønsker oppmerksomhet rettet mot, men som beskrives nærmere i flere av kapitlene i boka. Jeg mener at kunnskap om hvordan verdikonservative kristne anbefaler «å håndtere homofile følelser» (undertittelen), er viktig og relevant for debatten, og for det underliggende synet på seksualitet, ekteskap og familie som en slik tilnærming innebærer.

I artikkelen “«It’s all about me having a wound.» Narratives of sexual reorientation and resistance” (Mellingen 2011b) har jeg gått inn i den kristenkonservative reorienteringsdiskursen og -praksisen ved hjelp av tekstanalyser av både *Mine homofile venner* og *Betre død enn homofil*. Reorientering er også ett av temaene jeg vil gå inn i i dette avhandlingskapitlet. Jeg ser det som en retorisk mulighet til å utvise homotoleranse og samtidig hevde at homoseksualitet er uforenelig med kristen tro og identitet. Mitt hovedperspektiv i lesningen er hvordan kjønn og seksualitet normeres i den konteksten Ottosen skriver innenfor, og hvordan homotoleranse som verdi håndteres i denne konteksten. Når felles ekteskapslov avvises, kan reorientering være det supplementet som gjør at ekteskapsloven kan overleve i en homotolerant kontekst.

7.1.2 Personlige fortellinger som retorisk grep

I motsetning til Nordbø, som bruker sin egen personlige fortelling i offentligheten som bidrag til debatt, henter Ottosen nødvendig ethos, men også pathos, fra andres fortellinger, for å styrke sin egen argumentasjon og troverdighet. *Mine homofile venner* representerer altså en tilpasning til en retorikk som i større grad appellerer til følelsesnivået. Det gjøres ved å vise fram andre personlige fortellinger enn dem som har vært framtrødende i mediedebatten om homoseksualitet og ekteskapslov. Felles for disse sju vennene, er at de har eller har hatt ”homofile følelser”, og at de har valgt å leve i sølibat eller i et heterofilt ekteskap. Alle begrunner sine valg med en lojalitet til Bibelens syn på homoseksualitet, som de mener er utvetydig.

Ottosen var også redaktør for boka *Kjærlighet i egoismens tid: artikler om sex, kjønn og samliv* (Ottosen 2005). En stor andel av artiklene i denne boka om kristen seksualetikk fra et konservativt perspektiv, omhandlet homoseksualitet. Artiklene er skrevet av autoritetspersoner; de fleste er utdannet prester eller teologer. Det har vist seg at personlige fortellinger har langt større overbevisningskraft i denne debatten enn den type læretekster som han bidro til å utgi i 2005.

Butlers teori om smitte som performativ effekt av komme-ut-handlinger, kan være relevant også i denne konteksten. Analysen hennes knytter seg til den amerikanske ’Don’t ask-don’t tell’-politikken som ble innført i det amerikanske forsvaret under Clintons presidentskap i 1993, og var gjeldende politikk inntil september 2011.

Pentagon definerte bekjennelsen av et homoseksuelt begjær som en uakseptabel handling, fordi den kunne ha en smitteeffekt: Åpenhet kunne inspirere andre homofile til den samme frimodigheten. 'Dont ask-don't tell' innebar at det var lovlig å *være* homofil i den amerikanske hæren, men alt som kunne forstås som homofile *handlinger* var ulovlige, herunder utsagn om at man nettopp *er* homofil. Å fortelle om en annen seksualitet enn den aksepterte, heterofile, ble altså forstått som en homofil handling i seg selv (Parker og Sedgwick 1995, Butler 1997a).

Offentlige bekjenneshandlinger fra seksuelt avstående homofile, slik de framstår i bokprosjektet *Mine homofile venner*, kan tolkes som språkhandlinger som skal stanse eller forhindre smitte fra kristne homofile som er åpne om både tro og seksualitet. Boka framstiller eksempler på at bekjennelsen av homofile følelser presenteres som et nødvendig skritt for å kunne håndtere disse følelsene og avstå fra å handle i tråd med dem. Butler viser imidlertid at i enkelte versjoner av det amerikanske militærets offisielle politikk hva gjelder homofile, forbød man "the statement of intention", som impliserte muligheten for å skille mellom ord og handling ved eksplisitt å etablere dette skillet:

(...) a certain sexualization of speech is at issue, one in which the verbal reference to or depiction of sexuality is considered tantamount to a sexual act. (...) In any case, in the revised guidelines to the policy, still in dispute in the courts, it is now possible to say "I am a homosexual" and to add to that statement "and I have no intention or propensity to act on that desire". By disclaiming the action, the statement returns to a constative or merely descriptive claim (Butler 1997a: 76).

Gjennom denne formen for uttrykkelig skille mellom ord og handling, kan det som i utgangspunktet ble tolket som homofile ytringer forbli konstativer; utelukkende beskrivende ytringer uten den fryktede smitteeffekten. Slik åpnes en mulighet til å avvæpne ytringene slik at de mister den performative kraften de ellers anses å ha, gjennom et tillegg som i seg selv er performativt. Ved å uttrykke seg på denne måten, distanserer det talende subjektet seg fra kroppen. En slik språkhandling gjøres ikke i kraft av å være homofil, men på tross av, eller i kamp mot det homofile begjæret kroppen erfarer.

Ottosen beskriver sitt prosjekt som viktig og nødvendig fordi møter med homofile som kjemper for ekteskapsloven, har fått mange til å snu i den norske debatten. Et felles språk og en delt identitet har bidratt til at flere lever åpent, stiller spørsmål ved kanaanspråkets konstruksjoner av homoseksualitet som syndig, og oppfordrer andre til å komme ut. Derfor er det personlige vitnesbyrdet fra kristne homofile som er mot denne loven også et viktig retorisk grep. Disse fortellingene antas å kunne ha stor performativ kraft, og de sju blir presentert som forbilder for andre kristne homofile. Samtidig er bruken av tittelen *Mine homofile venner* med på å etablere den særegne homotolerante posisjonen som Ottosen gjør krav på: Han har homofile venner, og vil hjelpe flere homofile til å innta en subjektsposisjon hvor de kan interPELLERES som vennene hans.

7.1.3 Metode, hermeneutikk og etikk

Ottosen henvender seg til de sju personene og ber dem forklare hvordan de har fortolket og forholdt seg til religiøse påbud og forbud når det gjelder samliv og seksualitet. Ottosen gjenforteller historiene han blir fortalt, men bruker også mange direkte sitater. I *Mine homofile venner* smelter forfatter- og fortellerstemme sammen, og legger seg ved siden av stemmene til de sju. Noen ganger glir de imidlertid over i hverandre. Lesningen av denne boka vil derfor bære preg av en dobbelt hermeneutisk operasjon, hvor jeg fortolker Ottosens egen tolkning og gjenfortelling av disse menneskenes livshistorier og identiteter. Jeg leser hver historie som en fortelling om hvordan det lar seg gjøre å presentere en gjenkjennbar kristen kropp til tross for at den i utgangspunktet rammes av fellesskapets utdefinering og marginalisering som syndig. Jeg skal legge vekt på hvordan religiøse lover og sosiale og kulturelle normer virker på den enkeltes forståelse av og uttrykk for kropp og kjønn.

Fortellingene, og forfatterstemmen, er særlig interessante for å undersøke hvordan kroppen materialiseres gjennom ideologiske interpellasjoner. Dette gjør jeg ved å lese fortellingene om hvordan hver av disse personene gjør rede for sin identitet og sin subjektsposisjon, hvordan de beskriver betydningsfulle møter og samtaler, og ved å se på hvordan kjønnsperformativitet og seksualitet ses i sammenheng. På dette grunnlaget vil jeg diskutere hvordan subjektsposisjonen som «ikke-praktiserende homofil kristen» konstitueres innenfor den konteksten boka tegner opp – en konservativ kristen

subkultur hvor homoseksuelle relasjoner er forbudte og homoseksuelle kropper bare vanskelig kan møtes med gjenkjennelse, men hvor det å tilby en form for gjenkjennelse allikevel er nødvendig i møte med et stadig mer homotolerant samfunn.

Som leser er det den endelige teksten, mediert gjennom forfatteren, som kan og må være objekt for min lesning. Med andre ord; hvordan forfatteren ber de sju personene om å forklare seg, hvordan de blir til «venner» av forfatteren, og vist fram som eksempler til etterfølgelse. I teksten har forfatteren gjort sine valg, og lagt sitt perspektiv og sin forfatterstemme over intervjuene han har gjort med sine «sju homofile venner». Forskjellene i personenes eget forhold til offentligheten, og til å legge fram sin fortelling offentlig, synliggjøres blant annet gjennom valget mellom anonymitet og fullt navn. Videre er det forskjell på et kritisk perspektiv på den som bruker andres fortellinger til å styrke sin egen argumentasjon og retoriske person, og dem som aksepterer å la sine personlige fortellinger brukes til dette formålet.

Ottosen presiserer i forordet til *Mine homofile venner* at «hver person bare står ansvarlig for sin egen historie i boka» (s.8). Om de bare står ansvarlig for sin egen historie, står de allikevel ansvarlig for den, slik Ottosen legger fortellingene fram for leseren. Jeg tolker dette ansvarsbegrepet i lys av Butlers refleksjoner i *Giving an Account of Oneself* (2005). Her skriver hun om hvordan personer blir ansvarlige subjekter gjennom å gjøre rede for sitt liv.⁷⁴ Den hermeneutikken jeg har utledet av Butlers etiske perspektiver fra tekster som *Precarious Life* (2004b) og *Giving an Account of Oneself* (2005), avkrever også en generøsitet overfor personene bak fortellingene som jeg skal gi en kritisk lesning av. Butler peker på at ansvaret for å fortelle sin egen historie, aldri kan bli et krav om verken koherens eller om fullstendig innsikt i sin egen historie eller posisjon, ettersom subjektet ikke kan kjenne den fulle sannhet om seg selv og sin egen tilblivelse som sosialt og språklig subjekt.

7.2 Presentasjon av boka

Mine homofile venner består av ti kapitler: ett innledningskapittel, sju kapitler som omhandler sju ulike mennesker, og to avsluttende kapitler hvor Ottosen drøfter homobevegelsens plass, «kjønnsforskere» og deres perspektiver, noen aspekter ved

⁷⁴ Se kapittel 2.2.8

sekulære debatter om homofili og ekteskap, og til slutt bibellesning og teologi. De sju fortellingene presenterer kristne, i all hovedsak menn, som opplever seksuell tiltrekning mot samme kjønn, men som har akseptert som religiøs sannhet at homoseksualitet er forbudt av Gud. Personene er ikke i tvil om at det å leve i et homofilt forhold, eller på annen måte leve ut det homofile begjæret, vil være å fornekte sin tro.

I den videre tolkningen og analysen vil jeg bruke eksempler fra ulike fortellinger i boka for å gå inn i noen mer spesifikke problemstillinger. For at det skal bli klarere for leseren hvilken fortelling jeg til enhver tid refererer til, skal jeg kort presentere de sju fortellingene og personene de omhandler. Noen av personene er anonymisert, andre ikke. Jeg følger rekkefølgen fra boka og bruker de samme navnene.

7.2.1 Thomas

Thomas er anonymisert og fotografert mot en mørk bakgrunn, sett fra siden mens han ser bort. Det er antakelig mulig å identifisere ham, men ikke nødvendigvis. Thomas forteller gjennom Ottosen om en barndom preget av fars alkoholmisbruk, som gjorde ham utrygg og usynlig. Denne barndommen forstås som årsaken til at Thomas har identifisert seg med kvinner og forelsket seg i menn. Som barn hadde han flest jentevenner, og «kan også huske at han en dag ba Gud om å få bli en jente» (s. 14). Som ungdom hadde han over flere år en jentekjæreste, som forlot ham umiddelbart da han fortalte om «sine homofile følelser» (s.16). Thomas har også vært gift med en kvinne, men er nå skilt og lever alene. Han ser homoseksualiteten som symptom på «et sår» som må heles. Fortellingen er i stor grad preget av smertespråk; smerte og isolasjon er et tilbakevendende motiv. Den har mange elementer fra det jeg vil betegne som et klassisk reorienteringsplott, men har ingen lykkelig slutt.

7.2.2 Erik Johansson

Den svenske presten står fram med fullt navn og bilde. Han forteller om en barndom som misjonærbarn i Afrika. Han har ikke opplevd noe traumatisk, har alltid hatt et godt forhold til sin far og har verken feminine interesser eller utpreget mange vennskap med jenter. Han kan ikke forklare sin homoseksualitet ut fra de faktorene som forfatteren, og tilsynelatende også Erik selv, forventer å finne i barndommen til homoseksuelle menn. Fortellingen framstår på mange måter som mindre problematisk

enn mange av de andre fortellingene, til tross for en nokså typisk fortelling om en smertefull fase på vei til aksept av en selvforståelse som homofil. Johansson mener at sølibatet er en god livsform, og han stiller seg kritisk til en normativ framstilling av ekteskapet som rammen for et godt liv. Erik forteller om deltakelse i samfunnsdebatten, og han har en komme-ut-fortelling som nettopp utspiller seg gjennom et leserbrev i et konservativt kristent tidsskrift. Han har også fått slippe til i sekulære media, og mener at homofile som ikke deler hans syn respekterer ham på en annen måte enn heterofile som mener det samme. Hans posisjonering som *både* homofil og prest som anser at homofilt samliv og ekteskap strider med kristen tro, blir lyttet til og akseptert, forteller han.

7.2.3 Gunnar

Gunnar er heterofilt gift og har tre barn, og han ønsker derfor ikke å bli en offentlig person gjennom boka. Fortellingen er anonymisert på samme måte som Thomas' sin. Gunnar er avbildet bakfra, har kort, grått hår, dressjakke og hvit skjortekrave. I teksten beskrives han som stereotyp homofil, med referanser blant annet til tv-programmet «Homsepatruljen» (s.38-39). Barndommen hans skildres knapt, utover at han har vokst opp i « en familie som hadde tradisjonelle kristne idealer og verdier», og at han som ungdom var «aktiv på bedehuset» (s.39). Som ungdom kjente han seg «dradd mellom de kristne moralnormene og sine homofile følelser og erfaringer» (s.39), erfaringer som bare antydes uten videre utdyping. Han har hatt en kvinnelig kjæreste før sin nåværende kone. Gunnar forteller om deltakelse på møter i regi av internasjonale og nasjonale reorienteringsorganisasjoner. Han beskriver at møtene var sterke opplevelser som han ikke nødvendigvis vil anbefale andre kristne homofile. Gunnar har også hatt perioder med psykiske problemer hvor han har søkt hjelp utenfor de konservative kristne organisasjonene, og forteller om møter med psykologer hvor hans fortelling ikke alltid har blitt tatt like godt i mot.

7.2.4 Bjørn Helge

Kapitlet om Bjørn Helge Sandvei, som har jobbet ved Menighetsfakultetet og undervist i gresk, har et litt annet perspektiv enn de andre. Bjørn Helge motsetter seg alle krav om å forklare seg om sin seksuelle orientering, og øver motstand mot premissene i det tradisjonelle homoplottet. Han har ingen typiske komme-ut-fortelling, og forholder seg heller ikke til reorienteringsdiskursens tendens til å forklare

homoseksualitet med barndomstraumer og dårlig forhold til far når han skal fortelle sin historie. Bjørn Helge er også svært ordknapp når han forteller sin personlige historie til forfatteren, mens hans innspill til den teologiske diskusjonen opptar en stor del av Ottosens bok. Sandvei framstilles som en faglig autoritet, «en ypperlig fagperson» (s. 51). Mens hans personlige fortelling reduseres til et par sider, vies en av de teologiske diskusjonene om homoseksualitet store deler av kapitlet: hvorvidt homoseksualitet slik vi forstår begrepet i dag, er en relativt ny konstruksjon, og om Paulus fordømmelse av homoseksualitet reflekterte en annen form for likekjønnet sex enn forpliktende homofile samliv. Sandvei argumenterer for at det ikke er noe prinsipielt skille mellom dagens forståelse av homofili, og de variasjoner over likekjønnet tiltrekning og relasjoner som tekster fra antikken vitner om.

7.2.5 Ari

Finske Ari Puontoi står også fram med fullt navn og bilde, og forteller om sitt liv: Barndommen var preget av at faren hans var alkoholiker og gjorde ham utrygg, og han var også utsatt for et overgrep av en eldre gutt, forteller han. Homoseksualiteten forklares med at «[h]an var på jakt etter gutter og menn som kunne bekrefte ham» (s.71). Ari ble kristen som 13-åring fordi han forelsket seg i en gutt som gikk i kirken. Her lærte han at homofili er synd, men han trodde at hvis han ba nok, ville han bli helbredet. Det hadde ingen effekt. Som 19-åring begynte Ari på bibelskole, og fikk for første gang høre om reorientering. Noen år senere var han fristet til å delta i et av Helsinkis homomiljøer, men valgte i stedet å delta i en samtalegruppe for kristne homofile, som skulle «vise veien til heteroseksualitet» (s.75). Ari deltok i gruppa i to år, uten at noen av deltakerne opplevde at opplegget hadde noen effekt. Til slutt fortelles det at «Ari ga opp. Og han ga etter. Veien gikk til det homofile miljøet» hvor han «valgte å leve ut sine homofile følelser og utforske en homofil livsstil.» (s.75). Videre forteller Ari om hvordan han forsto at han måtte endre seg, og at han begynte å gå til en kristen terapeut. Samtidig engasjerte han seg i «ex-gay»-bevegelsen og var med på å starte opp Living Waters i Finland. Han forteller at etter hvert som minnene fra barndommen ble bearbeidet, begynte Ari å føle tiltrekning mot kvinner. Han kjenner allikevel fortsatt «homofile følelser», særlig når han ikke er i et forhold til en kvinne.

7.2.6 Ole

Også Ole er utdannet prest. Han har vært gift med en kvinne i seks år når han intervjues, og har fire barn. Han har valgt å framstå delvis anonymt, ved å bruke utelukkende fornavn og fotograferes skrått bakfra. Innledningsvis beskrives han som et feminint barn, og det etableres en motsetning mellom ham og broren, som var «den skikkelige *gutten* i familien» (s.85, forfatterens utheving). Ole forteller at han fram til han var 25 år levde som kristen og nektet seg selv å forholde seg til homofile følelser, samtidig som han «opplevde små forelskelser i møte med jenter. Men forelskelsene var av svært aseksuell karakter» (s. 88). Under et utenlandsopphold, leste Ole for første gang en fortelling om en person som har «opplevd en bevegelse fra homoseksualitet til heteroseksualitet» (s.90). Tilbake i Norge, møtte han flere personer med kjennskap til reorienteringsorganisasjonen Living Waters. Han valgte å gå til samtaler som tar sikte på endring av seksuell orientering, og reiste senere til USA for selv å jobbe «i en organisasjon som gir hjelp og veiledning til mennesker som blant annet kjenner på homofile følelser» (s. 91). Å bearbeide forholdet til faren er sentralt i den prosessen Ole går inn i. Han beskriver også et år hvor han «opplevde å være omgitt av mørke», og fravær av tro, før han kom styrket ut igjen, og møtte kvinnen som skal bli hans kone, og han forteller at de «opplevde en dyp forelskelse og seksuell tiltrekning» (s. 95). De er fortsatt like forelsket. Ole avslutter med å dele noen refleksjoner over homobevegelsen, konstruktivistiske kjønnsforskere og til sist teologi og bibelsyn. Han er opptatt av *hvem* han gir fortellingen sin til, og at den blir behandlet med respekt.

7.2.7 Line

Den eneste kvinnen blant Ottosens homofile venner har aldri vært entydig lesbisk, men bifil, og har vekslet mellom å ha jenter og gutter som kjærester og seksualpartnere. Lines far var forsker og ateist, mens Line selv har drevet med spiritisme og New Age-spiritualisme. Hun mener at hun har hatt kontakt med ånde verdenen og utført helbredelser. Hun forteller at hun kunne spå mennesker nøyaktig; derav undertittelen «Den hvite hekse». Hun har fire barn, tre med samme mann, som hun «ikke har bodd mye sammen med» (s.103). Samtidig forteller Line at hun opplevde følelsene for kvinner som sterkere enn følelser for menn, men at lesbiske forhold var mer kompliserte enn heterofile forhold. Etter at forfatteren har framstilt livet hennes som et liv preget av rusmisbruk og sexorgier, strammes fortellingen inn og modereres til at

festingen begrenset seg til de helgene hun ikke hadde barna. I motsetning til mennene, har ikke Line alltid vært overbevist om at homoseksualitet var galt. Tvert i mot var hun medlem av LLH, kjempet for homofile og lesbiskes rettigheter, som rett til ekteskap og mulighet til å adoptere barn. Hun har ingen typisk komme-ut-fortelling, men derimot en komme-inn-fortelling om religiøs oppvåkning. Når hun blir kristen endres livet hennes på mange områder, blant annet tar det forholdet hun er i slutt, fordi sex utenom ekteskapet er synd. Hun har fortsatt kontakt med noen gamle venner, også lesbiske, men ønsker ikke at hennes nye kristne venner skal vite for mye om hennes tidligere livsstil.

7.3 Konstruksjoner av homoseksualitet

I forrige kapittel skrev jeg om kanaanspråkets konstruksjoner av homoseksualitet slik det presenteres gjennom Arnfinn Nordbøs perspektiv i *Betre død enn homofil?*. Ottosen skriver ut fra den samme konteksten som Nordbø, men fra et annet perspektiv: Han søker å opprettholde makten til å definere homoseksuelle relasjoner som syndige og forbudte av Gud. Mens Nordbø viste fram et subkulturelt språk som var sterkt fordømmende, skal jeg vise at Ottosen søker å sammenstille eller kombinere det religiøse forbudet mot «homoseksuell praksis» med en variant av homotoleranse som verdi. Det leder til dels til andre konstruksjoner av den homofile kroppen enn den Nordbø viste fram gjennom sitater og gjenfortelling.

7.3.1 Den homofile kroppen

Hvert kapittel i *Mine homofile venner* innledes av en beskrivelse av personen som intervjues. Deres fysiske framtoning er i flere av intervjuene lagt stor vekt på, og analyseres ut fra forestillinger om at homofile menn generelt er mer feminine i sin fysikk og i sin væremåte enn hva heterofile menn er. Butler er inspirert av Jacques Derrida når hun viser hvordan kjønn er et språk som kan og må siteres, og at ingen unnslipper denne siteringen av allerede etablerte tegn, men at de kan *reitereres* på ulike måter.

Ottosens blikk på sine «homofile venner» skrives i et språk som umiddelbart maner fram den stereotype homofile kroppen. Gunnar presenteres på denne måten:

Gunnar er en velkledd, vennlig mann i førtiårene. Han har stilige briller, og fremstår som både reflektert og engasjert. Samtidig er det lett å legge merke til at han har lys stemme og ganske feminine faktorer. Med et smil påstår han at han fortsatt ”går” som en homofil, uten at det bekymrer han noe særlig. Ikke nå lenger. Men en gang var det annerledes (s.37).

Kroppen forstås her som å reflektere en underliggende kjønnsidentitet. Gjennom sin beskrivelse siterer Ottosen den heteroseksuelle matrisen, hvor den feminiserte mannskroppen bare vanskelig kan gjenkjennes som heterofil. Eksempelet illustrerer hvordan et heteronormativt språk produserer kroppen som homofil, og antyder et smertespråk som er nært knyttet til denne kroppen.

Også Ole forteller om hvordan han alltid har levd med den stereotype homofile kroppen, og «tror kan ha vært biologisk disponert for homofili», noe han underbygger ved å liste om en rekke egenskaper ved seg selv:

Han tenker på at av personlighet er følsom, empatisk, musisk og kreativ – egenskaper som tradisjonelt har blitt oppfattet som mer feminine (s.85).

Han understreker oppfattelsen av sin egen kropp som potensielt homofil ved å fortelle at da han vokste opp, var det broren som var «den skikkelige *gutten* i familien» (s.85). Femininiteten understrekes også gjennom hans tidligere nære vennskap med kvinner:

I likhet med mange andre homofile, hadde Ole nære *kvinnelige* venner – men trakk seg unna hvis de uttrykte romantiske forventninger. Sterke kvinner var derimot skumle, syntes han (s.94 forfatterens utheving).

Den samme konstruksjonen av den feminiserte og kreative, men samtidig litt forsiktige og redde, homoseksuelle mannen, gjør seg gjeldende i beskrivelsene av Thomas.

De andre tre mennene derimot, framstilles ikke ved hjelp av slike stereotype framstillinger. Der finner jeg heller ikke bruk av uttrykk som «i likhet med mange andre homofile», som i sitatet over konstruerer en kobling mellom den homoseksuelle

kroppen og enkelte egenskaper. I det videre skal jeg skrive om gjenkjennbare liv snarer enn gjenkjennbare kropp, og om hvordan personene i boka siterer forbudet mot homoseksuelle relasjoner, slik at et liv som homoseksuell ikke kan tenkes som et gjenkjennbart liv som kristen. Jeg skal i siste del av kapitlet vise hvordan disse kroppslige tegnene på homoseksualitet også er gjenstand for disiplinering og arbeid for at mennene skal kunne oppnå den nødvendige endringen som ligger i «å håndtere homofile følelser».

7.3.2 Homofile følelser – følelser som ikke er heterofile

Sentralt for argumentasjonen i *Mine homofile venner* er å definere et markant skille mellom homofile følelser på den ene siden, og det å leve ut disse følelsene i det som betegnes som "homoseksuell praksis", på den andre siden. Boka har undertittelen *Syv historier om å håndtere homofile følelser*. Disse følelsene omtales innenfor det heteronormative språket gjennomgående som noe som mennesker "sliter med", som må "håndteres" eller "bearbeides" og som det tilbys "hjelp" for.

Dersom disse følelsene tenkes som en kroppslig realitet; som begjær, oppstår to alternative posisjoner: Kroppen kan enten avseksualiseres eller gjennomgå en transformasjon slik at begjæret retter seg mot tillatte subjekter, altså heteroseksualiseres. Subjektposisjonen som avstående homofil kristen og posisjonen som «tidligere homofil» presenteres i boka som likeverdige, i den forstand at de begge er innenfor "Guds vilje", slik Bibelen tolkes i de konservative kristne felleskapene.

Halvor Moxnes har gjennomgått en rekke uttalelser om homoseksualitet fra det verdikonservative Menighetsfakultetet og funnet en tilsvarende essensialisering av det heterofile ekteskapet, som har gått fra å være en størrelse som hegemonisk ble tatt for gitt og essensialisert i tidlige uttalelser, til å bli løftet fram som ideologisk fundert samlivsform. På den måten gikk de teologiske tolkningene fra å legge hovedvekt på den syndige homoseksuelle, til å utdefinere likekjønnede par på grunn av sin manglende heteroseksualitet:

Resultatet blir at homofile forhold kan avvises apriori, fordi de ikke er forhold mellom en mann og en kvinne (Moxnes 2001: 70-71).

Jeg skal argumentere for at konstruksjonene av homofile subjeksposisjoner i *Mine homofile venner*, i hovedsak tar form av fortellinger om ikke å være heterofil. Avvisningen av homofile forhold tar i boka form av elliptiske fortellinger, som i stor grad unngår å skildre de «homofile følelsene» som det refereres til i tittelen. Uttrykket «homofile følelser» blir ofte stående som en tom signifikant, som Gunnar som har hatt «homofile erfaringer», som aldri utdypes eller beskrives nærmere.

Erik forteller om ”over tusen aftenbønner om at Gud måtte fjerne de homofile følelsene hans” (s.29), mens Thomas sier at han «kan også huske at han en gang ba til Gud om å få bli jente» (s. 14). Ari forteller at han har vært i flere forhold til menn og forteller ærlig om det smertefulle i å avslutte et forhold fordi han ble overbevist om at homofilt samliv nødvendigvis var galt. Fortellingen om dette forholdet reduseres til avslutningen av det.

Fortelleren gjengir Eriks fortelling om sin endelige erkjennelse av at han er homofil:

Han hadde noen jentekjærester og likte å være sammen med jenter, men den seksuelle interessen for dem var ikke der, og han innså at forholdene ikke fungerte. Etter nok et avsluttet kjærlighetsforhold hadde han en alvorlig prat med både moren og faren. Da var han 18-19 år gammel, og budskapet var klart: «Jeg er homoseksuell» (s.29).

Det er med andre ord fordi han ikke klarer å vise seksuell interesse for personer av motsatt kjønn, at Erik til slutt kommer ut som homoseksuell. Også videre i fortellingen reflekterer han for muligheten for ekteskap med en kvinne, til tross for sin manglende seksuelle interesse:

«Jeg tror det kan finnes kvinner som kan være åpne for å være gift med en homoseksuell. Mange kvinner verdsetter kanskje den sosiale relasjonen mer enn fysisk tiltrekning,» sier Erik.

Likevel ser han for seg en fremtid alene. Samtidig kan han ikke kikke Gud i kortene og vite hva han har planlagt. Men Erik tror uansett at det er viktig å oppvurdere sølibatet (s.35).

Savnet lar seg utelukkende representere som savn etter et heterofilt samliv, eller en avseksualisert, sosial relasjon med en kvinne. Savn etter samliv med en mann, eller følelser for en annen mann, lar seg ikke fortelle i kapitlet om Erik.

På samme måte skildrer Ole, som nå er gift med en kvinne, ungdomstiden sin:

Gjennom tenårene og helt frem til han var 25 år, levde Ole som kristen. Det betyr ikke at han levde et dobbeltliv, mener han. Derimot prøvde han å bruke minst mulig krefter på følelsene sine. De ble snarere fornektet enn fortrenget (s.89).

Videre forteller også Ole om forhold til jenter, hvor det blir slutt fordi forelskelsene var «av svært aseksuell karakter (s.89). De homofile følelsene representeres gjennom det smertefulle forholdet til faren, og gjennom manglende heteroseksuelle følelser, inntil han bearbeider følelsene til faren sin, som han har hatt et dårlig forhold til i barndommen, og så lærer seg å leve i et heterofilt forhold. Dette er typisk for reorienteringsfortellinger, som jeg skal skrive mer om i kap.7.6.

Lengslene representeres gjennom en form for heteroseksuell melankoli, slik Butler skriver om i *The Psychic Life of Power* (1997b). Her tar hun utgangspunkt i psykoanalysens konstruksjon av homoseksualitet; «understood as unliveable passion and ungrievable loss» (1997b: 135). Hun viser hvordan heteroseksualitet installeres som et forbud som kommer før incestforbudet, fordi heteroseksualiteten allerede er til stede som premiss for Ødipus-myten. Det uttalte forbudet mot homoseksualitet i *Mine homofile venner* fører til at savnet ikke kan italesettes, og lengselen kommer først til overflaten som en påbudt lengsel etter heteroseksualitet. Både kjønn og seksualitet fortolkes som heteroseksuell melankoli snarere enn uttrykk for begjær rettet mot forbudte begjærsubjekter. På den måten rekontekstualiseres også homotoleranse innenfor denne forståelsen av seksualitet, til toleranse ovenfor dem som ønsker, men ikke makter, å leve heteroseksuelt. Flere av mennene snakker også om hvordan den homoseksuelle identiteten har ført til at de opplever savn og lengsler. Slike lengsler, konstrueres i all hovedsak som lengsel etter en heteroseksuell identitet og et samliv med en kvinne. «Homofile følelser» representerer først og fremst en hindring som må

overkommes eller på annen måte håndteres for at mennene skal kunne leve et godt kristent liv, innta en hegemonisk maskulin posisjon og gjerne gifte seg heterofilt og få barn.

7.3.3 Den lesbiske kroppen

Fortellingen om Line skiller seg tydelig ut ved at den insisterer på at hun har hatt et aktivt sexliv, og peker på både lesbisk sex og sex med flere. I motsetning til fortellingene om de seks mennene, brukes det mye plass til å fortelle om Lines seksuelle erfaringer med både kvinner og menn:

I praksis har Line levd som bifil i mange år. Hun har vekslet mellom å ha forhold til kvinner og menn. I tillegg var hun åpen for uforpliktende sex, og kunne gjerne kline med bestevenninna når de var på byen, eller med et spennende menneske hun ikke kjente. Hun så heller ikke noe galt i å ha «trekant-sex» og sex med flere personer på en gang. Og da var deltakernes kjønn underordnet for henne (s.102)

Forfatteren understreker hvordan Line før hun ble kristen, levde på en måte som sto i sterk kontrast til det konservative kristne normsystemet hvor all sex utenfor det heterofile ekteskapet er synd. Lines seksualliv og seksuelle identitet framstilles ikke som en identitet som bifil eller lesbisk innenfor noen essensialistisk forståelse av seksualitet, tvert i mot: kjønn er av underordnet betydning når Line velger seksualpartnere. Kroppen hennes konstitueres i sin kontrast til de tradisjonelle kristne familieverdiene som er det retoriske topos forfatteren konstruerer sin argumentasjon ut fra. Livssynet og livsstilen var «så ukristelige som de kunne være», slår hun retrospektivt fast (s.100), og hennes følelser konstrueres som «ikke kristelige» snarere en «ikke heterofile».

Forholdet mellom heterofile følelser og kristen seksualetikk kommer til syne i det eneste kapitlet som forteller en kvinnes historie. Mens de homoseksuelle relasjonene i liten grad lar seg fortelle, kan Lines seksualliv i langt større grad representeres i boka. Den seksualiserte kroppen kobles også til engasjementet i LLH. Koblingen minner om det retoriske grepet som jeg viste i kapitlet om Nina Karin Monsens debattbok, hvor lesbiske og homofiles seksualitet konstrueres både som ikke-sex og som grenseløs nytelse og fravær av normer. Homoaktivister konstrueres som personer med en

seksualetikk som står svært langt fra det verdikonservative synet på seksualitet som Ottosen kjemper for.

7.4 Konstituerende interpellasjoner og kroppslig materialisering

Når Espen Ottosen som samfunnsdebattant velger å besvare personlige fortellinger med andre slike fortellinger, tar han samtidig rollen som den interPELLerende andre i møte med de subjektsposisjonene han ønsker å bringe inn i den offentlige debatten. Posisjonen hans er både den som ber subjektet om å gjøre rede for seg og den som vurderer hvordan disse forklaringene svarer til lovens krav. De sju som presenteres som hans «homofile venner», blir bedt om å fortelle om sin gudstro, sin kropp og sin seksualitet. Alle sju framstilles som subjekter som er bibeltro og lydige mot loven.

Det er en forutsetning i Butlers interpellasjonsteori at det interPELLerte subjektet aldri kan fortelle historien om hvordan det selv ble konstituert som subjekt, i det minste ikke på noen fullstendig og koherent måte (Butler 2005: 39). En slik fortelling fortelles nødvendigvis nettopp gjennom det språket og den normative horisonten som subjektet ble konstituert i, og kan aldri ta noen fullstendig objektiv posisjon i forhold til dette utgangspunktet. Interpellasjon forstås som kontinuerlige prosesser som både tildeler subjektet en posisjon å snakke fra, et språk å snakke i, og som produserer kjønnede kropper som naturlige og unaturlige. Når jeg i det videre skal lese fortellingene om Ottosens sju «homofile venner» ved hjelp av slik teori, kommer jeg til å peke på noen situasjoner som personene beskriver som særskilt betydningsfulle. Møter med autoritetspersoner eller andre de har tillit til har spilt en rolle for hvordan de forstår seg selv og sin identitet.

Det er flere nivåer av tiltale og interpellasjon i tekstene. Det første nivået jeg ser, dreier seg om hvordan tiltale fra andre fører til at det homoseksuelle begjæret tolkes som i konflikt med Guds lov. Før jeg analyserer disse fortellingene, skal jeg plassere dem innenfor konteksten av bokprosjektet, som svar på Ottosens tiltale. Dette utgjør det andre nivået av tiltale: Forfatteren ber de sju om å gjøre rede for seg og fortelle sine personlige historier om hvordan de har forholdt seg til en religiøs lov som påbyr disiplinering av egen kropp og følelser. Til sist minner jeg om at jeg med mitt blikk og mitt valg av teori og metode, leser fortellingene med en annen inngang enn den

retorisk etablerte leserposisjonen. Dette kan forstås som et tredje nivå av interpellasjon, og jeg henviser til metoderefleksjonen på et overordna nivå i kapittel 3.1.2 og 3.1.3, hvor jeg klargjør min egen posisjon.

7.4.1 Prosjektet *Mine homofile venner* som interpellasjoner

Selve boktittelen, *Mine homofile venner* leser jeg som en interpellasjon fra forfatteren til de sju. Tittelen kan framstå som paradoksal ettersom forfatteren, som eiendomspronomenet refererer til, har markert seg som motstander av ekteskap og samliv mellom to av samme kjønn. Det innebærer at det å interPELLERES som den konservative debattantens homofile venner har betydning, og implisitt ligger kommuniseres at mange homofile nettopp ikke er forfatterens venner. Ordet *homofile* er også framhevet i blått på forsiden av boken, mens tittelen for øvrig er skrevet i med hvite typer. På baksiden av boka presiseres det som nevnt at disse homofile vennene er «mennesker som stoler på at alle Guds bud er gode».

Forfatteren forklarer også at «ikke alle syv synes det er like enkelt at de blir kalt *homofile* i boktittelen» (s.8, forfatterens utheving), selv om denne betegnelsen er nødvendig for at bokas argumentasjon skal komme klart fram. Deres fortellinger er viktige for forfatterens argumentasjon fordi de alle «på en eller annen måte har eller har hatt homofile følelser» (s.8), og understreker at de ønsker å følge Guds bud, som de tolker på samme måte som forfatteren. Jeg tolker imidlertid ikke «homofile venner» som en nøytral beskrivelse, men som en språkhandling, en subjektkonstituerende interpellasjon som tildeler dem en subjektsposisjon innenfor det kristen-konservative fellesskapet.

Butler insisterer gjennomgående på betydningen av det språket som det etiske kravet om redegjørelse oppstår i, og som også subjektet må gi sin redegjørelse i (Butler 2005: 21). Jeg vil analysere fortellingene med utgangspunkt i hennes begrep «scene of address», tiltalesituasjonen, hvor forholdet mellom den som tiltaler og den som blir tiltalt, ses i et etisk perspektiv. Mens Ottosen ber mennene i boka om å gjøre rede for hvordan de ble homoseksuelle og for hva de har gjort for å endre den seksuelle orienteringen, er jeg mer interessert i hvordan tolkningen av Guds lov og denne lovens forbud mot homoseksualitet produseres og reitereres gjennom tekster hvor forbudet forstås som gitt. Jeg skal i det videre se på fortellinger om møter med personer som

forstås som representanter og fortolkere av denne loven og diskutere hvilke performative effekter slike møter og samtaler som de sju «homofile vennene» forteller om, får, i deres egne redegjørelser.

I Butlers mye brukte eksempel fra Althusser, hvor politikonstabelen roper til en person på gata, er det idet den som påkalles snur seg og svarer, at vedkommende blir et subjekt foran loven. I *Giving an Account of Oneself* (2005) skriver Butler om språkhandlingen som utføres når subjektet snur seg og svarer på interpellasjonen. Hun vender seg blant annet til Nietzsche og *Moralens genealogi*, hvor den tyske filosofen i følge Butler hevder at moral oppstår gjennom et juridisk system som tvinger det enkelte subjektet til å gjøre rede for sine handlinger. Den anklagende interpellasjonen og trusselen om straff tvinger subjektet til å reflektere over sine handlinger innenfor en moralsk forståelse av rett og galt (Butler 2005:11). Butler stiller spørsmål ved Nietzsches umiddelbare kobling mellom straff, ansvar og det å gjøre rede for seg. Hun viderefører allikevel et perspektiv hvor ansvar og behov for å gjøre rede for egne handlinger oppstår i relasjon til en interPELLerende autoritet.

I *Mine homofile venner* kan fortellingene som de sju personene overgir til Ottosen ses på som slike svar eller redegjørelser. Forfatterens interpellasjon tar tilsynelatende ikke form av noen anklage, men av et åpent spørsmål. De sju bes om å gjøre rede for sin personlige vei fram til den subjektsposisjonen Ottosen ønsker å framheve: en posisjon hvor den kristne troen fører til at seksuell tiltrekning mot personer av samme kjønn, må underkastes ulike former for disiplinering. Trusselen om straff, som er grunnleggende hos Nietzsche, slik Butler framstiller ham, er i mindre grad kommunisert, men trusselen om ikke lenger å kunne tiltales som kristen er et grunnpremiss for alle fortellingene.

Personene som besvarer forfatterens interpellasjon, og som velger å fortelle sine historier til ham, og til offentligheten gjennom hans tekst, har ulike begrunnelser for å gjøre det. De har også mange betenkeligheter, og flere velger å anonymiseres i boka. Denne anonymiseringen begrunnes med fare for fordømmelse både fra «en svært offensiv homobevegelse» og fra andre kristne (s.10). Personene framstilles som hans *venner*, noe jeg tolker i retning av at den subjektsposisjonen og den kroppen de presenterer gjør at de fortsatt kan eksistere innenfor det sosiale og religiøse

felleskapet som Ottosen representerer. Makten til å definere vennskapet, til å stille spørsmål og til å vurdere moralske problemstillinger er klart asymmetrisk. Nettopp i slike asymmetriske relasjoner kan toleransebegrepet brukes for å opprettholde maktposisjoner gjennom en form for tolerant interpellasjon.

7.4.2 Ideologisk interpellasjon: Syndig homoseksualitet som selvfølge

Fem av de seks mennene i boka har til felles at de har vokst opp med minst én, oftest to kristne foreldre, og har på den måten blitt integrert i et sosialt miljø og interpellert i et språk hvor «tradisjonelle kristne idealer og verdier» (s.39) var inkorporert. Allikevel er det ikke alle som forteller at forbudet mot homoseksualitet var tydelig formulert og integrert i deres forståelse av hva kristne familieverdier innebar. Den sjettede av mennene, Ari, ble aktiv i et kristent miljø fra han var 13. Line har vokst opp med en far som var uttalt ateist, og hennes fortelling presenteres også nokså ulikt de andres. Jeg finner relativt store forskjeller i hvordan personene forteller at de først forsto at den konservative kristne identiteten innebar en nødvendig disiplinering av den homoseksuelle kroppen.

I noen av fortellingene representeres forbudet mot homoseksuelt samliv som en selvfølge innenfor det konservative kristne språket og dets heteronormative grammatikk. Slike perspektiver ser jeg i flere av fortellingene, og peker mot hvordan det heteronormative hegemoniet står svært sterkt innenfor det språklig-normative felleskapet de er en del av:

På denne tiden var Erik klar over at det fantes kristne som mente det var greit å leve i homofile forhold. Men han tok aldri et slikt synspunkt på alvor. Erik var overbevist om at det ifølge Bibelen var problematisk å leve ut homofil seksualitet. Men veldig mye mer visste han ikke (s.29).

I dag sier Ari at han aldri ble overbevist om at det gikk an å kombinere en homofil livsstil og kristen tro. Han mente – og mener fortsatt – at det er intellektuelt selvmord å hevde at Bibelen aksepterer homofilt samliv (s.75).

Ole holdt stort sett munn overfor alle om de homofile følelsene sine. Han var ikke i tvil om at det var galt å leve homoseksuelt. Derfor oppsøkte han aldri noe homofilt miljø. Han henga seg heller aldri til noen drøm om å få en guttekjæreste (s.88).

Disse fortellingene italesetter den implisitte kunnskapen om homoseksualitet som synd, som ble nokså grundig undersøkt også i forrige kapittel. Erik refererer til seg selv som 15-åring i sitatet over. Forbudet er alltid allerede til stede og er det grunnleggende premisset som Erik, Ari og Ole på samme tid forsvarer og forsvarer seg mot. Bjørn Helge minner om at da han vokste opp, var forbudet mot homoseksualitet ikke særskilt for den kristne konteksten han vokste opp i, men nedfelt i lovverket, og ble sjelden tematisert.

Forbudet ser i alle disse fire fortellingene ut til å være innlemmet i språket slik at det å reitere forbudet enten må tolkes som en selvbekreftende handling, eller som en forklaring rettet mot lesere som ikke selv er en del av dette språklig-normative felleskapet. Mennene vet hva som kreves av dem og hvordan kroppen skal disiplineres for å samsvare med den kristne identiteten, slik at livene deres samsvarer med den læren de reiterer.

7.4.3 Forhandlinger om den kristne identiteten

Ikke alle de sju forteller at de har opplevd Bibelens forbud som selvfølgelig og opplagt. Gunnar sier i motsetning til de tre som jeg siterte over, at han ikke hadde inkorporert forbudet mot å leve som homofil. Han forteller at han er vokst opp i en familie med tradisjonelle kristne verdier og at han gikk mye i bedehuset som ungdom. Han «ante at homofilt samliv ikke var helt i tråd med Guds bud», men var samtidig «nysgjerrig på sine homofile følelser og syntes det kunne være spennende å utforske dem» (s.39). Ottosen tolker livet hans fram til et vendepunkt som at «på en måte levde Gunnar et dobbeltliv, uten at det skal forstås som noe veldig dramatisk»; han var «i kontakt med ulike homofilt miljøer», og gjorde seg «homofile erfaringer» (s.39). Fram til hans initiativ om å lære loven bedre å kjenne gjennom en studiegruppe organisert av menigheten, forteller Gunnar kun om en vag intuisjon, en «dårlig samvittighet» som melder seg.

I fortellingen slik forfatteren formulerer den, konstrueres motsetningen mellom en implisitt, men ikke særlig klar kunnskap om at homoseksualitet er syndig, og en begjærretning som trekker ham mot homofile menn. Motsetningen mellom identiteten som kristen og identiteten som homofil, konstrueres gjennom bruk av «på den ene siden» og «på den andre siden», gjennom uttrykk som «denne dobbeltheten» og metaforer som «han kjenner seg dradd mellom kristne moralnormer og homofile følelser og erfaringer» (s.39) Dette motsetningsforholdet mellom tro og seksualitet, skrives retrospektivt inn på kroppen som en form for intuisjon eller innrømmelse av at Gunnar handlet mot bedre vitende, mot loven, som alltid allerede forstås som inkorporert.

Dragkampen konnoterer samtidig en form for forhandlinger om hvordan Guds lov kan forstås, som kan minne om forhandlingene mellom ulike posisjoner og språk som jeg skrev om i forrige kapittel: «Han prøvde stadig å overbevise seg selv om at det han gjorde, var naturlig og legitimt» (s.39). Gunnar forteller altså om at hans språk om homoseksualitet formes gjennom interpellasjoner fra en posisjon hvor hans homofile erfaring nødvendigvis språkliggjøres som en syndig handling. Fortellingen essensialiserer på den ene siden «de homofile følelsene», altså dragingen han opplever mot menn og mot miljøer hvor homoseksualitet er akseptert, og på den andre siden den kristne identiteten og det implisitte forbudet mot å handle i tråd med følelsene og begjæret.

Det er først gjennom deltakelse i en studiegruppe og gjennom å lytte aktivt til forkynnelse i kirken, at Gunnar forstår at den kristne identiteten han er på vei inn i krever endringer; den religiøse loven fordrer at han tar grep for å følge den. Fortellingen beskriver en prosess hvor Gunnar sakte forstår betydningene av at kirken «la stor vekt på klassiske kristne familieverdier», mens én særlig hendelse blir utløsende, en undervisningstime med tema «Hvordan motstå fristelser»:

Gunnar hadde også tidligere støtt på uttalelser i kirkens materiell som omtalte homofili på en måte han overhode ikke kunne identifisere seg med. Nå traff det han midt i hjertet. Da samlingen var over ble han sittende igjen alene og gråte (s.41).

Gunnar kunne ikke «identifisere» seg med kirkens uttalelser om homofili, skriver forfatteren. Oftest brukes dette uttrykket om noe man er fullstendig uenig i, noe man tar avstand fra. Her har Gunnars manglende identifisering med den teksten han leser, en annen performativ effekt: Den manglende identifiseringen treffer «midt i hjertet» og framkaller gråten som kroppslig reaksjon. Identifisering i denne sammenhengen handler ikke om å uttrykke meningsforskjell, men peker i retning av at Gunnars kropp ikke er gjenkjennbar som kristen, den kan ikke identifiseres innenfor den rammen for kristen identitet som han gjenoppdager som voksen.

Smertespråket inntreffer, men avløses umiddelbart av kanaanspråkets heteronormative konstruksjoner av lykke:

«Da skjedde det et mirakel! En ung kvinne kom bort til meg og møtte meg i sorgen min», forteller Gunnar. (...) Det som da skjedde, var mot alle odds og på tvers av alle Gunnars tidligere erfaringer og opplevelser av seg selv. Til denne dag står det for ham som et mirakel. Da han satt der i sin fortvilelse, opplevde han at hun kom som en engel inn i livet hans (s.41).

Når Gunnar innser at den homoseksuelle kroppen ikke kan forenes med den kristne identiteten han er på vei til å innta, ser det ut til å føre til en ontologisk krise, eller et «tap av kontekst». Løsningen innenfor den heteronormative konteksten, tar i denne fortellingen helt konkret form av en kvinne som framstår som en engel, et sendebud fra Gud, som representerer muligheten for et heteroseksuelt begjær som kan løse krisen. Hva hun sier til ham gjengis ikke, han kan ikke engang huske hvor inngående de snakket om grunnen til at han gråt.

En eventuell komme-ut-handling er med andre ord blitt fortrent i språket av den trøsten kvinnen gir, og av den umiddelbare forelskelsen som oppstår; den nøytraliseres av den rekonstituerende interpellasjonen kvinnen tilbyr. Gjennom den gjengjeldte forelskelsen tilbyr kvinnen Gunnar en subjektsposisjon som kristen mann i et heteroseksuelt forhold. Selv om forholdet ikke varer, representerer forholdet «håp» (s.41), altså håp om permanent å kunne innta en slik hegemonisk og ønskverdig posisjon.

7.4.4 Å bli kristen: en språkhandling uten den ventede effekten

I Thomas' fortelling settes disse elementene av språk, normativitet og forventninger sammen på nok en annen måte. Gjennom tilbakeblikk på barndommen hans blir leseren fortalt at

«[i] puberten møtte Thomas for første gang ordet *homofili* – og lurte på om det kunne gjelde ham» (s.14, forfatterens utheving).

Selve ordet beskrives som et møte, som en potensiell interpellasjon som kan tilby Thomas en mulighet for å tolke og forstå det han hittil har oppfattet som avvik mellom biologisk og opplevd kjønn. Teksten har allerede beskrevet ham som en liten, svak og ensom gutt, som ba til Gud om å bli jente. En kjønnsidentitet som ikke svarer til normative idealer, og som retrospektivt blir begrunnet med en utrygg oppvekst, blir så tolket som «homofili» når kroppen går inn i puberteten, og nye språklige ressurser blir tilgjengelige. Det er først når han får tilgang til begrepene at seksualiteten og kjønnsidentiteten kobles sammen. Bønnen om å bli jente erstattes av et ønske om å bli en «ekte mann».

Selv om vi får vite at Thomas er vokst opp med en kristen mor og har deltatt på søndagsskole, konfirmasjonsundervisning og andre kristne møter i en frikirke, *blir* han først kristen gjennom en illokusjonær språkhandling, ved at storesøsteren spør, og han svarer at han vil bli kristen. Denne handlingen forventes å få en rekke konkrete effekter: Thomas forteller at han håper at «det at han var blitt en kristen, ville få Gud til å gripe inn og fjerne de homofile følelsene hans» (s.15). Dermed står det også allerede klart for Thomas at «de homofile følelsene» ikke er forenlige med en kristen tro. Han uttrykker i retrospektiv en forventning om at troen som ble tilegnet gjennom en språkhandling, illokusjonært ville transformert kroppen hans til en gjenkjennelig kristen kropp. Når det ikke skjer, og han ikke opplever noe tilsvarende «mirakel» som Gunnar, forteller han at han «følte seg enda mer uren og mislykket. Jeg visste jo at Gud ikke ville at jeg skulle være slik», blir han sitert (s.15).

Misforholdet mellom språkhandlingen og effekten av den, mellom Thomas' heteronormative forståelse av den kristne identiteten og en kropp som konstrueres som

«uren og mislykket», fører til et normativt krav om disiplinering av kroppen. Uten å referere til noen enkeltstående interpellierende språkhandling, forteller Thomas om effekten av slike interpellasjoner, om følelsen av urenhet og mislykkethet, og om trangten til å framstå som typisk heterofil, gift mann.

7.4.5 Performativ bibellesning

Line er den eneste av de sju som først i voksen alder oppsøkte et kristent trosfellesskap, og hun ble kristen tre år før nå-tidspunktet i fortellingen. Når forfatteren beskriver Line og hennes historie, fokuseres det i stor grad på det livet hun levde før hun ble kristen. Hun representerer den falne kvinnen både på det åndelige og det seksuelle planet: Line forteller at hun omtalte seg selv som «hvit heks» (s. 99) på grunn av sine praksiser innenfor alternativ religiøsitet. Line har drevet med healing og auramassasje, har påkalt ånder og drevet med spiritisme. Retrospektivt utelukker hun ikke at «djevelen og hans onde ånder hadde en finger med i spillet» (s.100). Line har tidligere aldri hatt noe ønske om å presentere en gjenkjennbar kropp innenfor en konservativ kristen kontekst. Gjennom engasjement i LLH (Landsforeningen for lesbiske, homofile, bifile og transpersoner), motarbeidet hun derimot den forståelsen av kjønn og seksualitet som hun nå bidrar til å opprettholde.

Jeg har argumentert for at mennenes fortellinger viser hvordan de på ulike måter opplever at kroppen ikke lar seg gjenkjenne innenfor det heteronormative kanaanspråkets verdisystem, og konstruerer ulike former for kampfortellinger mellom kroppens homoseksuelle begjær og begjæret for gjenkjennelse som kristne. Fortellingen om Line derimot, reflekterer at det er nettopp i seksualiteten hun søker gjenkjennelse, men uten å oppnå det:

Line ville gjerne oppleve kjærlighet. Det var dét all flørting, klining og sjekking – og sex i ulike varianter – dypest sett handlet om. Hun ønsket å bli bekreftet, å oppleve at mennesker brydde seg, å kunne dele kjærligheten med noen hun var glad i. Men det meste ble mislykket. Forholdene ble kortvarige og kaotiske (s.102).

Fortellingen konstrueres som et før og et etter, med vekt på før, og hvor kontrastene først og fremst beskrives gjennom Lines eget syn på kroppen sin.

Hun forteller at omvendelsen skjer gjennom tilfeldig lesing av et bibelvers som omhandler kroppen, og som treffer henne på en slik måte at det «gjorde noe med Line» (s.104). Å lese i Bibelen har en uventet performativ effekt: Hun «føler seg fredfull og glad» (s.104), og leser videre neste dag. Fortellingen kan leses som en direkte interpellasjon, Line opplever at Gud påkaller henne gjennom bibelversene, og tar selv kontakt med en person hun vet er kristen fordi det å bli kristen også for henne innebærer å komme inn i et kristent miljø. Omvendelsen beskrives som direkte og intens: «Da hun ble døpt, forsvant lysten på røyk og alkohol, og alle lesbiske følelser ble umiddelbart borte, forteller hun.» (s.105). Denne formen for umiddelbar omvendelse forteller også de fleste mennene at de har bedt om og håpet på, men selv Gunnar som beskriver om sin forelskelse som et mirakel, forteller at de homofile følelsene vedvarer, til tross for heterofile forelskelser og samliv.

Line begynner på bibelskole et halvt år etter denne omvendelsen, «både fordi hun hadde liten kristen kunnskap, og fordi hun kjente få kristne» (s.106). Også Line må lære hva det innebærer å være kristen, både gjennom undervisning og ved å komme inn i et miljø hvor hun lærer å snakke i kanaanspråket: «Jeg synes det er *så* viktig at vi slår fast at Jesus hater synden, men at han elsker syndere» (s.106), uttaler hun blant annet mot slutten av intervjuet. Hun sier også at hun unngår å fortelle for mye om fortida si til sine kristne venner: «Jeg vil at vennene mine skal kjenne meg som den jeg er *i dag*», forklarer hun (s.106). Hun forteller at hun *ble* en annen, og at hun i dag ikke identifiserer seg verken med den hun var eller med de seksuelle og åndelige praksisene som utmales i store deler av kapitlet.

Alle de sju personene svarer på forfatterens interpellasjon og gir en fortelling om hvem de er, noen forteller også hvorfor de mener at de har blitt sånn. De seks mennene beskriver hvilke konsekvenser de opplever at en seksuell identitet som homoseksuell mann må få innenfor rammen av deres kristne tro. På den måten inntas en subjektsposisjon som setter identiteten som kristen i forgrunnen, og hvor forbudet mot å leve i et homoseksuelt parforhold forstås som en konsekvens av en slik identitet. Det er en forståelse av lovens iboende normativitet som reproducerer seg selv gjennom den språklig-kulturelle konteksten Ottosen har til felles med de sju personene han intervjuer. Forbudet mot homoseksualitet ser ut til å ligge til grunn for tolkningene av

det kroppslige begjæret. Dette forbudet har på ingen måte vært spesifikt for kristne, eller religiøse mennesker, men kobles tett opp mot en bibelsk lov i *Mine homofile venner*, gjennom begreper som «en klassisk kristen tilnærming til spørsmålet om homofil» (s.8) og «kristen livsstil» (s.136).

7.5 Å komme ut i bekjennelsens språk

Sentralt i flere av fortellingene står beskrivelsene av ulike former for bekjenneshandlinger, hvor homofile følelser, begjær og erfaringer først innrømmes før de så tas avstand fra. Slike bekjennelser tolker jeg i lys av Butlers teori om lovens rolle i konstitueringen av subjekter. Spørsmål knyttet til bekjennelsen av det seksuelle begjæret danner grunnlaget for Foucaults *Seksualitetens historie* (1999), hvor han gjør et viktig poeng ut av at seksualiteten aldri reelt har vært tabu, den har tvert om historisk vært gjenstand for en svært produktiv diskurs, og innenfor konteksten av den katolske kirke, gjennom bekjenneshandlinger.

Når bekjennelsen fortsatt er virksom i samfunnet vårt, tar den ofte form av mer terapeutiske tilnærminger (Butler 2004a kapittel 8). Butler ser psykoanalysen som en mulig sekulær arvtaker til den katolske bekjennelsespraksisen, og peker på to ulike varianter av bekjennelsen hos Foucault: først det Foucault (1999) har begrepsliggjort som “pastoral makt”, hvor kunnskapen som oppnås om en person muliggjør administrasjon og kontroll. Pastoral makt utøves ikke nødvendigvis av presteskaper lenger, men videreføres av ulike aktører ved at den tar form av etisk og moralsk rettleiding, og at makt utøves gjennom å konstituere en sannhet om det subjektet som slik administreres. Forutsetningen er at subjektet bruker bekjennelsen til å snakke om et antatt undertrykket eller fortiet begjær.

Den andre varianten er bekjennelse etter en psykoanalytisk modell hvor det ikke lenger foreligger en slik undertrykkeshypotese, men hvor målet er å konstituere en sannhet om seg selv gjennom selve verbaliseringshandlingen. I den første varianten ligger makten hos den som mottar bekjennelsen, i den andre ligger makten hos den som bekjenner, som blir til gjennom en selvkonstituerende språkhandling. Lytterens rolle begrenser seg altså til å muliggjøre språkhandlingen. Forskjellen mellom pastoral og terapeutisk bekjennelse som Butler skriver om, viskes ut eller tilsløres i flere av fortellingene i *Mine homofile venner*.

7.5.1 Subjekt foran loven

Å kunne kalle seg og å bli kalt "kristen", er sentralt for alle de sju vennenes forståelse av egen identitet. Samtidig opplever de en reell risiko for å bli stående utenfor det kristne fellesskapet dersom de ikke presenterer gjenkjennbare kropper og adlyder den loven som gjelder der. Jeg skal i dette avsnittet se på hvordan noen av Ottosens «venner» bekjenner sin egen seksualitet som i strid med loven. Her har jeg valgt å nærlese samtaler med autoritetspersoner som representerer og forvalter loven, og analysere språkhandlinger som utføres i slike møter for å se hvordan seksualitet produseres innenfor denne konteksten.

I flere av fortellingene er tiltalesituasjonen nokså lik: Den homoseksuelle mannen kommer til sin pastor eller til en annen religiøs leder, og bekjenner sine homofile følelser. Den bekjennende mannen forventer fordømmelse eller avvisning, men blir møtt med empati og forståelse. Skildringen av Gunnar som kommer ut til menighetens forstander, synliggjør maktforholdet mellom dem:

«Jeg grudde meg veldig. Det var vanskelig å si med ord hva som var situasjonen. Derfor hadde jeg tatt med en av kirkens undervisningsbøker der homofili var omtalt. Jeg hadde satt en ring rundt ordet *homofili* fordi jeg selv ikke fikk meg til å si det. Så la jeg boka foran forstanderen og begynte å gråte,» forklarer Gunnar.

Forstanderen var en klok mann. Han så lenge på Gunnar og stilte noen få spørsmål. Gjennom det Gunnar svarte, forsto han at Gunnar aksepterte kirkens lære og forsøkte å leve etter den (s. 42, forfatterens utheving).

Gunnars lidelse kan ikke engang beskrives med ord, fordi det i denne konteksten tilhører sfæren av det usigelige, det som ikke kan uttales. Den eneste måten han kan gjeninnta en akseptabel subjektsposisjon og bli noen igjen, er gjennom å bevise at han aksepterer kirkens lære og vil gjøre det som skal til for å rette seg etter den. Forstanderen er klok og empatisk så lenge Gunnar lytter til hans råd, og aksepterer å rette seg etter den normen som presenteres for ham. Gunnar beskriver dette som et

øyeblikk hvor han blir sett av lederen, men det kan han bare bli på forstanderens betingelser.

Gunnar siteres innledningsvis på at ”for meg er det viktig å understreke at det er stor forskjell mellom det å ha homofile følelser og det å leve dem ut i praksis” (s.37). Det antydes som nevnt at han har gjort seg «homofile erfaringer» før han valgte å leve som kristen og forsto at dette var galt ut fra det normsystemet han gikk inn i. Gunnar forteller at han har fått hjelp til å mestre de homofile følelsene gjennom ulike kristne organisasjoner som ”ønsker å støtte og hjelpe dem som sliter med homofile følelser” (s. 47), og skriver at disse følelsene aldri har forsvunnet, selv om han er i et lykkelig heterofilt ekteskap. Kapittelet avslutter med hans grunnholdning til spørsmålet:

I dagens samfunn kan man lett få inntrykk av at det kun er to måter å forholde seg til homofile følelser på:

”Enten fortrenger du dem, og da går det deg galt. Eller så lever du dem ut og blir lykkelig. Selv synes jeg dette blir for enkelt. Jeg har homofile følelser, men det er mitt valg hva jeg gjør med disse følelsene. Andre får gjøre det som de finner best, men for meg er min gudstro vesentlig viktigere enn mine seksuelle følelser”, sier Gunnar. (s. 49)

Gunnar beskriver de seksuelle følelsene som en integrert del av hans personlighet, samtidig som han forstår dem som noe kontrollerbart og ikke-konstituerende. Seksualitet og gudstro må prioriteres mot hverandre, og det er mulig å velge å ignorere seksualiteten. Det innebærer ikke at seksualiteten kan velges vekk eller velges annerledes. Derimot innebærer det at den må tøyles, kontrolleres, vendes mot et annet subjekt enn de han intuitivt ville vendt begjæret sitt mot.

Verken Gunnar eller noen av de andre personene i boka framstiller dette som noen enkel prosess, men de framstiller den alle som nødvendig, som et absolutt krav for å leve i tråd med sin tro. De bruker sjelden andre argumenter enn nettopp troen for å hevde at den homofile seksualiteten må tøyles, og sjelden konstrueres den homofile seksualiteten som problematisk i seg selv. Det avgjørende er at den kommer i konflikt med det de ser på som Guds vilje. Bekjennelsene framstilles som selvkonstituerende og frigjørende språkhandlinger, selv om maktforholdene og den normative horisonten

de formuleres innenfor, vitner om at subjektet konstitueres på betingelser satt gjennom utøvelse av pastoral makt.

7.5.2 Bekjennelseshandlinger uten effekt

Thomas' første bekjennelseshandling er rettet mot kjæresten, ei jente som tilhører samme menighet som ham, og som venter på et frieri slik at de kan gifte seg. Han forteller om hvorfor han er tilbakeholden i et møte de har med en sjelesørgerisk veileder. Effekten av bekjennelsen er at kjæresten avviser ham. Dette skjer umiddelbart, og de snakker aldri ut. Fordi kvinnen føler seg ført bak lyset, er det ikke rom for å formulere løfter om endring eller andre språkhandlinger. Gjennom bekjennelseshandlingen har Thomas gått fra å framstå som en heterofil kristen mann, til ikke lenger å kunne gjenkjennes som den framtidige ektefellen. Vi får ikke vite mer om veilederens rolle eller respons i denne samtalen.

Neste gang Thomas forteller om sin seksuelle orientering til en sjelesørger, etter et år på bibelskole, blir han møtt med mer gjenkjennelse og den veiledningen han mottar, overrasker ham: Menighetslederen han bekjenner til er også homoseksuell, men er allikevel gift og har barn. Rådene han gir er tvetydige, og igjen etterlates Thomas rådløs. Denne strukturen repeteres flere ganger: Thomas flytter tilbake til oppvekststedet sitt, og bekjenner til en kvinne i menigheten, som råder ham til å gifte seg heterofilt. Hun henviser ham til «en kristen leder som hadde en viss erfaring med å hjelpe homofile» (s.18). Heller ikke hos denne lederen opplever Thomas at bekjennelseshandlingen fører til noe, men sier at de «kom aldri i gang med en skikkelig prosess» (s.18). Til sist kommer han i kontakt med Living Waters, idet han er i ferd med å følge rådet han har fått om å gifte seg med en kvinne. Fortellingen om hjelp til å «håndtere de homofile følelsene» (s.21) får liten plass i teksten, mens alle bekjennelsene som ikke får den ventede effekten, er sentrale elementer, og omringes av et smertespråk og fortellinger om håpløshet, depresjon og sorg.

Derrida påpekte i sin kritikk av Austin at muligheten for ikke å lykkes alltid er integrert i språkhandlingen, og derfor må også teoriutviklingen beskrive hvordan ytringer ikke alltid får sin effekt (Derrida 1988). I fortellingen om Thomas blir det klart at utøvelsen av pastoral makt fra religiøse lederes side, skrives fram som den forventede, ønskede effekten. Ledere som ikke gir ham den tydelige forkynnelse og

fører ham til det hjelpetilbudet som boka framhever, og som jeg skal beskrive i neste del av kapitlet, svikter ham. Kritikken som framføres er dermed en kritikk av for lite maktutøvelse. Det blir klart at den ønskede effekten av bekjennelsen er å bli tatt hånd om og rettleidet. Ved å gi religiøse leder kunnskap om sin seksuelle orientering, ved å bekjenne sin hemmelighet, forventes det nettopp at lederne gir åndelig rettleiding og «administrerer sjelen hans» med Foucaults (1999) begrepsapparat.

Analysen av Gunnars bekjenneshandling synliggjorde hvordan makt utøves i relasjonen mellom den åndelige veilederen og den homofile. Thomas' mislykkede bekjenneshandlinger synliggjør hvordan makten og maktforholdet alltid allerede er inkorporert i det språket hvor forbudet mot homoseksualitet er innfelt. Religiøse ledes ansvar framstilles ikke her først og fremst som å formidle selve forbudet, men å administrere disiplineringen av kroppen som forbudet krever. Foucault hevder i *Viljen til viten* at gjennom seksualitetsanordningen kan seksualiteten bare eksistere gjennom underkastelse til loven (Foucault 1999: 142). Thomas går ikke til sine religiøse ledere for å snakke om sin seksualitet fordi han antar at samtaler vil kunne ha noen frigjørende effekt på hans seksualitet, tvert imot, han oppsøker religiøse ledere for at underkastelsen skal ses, anerkjennes og bekreftes. Den homoseksuelle, avstående kroppen må gjenkjennes som sådan for at han kan innta en tilsvarende subjektsposisjon.

Etter en rekke slike mislykkede forsøk forteller forfatteren oss at Thomas var «takknemlig for å kunne dele hus med en kamerat» fordi det «dempet litt på ensomheten» (s.20). Uten at teksten framstiller dette som annet en et vennskap mellom menn, ser jeg det også mulig å lese de to setningene som en antydning til at de mislykkede bekjennelsene kan ha fått den motsatte effekten, for en periode, før Thomas forteller at han kommer inn i en organisasjon som har satt bekjennelser og pastoral makt i system.

7.5.3 Offentlige bekjenneshandlinger

Erik, som er prest i den svenske folkekirken, kommer ut i offentligheten gjennom å skrive leserbrev, først i et misjonsblad, så i en dagsavis:

Først fortalte Erik at han – på tross av at han selv var homofil – mente homofilt samliv var galt. Dernest hevdet han at argumentasjonen fra kristent hold var uten kjærlighet og respekt (s.31).

På den måten kommer han ut som avstående homofil. Tiltalesituasjonen snus på hodet, og han tar selv regien. Dermed kommer han ut “til alle”, i full offentlighet, men gjør samtidig et offentlig løfte om å avstå fra en seksuell praksis som han anser for å være mot Guds vilje. Den offentlige bekjennelsehandlingen impliserer en disiplinering av seksualiteten, men også et krav om gjenkjennelse av sin egen posisjon som homofil og kristen. Samtidig gir han sin støtte til en sekulær partnerskapslov, ettersom samfunnet også skal ivareta dem som ikke ønsker å leve etter Bibelens lov. Argumentasjonene usynliggjør eller marginaliserer derimot den subjektsposisjonen som blant annet Tora og Arnfinn fra de foregående artiklene har inntatt, som kristne homofile som ikke anser homoseksuelle relasjoner som syndige *per se*.

Løftet om ikke å praktisere homoseksualitet, men derimot å praktisere sin kristne overbevisning på en utadrettet måte, gjentar Erik når han forteller om sin deltakelse i «homofil studentbevegelse». Her produseres på nytt skillet mellom følelser og praksis i hans egen subjektsposisjon:

«Jeg tenkte ikke at jeg ønsket å finne en mann å leve sammen med. Men jeg tenkte at jeg kanskje hadde en oppgave i denne sammenhengen. Og da måtte jeg jo vite hva det å møte homoseksuelle handlet om» (s.30).

Det homofile begjæret kan kun fortelles gjennom sin egen fornektelse, og derfor representerer det snarere begjæret etter gjenkjennelse. Gjennom konstruksjonen av en ikke-praktiserende homoseksuell subjektsposisjon, produseres subjektsposisjonen som aktiv og praktiserende kristen.

Erik kommer ikke bare ut som avstående homofil, men som politisk aktivist, og posisjonerer seg som en marginalisert stemme i debatten:

Både som leder av Medvandrarne og som prest har Erik vært en tydelig stemme i svensk offentlighet. (...) Språkbruken fra homobevegelsen kan

ofte være beinhard når andre kirkeledere sier nei til homofilt samliv, men Erik har blitt møtt med både nysgjerrighet og respekt.

«Jeg føler at jeg kan si hva jeg vil. Det er farlig å angripe meg for å være homofob og fordømmende. Min historie gjør meg delvis immun mot sterke utfall», sier Erik (s.34-35).

Den offentlige bekjennelsehandlingen tilbyr en retorisk posisjon, en subjektsposisjon å snakke fra som unndrar seg mye av den kritikken som heterofile kirkelige ledere blir møtt med når de uttaler seg om homoseksualitet som syndig og forbudt praksis. Uttalelsen fungerer også metonymisk for Ottosens anliggende når han samler de sju historiene: Å utnytte det retoriske ethos som ligger i offentlige bekjennelsehandlinger fra avstående homofile, til tross for at han ikke selv kan innta en slik posisjon. Videre posisjonerer Erik seg som homotolerant, ved å argumentere for en sekulær partnerskapslov og en annen holdning til personer som lever i homofile samliv, men uten å risikere sin egen gjenkjennbarhet som konservativ kristen eller å stille spørsmål ved de normene for seksualitet som han alltid har sett som selvfølgelige.

Gunnar har ikke vært aktiv i mediene, men er åpen om sin historie i andre sammenhenger. Han uttrykker effekten av åpenhet slik:

«Da jeg begynte å bearbeide mitt forhold til egne homofile følelser, betydde det mye å få kunnskap om – og erfare – at jeg ikke var den eneste som ønsket å forbli trofast til tross for at jeg hadde homofile følelser. I denne vissheten lå det mye trøst. Det ga meg styrke til å bryte gjennom skamfølelsen og alle tabuene, for så å kunne møte meg selv og omgivelsene med hele meg, som en hel og ærlig mann, og ikke bare en mann som viste frem den delen av seg selv som han antok at omgivelsene ville sette mest pris på å se,» sier Gunnar (s.49).

Lykken over å presentere en gjenkjennbar kropp og et liv som følger heteronormativitetens utgave av hva et lykkelig liv er, er nettopp det som gjør det mulig å bekjenne og være åpen om «skamfølelsen og alle tabuene». Også her kan smertespråket først tas i bruk i retrospektiv. Hans egen bekjennelse settes inn i

konteksten av andre kristnes bekjennelser om tilsvarende uønskede følelser. Gunnars åpenhet om tilbakelagt smerte, skal bidra til at andre kan være åpne, slik også Tora og Arnfinn forteller om. Imperativet om å være åpen er en integrert del også i denne varianten av det homotolerante språket.

Når Ottosen ber sine «homofile venner» om å gjøre rede for sine livshistorier, er det for å avverge den smitteeffekten som fortellinger som Toras og Arnfinns fryktes å ha på andre skjulte homofile, når de tilbyr et språk og en subjektsposisjon som kristen og homofil. Bekjennelsen av det homoseksuelle begjæret kan ha en ønsket smitteeffekt på skjulte homofile. Forutsetningen er at begjæret og følelsene disiplineres slik at den som bekjenner framstår som et forbilde.

7.5.4 Å nekte å gjøre rede for seg

Bjørn Helge har ingen tradisjonell komme-ut-fortelling, og bemerker at han var over 30 år før han fortalte noen at han var homofil. Dette ser han i sammenheng med

en generell sjenerthet, en motvilje mot å blottlegge seg for andre, og en engstelse for å bli «fratatt» seg selv ved å få privatlivet invadert av offentligheten (s.53).

Han stiller seg kritisk til hele bekjennelseskulturen, og nekter derfor å gi noen sammenhengende fortelling om seg selv eller spekulere i hva som kan ha gjort ham homoseksuell:

Bjørn Helge har hatt som grunnprinsipp å skjelne mellom *åpenhet* og *offentlighet* når det gjelder å omtale sin egen livssituasjon. Dagens samfunn synes derimot å fremme en «bekjennelseskultur» der *alt* privatliv skal brettes ut. Men Bjørn Helge tenker at en slik påtrengende form for åpenhet ikke nødvendigvis er av det gode (s.62, forfatterens uthevinger).

Sandvei er den mest tilbakeholdne når det gjelder å fortelle om sitt privatliv. Han har ingen dypt personlig fortelling som han gir til leseren, og heller ingen synder å bekjenne i denne konteksten. Dermed finner jeg ingen følelsesladde beskrivelser,

ingen bruk av smertespråk i fortellingen om hans eget liv, og ingen andre kjennetegn på en tradisjonell komme-ut-fortelling. Det nærmeste han kommer en hentydning til å bekjenne noe han *har* gjort, er at han har angret på at han ikke var tydeligere i sin avvisning når jenter nærmet seg ham i ungdommen. Også her tar homoseksualiteten form av manglende heteroseksualitet, eller vanskeligheter med å forholde seg til det heteroseksuelle begjæret.

Bjørn Helge svarer på Ottosens interpellasjon med en grundig intellektuell begrunnelse for hvorfor han har levd hele livet sitt i sølibat, snarere enn å gi en fortelling om hvem han er, om livet han har levd og utfordringer han personlig har håndtert, slik de andre personene i boka gjør. Også han legger vekt på en subjektsposisjon som troende kristen, og ser ikke den seksuelle orienteringen som definerende for sin identitet. Han aksepterer ikke den koblingen han forteller at blant annet Åpen kirkegruppe gjør mellom hans syn og det å fornekte homofiles menneskeverd.

Grunnen til at han allikevel velger å bidra i Ottosens bokprosjekt, er bekymringen for den retningen som debatten om homofiles plass internt i Kirken har tatt. Endringen av ekteskapsloven har aktualisert debatten som Kirkemøtet i 2007 løste med å vedta to parallelle syn, og har tilført spørsmålet om homofile par skal kunne vies i kirken. «Jeg kjenner på en viss uro over å bli hjemløs i den kirken jeg har tilhørt hele livet og søkt å tjene», sier Bjørn Helge, og understreker dermed at han deltar i boka med et kirkepolitisk utspill som også har betydning for hans egen opplevelse av tilhørighet i Kirken. Han problematiserer ikke sin subjektsposisjon som homofil, men posisjonen som motstander av kristen aksept av homofile samliv.

Selv om han forteller at han aldri har hatt noe behov for hjelp til «å håndtere de homofile følelsene», og framstiller et liv i tråd med sine religiøse idealer, stiller han seg kritisk til de som argumenterer mot «kirkelige hjelpetilbud». Han argumenterer for at det er flere svake grupper kirken bør opptre solidarisk ovenfor, og peker på at kirken har et sjelesørgerisk ansvar for dem som har levd et langt liv i tråd med disse normene, og som så skal oppleve at kirken snur:

«Kirken har et sjelesørgerisk ansvar til to sider i denne saken. Ikke så få kristne homofile kan føle seg falt i ryggen av kirken i dag. Vi har forsøkt

å leve et liv etter kristne etiske normer, men tenker nå: 'var det verdt strevet? Var det nødvendig å kjempe for å leve slik vi trodde Guds ord og kirkens lære tilsa? Hvor er kirkens omsorg for dem som sliter med *slike* tanker?'» spør Bjørn Helge (s. 65, forfatterens utheving).

Det antydes at det å leve enslig og ikke i et homofilt eller lesbisk samliv allikevel må forstås som et offer, for å leve i tråd med Kirkens normer og krav til en gjenkjennbar kropp. Uttalelsen framsettes på et generelt grunnlag, først gjennom en beskrivelse av en udefinert mengde «kristne homofile», som det ytrende subjektet i utgangspunktet stiller seg utenfor, før et «vi» som også inkluderer Sandvei selv tar over i setningen om å ha levd etter normene. Så brukes et udefinert «dem» som objekt for Kirkens ansvar, når han antyder smerten over at et liv med disiplinering kanskje ikke var påkrevd likevel. Smertespråket som bekymringen skrives i, overføres imidlertid til et udefinert subjekt, ikke til Sandveis egen person. Denne antydningen står i kontrast til hovedbudskapet i teksten, hvor han viser til hvilke utfordringer som kan oppstå i et liv i ekteskap, og peker på de positive sidene ved sølibatet. Bjørn Helge forteller om et aspekt ved hvem han *er*, uten at teksten tar form av noen bekjennelse, fordi synd forstås som noe man *gjør*.

I forrige kapittel skrev jeg om hvordan Nordbø risikerer sin egen gjenkjennbarhet som subjekt ved å stille spørsmål ved de normene som også har vært virksomme i konstitueringen av hans opprinnelige subjektposisjon. Jeg refererte til Butlers refleksjoner om hvordan det å stille spørsmål ved normer som tidligere har blitt sett som naturlige og gitte kan innebære "certain breakdowns in the practice of recognition" (Butler 2005: 24). Bjørn Helges bekymring for økt homotoleranse innenfor kirken leser jeg som et begjær for gjenkjennelse og også anerkjennelse av det livet han selv har levd, og frykt for at denne subjektposisjonen han selv har inntatt skal marginaliseres og gjøres overflødig.

Frykten for at kirken kan tenkes å endre sin posisjon kan tolkes som frykt for at underkastelsen til den religiøse lovens forbud mot homoseksualitet ikke lenger vil anerkjennes. En vending mot økt homotoleranse innenfor kirken innebærer slik en nedvurdering av det offeret som avstående homoseksuelle har gjort for å kunne opprettholde sin religiøse identitet og posisjon.

7.6 Homotoleranse gjennom heteronormativ terapi

Seksuell orientering og kjønnsperformativitet forstås og normeres i *Mine homofile venner* innenfor et paradigme hvor religiøs identitet styrer hvordan kroppen tolkes og disiplineres. Tett knyttet til tradisjonelle komme-ut-fortellinger, er komme-inn-fortellinger, det vil si fortellinger hvor en etter å ha kommet ut som homofil eller lesbisk, kommer inn i et miljø eller bygger et nettverk med andre homofile og/eller lesbiske, og om mulig integrerer det gamle og det nye nettverket (Steinsvåg m.fl 2003).

I *Mine homofile venner* tar komme-inn-fortellingene en annen retning; flere av personene ledes inn i grupper og organisasjoner som tilbyr hjelp i form av såkalt reorientering. Til tross for at flere av personene som er intervjuet tar avstand fra begreper som «helbredelse» av homoseksualitet og nekter å omtale seksuell orientering, eller legning, som en sykdom, forteller flere om at de har fått organisert hjelp for å leve i tråd med moralnormer hvor homoseksuelle relasjoner er forbudt. I fem av de sju fortellingene i Ottosens bok, er ulike organisasjoner som tilbyr slik terapi og støtte, omtalt på ulike måter.

Det å komme inn i et miljø med andre som identifiserer seg som homofile og lesbiske får ofte betydning for hvordan en tolker sin egen fortelling og for hvilken subjektsposisjon en selv inntar. Flere av de sju forteller om at de oppfordres til å gå på kurs og konferanser som skal hjelpe dem til å avstå fra å leve homofilt; de kommer inn i ex-gay-bevegelsen. Disse organisasjonene presenteres som steder hvor personer som ”sliter med homofile følelser”, kan motta hjelp til å endre sin livsstil og sin seksualitet. De reflekterer hvordan ytre normer svært direkte får styre deres syn på egen kropp og seksualitet.

Thomas, Gunnar, Ari, og Ole, beskriver alle hvordan bevegelsen har vært viktig for dem, og at de har lært seg ulike strategier og gjort endringer i livet sitt som følge av kontakten med slike organisasjoner. Erik er selv leder for svenske «Medvandrarne» når han blir intervjuet, Thomas forteller om at deltakelse og engasjement i “Living Water Mission”, Gunnar har deltatt i samtalegrupper i regi av «Til Helhet», mens Ari forteller om to ulike organisasjoner: «Love in action», som han etter to års aktiv

deltakelse uten resultater gir opp, og så om timer hos en kristen terapeut og deltakelse i «Living Water», hvor også Ole har vært aktiv. Bjørn Helge sier at han aldri har hatt behov for kontakt med slike organisasjoner, men «merker seg med en viss undring de aggressive reaksjonene fra homofilt aktivisthold overfor kirkelige hjelpetilbud til mennesker som har en usikker seksuell identitet og ønsker avklaring» (s.64).

Gjennom norske og amerikanske forskningsartikler og annen dokumentasjon, skal jeg peke på hva det innebærer å motta slike tilbud, og så lese tekstene i lys av dette materialet, som bidrar til å forstå mer av de praksisene og den underliggende diskursen som *Mine homofile venner* henviser til. Forholdet mellom smerte, skam og stolthet som er typisk for det identitetspolitiske komme-ut-plottet, finner jeg igjen i flere av disse fortellingene, som jeg altså knytter til Steinsvågs (2003) begrep «å komme inn», forstått som å integreres i et sosialt miljø med andre homofile.

7.6.1 Bakgrunn

På 1970-tallet fant det sted et paradigmeskifte i synet på homoseksualitet i store deler av den vestlige verden. Homoseksualitet ble fjernet som psykiatrisk diagnose i 1973 og 1975 av henholdsvis American Psychiatric Association og American Psychological Association. Siden har foreningene vedtatt flere uttalelser om at terapi som skal endre personers seksuelle orientering er skadelig, og terapeuter og psykologer som tilbyr slik terapi, støttes ikke av foreningene (Morrow og Beckstead 2004). Norsk Psykiatrisk Forening gikk inn for å oppheve homoseksualitet som psykiatrisk diagnose i 1977, mens flere lærebøker i psykologi fra den tiden skriver om homofili under overskriften «Seksuelle problemer» (Selle 2001: 124). Først i 1982 ble foreningens vedtak fulgt opp i Sosialdepartementet og homoseksualitet var ikke lenger som sykdom å regne i det norske helsevesenet.

De første organiserte motbevegelsene i USA ble dannet raskt etter vedtakene til de store profesjonsorganisasjonene, og bygget seg etter hvert opp til å bli internasjonale bevegelser og organisasjoner, hvorav de fleste er tett knyttet til den kristenkonserverive høyrefløyen. Blant de største er Exodus International og People Can Change. I Skandinavia fins det underorganisasjoner som det refereres til i Ottosens bok, som igjen er organisert i en europeisk bevegelse, LINC (Live in Christ). Den svenske organisasjonen ble ifølge eget nettsted oppløst i 2010. I USA fins det

også en sekulær organisasjon, The National Association for Research and Therapy for Homosexuality, NARTH, som ble grunnlagt i 1992. Til tross for at den er sekulær og ikke framhever religiøs argumentasjon, har den for det meste blitt ledet av kristenkonserverne ledere som har sett behovet for en sekulær diskurs for å vinne aksept for terapi som tar sikte på å endre pasientens seksuelle orientering.

I antologien *Norsk homoforskning* (2001) skriver Morten Selle om ulike behandlingsformer som historisk har blitt tatt i bruk for å redusere homoseksuelles libido, eller endre den i heteroseksuell retning. Han peker på «vår tids uheldige allianse mellom medisin og religion» (Selle 2001: 238) som en av grunnene til at homoseksuelt begjær har vært behandlet som en patologi. Reidar Kjær beklager at det ikke blir gjort norsk forskning på reparativ terapi, og må ty til anekdoter for å beskrive hvordan homoseksuelle har blitt rådet til å be til Gud om å bli kvitt sin homoseksualitet ved norske sykehus (Kjær 2001).

7.6.2 Reorientering som diskurs og praksis

De amerikanske forskerne Susan Morrow og A. Lee Beckstead beskriver den underliggende argumentasjonen for reorienteringsdiskursen i en oversiktsartikkel over forskning på slike «terapiformer»:

The fundamental argument for continuing to provide conversion treatment rests on proponents' affirmation that same-sex attractions are chosen and amenable to change. Underpinning this belief is the view that the causes of homosexuality are known and that homosexuality is unnatural, mentally unhealthy and sinful and should be changed (Morrow and Beckstead 2004: 643).

Reorienteringsdiskursen er bygget på to hovedakser: på den ene siden tradisjonelle heteronormative og kristenkonserverne verdier som begrunner nødvendigheten av endring fra en homoseksuell til en heteroseksuell orientering, på den andre siden en særskilt form for psykoterapeutisk tilnærming til seksualitet som er utviklet innenfor dette normative systemet og som framstilles som det faglige fundamentet for de «behandlingstilbudene» som tilbys. En annen amerikansk forsker beskriver det

forventede resultatet som en forhandling mellom homoseksuelt begjær og tilgang på en heteroseksuell identitet:

[The] patient's homoerotic fantasies may continue but that they will be able to manage fantasies so that they may legitimately claim a heterosexual identity, or at least function in a heterosexual relationship (Haldeman 2002: 261).

Et liv i sølibat uten noen form for uttrykk for seksualitet kan også være et mulig resultat av behandlingen. Seksualitet og seksuell orientering forstås som fleksibel, og homoseksualitet kan derfor endres i samsvar med ønsker eller krav om heteroseksualitet eller sølibat som livsform. Som oftest er dette religiøst fundert, men amerikansk forskning finner også eksempler på at personer som søker slik terapi har en annen motivasjon, og ikke erklærer seg som kristne.

To amerikanske sosiologer som har studert fenomenet ved å analysere lederskapets diskurs, bruker begrepet "sanctified science", altså helliggjort vitenskap, for å beskrive den doble strategien i å fordømme homoseksualitet som synd, og samtidig forstå det som en identitetsforstyrrelse som kan heles (Robinson og Spivey 2007). Åndelige tilnærminger som bibellesning og bønn, kombineres ofte med den særskilte formen for psykoterapi som brukes i behandlingen. Den medisinske diskursen preges av tolkninger av barndomstraumer, gjerne av seksuell art, eller foreldre som utøver foreldreskapet "feil", og på den måten forårsaker homoseksuelle følelser og tiltrekning. Denne form for "vitenskapelig tilnærming" suppleres av teologiske synspunkter som forankrer homoseksuell praksis som synd, og et syn på kjønnsperformativitet, eller tradisjonell kjønnsrolletenkning, som innebærer at homofile må lære seg å bli ordentlige menn, for å kunne bekjempe homoseksuell tiltrekning og følelser for andre menn.

Mannlig homoseksualitet og reorientering får langt mer oppmerksomhet i forskningslitteraturen enn lesbiskhet og ex-lesbiske narrativer. I forskning på personer som har gått gjennom slike programmer, blir utvalgene, når man prøver å nå både kvinner og menn, svært ofte overrepresentert av menn. Forskerne selv er usikre på om det forklares av at kvinner av ulike grunner er underrepresentert i forskningsmaterialet

eller om faktisk færre kvinner enn menn deltar i slike programmer og behandlingstilbud (Miville and Ferguson 2004, Morrow and Beckstead 2004). I Ottosens bok er dette også påtakelig: seks menn, og bare én kvinne blant hans “homofile venner”.

De amerikanske kjønnsforskerne Robinson og Spivey hevder at menn som ikke gjør kjønn innenfor det kristenkonserervative miljøets normative horisont, anses som en særskilt trussel til dette verdisystemet som helhet:

Movement narratives aim to socialize members to internalize gender polarity as natural and divinely sanctioned and assume masculine and feminine identities at the individual level; to enforce gender polarity, hegemonic masculinity and compulsory heterosexuality in social interaction as a “treatment” and preventive for homosexuality; and to institutionalize male power and privilege (Robinson and Spivey 2007: 656)

Å undertrykke kroppsuttrykk som avspeiler feminisert maskulinitet, referert til som “gender deviant mannerisms”: kjønnsavvikende kroppsspråk, er ofte en integrert del av reorienteringsterapi (Schidlo and Schroeder 2004). Slike kroppsuttrykk blir igjen tolket som representative for den homoseksuelle kroppen som sådan, og det å framstå som mann rent kroppslig handler også om å innta den hegemoniske maskuline rollen. Typiske strategier for å framstå som mann kan innebære å utvikle gode ikke-seksualiserte vennskap med andre (heterofile) menn, drive med sport og delta på andre typisk maskuline arenaer. Alt handler om å konstruere en gjenkjennbar maskulin identitet.

7.6.3 Norsk debatt om reorientering

I 2004 initierte Arne Schjøth⁷⁵ en debatt om reorientering i Tidsskrift for den norske legeforening. Han argumenterer for at det er etisk problematisk at «synet på kjønnspolariteten som en fundamental livsverdi er i ferd med å bli svekket» (Schjøth 2004: 1965).

⁷⁵ Arne Schjøth er også en av initiativtagerne til etableringen av Norgeskirken, i protest mot liberaliseringen av Den norske kirke blant annet i spørsmål som gjelder homoseksualitet.

Homofili kan ikke betraktes som en privatsak. Samfunnet har et ansvar for hvilke kulturelle føringer som blir gjort på dette livsområdet (Schjøth 2004: 1965).

Schjøth ser reorientering som et tilbud som kan hjelpe unge med «identitetsproblemer og som strever med å få fotfeste i livet i valget mellom de mange identitetsobjekter som tilbys». Han argumenterer sekulært, mens i andre tekster framstår han som tydelig fundert i det kristenkonserervative ståstedet, som også skinner gjennom her når han kritiserer kritikk og mistenkeliggjøring av homofile som ønsker reorientering og «fagpersoner som vil bidra med et slikt tilbud».

Schjøth fikk et motinnlegg av Reidar Kjær og Morten Selle, som påpeker det ufaglige og uetiske i reparasjonsterapi, fordi en slik tilnærming «bryter med fundamentale prinsipper for hvordan man fagetisk skal arbeide (Kjær og Selle 2004). I *Tidsskrift for den norske legeforening* retter Kjær og Selle kraftig kritikk mot amerikanske NARTH, som tilsvar til den verdikonserervative kristne legen Arne Schjøths forsøk på å løfte fram reorientering som mulighet i norsk helsevesen:

NARTHs ideologi baserer seg på amerikanske familieverdier og er bygd på et underlig teoretisk grunnlag – en blanding av utdaterte psykoanalytiske teorier, generaliseringer fra forskning på barn og ungdom, stereotypier om kjønnsroller og religiøse betraktninger om «kjønnpolaritet» i ekteskapet som en fundamental livsverdi (Kjær og Selle 2004: 2396).

Også Monica Wegling fra Institutt for Samfunnsmedisin kritiserer Schjøths innlegg, både fra et faglig og et etisk perspektiv, og går så langt som til å påpeke at høyere selvmordsrater blant homoseksuelle, som Schjøth bruker som et argument for reorientering, ikke har sin årsak i «den homoseksuelle orienteringen i seg selv, men den type holdninger som Arne Schjøth selv representerer og fremfører» (Wegling 2004).

Det fins også nyere eksempler på hvordan reorientering bringes inn i offentlig debatt, som da nyutnevnte Oslobiskop Ole Kristian Kvarme i 2006 fikk en mediestorm mot seg etter å ha bragt reorientering opp som tema i et møte med Åpen kirkegruppe, en gruppe for kristne homofile og lesbiske innenfor Den norske kirke. Den hendelsen skriver også Ottosen om i *Mine homofile venner* (Ottosen 2009: 139). Under valgkampen høsten 2011 bragte leder i Oslo Krf temaet opp i et blogginnlegg, men debatten ble raskt lagt lokk på av partileder Hareide, som tok avstand fra bloggen, og ikke ønsket oppmerksomhet rundt denne saken.

7.6.4 Fra helbredelse av sykdom til sår som må leges

Mens homoseksualitet, som nevnt i 7.6.1, ble sett på som en sykdom som måtte behandles på ulike vis helt fram til 1970-tallet, ser sykdomsbegrepet i dag ut til å ha blitt så problematisk at hele ideen om helbredelse forkastes. Retorisk gjelder dette også i en bok som *Mine homofile venner*:

Nå vil jeg på ingen måte snakke lettvent om «helbredelse» av homofile. Tvert imot ønsker verken jeg eller mine homofil venner å bruke et slikt uttrykk (s.137-138).

Selv om helbredelse og sykdom som begreper ikke lenger fungerer som kategorier for å forklare det homoseksuelle begjæret, har årsaksforklaringene som bidro til å konstruere homoseksualitet som lidelse, overlevd i reorienteringsdiskursen: I *Mine homofile venner* siteres forklaringsmodeller hvor homoseksualitet skyldes at foreldre har sviktet, både av menn som mener disse modellene stemmer overens med deres egen historie, og av dem som ikke finner noen slik sammenheng mellom oppvekst og seksuell orientering. Det er en gjennomgående idé i boka at ved å finne noen underliggende årsaker til de problematiske følelsene, og bearbeide disse, vil man oppleve at også de homofile følelsene blir svakere.

Thomas beskriver en oppvekst med en far som var alkoholiker og en kristen mor, og forteller at han i barndommen følte seg liten og redd, og isolerte seg på skolen. Han foretrakk jentevenner som var mindre skremmende enn guttene. Det dårlige forholdet til faren framheves:

«Den dagen jeg begynte å hate pappa, står fortsatt klar for meg. Hva som egentlig skjedde, husker jeg ikke lenger, men jeg opplevde i hvert fall at pappa var urettferdig. Da gråt jeg, gikk til senga mi og begynte å hate pappa,» forteller Thomas (s.14).

Ari beskriver en lignende oppvekst, og forteller også om å ha blitt utsatt for et grovt overgrep som sjuåring. Som Thomas, ble Ari ble ertet på skolen, ville ikke slåss, og «ble oppfattet som en pyse» (s. 72). Han fant seg etter hvert en beskyttende venn, som han forelsket seg i. Det dårlige forholdet til faren og den feminine framtoningen forstås både som årsaker til tiltrekningen mot andre menn, og samtidig som inkorporert i den homoseksuelle identiteten.

Ole åpner for at han «kan ha vært biologisk disponert for homoseksualitet», men forklarer også dragingen mot menn med et vanskelig forhold til sin far, og med erotisert oppmerksomhet fra en voksen mann over lengre tid da han selv var 13. Denne oppmerksomheten, som besto i dusjing sammen med mannen, forteller han at han både likte og var skamfull over på samme tid. Oles far kunne ha sterke raseriutbrudd og hadde lengre sykdomsperioder. Ole opplevde han som både fraværende og skremmende, og forholdet mellom dem var dårlig helt til Ole ble voksen. Sammenhengen mellom egen seksualitet og forholdet til faren forklares slik:

Når Ole minnes sin oppvekst, mener han å se at han fikk et ambivalent forhold til menn. På den ene siden var han redd dem. Han overførte redselen han kjente for faren, på alle menn. De var annerledes og truende. På den annen side lengtet han etter å bli bekreftet og anerkjent av en mann. Denne lengselen ble så erotisert – og kan si noe om hans homoseksualitet, mener Ole (s. 87).

De tre andre mennene som skildres, Erik, Gunnar og Bjørn Helge har derimot vokst opp i hjem hvor begge foreldre beskrives som gode, tilstedeværende foreldre, som alle var kristne. Erik sier at han forgjeves har lett i barndommen sin til årsakene for den homoseksuelle orienteringen. Han er vokst opp som misjonærbarn i et afrikansk land, og kom først til Sverige som 12-åring. Fortelleren bruker allikevel ordet “annerledes” fire ganger i de innledende setningene om Eriks oppvekst, noe som antyder at

oppveksten ikke bare *var* annerledes, men også kan ha bidratt til å ha *gjort* Erik annerledes, det vil si homoseksuell. Erik tilbrakte mye tid hos et misjonærpar langt fra sine foreldre. Han forteller også om erting og en opplevelse av annerledeshet da de flyttet tilbake til Sverige.

For Erik er det ikke så viktig å prøve å finne en forklaring på hvorfor han ganske tidlig opplevde seg som overveiende homofil. Han vet om ulike ting som kan ha spilt en rolle, men klarer ikke å peke på en tydelig fasit (s.28).

Boka gir altså ikke noe entydig svar på hvordan eller hvorfor nettopp disse personene ble homofile, men går allikevel langt i å antyde forklaringer forankret i barndomstraumer. I fortellingen om Thomas spiller disse en særlig stor rolle:

”Far var ganske redusert, og jeg var ikke redd ham lenger. Tvert imot trengte han meg. Da han døde, kunne jeg i hvert fall si at jeg var glad i ham, selv om de varme følelsene ikke var mange og sterke”, forteller Thomas.

På denne tiden fikk Thomas igjen en kjæreste – eller i hvert fall et nært forhold til ei jente (s.17-18).

Forsoningen med faren knyttes narratologisk til reorienteringsprosessen han gjennomgår, forsoningen leder tilsynelatende til kjæresteforholdet. Kapitlet om Thomas avsluttes slik:

For meg handler det ikke om min legning eller mine rettigheter. Det handler om at jeg har et sår. Det er ikke vanskeligere enn som så. Hovedsaken er at disse sårene jeg bærer på, blir behandlet på en rett måte – i møte med de rette menneskene. Dét tror jeg ikke skjer hvis vi aksepterer en homofil livsstil uten å ha kunnskap om problematikken. (s.23-24).

Også de andre mennene som beskriver traumatiske eller vanskelige forhold i barndommen er opptatt av å bearbeide sår. Dette mener de er viktig for å kunne frigjøre seg fra de homofile følelsene de opplever som uønskede. Koblingene mellom barndom og seksuell orientering legger til grunn en særskilt form for konstruktivistisk syn på seksualitet, som bygger eksplisitt eller implisitt på reorienteringsdiskursens fortolkning av psykoanalytiske teorier om hvordan begjær tar ulike retninger etter foreldres kjønnede nærvær og fravær.

Når årsaksforklaringene fortsatt spiller en så stor rolle, er det fordi de understøtter konstruksjonen av et problem som kan løses med terapi og hjelp utenfra. Selv om homoseksualitet ikke lenger betegnes som sykdom i en bok som skal integrere homotoleranse som verdi i den verdikonservative reorienteringsdiskursen, har begrep om sår og traumer overtatt den plassen som sykdomsbegrepet tidligere hadde i diskursen.

7.6.5 Den homofile kroppen og det maskuline idealet

Mine homofile venner konstituerer et religiøst ideal om en gjenkjennbar heterofil maskulin kropp. Flere av mennene er fortsatt opptatt av å framstå som mer maskuline, og slik fjerner seg fra konstruksjonen av den stereotype homofile kroppen, slik jeg pekte på i 7.3.1. De beskriver prosesser hvor endring av stemmeleie, gange, klesstil og interesser har vært viktige i en prosess for å framstå som mer typisk heterofile menn.

Thomas forteller at han har gjort store endringer i livet sitt for å framstå mer som en gjenkjennbar mann. I et avsnitt med overskriften ”Viktige forandringer” forteller Thomas om hvordan han jobber med å endre sitt uttrykk og sine interesser. Avsnittet innleder med å beskrive prosessen kort:

De siste årene har Thomas endret seg mye, mener han selv. Han er blitt bevisst på sine maskuline sider, og fremstår mer som mann. Det samme er mitt inntrykk. Thomas fremstår ikke som veldig feminin (s. 20).

Thomas forteller om en rekke forskjellige aktiviteter han har gjennomgått for å bli mer maskulin – han har byttet jobb for å arbeide i et mindre kvinnedominert miljø, tatt motorsykkellappen og jegerprøven, og han har begynt å spille fotball – ”selv om han i

ungdomsårene fant det helt utenkelig og svært lite fristende” og han bygger det han betegner som ”gode heterofile vennskap” som forstås som vennskap med andre menn, uten erotisk undertone (s.21).

Ole forteller ikke om maskuline praksiser som Thomas’ nye hobbyer, men derimot om å måtte gi avkall på vennskap med kvinner til fordel for «gode og dype vennskap med menn – åndelig modne menn» (s. 94). Av Oles fortelling forstår vi også at den heterofile forelskelsen tenkes som noe annerledes enn den homofile, og at han måtte arbeide med å finne ut hva en slik forelskelse bunner i for å kunne leve i ekteskap med en kvinne. Han forteller om erfaringer og strategier knyttet til sin egen kropp, som hjelper han med å håndtere følelsene:

«Jeg tror det er avgjørende at jeg tidlig bestemte meg for å holde meg unna homoseksuell pornografi og nektet meg selv å fantasere om menn som hadde sex med menn», forteller Ole – som forklarer at etter hvert som han er blitt tryggere som mann, er mannskroppens seksuelle symbolbetydning blitt mindre viktig for ham. «Jeg er jo selv mann og har min egen mannskropp» (s. 96).

Disiplinering og trygghet knyttes sammen i dette utsagnet; Strategier knyttet til disiplinering av det homoseksuelle begjæret kan avløses av strategier som bekrefter hans egen maskulinitet.

Både Ole og Gunnar lever slik i ekteskap med kvinner, og skildrer det heterofile ekteskapet som et godt liv, også for menn som i utgangspunkt har en tydelig homofil seksuell orientering. Det møysommelige arbeidet som mennene forteller om, reflekterer en tro på at kjønnsidentitet og seksualitet kan endres gjennom egen innsats. Ved bevisst å endre sider ved seg selv som de anser som typisk homofile, eller snarere, som ikke-heterofile, mener mennene de lærer seg hvordan de kan leve gode, heterofile liv. Hvilke egenskaper som er typisk homofile og hvilke heterofile egenskaper som kan erstatte dem, bunner i forestillinger om det feminine og det maskuline, og mer presist om homoseksualitet som «hypomaskulinitet» (se Selle 2001: 239).

Skillet mellom kropp og språk som bokas forfatter insisterer på, kan altså ikke opprettholdes i andre modi enn bekjennelsens, og aller helst omtales i fortid. Alt som gjør disse mennene til mindre menn i egne og andres øyne, må undertrykkes, og erstattes av typisk mannlige kroppsuttrykk og interesser. Subjekter hvis identitetsuttrykk faller utenfor denne forståelseskonteksten, vil defineres bort fordi de ikke kan interPELLERES eller defineres innenfor loven.

Det fins en rekke eksempler i boka på hva forfatteren anser som typisk for denne identiteten, blant annet refererer han til tv-programmet "Homsepatruljen"(s. 38). Denne identiteten forblir imidlertid en ikke-identitet for konservative kristne, homofile kan ikke forstås ut fra en kulturell identitet som bryter med deres religiøse overbevisning – slik kan nye identitetskategorier konstrueres: "ikke-praktiserende homofile" og "tidligere homofile". Disse overskrider derimot de sekulære rammene for "cultural intelligibility", og utenfor sin egen krets vil denne subjektsposisjonen forbli en ikke-posisjon.

7.7 Konstruktivisme og reorientering

Fortellingene som presenteres i *Mine homofile venner* inngår i en argumentasjon som sjelden får plass i offentligheten. Den omhandler muligheter for bevisst å endre kjønnsidentitet og kjønnsuttrykk når den opplevde kjønnsidentiteten ikke svarer til de kravene som stilles til en. Flere av personene diskuterer forholdet mellom et tradisjonelt heteronormativt syn på kjønn, seksualitet og identitet, og det som framstilles som kjønnsforskningens perspektiv (s.57, s.83, s.97). I to avsluttende kapitler etter at de sju vennenes historier er lagt fram, legger Ottosen fram sin oppfatning av kjønnsforskningens tilnærminger til seksualitet, seksuell orientering og mulighet for såkalt seksuell reorientering. Her adresserer han både norsk kjønnsforskning og aktivister som har jobbet for homofiles rettigheter.

Ottosen problematiserer at "de fleste kjønnsforskere i dag er *konstruktivister* - i motsetning til *essensialister*" (s.132, forfatterens uthevinger), men uttaler seg allikevel kritisk om disse tilbudene om reorientering. Han peker videre på sosialkonstruktivisme som en teoretisk modell for den reorienteringen av seksuelt begjær som flere av personene i *Mine homofile venner* forteller at de har gjennomgått:

Et konstruktivistisk perspektiv innebærer også at mennesker ikke er ”dømt” til å leve sitt liv etter den legningen de er ”påtvunget”, men i større grad kan velge sin seksuelle identitet og livsstil. (s.133-134)

Jeg finner den samme ideen hos Ole, når han forteller om reaksjoner på identiteten som tidligere homofil:

Selv er han forundret over hvor mye motstand mennesker som forteller at de har gått fra homoseksualitet til heteroseksualitet møter. For mange av dem som går *motsatt* vei, blir hyllet i offentligheten, mener han. I dag er det helt uproblematisk å hevde at seksualiteten er fleksibel og kan endres – bortsett fra når noen forteller at de tidligere var homoseksuelle, og så har opplevd endring gjennom å vandre med Kristus (s.97, forfatterens utheving).

Ole skriver ut fra en minoritetsposisjon, en ikke-plass i den offentlige diskursen slik den har tatt form gjennom de siste års samfunnsdebatt om syn på homoseksualitet.

Dersom det er riktig at forholdet mellom hegemoni og minoritetsposisjon har endret seg slik Ottosen hevder, kan det synes som om Butlers bøker, skrevet på begynnelsen av nittitallet, ikke lenger er aktuelle for å fortolke norske tekster som fortolker seksuell identitet i dag. Selv stiller Ottosen seg kritisk til et konstruktivistisk syn på seksualitet som noe som mennesker har egen råderett over. Den eneste akseptable arena for seksuallivet hevder han er ”et forpliktende livslangt ekteskap mellom en mann og en kvinne” (s.133). Hans perspektiv er preget av den dikotomiske tenkningen jeg kritiserer i teorikapitlet, men skiller seg også i synet på *hvordan* kjønn tenkes konstruert, som jeg kjenner igjen som et karikert syn på fagets tenkning og premisser.

Ottosen refererer ikke til noen kilder for å underbygge sin framstilling av det konstruktivistiske perspektivet på kjønn. At Judith Butler regnes som sentral, men også radikal, innenfor dette teoretiske rammeverket, og at en forenklet versjon av hennes teori svært ofte forekommer i diskusjoner om det å «gjøre kjønn», slik jeg skriver om i drøftingen av dette begrepet, og det konstruerte skillet mellom språk og

kropp,⁷⁶ gjør at jeg velger å diskutere Ottosens konstruktivismebegrep med utgangspunkt i hennes teorier om kjønn og seksualitet som konstruksjoner. Butlers kjønnsteori blir svært ofte framstilt som en tro på at kjønn er noe vi enkelt velger hvordan vi forholder oss til; som roller vi kan gå inn og ut av som det passer oss, slik det også blir presentert i *Mine homofile venner*. Dette har jeg diskutert mer grundig i teorikapitlet. Slik jeg ser det, er de underliggende premissene for Butlers og Ottosens framstillinger diametralt motsatte. Mens Judith Butler skriver ut fra en kontekst hvor homofili og den homoseksuelle kroppen er tabu, ikke-eksisterende og utenfor de rammene vi tenker kjønn ut fra, er Espen Ottosens bok skrevet ut fra en forestilling om at det homotolerante perspektivet har overtatt heteronormativitetens hegemoniske posisjon i norsk samfunnsdebatt. Ut fra de analysene jeg har gjort, finner jeg at homotoleranse i ulike former forutsetter homonegative strukturer, og at heteroseksualitet fortsatt er det premisset som ligger til grunn for forståelse av ekteskap og parforhold med mindre homotoleranse framheves eksplisitt, slik den også gjør, på sin særskilte måte i Ottosens egen bok.

7.8 Konklusjon

Forholdet mellom seksuell identitet og kjønnsperformativitet behandles på forskjellige måter i *Mine homofile venner*. Å være homofil mann kobles i flere av kapitlene til en feminisert kropp og kroppsspråk og til det som beskrives som typiske feminine egenskaper. Samtidig er det et gjennomgående trekk at hovedpersonen i hvert kapittel drøfter hendelser i barndommen, og ikke minst løftes problematiske eller fraværende farsfigurer fram som forklaringsmodeller for de homofile følelsene mennene opplever. Det å snakke med betroede personer om følelsene framstilles alltid som et viktig skritt for disse personene, og hvem de snakker med er avgjørende for hvordan hver av dem forholder seg til følelsene sine videre.

Bekjennelsen konstrueres ofte som en vei ut av isolasjon og vonde følelser, som man i neste omgang kan få hjelp til å håndtere. Smertespråket brukes i stor grad om tiden før en bekjennelse finner sted, og slik har den en sammenlignbar effekt med komme-ut-handlinger i homoplottet. Gjennom å love å avstå fra homoseksuelle handlinger, kan

⁷⁶ Se kapittel 2.2.1 og 2.2.3.

subjektene konstitueres som ansvarlige subjekter foran Gud, som moralske subjekter som forholder seg til og handler ut fra det de er overbevist om at er Bibelens lov.

Personene forteller om to ulike måter å leve i overensstemmelse med sin religiøse overbevisning – sølibat eller reorientering og heteroseksuelt ekteskap. Endringene som beskrives forsvarer ut fra en særskilt form for konstruktivistisk perspektiv. På mange måter synes troen på reorientering å være fundert på den karikerte formen for kjønnsperformativitet – den som gir inntrykk av at fordi kjønn er noe man gjør, kan den enkelte også selv velge hvordan man vil gjøre kjønn, og hvilke uttrykk man ønsker å tilegne seg. Å betegne dette som et valg er derimot en tilsløring av de maktmekanismer som ligger til grunn for prosessen, ettersom valget nettopp er et ikke-valg, en tilpasning til ytre normative krav som begrenser subjektets muligheter. Butlers teori om kjønnsperformativitet bidrar allikevel til å forstå hvordan tanken om reorientering er mulig, ved å forkaste ideen om en fastlagt identitet før noen form for konstruksjon, men teorien er tydelig i sin kritikk av det etiske problemet en slik obligatorisk heteroseksualitet medfører.

I debatten om ekteskapsloven argumenterer en del også for at det bør skilles mellom sekulær lovgivning og den loven de som troende må forholde seg til.⁷⁷ Det gjør også

⁷⁷ Et privat initiativ fra representanter for «ulike kristne miljøer» problematiserer vigselfretten i et dokument, og kommer med følgende anbefaling: «Vi oppfordrer de kristne trossamfunn og menigheter som deler vår forståelse av den nye ekteskaps- og familielovgivningen, til å frasi seg vigselfretten. Det er en grense for hvor langt trossamfunnene og menigheter kan samvirke med en stat som på grunnleggende måte bryter med almenetiske og kristne normer for ekteskapet. I stedet for kirkelig vigselfrett har vi i det foregående skissert to alternative modeller for kristen ekteskapsinngåelse. Den anbefalte løsning er at brudeparet først registrerer statlig ekteskap hos byfogden, etterfulgt av en fullgyldig ekteskapsinngåelse i kirken. En annen mulighet er å foreta kirkelig vigself uten borgerlig registrering, dvs. at ekteskapet inngås i kirken etter at de rettslige og økonomiske sider ved samlivet først er blitt sikret gjennom den relevante lovgivning og privatrettslige avtaler. Begge modeller forutsetter at trossamfunnene utarbeider egne vigselfregistre og –attester. På lengre sikt bør det arbeides for at myndighetene anerkjenner rettsvirkningene av en kirkelig vigself uten hjemmel i den nåværende norske ekteskapslov. Dokumentet er signert Jan Bygstad, Roald Flemestad, Bernt Oftestad, Reidar Paulsen og Helge J. Thue, og er tilgjengelig for nedlastning på Internett:

<http://dnkk.no/KIRKELIG%20VIGSELSRETT%20I%20LYS%20AV%20EKTESKAPSLOVEN%20AV%202008.pdf> Bernt Oftestad har også argumentert for at <kirken må frasi seg vigselfretten i flere kronikker: "Si nei til vigselfretten" [Aftenposten](#) 23.1.2009. "La vigselfretten fare; Vårt Land 23.1.2009." "Kirkelig og verdslig rett" Klassekampen 13.8.2008. Krfs programkomité foreslo i mai 2012 «en type samlivslov som regulerer voksne menneskers samliv, men som samtidig gir trossamfunn mulighet til å definere samlivet ekteskap, på den måten de mener er riktig ut i fra sitt standpunkt». (Programkomitéleder Dagrun Eriksen til Vårt Lands nettutgave

Ottosen selv avslutningsvis når han skriver at «mennesker skal ha frihet til å vrake kristne normer» (s.136), men fastholder at den eneste rette måten å forstå kristne normer og Bibelens lære på, er gjennom å fastholde et spesifikt kristent forbud. Dermed er det Bibelens lov de refererer til når de beskriver forbudet mot homoseksualitet som handling. Personene forteller allikevel om ulike måter de har tilegnet seg denne kunnskapen på, om misforholdet mellom et følelsesliv som orienteres mot det samme kjønn og en identitet som kristen hvor disse følelsene ikke har noen plass.

Paradokset i disse fortellingene er at loven som konstituerer hver av dem som troende subjekter, som kristne, samtidig definerer deres følelsesliv og seksualitet som en umulig posisjon, som et ikke-sted. Med ett unntak forteller disse tekstene om hvordan subjekter konstitueres og forvises på samme tid. Løsningen blir å konstruere et skille mellom en troende sjel, et språklig følelsesliv, som man kan snakke om, men ikke handle ut i fra, og en kropp som blindt siterer de normene som loven foreskriver, altså seksuell avholdenhet eller heterofilt samliv.

Felles ekteskapslov er ikke en ny ekteskapslov, det er en lov som «utvider» det allerede vedtatte lovverket til også å gjelde par som tidligere var del av ekteskapets konstituerende utside, og ufarliggjør dermed trusselen ved å integrere den i det bestående synet på ekteskap. Ottosen beskriver det som at «homofile skal få lov til å leve som heterofile – å inngå ekteskap og få barn» (s.128). Lov om felles ekteskapslov fungerer som et eksternt supplement til den opprinnelige loven, som ikke skal ha noen effekt på etablerte heteroekteskap, men derimot ufarliggjør den potensielle skeive trusselen om å utfordre den heteronormative samfunnsordningen.

Gjennom å tilby reorientering som mulighet, opprettholdes en form for homotolerant posisjon. De to foregående kapitlene har synliggjort nødvendigheten av et supplement som kan tilføre ekteskapsloven det den manglet: muligheten for lesbiske og homofile til å presentere en gjenkjennbar kropp. Reorientering framstår som et alternativt supplement gjennom å ufarliggjøre den trusselen som kristne homofile representerer.

9.5.2012). Også programkomiteen i Høyre, ved Bent Høie, lanserte i september 2012 forslag om at Staten har vigselfrett, mens tros- og livssynssamfunn står fritt til å utarbeide sine seremonier.

Reorientering tilbyr en subjektsposisjon til kristne homofile, men opprettholder konstruksjonen av homoseksuelle samliv som ekteskapets konstituerende utside.

8 Oppsummering og diskusjon

Jeg har med denne avhandlingen ønsket å vise fram, analysere og diskutere ulike stemmer som har vært representert i den pågående offentlige debatten om homoseksualitet og ekteskap. Det ble tidlig klart at slike stemmer i stor grad talte fra subjektsposisjoner hvor en identitet som kristen sto på spill. Det har vist seg at mange av tekstene reflekterer pågående forhandlinger om forholdet mellom en religiøs og en seksuell identitet, og om hvordan den homofile kroppen skal og kan tolkes innenfor konteksten av et kristent livssyn og trosfellesskap på den ene siden, og i lys av homotoleranse og heteroseksualitet som norske verdier på den andre siden.

Gjennom tekstanalysene har jeg fått innsikt i til dels svært ulike konstruksjoner av ekteskapet, av kjønn og av religiøs identitet. Jeg har brukt performativitetsteori, supplert med andre perspektiver fra queer- og homoforskning, for å undersøke hvordan slike forhandlinger foregår i språket og i ulike subkulturelle språk som hviler på en heteroseksuell ekteskapsforståelse. Jeg har undersøkt hvilken rolle språket spiller for hvordan ulike subjektsposisjoner kan etableres, og hvordan mulighetene for å innta mer levelige posisjoner oppstår i og gjennom språket. Forholdet mellom statsmakt og religiøs definisjonsmakt har også blitt utfordret gjennom debatten om felles ekteskapslov.

I de tekstene jeg har analysert, har jeg funnet ulike former for forhandlinger mellom det sekulære samfunnets homotoleranse, og de mer konservative kristne miljøenes forbud mot homoseksuelle praksiser. Dette forbudet formuleres på ulike vis og italesettes fra ulike posisjoner. I dette avsluttende kapitlet skal jeg først summere opp noen av funnene fra de enkelte analysekapitlene, og vise hvordan analysene på ulike måter bidrar med perspektiver på den overordnede problemstillingen. Så skal jeg drøfte hvordan disse ulike perspektivene forholder seg til, og avkrefter eller bekrefter hypotesen om felles ekteskapslov som et supplement til det heterofile ekteskapet som institusjon.

8.1 Homotoleranse og heteronormativitet

Problemstillingen hentet jeg fra en artikkel av Åse Røthing og Stine Helena Svendsen (2008), hvor de argumenterer for at homotoleranse har blitt en normativ norsk verdi, sett fra det heterofile storsamfunnets perspektiv. Teoretisk bygger problemstillingen på Wendy Browns (2006) kritikk av toleransebegrepet; homotoleranse som verdi opprettholder den hierarkiske samfunnsstrukturen som gjør toleransen både mulig og tilsynelatende nødvendig. Fra en hegemonisk posisjon kan et gjennomgående heterofilt strukturert samfunn utvise toleranse overfor den homofile minoriteten, som nettopp derfor konstrueres som minoritet. Jeg viste hvordan kravet om toleranse noen ganger blir formulert som et krav om respekt og et språk om menneskeverd (Moxnes 2001), innenfor den samme hierarkiske ordningen av seksualitet. Jeg problematiserte også hvordan homotoleranse var betinget av et imperativ om åpenhet; heterofile kan bare utvise sin toleranse overfor homofile som er ute av skapet, slik at minoritetsposisjonen blir synlig.

Jeg begynte utforskningen min med å vise at homotoleranse som normativ norsk verdi fortsatt kritiseres fra en homonegativposisjon: Nina Karin Monsen har gjort seg til talsperson for å opprettholde og forsterke et seksuelt hierarkisk ordnet samfunn. Videre har jeg undersøkt hvordan imperativet om åpenhet gir seg utslag i konkrete tekster. Mens Monsen argumenterer uten å legge fram sitt eget privatliv i stor grad, viser de tre analysekapitlene som følger, hvordan personlige fortellinger har en framtrædende betydning i forhandlinger om forholdet mellom heteroseksualitet og homoseksualitet i samfunnet, og i forhandlinger mellom en identitet som kristen og en identitet som homofil.

Jeg har vist at det gjøres bruk av svært ulike retoriske strategier blant motstanderne av felles ekteskapslov og av homofilt samliv: Mens Nina Karin Monsen profilerer seg som grunnleggende kritisk til homofile, deres status i samfunnet og deres muligheter til å ytre seg, konstruerer Ottosen en homotolerant posisjon ved å argumentere for at flere posisjoner for kristne homofile skal bli hørt. Dette gjør han imidlertid for å presentere en måte å forholde seg til religiøs og seksuell identitet på som ikke stiller spørsmål ved det religiøse forbudet mot homofilt samliv. Mens Monsen kjemper sin kamp for å avvise homotoleranse som ny hegemonisk verdi, har Ottosen inntatt en posisjon som tydelig viser hvordan homotoleransen hierarkisk er underordnet

heteronormativiteten som verdi. Mens Monsen avviser statens rett til å regulere hvem som kan inngår ekteskap eller bli foreldre, skiller Ottosen mellom sekulær og religiøs lovgivning.

Blant dem som kjemper for anerkjennelse av homofili og homoseksualitet, og for mulighet til å inngå ekteskap med en av samme kjønn, er den viktigste strategien å etterkomme imperativet om åpenhet, som jeg skrev om i formuleringen av problemstillingen. Åpenhet som strategi skal på den ene siden gjøre det lettere for dem som ennå befinner seg «i skapet», å leve som åpent homofile, og på den andre siden påvirke samfunnet i en mer homotolerant og aksepterende retning.

8.1.1 Krenkende ytringer: strategi og motstrategier

Jeg har pekt på hvordan Nina Karin Monsens tekster i *Kampen om ekteskapet og barnet* italesetter motstand, ikke bare mot felles ekteskapslov, men også mot homotoleranse som norsk verdi, ved å konstruere homoseksuelle og særlig homoseksuelle par, som mindreverdige. Monsen essensialiserer ekteskap mellom heterofile verdikonservative kristne, og hevder at definisjonsmakten ligger hos slike ektepar, uten å gå inn i noen teologisk debatt. Videre mener hun at staten har krenket hennes og andre kristnes heterofile ekteskap, ved å innlemme likekjønnede par i den samme ekteskapsloven. Hun uttrykker at kampen mot felles ekteskapslov er en kamp for å bevare den ekteskapsforståelsen som hun mener er sann og kristen. Kristen identitet blir konstruert gjennom et hierarkisk syn på kjønn, ekteskap og seksualitet, hvor det kristne ekteparet med felles barn befinner seg på toppen, og hvor mannen igjen nyter høyere status enn sin kone. Gjennom det performative språket tilstedes disse parene makt til å avvise andre former for samliv innenfor rammen av hva ekteskap er og kan være.

Monsens tekster og oppmerksomheten rundt dem etter at hun mottok prisen fra Fritt Ord, bidro til å reitere et språk om homoseksualitet som sjelden ble tatt i bruk i offentlig debatt. Tekstene hennes fikk mange reaksjoner i offentligheten, og etter at hun ble tildelt prisen ble det også formulert langt flere motinnlegg fra ulike hold. Jeg har argumentert for at ytringene hennes er formulert i et språk som er så fremmed for den generelle samfunnsdebatten at det framstår som absurd retorikk. For Monsen er dette et virkemiddel som tas i bruk fordi hun anser den vendingen som felles

ekteskapslov og mulighet for lesbisk og homofilt foreldreskap representerer, for å være absurd. Jeg har gjennom analysen av norske høyesterettsdommer vist at ytringer som tolkes som absurde, samtidig konstrueres som virkningsløse. Mitt standpunkt er at nettopp fordi de framstår som så fremmede og fremmedgjørende, har de en rekke ulike effekter, og er ofte krenkende fra et illokusjonært perspektiv.

Disse tekstene etablerer samtidig en retorisk situasjon for motstand, og muliggjør et språk å formulere sin motstand i. Jeg har vist noen slike strategier som handler om å utnytte ordenes generelle iterabilitet; ved å ta i bruk sitater fra Monsens tekster og sette dem inn i nye kontekster kan både det absurde og det krenkende i dem vises fram og diskuteres. En av strategiene er nettopp åpenhet: ved å fortelle om effektene av den homonegativiteten som Monsen løfter fram i offentligheten gjennom sitt krenkende språk, kan krav om forståelse, aksept og toleranse fremmes. Denne strategien har jeg også vist at gjøres bruk av i de neste analysekapitlene.

8.1.2 Heteronormativ homotoleranse

Homotoleransen i Espen Ottosens *Mine homofile venner* (2009) er toleddet: først å se og anerkjenne at de homofile følelsene fins, for så å tilby alternativer for «å håndtere homofile følelser», det vil si tøyne dem, og aller helst utslette dem. Mens Nina Karin Monsen kjemper mot en felles ekteskapslov gjennom direkte krenkende ytringer og ved å konstruere homoseksuelle som særlig seksualiserte, og advare mot at ekteskapet vil bli et «arnested for lysten» (Monsen 2009: 135), bruker Ottosen de samme mytene for å konstruere sin homotolerante posisjon, og vise hvordan verdikonservative kristne kan tilby et alternativ til en syndig, homoseksuell livsstil, gjennom terapi og reorientering av de homofile følelsene mot et heterofilt objekt. Espen Ottosen konstruerer en form for empatisk interpellasjon når han viser hvordan den religiøse identiteten er tilgjengelig også for menn og kvinner som i utgangspunktet identifiserer seg som homoseksuelle. Vilkårene er imidlertid entydige: alle homoseksuelle relasjoner anses som forbudte av Gud.

Mens Tora og Arnfinn har et essensialistisk syn på både religion og seksualitet – de er skapt til å være både homofile og kristne, er Ottosens posisjon mer komplisert: han essensialiserer religiøs identitet, og fremmer samtidig en variant av det konstruktivistiske perspektivet på seksuell identitet. I den verdikonservative varianten

hviler ansvaret for den seksuelle identiteten på det enkelte subjektet, som må prioritere mellom en identitet som kristen og en identitet som homofil. Gjennom å sitere sine «homofile venner», som forteller at den kristne troen er viktigere enn muligheten til å inngå i noen form for seksuelle relasjoner, kan Ottosen framheve viljen deres til å leve etter loven og samtidig kritisere dem som ikke er villige til å velge bort den homoseksuelle identiteten. Homotoleransen har sin grense, og Ottosen viderefører det skillet som religiøse autoriteter har forfektet siden 70-tallet, mellom følelser og begjær på den ene siden, og «homofil praksis» på den andre siden.

8.1.3 Å komme ut i smertespråket

«Smertespråket», som jeg har hentet fra etnograf Tone Hellesunds forskning, har også vist seg å være et godt begrep for å beskrive og analysere de historiene som fortelles om hvordan det er å vokse opp som homofil i kristne miljøer. Et slikt språk ser ut til å være nødvendig for å overbevise politikere, storsamfunnet og i noen grad også de kristne miljøene, om at homofile diskrimineres og må få flere rettigheter i samfunnet. De smertefulle fortellingene konstrueres som fortellinger om det å leve som skjult homofil, mens selve skillet mellom åpen og skjult homofil, eller nødvendigheten av komme-ut-handlinger, i mindre grad utfordres.

Både Tora og Arnfinn argumenterer tydelig for at man kan være både kristen og homofil, identitetene trenger ikke å være gjensidig utelukkende dersom man legger en essensialistisk tolkning av seksuell identitet til grunn. De forteller to svært ulike historier om livene som skjulte homofile - Tora alene og isolert, Arnfinn som profilert sanger og engasjert på mange fronter. Også fortellingene om hvordan de har blitt møtt av sine nærmeste er diametralt motsatte; Tora fikk umiddelbart full støtte av sin nærmeste familie, mens Arnfinn ble avvist av foreldre og venner.

Begge fortellingene skriver seg, tross sine ulikheter, inn i et språk hvor åpenhet om en marginalisert posisjon er nødvendig for å oppnå toleranse og rettigheter. I fortellingene konstrueres homotoleranse som sekulær norsk verdi, mens kampen står om aksept og inkludering av homofile innenfor det kristne fellesskapet og Den norske kirke. De kjemper denne kampen ved hjelp av to hovedstrategier: For det første gjennom å fortelle sine egne historier i et smertespråk, og slik vise fram den marginaliseringen de har blitt utsatt for; og for det andre ved å gjenerobre skapelsesberetningen og

fortellingen om at de er «skapt sånn» - et essensialistisk språk hvor både den seksuelle og den religiøse identiteten deres kan uttrykkes, og hvor smerten omformes i lykke.

Smertespråket er derimot fraværende i fortellinger om disiplinering av den heteroseksuelle kroppen, som avkreves for å opprettholde en identitet som kristen. Det blir tydelig når det heterofile paret i kapittel 5 forteller om at de etterlever et prinsipp om seksuell avholdenhet fram til ekteskap er inngått. Avholdenheten konstrueres som et valg, men som et nødvendig valg for å opprettholde den kristne identiteten innenfor det lavkirkelige og verdikonservative miljøet de er en del av.

Mens den redaksjonelle vinklingen av sakene om lesbiske Tora artikulerte en kritikk av det verdikonservative kristne kravet til disiplinering av den homoseksuelle kroppen, blir ikke krav om disiplinering av den heteroseksuelle kroppen og dens seksualitet utsatt for en tilsvarende kritikk i offentligheten. Dette kan antakelig tolkes som et uttrykk for at disiplinering av den heteroseksuelle kroppen fortsatt konstrueres som et personlig valg, og i enda større grad er tabubelagt. Det fins et språk om heteroseksuell avholdenhet før ekteskapet, men et smertespråk om effektene av slik avholdenhet, som Trysnes (2012) sannsynliggjør, ser fortsatt ut til å være tabu. Kanskje ligger noe av forklaringen nettopp i at det heterofile ekteskapet fortsatt har en hegemonisk posisjon i samfunnet?

I den identitetspolitiske rettighetskampen som føres blant kristne homofile og lesbiske, som ennå ikke er likestilte med heterofile innenfor Den norske kirke og andre kirkesamfunn, er strategien entydig: Tora forteller at det å være åpen om sin egen smerte er en bevisst strategi når hun skal kommunisere sitt budskap. Arnfinn håper at andre skal slippe å gjennomgå den smerten han har opplevd. Smertespråket har to funksjoner: For det første etablerer det gjenkjennelse hos skjulte lesbiske og homofile. For det andre kan interpellasjon gjennom smertespråket konstituere en subjektsposisjon som gjør det mulig å komme ut. Når smerten framstilles som en fase som korresponderer med livet som skjult, konstrueres samtidig åpenheten som en vei ut av smerten. Smerten relateres til posisjonen som skjult homofil, snarere enn til det samfunnet som både avkrever åpenhet fra homoseksuelle, og konstruerer heteroseksualitet som norm.

Smertespråket brukes også i Espen Ottosens bok *Mine homofile venner* (2009) når han beskriver skjulte homoliv. Motsetningen mellom Tora og Arnfinns fortellinger på den ene siden, og fortellingen om Ottosens homofile venner på den andre siden, kommer først til syne i rådene om hvordan smerten best kan møtes og overkommes. Mens identiteten som kristen og identiteten som homofil framstår i et motsetningsforhold til hverandre i Ottosens fortellinger, utfordrer Nordbø premissene som Ottosen bygger sine råd på: seksuell identitet lar seg ikke velge bort, lesbiske og homofile er «skapt sånn». Mens Ottosen fokuserer på homoseksualitet som praksis, ser Nordbø det som væren og identitet. Nordbø kritiserer også hvordan personer som kaller seg kristne, tar i bruk et krenkende og fordømmende språk. Han formulerer med andre ord en kritikk av hvordan subjektsposisjonen som kristen kan brukes til å marginalisere andre, og viser i sin argumentasjon hvordan Den norske kirke ikke kan opprettholde det marginaliserende språket om homoseksualitet dersom den skal være relevant for nye generasjoner, men må finne et felles språk som inkluderer lesbiske og homofile i fortolkningen av den kristne troens rammer og lov.

8.2 Ekteskapsloven som supplement?

Jeg formulerte innledningsvis en hypotese om at den felles ekteskapsloven kunne tolkes som et *supplement* til den allerede eksisterende heterofile ekteskapsloven. Hypotesen er formulert i samsvar med problemstillingen: hvordan homotoleranse som verdi konstrueres innenfor et heteronormativt samfunn. For å underbygge denne hypotesen, måtte jeg vise at homoseksualitet på den ene siden konstrueres som en trussel mot det heteroseksuelt organiserte samfunnet, det vil si som en farlig og unaturlig praksis og som en blek etterligning av en original som aldri kan overgå. På den andre siden måtte jeg vise at felles ekteskapslov fungerer som en form for kompensasjon for den heterofile ekteskapslovens mangler, og at ekteskapet som institusjon slik er avhengig av likekjønnet ekteskap for å kunne videreføres.

For å belyse den problematiske gjensidige avhengigheten mellom homotoleranse og heteroseksualitet som norske verdier, har jeg undersøkt om tekstene jeg valgte ut i noen grad utfordret de hierarkiske konstruksjonene av homo- og heteroseksualitet, og den heteroseksuelle samfunnsordenen, slik Michael Warner (1990, 1993) definerer skeiv kritikk. I mitt avgrensede materiale fant jeg lite som tydet på det: De

patriarkalske konstruksjonene av kjønn utfordres enkelte steder, men det monogame og institusjonaliserte samlivet slik ekteskapsloven definerer det, holder sin hegemoniske posisjon, om enn i «kjønnsnøytral» utgave.

Nina Karin Monsen konstruerer felles ekteskapslov nettopp som en trussel mot et ekteskap som hun definerer som heterofilt, monogamt og kristent. Hun anser kampen for felles ekteskapslov som en vei til økt status for homofile, og som et forsøk på å kopiere eller stjele den ekteskapsinstitusjonen som hun hevder at kristne, heterofile ektepar eier definisjonsmakten til. Lesningen av avisreportasjen om det heterofile parets bryllupsforberedelser er et eksempel på hvordan bryllup og ekteskap fortsatt konstrueres som heterofile, sterkt kjønnede praksiser når det ikke eksplisitt skrives om lesbiske og homofiles rett og mulighet til å gifte seg: Heterofilt bryllup konstrueres som originalen, og lesbiske og homofiles bryllup som (autoriserte) siteringer av denne originalen. Det er grunn til å minne om Butlers poeng fra *Gender Trouble* (1999):

The repetition of heterosexual constructs within sexual cultures both gay and straight may well be the inevitable site of the denaturalization and mobilization of gender categories. The replication of heterosexual constructs within non-heterosexual frames brings into relief the utterly constructed status of the so-called heterosexual original. Thus, gay is to straight *not* as copy is to original, but, rather, as copy is to copy (Butler 1999: 43).

Trusselen som skeive ekteskap representerer ligger i så fall i å avkle og vise at det heterofile ekteskapet heller ikke er naturbestemt, og at det ikke fins en idé om hva et «sant ekteskap» måtte være.

Det er allikevel lite som tyder på at loven i seg selv representerer noen reell trussel mot ekteskapet som samfunnsinstitusjon, tvert i mot. Å inngå ekteskap har for mange fortsatt betydning på det symbolske nivået, som ritual og tradisjon, og som fortolkning av den religiøse loven. Jeg har gjort enkeltnedslag i debatten, og har lest tekster hvor kristen identitet har hatt stor betydning for argumentasjon for felles ekteskapslov og for en vigselsturgi for likekjønnede par. Det er sannsynlig at ekteskapet står sterkere som institusjon i disse tekstene, fordi det innebærer et religiøst ritual; ekteskapsløftene

skal utveksles «foran Guds ansikt». Av den grunn fremmes lite ekteskapskritikk, men desto sterkere religionskritikk. Det er imidlertid en mild form for religionskritikk, som fremmes for å kunne forbli medlem av Den norske kirken, ikke for å undergrave kristendommen som sådan. En eventuell liturgi for kirkelig vielse av lesbiske og homofile par, slik særlig Tora argumenterer for, vil på den ene siden være en språkhandling hvor presten ved å erklære lesbiske og homofile par for «rette ektefolk», fornyer forståelsen av hva «rette ektefolk» innebærer, mens det å inngå ekteskap «foran Guds ansikt» innebærer en tilslutning til den religiøse loven som kirken forvalter, og til de idealene som holdes fram. I kapitlet om Arnfinn Nordbøs komme-ut-fortelling, viste jeg hvordan det essensialistiske frigjøringspråket bygger på det samme verdikonservative språket som det også retter sterk kritikk mot.

Felles ekteskapslov kom på et tidspunkt da stadig færre heterofile valgte å gifte seg. Samboerskap er en akseptert livsform, og mange varianter av familien er synlige i samfunnsstrukturen. I den grad likekjønnet ekteskap skal tolkes som et supplement, er det for ekteskapet som bærer av symboler og tradisjoner. For å fortsette å være relevant i et samfunn hvor homotoleranse som verdi ser ut til å stå sterkt, på godt og vondt, kan det tenkes at likekjønnet ekteskap representerer den fornyelsen av tradisjoner og fortolkning som var nødvendig for å videreføre ekteskapet som institusjon for flere enn de mest verdikonservative i samfunnet. Som alternativ presenterer Espen Ottosen muligheten for reorientering. Slike praksiser tar form av et alternativt supplement, eller som en trussel mot den felles ekteskapsloven.

Endringen i tolkningen av ekteskap og bryllup som «kjønnsnøytrale» skjedde imidlertid ikke med en lovendring. Kirken har utsatt spørsmålet flere ganger, og like før denne avhandlingen leveres, kom en ny teologisk utredning om hvordan kirkens syn på homofile relasjoner og ekteskap skal være. Her konkluderer et flertall for at det skal utarbeides liturgi for å vie likekjønnede par. Utredningen skal nå diskuteres og behandles, men det er altså mulig at Tora får rett i at det bare er et spørsmål om tid før Den norske kirke kommer etter. Gjennom å undersøke de språklige forhandlingene mellom en identitet som kristen og en identitet som lesbisk eller homofil i lys av muligheten til å gifte seg, nettopp på dette tidspunktet hvor kirken ennå ikke har vedtatt å utarbeide liturgi for likekjønnede par, har også betydningen av vielsen som religiøs handling blitt tydeligere.

Tekstanalysene mine bekrefter altså i stor grad at ekteskapet konstrueres som grunnleggende heterofilt, mens ekteskap for homofile og lesbiske er en rettighet som det heterofilt organiserte samfunnet og en i utgangspunktet heteronormativ kirke kan velge å tilkjenne likekjønnede par. Kritikken av det heteronormative samfunnet har blitt redusert til en kritikk av de marginaliserende effektene av en heterofilt innrettet ekteskapslov, og homotoleranse som verdi består i all hovedsak i å legge til rette for like muligheter for lykke på ferdig etablerte premisser, gjennom assimilasjonspolitik.

Lykkenormativiteten som Sara Ahmed kritiserer i *The Promise of Happiness* (2010), blir i liten grad problematisert, men forestillingen om ekteskapeleg lykke utvides til også å gjelde lesbiske og homofile: ved å inngå ekteskap, love evig troskap og gjerne velge å få barn, kan de ta del i den lykken som så langt har vært forbeholdt heterofile. Felles ekteskapslov, og ikke minst en vigselsturgi for likekjønnede par kan altså være det supplementet som gjør at ekteskapet som institusjonen videreføres. Vedtaket om felles ekteskapslov ser for meg ut til å ha forsterket den sterke språklige koblingen mellom ekteskapet og det lykkelige liv. Denne koblingen fortjener fornyet oppmerksomhet og kritiske blikk på seg, men fortrinnsvis uten å konstruere marginaliserte subjektsposisjoner i et smertespråk.

Summary

In this doctoral thesis, I explore constructions of gender, sexual identity and religious identity in some texts related to the same-sex marriage debate in Norway. The Norwegian law on marriage was made “gender neutral”, that is, included same-sex couples, as of January 1st 2009.

I start by pointing to some aspects of gay and lesbian history since the 1950s. I emphasize that it was never self-evident that same-sex marriage would be the main cause for gay and lesbian activists. In fact, fighting for same-sex marriage may have silenced a queer critique of the institution of marriage. I take a particular interest in how the Church of Norway has negotiated its view on homosexuality, and on gays and lesbians rights within the Church. Since the 1970’s the Church has insisted upon a classic binary division between homosexual practice on the one hand, and homosexual inclination on the other. The Church of Norway has been divided on this question for quite some time, and has yet to come to an agreement on a wedding ceremony for same-sex couples. Until then, same-sex couples are cut off from marrying in the church.

The core argument in my thesis is that the same-sex marriage debate has emphasized a normative homotolerance that works as a supplement to hegemonic heterosexuality, and more precisely to the institution of marriage. Thus my hypothesis is that the inclusion of same-sex couples in Norwegian law on marriage can be interpreted as a derridean supplement: Same-sex marriage may be interpreted as a threat to the heterosexual marriage, but could possibly prove to be a necessary adjustment for heterosexual marriage to survive in contemporary society. I argue that compulsory homotolerance is paired with a demand imposed on gays and lesbians to come out and be open about such identities, allowing the heterosexual society to demonstrate its tolerance towards them.

I discuss performativity theory from Austin’s speech acts, through Derrida’s notion of iterability and Althusser’s ideological interpellations to Judith Butler and some key concepts in her work: gender performativity, constituting interpellations and desire for recognition. I discuss the relationship between language and the body, and the epistemological differences between analyzing “doing gender” in a sociological

tradition based upon West and Zimmerman, and the concept of “doing gender” in a performative sense, as Butler uses the term. I also take a particular interest in her discussion of hate speech (1997a). Inspired by Jacques Derrida’s deconstructive reading strategies and Judith Butler’s theory of the performativity of language, I propose critical readings of texts from the public sphere that partake in the debate on same-sex marriage and homosexuality in contemporary Norway. I take a particular interest in different voices that all claim a Christian identity, and in the constructions of homosexuality within different subcultural languages rooted in such identities.

I begin with a reading of Nina Karin Monsens book *Kampen om ekteskapet og barnet* (2009) in chapter 4. This book is a compilation of short texts the author has written in objection to same-sex marriage. Monsen is highly controversial, and received a freedom of speech prize for this book, where she argues that a common law on marriage for same-sex and opposite-sex couples will lower the value of heterosexual marriage. She claims that Christian heterosexual couples hold the right to define marriage, and that the idea of same-sex marriage is absurd. I aim to display how the lines of argumentation of the book often present as absurd rhetoric, symptomatic to her view of recent development in the Norwegian society, but still performative, wounding utterances, that construe gay couples as less worth than straight couples, and apply a dehumanizing vocabulary.

Then, in chapter 5, I move to a comparison of local media’s coverage of lesbian and heterosexual weddings. A few weeks apart, *Fædrelandsvennen* published articles on a lesbian couple who celebrated the same-sex marriage law, and an article on wedding planning, illustrated by a young, Christian heterosexual couple. The lesbian couple was also interviewed in 2005, when they registered as domestic partners. I find that the interviews with the lesbian couple mainly focus on constituting them in a minority position, by insisting on painful experiences and discrimination from the Christian community. Tora is interviewed, and explains how she uses the painful story of her own youth as a means to reach out to young people who suffer what she has suffered. On the other hand, the portrait of the straight couple getting married, focuses solely on their happiness, and constitutes them in very traditional gender roles. Interviews with professionals, such as a reverend performing weddings and a tailor specializing in wedding gowns, also contribute to the construction of the wedding as a site where

gender is reiterated through strong culturally embedded stereotypes. The analysis confirms that both homotolerance and heterosexuality are strong values in contemporary Norway, and that happiness is normatively conflated with the happy married couple, as Sara Ahmed has described in her book *The Promise of Happiness* (2010).

In chapter 6 I propose a reading of Arnfinn Nordbøs book *Betre død enn homofil?* (2009). In this book, the author tells his story of coming out as gay in a conservative Christian community, being immediately excluded and constituted as a sinner who needed to repent. I focus on the subcultural languages presented in the book: the Christian conservative homophobic language that the author has been brought up in and a counter language built on the assumption that gays and lesbians are “created that way”. My interpretation, which shows how variants of cultural constructivism and essentialism are formulated to defend either view, uses performativity theory and deconstruction to show how these apparently antithetic languages are in many ways interdependent and share grammatical structures and underlying assumptions.

Finally, in chapter 7, I turn to Espen Ottosens book *Mine homofile venner* (2009), where he takes stock in the ethos and pathos of seven persons who all claim a homosexual identity, but abstain from engaging in homosexual relationships of any kind. They all agree with the author that homosexual practice is forbidden by God. They give accounts of their lives, how they came to the understanding that they were gay, who they told and what strategies they have applied to present recognizable bodies in the Christian conservative context. I show how their stories relate to the discourse of reorientation, and insist on how power is exercised within this discourse. Some of the men have married heterosexual, and claim to lead happy, straight lives. I argue that reorientation is presented as an alternative *supplement*, as the conservative Christian response to an increasingly homotolerant society.

In conclusion, I point out that even though Nina Karin Monsen holds that marriage is threatened by the new, gender neutral marriage legislation; this law could very well be the supplement that permits marriage as an institution, to survive in our time. I have shown the importance of the wedding ceremony for the interpretation and reinterpretation of cultural norms and religious beliefs and the performative dimension

that lies in being declared a proper married couple by the representative of the church. It seems clear that marriage is still construed as a heterosexual institution, but that a normative homotolerant position is to include gays and lesbians who look for happiness as it is offered by a heterosexually organized society.

Litteratur

- Ahmed, Sara 2006 *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others* Durham: Duke University Press
- Ahmed, Sara 2008 "Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism' European Journal of Women's Studies 15:23 s.23-39
- Ahmed, Sara 2010 *The Promise of Happiness* Durham: Duke University Press
- Althusser, Louis 1970 «Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)» i La Pensée 151
- Andersen, Arnfinn 2003 *Menn skaper rom for foreldreskap og familie. Farskapets betingelser i en heteronormativ kultur* Dr.Polit avhandling fra NTNU, Fakultet for samfunnsvitenskap og teknologiledelse
- Andersen, Arnfinn 2010 «Fra heteroromantikk til mangfoldige lystfellesskap - Intimitetens endrede organisering» i Tidsskrift for Kjønnforskning nr. 1 s. 3-16
- Andersen, Norman og Tone Hellesund 2009 «Heteronormative Consensus in the Norwegian Same-sex Adoption Debate?» Journal of Homosexuality 56:1 s. 102-120
- Andersen, Unn Conradi 2011 «Kampen om den motoffentlige posisjonen» i Sosiologi i dag vol.4 nr. 4 s.55-76
- Anfelt Trine, Britt Andersen og Agnes Bolsø red. 2007 *Når heteroseksualiteten må forklare seg* Trondheim: Tapir forlag
- Austin J.L. 1975 *How to do things with words* Harvard University Press
- Barne- og likestillingsdepartementet 2007 Høring - Felles ekteskapslov for likekjønnede og ulikekjønnede par (høringsbrev datert 16.5.2007)
- Bjørby, Pål 2001 "Queer-teori. Assymetriske identiteter" I *Norsk homoforskning* (Marianne C. Brantsæter, Turid Eikvam, Reidar Kjær og Knut Olav Åmås red.) Oslo: Universitetsforlaget
- Bolsø, Agnes 2010 *Folk flest er skeive* Oslo: Forlaget Manifest
- Braidotti, Rosi 2002 *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming* Cambridge: Polity Press

- Brooten, Bernadette 2002 «Naturen, loven og det alminnelige. En systematisk analyse av tidlige kristne forestillinger om seksualitet» i *Naturlig sex? Seksualitet og kjønn i den kristne antikken* s.73-98
- Brown, Wendy 2006 *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* New Jersey: Princeton University Press
- Butler Judith 1997 b) *The Psychic life of Power. Theories in subjection* Stanford: Stanford University Press
- Butler, Judith 1997a) *Excitable speech* New York: Routledge
- Butler, Judith 1987 “Variations on Sex and Gender. Beauvoir, Wittig and Foucault” I Benhabib, Seyla (red.) *Feminism as Critique: Essays on the politics of Gender in Late Capitalist Societies* Minneapolis: University of Minnesota Press
- Butler, Judith 1993 *Bodies that Matter* New York: Routledge
- Butler, Judith 1995 “Conscience doth make subjects of us all” *Yale French Studies* No. 88, Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading
- Butler, Judith 1999 *Gender Trouble* New York: Routledge:
- Butler, Judith 2001 “Giving an account of oneself” *Diacritics* Vol. 31, No. 4 s. 22-40
- Butler, Judith 2004 a) *Undoing Gender* New York: Routledge
- Butler, Judith 2004 b) *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* New York/London: Verso
- Butler, Judith 2005 *Giving an Account of Oneself* New York: Fordham University Press
- Cruikshank, Jørn, Hanne Cecilie Jensen og Torunn S. Olsen 2008 *Livet som homofil og lesbisk i Kristiansand. En kvalitativ intervjuundersøkelse* Kristiansand: Agderforskning.
- Culler, Jonathan 2008 *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism* New York: Routledge
- Derrida, Jacques 1976 *Of Grammatology* Baltimore: John Hopkins University Press
- Derrida, Jacques 1988 “Signature Event Context” i *Limited Inc.* Evanston: Northwestern University Press
- Duggan, Lisa 2008 “Beyond Same-Sex Marriage” I *Studies in Gender and Sexuality* 9: 155-157 Routledge, Taylor & Francis Group
- Eia, Harald og Lars Martin Ihle 2010 *Født sånn eller blitt sånn? Utro kvinner, sjalu menn og hvorfor oppdragelse ikke virker* Oslo: Gyldendal
- Einarsen, Ole Fredrik 1982 *Skapt sånn* Oslo: Land og Kirke / Gyldendal norsk forlag

- Felman, Shoshana 2002 *The Scandal of the Speaking Body* Stanford University Press
- Finn, Mark 2012 “Monogamous order and the avoidance of chaotic excess”
Psychology & Sexuality 3:2 s.123-136
- Fjell, Tove Ingebjørg 2008 *Å si nei til meningen med livet? En kulturvitenskapelig analyse av barnfrihet* Trondheim: Tapir akademisk forlag
- Foucault, Michel 1999 *Seksualitetens historie I: Viljen til Viten* Oslo Pax forlag/Exil.
- Freeman, Elisabeth 2002 *The Wedding Complex. Forms of belonging in modern American culture.* Durham: Duke University Press
- Fuss, Diana 1989 *Essentially speaking* New York: Routledge
- Goffman, Irving 1963 *Stigma: Notes on the management of spoiled behavior* New Jersey: Spectrum
- Gressgård, Randi og Christine Jacobsen 2008 «Krevende toleranse. Islam og homoseksualitet» i *Tidsskrift for kjønnsforskning* 2
(<http://kilden.forskningsradet.no/c35640/artikkel/vis.html?tid=53711>)
- Haavind, Hanne 2010 Bokanmeldelse av Harald Eia og Ole Martin Ihle: *Født sånn eller blitt sånn?* i *Tidsskrift for Kjønnsforskning* årgang 34 nr.4: 424-432
- Habermas, Jürgen 2011 “The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology i Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen (red.): *The Power of Religion in the Public Sphere* Columbia University Press
- Haga, Joar 2006 “Homofilspørsmålet i Den norske kyrkja og i andre kyrkjer. Historisk oversyn.” Vedlegg til *Skriftforståelse og skriftbruk med særlig henblikk på homofilisaken Uttalelse fra Den norske kirkes lærenemnd i sak reist av Møre biskop.*
- Halberstam, Judith 2005 *In a Queer Time and Place* New York: New York University Press
- Haldeman, Douglas C. «Gay Rights, Patients Rights: The Implications of Sexual Orientation Conversion Therapy” *Professional Psychology: Research and practice* 33:3 260-264
- Halley, Janet og Andrew Parker (red.) 2011 *After Sex? On Writing since Queer Theory* Durham: Duke University Press
- Hames-Garcia, Michael 2006 “What’s at stake in “gay” identities” *Identity Politics Reconsidered* (Linda Martin Alcoff, Michael Hames-Garcia, Satya P. Mohanty, Paula M. L. Moya red.) Hampshire/New York: Palgrave Macmillian

- Hegna, Kristinn, Hans W. Kristiansen og Bera Moseng 1999 *Levekår og livskvalitet blant lesbiske kvinner og homofile menn*. NOVA Rapport 1/99
- Hellesund, Tone 2007 «Slutt å bruke smertespråket» kronikk i *Aftenposten* 15.2.
- Hellesund, Tone 2008 *Identitet på liv og død* Oslo: Spartacus/Scandinavian Academic Press
- Hellesund, Tone 2011 «Kjærligheten er jo det viktigste av alt. Parforholdet som selvkonstituerende arena» i *Til rette ektefolk. Holdninger til homofili og ekteskap*. (Unni Langås og Paul Leer-Salvesen red.) s.12-26
- Hennum, Ragnhild 2001 «Lesbiske og homofiles rettsstilling» i *Norsk Homoforskning* (Marianne C. Brantsæter, Turid Eikvam, Reidar Kjær og Knut Olav Åmås red.) Oslo: Universitetsforlaget
- Herland, Hanne Nabintu 2010 *Alarm. Tanker om en kultur i krise* Oslo: Luther forlag
- Hjorthol, Geir 2004 «Vekk Herfra! Makt og motstand i Dag Solstads *Arild Asnes, 1970*» *Edda* 2/2004: 136-149.
- Holst, Cathrine og Helene Aarseth 2011 «Poststrukturalisme og kjønnsforskning – slik to sosiologer ser det» *Tidsskrift for kjønnsforskning* (35) 2: 154-163
- Huitfeldt, Anniken og Kurt Ole Linn 2009 *Skapsprengere* Oslo: Aschehoug
- Jagger, Gill *Judith Butler. Sexual politics, social change and the power of the performative* London/New York: Routledge 2008
- Jegerstedt, Kari 2008a «Dekonstruktiv tilnærming» I Mortensen, Ellen m.fl. (red.) *Kjønnssteori* Oslo: Gyldendal akademisk
- Jegerstedt, Kari 2008b «Antigone og den allmenne litteraturvitenskapen: Om forholdet mellom kjønnssteori og litteraturteori» i *Tekster på tvers. Queer-inspirerte lesninger* Trondheim: Tapir akademiske forlag.
- Kjær, Reidar 2001 «Seksualpsykopaten som forsvant. Homofili i norske psykiatriske lærebøker» i *Norsk Homoforskning* (Marianne C. Brantsæter, Turid Eikvam, Reidar Kjær og Knut Olav Åmås red.) Oslo: Universitetsforlaget
- Kjær, Reidar og Morten S. Selle 2004 «Reparasjonsterapi» er ufaglig og uetisk» *Tidsskrift for Den norske legeforening* 124:18 s.2396.
- Kjær, Sara Holst 2009 *Sådan er det at elske. En kulturanalyse af parforhold* København: Museum Tusulanus Forlag
- Kjeldsen, Jens E. *Retorikk* Oslo: Spartacus 2006
- Kristiansen, Hans W. 2008 *Masker og motstand. Diskré homoliv i Norge 1920-1970* Oslo: Unipub

- Langås Unni og Paul Leer-Salvesen (red.) 2011 «*Til rette ektefolk*» *Holdninger til homofili og ekteskap* Kristiansand: Portal forlag
- Langås, Unni 2011 «Trusselretorikk og framtidsscenarioer i debatten om kjønnsnøytral ekteskapslov» i Langås Unni og Paul Leer-Salvesen (red.) 2011 «*Til rette ektefolk*» *Holdninger til homofili og ekteskap* Kristiansand: Portal forlag
- Leer-Salvesen, Paul 2011 “Intervju med Øivind Benestad” og «Naturens argumentative kraft» I Langås Unni og Paul Leer-Salvesen (red.) 2011 «*Til rette ektefolk*» *Holdninger til homofili og ekteskap* Kristiansand: Portal forlag
- Loxley, James 2007 *Performativity* New York: Routledge
- Maenning og Marcus 2012 “Becoming (un)employed and life satisfaction: asymmetric effects and potential omitted variable bias in empirical happiness studies” i *Applied Economics Letters* 19: 17. s.1719-1722
- Marcus, Sharon: “Queer theory for everyone: A Review Essay I *Signs* vol.31.No 1 (2005), s. 191-218)
- Mellingen, Helle I. 2011a «“I disse vitners nærvær”. Om vigselfritualer og ekteskapslov i et språkhandlingsperspektiv» i *Til rette ektefolk. Holdninger til homofili og ekteskap* Kristiansand: Portal forlag
- Mellingen, Helle I. 2011b ”It’s all about me having a wound. Narratives of sexual reorientation and resistance” *Nordic Journal of Masculinities Studies* NORMA 6: 168-182
- Mellingen, Helle I. 2012 “Å komme ut i kanaanspråket. Om Arnfinn Nordbøs *Betre død enn homofil?*» *Tidsskrift for Kjønnforskning* 36: 3-4 s.223-239
- Miller, J.Hillis *Speech Acts in Literature* 2001 Stanford: Stanford University Press
- Mills, Catherine 2007 “Normative Violence, Vulnerability, and Responsibility” *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* vol.18 nr. 2
- Miville, Marie L. og Angela D. Ferguson 2004 «Impossible «Choices»: Identity and Values at a Crossroads» *The Counseling Psychologist* 32:5 s.760-770
- Monsen, Nina Karin 1986 «Barnet som terapeutikum ved infertilitet, barnets rettigheter og interesser ved donorinseminasjon og in vitro fertilisering» *Kirke og Kultur* 3/86
- Monsen, Nina Karin 1993 *Tvillingsjeler* Oslo: Cappelen
- Monsen, Nina Karin 2009 *Kampen om ekteskapet og barnet*
- Monsen, Nina Karin 2009 Takketale, tildelingen av Fritt Ords pris. Publisert på www.verdidebatt.no (25.mai.09) og www.bevarekteskapet.no

- Morrow, Susan L. og A. Lee Beckstead 2004 "Conversion Therapies for Same-Sex Attracted Clients in Religious Conflict : Context, Predisposing Factors, Experiences, and Implications for Therapy" *The Counseling Psychologist* 32:5 s.641-650
- Moxnes, Halvor 2001 «Fra kulturelt hegemoni til ideologisk ghetto. Homofili-debatten i den norske kirke fra 1950 til 2000» i *Norsk Homoforskning* (Marianne C. Brantsæter, Turid Eikvam, Reidar Kjær og Knut Olav Åmås red.) Oslo: Universitetsforlaget
- Neuman, Cecilie Basberg, Mari Rysst og Mari Bjerck 2012 «En av gutta: kvinner og klær i mannsdominerte arbeiderklasseyrker» *Tidsskrift for kjønnsforskning* 35:3-4s. 240-254.
- Nielsen, Harriet Bjerrum 2010 «Dekonstruksjonens hegemoni» *Tidsskrift for kjønnsforskning* (34) 2: 160-163
- Nielsen, Harriet Bjerrum 2011»Når kritikk blir til kanon» *Tidsskrift for kjønnsforskning* (35) 2: 259-264
- Nordbø, Arnfinn 2009 *Betre død enn homofil? Om å vere kristen og homo* Oslo: Samlaget
- Nussbaum, Martha «The Professor of Parody» *The New Republic* 28.11.2000
- Ohnstad, Anbjørg 2001 «Psykologiens fortellinger om lesbiske – og kvinnenenes egne fortellinger» i *Norsk Homoforskning* (Marianne C. Brantsæter, Turid Eikvam, Reidar Kjær og Knut Olav Åmås red.) Oslo: Universitetsforlaget
- Olsen, Torjer A 2010. "Kjønn ved navns nevning. Likestilling og Læstadianisme 1960-1980" *Tidsskrift for Kjønnforskning* årgang 34 nr. 2:128-144
- Ottosen, Espen 2009 *Mine homofile venner. Sju historier om å håndtere homofile følelser* Oslo: Lunde Forlag
- Parker, Andrew og Eve Kosofsky Sedgwick 1995 *Performativity and performance*. New York/London: Routledge
- Robinson, Christine M. og Sue E. Spivey 2007 "The Politics of Masculinity and the Ex-Gay Movement" *Gender and Society* 21: 5 s. 650-675
- Roosenberg, Tina 2002 *Queerfeministisk agenda* Stocholm: Atlas forlag
- Røthing, Åse og Stine Helene Bang Svendsen 2008 "Norske verdier: homotoleranse og heteroseksualitet" s.31-48 i Oddbjørn Leirvik og Åse Røthing (red.) *Verdier* Oslo: Universitetsforlaget

- Rust, Paula 1993 "Coming Out in the Age of Social Constructionism" *Gender & Society* Vol.7 nr 1 s. 50-77
- Rydström, Jens 2011 *Odd Couples. A History of Gay Marriage in Scandinavia* Amsterdam: Aksant Academic Publishers
- Salih, Sara 2002 *Judith Butler* London/New York: Routledge
- Saxey, Esther 2008. *Homoplot. The Coming-Out Story and Gay, Lesbian and Bisexual identity* New York: Peter Lang Publishing
- Schidlo, Ariel og Michael Schroeder 2002 "Changing Sexual Orientation: A Consumers' Report" *Professional Psychology: Research and Practice* 33:3 s. 249-259
- Schjøth, Arne "Er homofili en entydig og fastlåst tilstand?" *Tidsskrift for Den norske legeforening* 124:15 s.1965
- Sedgwick, Eve Kosofsky 1990 *Epistemology of the Closet* Baltimore/London: John Hopkins University Press
- Selle, Morten S. 2001 "Nei til «behandling» - ja til terapi. En mentalhygienisk veiledning for helsepersonell og pasienter om homoseksualitet» i i *Norsk Homoforskning* (Marianne C. Brantsæter, Turid Eikvam, Reidar Kjær og Knut Olav Åmås red.) Oslo: Samlaget
- Solbrekke og Aarseth, Helene «» i Lorentzen, Jørgen og Wenche Mûlheisen (red.) 2006 *Kjønnsforskning. En grunnbok* Oslo: Universitetsforlaget
- Steinsvåg, Berge-Andreas, Bjørg Sandkjær og Ingvild Størksen 2003 «Assessing Health and Social Service Needs in the GLB Population. The Norwegian Experience" *Journal of Gay & Lesbian Social Services* 16: 3-4 s. 147-164
- Stiklestad, Sigrun Staur 2012 *Planlagte lesbiske familier – kontroverser og kunnskap: familierettslige spørsmål i lys av samfunnsdebatten* Doktoravhandling fra NTNU
- Sveland og Wennstam (red.) *Happy Happy: en bok om skilsmässa* Bokförlaget Atlas, 2011
- Svensden, Stine Bang 2009 "Framtidsløs identitet?" *Tidsskrift for kjønnsforskning* 3: 224-233.
- Trysnes, Irene 2012 *Å campe med Gud. En studie av kristne sommerstevner på Sørlandet* Oslo: Iko-Forlaget/Prismet bok
- Warner, Michael 1991 "Introduction: Fear of a Queer Planet" i *Social Text*, no 29 s. 3-17

- Warner, Michael 1993 "Introduction" *Fear of a queer planet. Queer politics and social theory* Minneapolis: University of Minnesota Press
- Wegling, Monica 2004 "Drepende behandling av homofili" *Tidsskrift for Den norske legeforening* 124:23 s.3096
- Weinberg, George 1972 *Society and the Healthy Homosexual* New York: St. Martins Press
- West, Don H og Candace Zimmermann 1987 "Doing Gender" *Gender & Society* 1: 2 s. 125 - 151 Sage Publications
- West, Don H og Candace Zimmermann 2009 "Accounting for Doing Gender" *Gender & Society* 23:1 s.112-122 Sage Publications
- Åsen, Øystein 2008. Kjønnsnøytral ekteskapslov. Pressgruppens prestisjeprosjekt & Politikeres Påvirkelighet. Froland: Living Water Mission.

Appendix: Fotografier av avisartiklene jeg har analysert i kapittel 5

22 PORTRETET • Tora Løland

Alder: 31 **Fra:** Lillesand **Bosatt:** Sinsen i Oslo **Bakgrunn:** Vokst opp med foreldre og tre søstre **Utdanning:** Bachelor i kristendomsstudier med fordypning i kjønnsstudier. Studerer nå teologi på Universitetet i Oslo **Sivil status:** Gift med Line Kildal Bragstad **Verv:** Nestleder i Åpen Kirkegruppe.

AKTUELL: Har benyttet den nye ekteskapsloven til å omgjøre sitt lesbiske partnerskap til ekteskap.

“

Biskop Skjevesland vil nok ikke ordinere meg.



LESBISK OG NYGIFT

Tora Løland (31) fra Lillesand er lesbisk. En gang i fremtiden vil hun bli prest på Sørlandet. For en uke siden omgjorde hun og kona Line Kildal Bragstad partnerskapet til ekteskap. For to uker siden begynte hun på prestestudier på Universitetet i Oslo, og om fire og et halvt år er hun klar.

– Men biskop Skjevesland vil nok ikke ordinere meg, ettersom jeg lever i likekjønnet ekteskap, sier hun. Likevel har hun klokkeetro på at hun skal nå sitt mål.

– For Kirken er i bevegelse, i prosess. Kanskje skjer ikke endringen allerede om to-tre år, men om fem, for Kirken kan ikke leve med dagens situasjon der den har prester som lever i homofile ekteskap, og samtidig nekte å vie slike forhold. Man kan ikke si ja til homofil kjærlighet i én sak, og si nei i den neste. Det blir uholdbart i lengden, mener Tora Løland.

INGEN HADDE TRODD at Tora skulle bli så toff og stå så oppreist som hun gjør i dag. Hun har hatt en utvikling og et mot som forbløffer. Som ungdom isolerte hun seg på rommet sitt i kjelleren hjemme, droppet ut av skolen, og var dypt ulykkelig. Ingen visste hvorfor. Knappt hun selv. I flere år slet hun med angst. Alt så svart ut. Familien tilhørte Indremisjonen. Det ga føringer for hva slags liv de kunne leve. Den ene etter den andre av hennes tre søstre tok flotte eksamener. Slikt ville egentlig vært naturlig også for Tora. Så en dag gikk det hull på byllen. Slik forklarer den yngste søsteren hennes, Heidi, til bladet «Regnbuen» hvordan hun opplevde det som 12-åring da Tora var 16:

«Tora strigråt. Hun hadde noe grusomt å fortelle, noe vi kom til å hate henne for, sa hun. Jeg trodde Tora hadde drept noen, eller begått innbrudd.»

ALLE I FAMILIEN holdt omkring Tora, lettet over at hun endelig hadde satt ord på det som smertet henne. Faren lo, og sa at med fire døtre var enhver mulighet til å få en svigerdatter kjærkommen, forteller Heidi.

Snart meldte foreldrene seg ut av Indremisjonen, og har siden gjort Bymisjonen i Kristiansand til sitt åndelige tilholdssted, sammen med en rekke andre foreldre med homofile barn.

I ettertid ser søsteren Heidi at det fantes tidlige tegn på at Tora var lesbisk. Mens Heidi hadde rosa rom med dukkehus og glitterkant rundt speilet, lekte Tora med He-Man, spilte fotball med naboguttene og hadde bare én eneste, snauklipt Barbie-dukke.

– Ingen av oss i familien har noen gang for sett Tora så lykkelig som da hun kom sammen med Line, sier lillesøsteren. Sommeren 2005 inngikk Tora partnerskap med Line Kildal Bragstad. De var det første homofile paret på Sørlandet som fikk kirkelig velsignelse, av Øyvind Stabrun i Bymisjonen i Kristiansand, som fikk kjeft for det av biskop Skjevesland.

ANTAKELIG VAR DET forholdet til Line som ga Tora kraft til å hente fram ambisjonene og ressursene sine. Den sommeren Tora traff henne i 2000, gjorde hun ferdig videregående skole som privatist på Sinsen voksengymnas. Året før hadde hun fått nok av Lillesand og flyttet til hovedstaden. Deretter begynte hun på den kursen hun følte var staket ut for henne: Akademiske studier i kristendom. Veien gikk til Menighetsfakultetet, der en av storesøstrene hennes underviste.

– Jeg tenkte jeg måtte hoppe rett i gryta med én gang, smiler hun. Men gryta ble for varm.

– Det var lite rom for kritisk tenkning der. Jeg følte livet mitt som homofil ble tiet i hjel, sier hun. Deretter fortsatte hun studiene på universitetet.

Tora er av den grublende sorten, som

foretrekker bøker og filmer som utfordrer henne intellektuelt. Som glupsk lesehest ployer hun seg gjennom både skjønnlitteratur og filmer som er utenfor allfarvei og som viser henne alternative måter å forstå verden på. Blant annet er hun en ivrig leser av de kristenkonservervatives bøker om homofili for å holde seg oppdatert på motstandernes argumenter og tenkemåte.

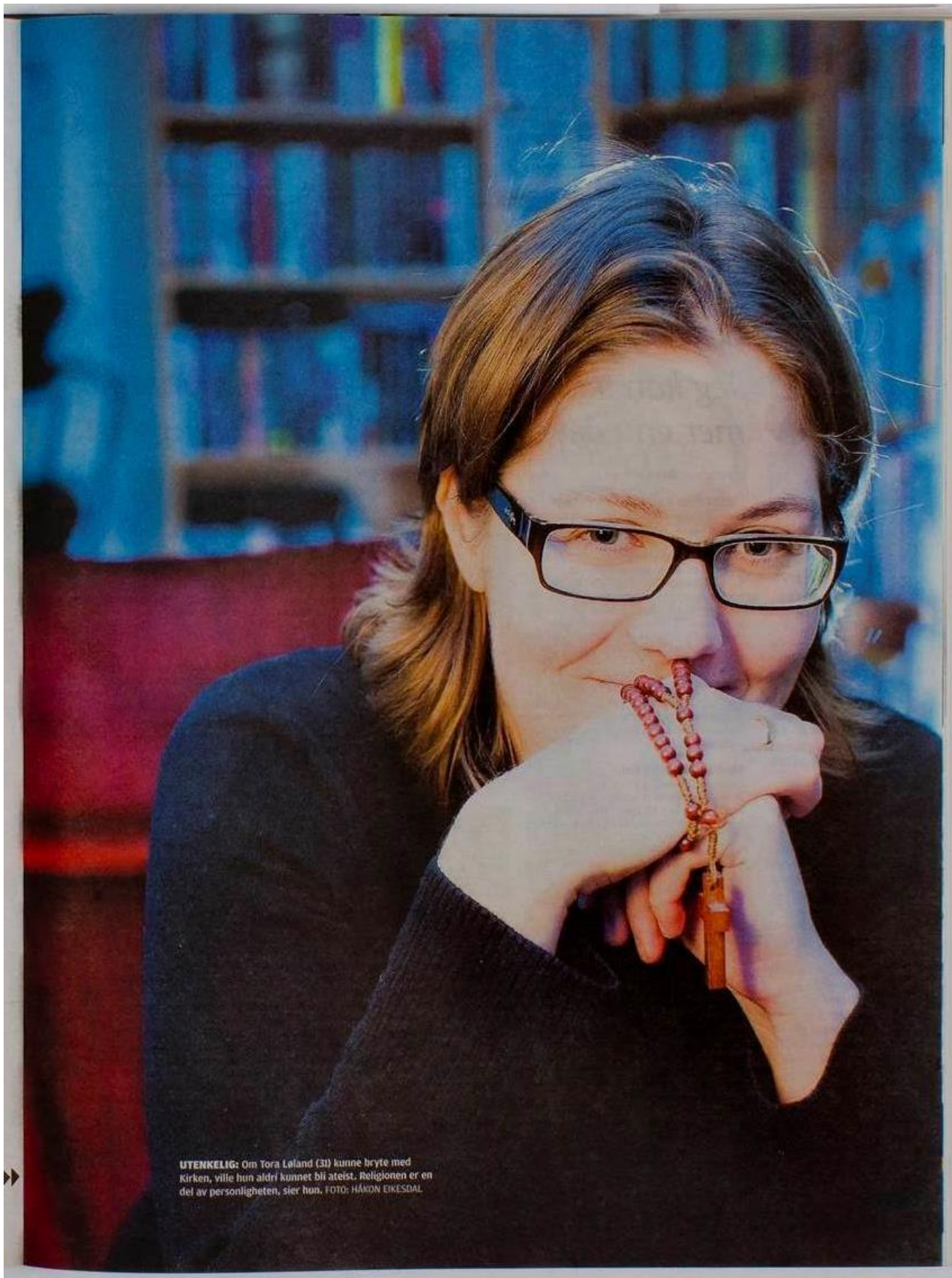
I FJOR HØST dro hun til sentrum for å se busslastene med sørlendinger som var kommet til Oslo for å demonstrere mot den nye ekteskapsloven. Da ble hun skremt, ikke bare av synet de hadde på homofili, men av at de blandet det med nasjonalisme, norske flagg og samstemt synging av «Gud signe vårt dyre fedreland».

Da en gruppe menn fra demonstrasjonen prøvde å jage bort Tora og hennes motdemonstranter, viste Tora sitt nyervervede mot og spurte en av de polstrede i motorsykkelgjengen Holy Riders om han trodde Jesus var stolt av dem nå.

– Han holdt på å fyke på meg, sier Tora. – De kristenkonservervative holder fast på en svært patriarkalsk kjønnsforståelse. De liker tanken på at menn og kvinner er veldig forskjellige. I dag er dette en veldig gammeldags måte å tenke på. Det virker på meg som at de er skremt av alle andre måter å ordne verden på enn deres egen, med Gud øverst, så far, og under ham mor og barn. De virker redde for mangfold og foretrekker at alle er like. Det gjør meg redd, sier Tora.

MANGE HOMOFILE velger å bryte bånd med Kirken og troen på grunn av slike holdninger. Tora har valgt å bli.

– Det føles ikke som at jeg har et bevisst valg i forhold til å være religiøs, men som at det er et iboende personlighetstrekk. Selv om jeg valgte bort Kirken, ville jeg ikke blitt ateist. Jeg er vokst opp med kristendom og tro og kan ikke se for meg en verden uten noe mer enn det vi ser. Det virker meningsløst, sier hun.



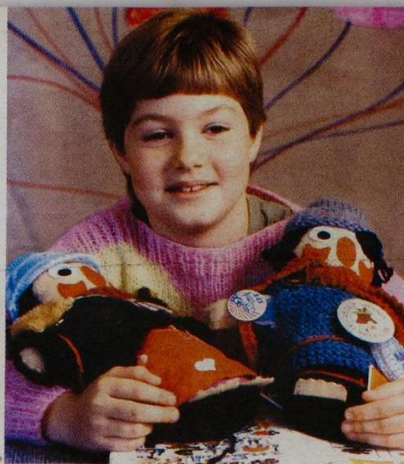
» **UTENKELIG:** Om Tora Løland (31) kunne bryte med Kirken, ville hun aldri kunne bli ateist. Religionen er en del av personligheten, sier hun. FOTO: HÅKON EIKESDAL

« Annerledes er det med forholdet til Kirken. Der opplever hun å ha et valg.

– Jeg har valgt å si ja til det kristne fellesskapet i Kirken. Men uten vedtaket på Kirke-møtet i 2007 om at Kirken kunne leve med to syn på homofilt samliv, hadde det vært vanskelig å forbli i Kirken. Men Kirken er ikke statisk, den er alltid i bevegelse, og foreløpig møtes vi på midten, sier Tora.

HUN TROR IKKE det er en sjanse i havet for at den norske folkekirken vil gli tilbake til de konservative standpunktene, men ser for seg at kårerne for homofile i frikirkenemighetene kan bli tøffere.

– I den pågående debatten vil frimenighetene bli tydeligere på hvor de står. Homofili er blitt lakmustesten på den rette og sanne lære for mange nå. Det gir økt risiko for at det



SKOLEBILDE: Som førsteklasing på Fagertun skole i 1984. FOTO: PRIVAT

“Jeg kan ikke se for meg en verden uten noe mer enn det vi ser. Det virker meningsløst.

blir skarpere skillelinjer enn før, sier hun.

I MANGE ÅR har Tora jobbet aktivt for å bedre homofiles kår i Kirken gjennom Åpen Kirkegruppe i Oslo, hvor hun også er nestleder. Hun driver aktiv lobbyvirksomhet og deltar på møter i bispekollegiet og på Kirke-møtet. Hun har også to ganger reist til Moldova for å inspirere homofile til å kjempe.

Både overfor våre hjemlige biskoper og for homofile som lever i hemmelighet i Moldova, bruker Tora sin egen smertefulle historie for å vise at det tross dårlige odds går an å reise seg og leve i pakt med hvordan Skaperen har laget henne. Kolleger i Åpen Kirkegruppe beundrer henne dypt for å tørre å blottstille så mye av sin egen smerte i håp om å hjelpe andre. Det gjør henne sårbar, og kan neppe betraktes som den beste jobbsøknaden til en fremtidig stilling som sørlandsprest.

SEKS AV DAGENS 11 biskoper er villige til å ordinere homofilt samlevende prester, så Tora kunne flyttet et annet sted når hun blir ferdig. Men hun vil hjem. Hun elsker Sørlandet og familien sin. Så ofte de kan kjører Line, som er den eneste med sertifikat, og Tora, sin lille, blå Peugeot 206 på helgetur til Sørlandet. Sommerferien kan ikke feires noe annet sted, og tilbringes aller helst i båt. Når Tora blir sørlandsprest, skal hun også få seg båt. Om Gud så vil. Hun trenger trolig ikke vente på at Skjevesland skal endre syn eller gå av, ettersom hun aller helst vil bli prest på en institusjon. Det er nemlig ikke på prekestolen hun ser seg selv, men i sjelesorg for mennesker i nød. Der regner hun med at hun har mye livserfaring å møte andre med. Om hun og Line skal benytte seg av mulighetene som den nye ekteskapsloven gir dem til å få barn med kunstig befruktning, vet de ennå ikke. Men gift vil de være.

– For oss har den nye loven først og fremst prinsipiell betydning. Vi kan ikke se noen grunn til at vi ikke skal ha de samme rettighetene som andre. Men den endrer ikke på følelsene oss imellom, sier Tora.

Tekst: **Valerie Kubens**
Valerie.kubens@fvn.no - 38 11 33 24



FIRE SØSTRE: Alle fire søstrene samlet i bryllupet til Heidi. T.v. bruden, videre Hanne, Tora og Trine. FOTO: PRIVAT



OFTE PÅ TUR: Tora Løland (til venstre) og kona Line Kildal Bragstad er ofte på tur, som her i Sørreisa. FOTO: PRIVAT



8 kjappe til Tora

DETTE ER JEG GOD TIL:

Tror jeg er sånn akkurat passe flink til det meste jeg tar meg til. Skal ikke skryte på meg noen spesialiteter.

DETTE ER JEG DÅRLIG TIL:

Kan skorte på tålmodigheten innimellom - noe som kanskje forklarer de manglende spesialitetene?

MIN FAVORITT

PÅ NETTET:

<http://www.kidon.com/media-link/index.php> - her finner man linker til all verdens nyhetskilder.

JEG KAN IKKE FORDRA:

Har et problematisk forhold til grupper som kjemper mot andres menneskerettigheter.

JEG ER REDD FOR:

At det skal skje noe galt med dem jeg er glad i.

DETTE GJØR

MEG GLAD:

Er heldigvis ganske lett å glede, men jeg er sjelden mer fornøyd enn når jeg er på sjøen hjemme på Sørlandet om sommeren.

DET KJÆRESTE

JEG EIER:

De overfylte bokhyllene.
JEG KLER MEG ALDRI I: Skjørt, kjoler eller tights.



Fædrelandsvennen

LØRDAG 21. FEBRUAR 2009



Inkludert ukens TV-program

Kostbar lykke

Side 6-13



Før den store festen



TIPS: Lars André Høgetveit vil ha servietter formet som hjerter, og tar bilde av dem for å huske hvordan det ble gjort. Bruden, Miriam Støle, er glad for at hennes kommende ektemann involverer seg i forberedelsene sammen med henne.
FOTO:
JON ANDERS SKAU

Bryllup er big business; et møtepunkt for penger og følelser. For Miriam og Lars André er det mange forberedelser som skal til før deres spesielle og minneverdige dag den 20. juni. ►►

KOSTBAR LYKKE



HEMMELIG: Miriam Støle vil ikke at Lars André Høgetveit skal se hennes brudekjole før på bryllupsdagen. Men hun kan avsløre at den er hvit, og har slør. FOTO: JON ANDERS SKAU

◀ - Se, Miriam, se åssen de har lagd hjerter av serviettene! Sier Lars André Høgetveit (30) til sin kommende brud, Miriam Støle (28). De to er på det som kalles «brudevisning» på Hotel Norge i Kristiansand, et årlig arrangement som trekker opp mot 600 mennesker. Lignende tilstelninger arrangeres på store hoteller omkring i sørlandsbyene, i resten av landet og utlandet. Brylluper blitt big business, og næringslivet vet å markedsføre sine tjenester til dem som skal sette i scene den kanskje største dagen i sitt liv.

BRUDEVISNING. - Vi ønsker selvfølgelig at brudepar skal velge oss og våre samarbeidspartnere som arrangerer, sier markedssjef Anne Kristin Tjørve.

Men det er langt fra bare kommende brudepar som tilbringer en søndag ettermiddag hos tilbyderne på bryllupsmarkedet blant kjoler, ringer, blomster og fotografier. Overvekten er selvsagt unge kvinner, noen med sin kommende brudgom mer eller mindre mot-

villig på slep, andre har med seg mamma som ivrig noterer på en medbrakt blokk. Men her er også velvoksne kvinner i flere generasjoner som kanskje skal gjenoppleve minnene fra sin egen store dag, eller bare ta for seg av herlighetene. Her vanker det gratis bryllupskake, ettersom en av postene i hinderløypa er å smake seg gjennom rundt ti ulike sorter av lekkerier.

FEST TIL 50.000. Miriam og Lars tar seg en pust i bakken blant kakene. De har allerede bestemt seg for å arrangere brylluppet sitt i den aller største salen på hotellet, ettersom de skal invitere 63 til middag og blir 91 til kaffe. Nå gjelder det å bestemme hvilke kaker de vil servere. De himler med øynene etter hvert som de smaker. Brylluppet deres blir ikke av de dyreste, ettersom de ikke skal servere alkohol. Rundt 50.000 anslår de regningen for bespisingen til.

- Foreldrene mine har sagt de vil betale brylluppet

vårt, men jeg synes vi må bidra, ler Miriam.

Det vanligste nå for tiden er at brudefolket betaler brylluppet sitt selv, særlig fordi mange allerede har vært samboere i flere år, og foreldrene dermed allerede er frakoblet ungenes økonomi.

- Det venter vi med, sier Lars.

VENTER MED ALT. Han og Miriam har hver sin leilighet hjemme i Vennesla, og er bevisste på at de ikke vil bo sammen før de gifter seg.

- Vi har bakgrunn i Filadelfia-menigheten, og vil vente med alt egentlig, forklarer de.

- Steget med å bli gift, og det at jeg etter den dagen kan bære møblene til Miriam inn i leiligheten til meg, det vil gjøre brylluppet vårt til noe spesielt og til en mye mer minneverdig dag. Jeg ser veldig fram til det. Det skal bli kjempestas, stråler Lars.

For ham er ikke brylluppet og den store festen noe han motvillig dras med på, slik det nok oppleves for



HJERTESERVJETTER: Slike hjerter går igjen på all pynten i bryllupet til Miriam Støle og Lars André Høgetveit. FOTO: JON ANDERS SKAU



SMAKEBIT: Slike nydelige fristelser lokker flere til brudevisninger enn kommende brudfolk. FOTO: JON ANDERS SKAU



DEKORATIVT: På brudevisningene får kommende brudepar tips om hvordan bordet kan dekoreres på deres store dag. FOTO: JON ANDERS SKAU

“

I starten sa Miriam at hun kunne gjøre alt sjøl, men det er noe med kosen ved å gjøre ting sammen.

Lars André Høgetveit (30), gifteklar

noen menn. Lars har ventet på Miriam i bortimot sju år. Han har verket av forelskelse og lengtet etter Miriam uten at hun har betraktet ham annet enn som kamerat. De har vært i samme vennegjeng, har danset, ledd og vært på turer sammen i årevis mens Lars har gått og tittet på henne.

En periode hadde de kjærestere hver på sin kant, men forholdene varte ikke. Da bestemte Lars seg for å vente med å finne noen andre.

– Jeg bestemte meg for å vente til Miriam var gift, for da ville jeg vite at alt håp var ute, sier Lars.

Så oppdaget Miriam Lars, likevel. Dagen for hun skulle tilbake til studiene på Politi hogskolen i Oslo, 17. mai 2008, kom vendepunktet. Da ble de kjærestere.

FRIDDE MED SANG. Allerede i august bestilte de kirke. Etterpå fant Lars ut at han ville fri ordentlig. Han diktet sang. For å gjøre Miriam glad, lærte han seg fingerspill på gitar. En kamerat lærte ham besifring og fingerspill i bytte mot at tomrer Lars listet kjøkke-

net hans. Så fremførte Lars sangen om sin lange vei fram til sin brud. Og Miriam gråt.

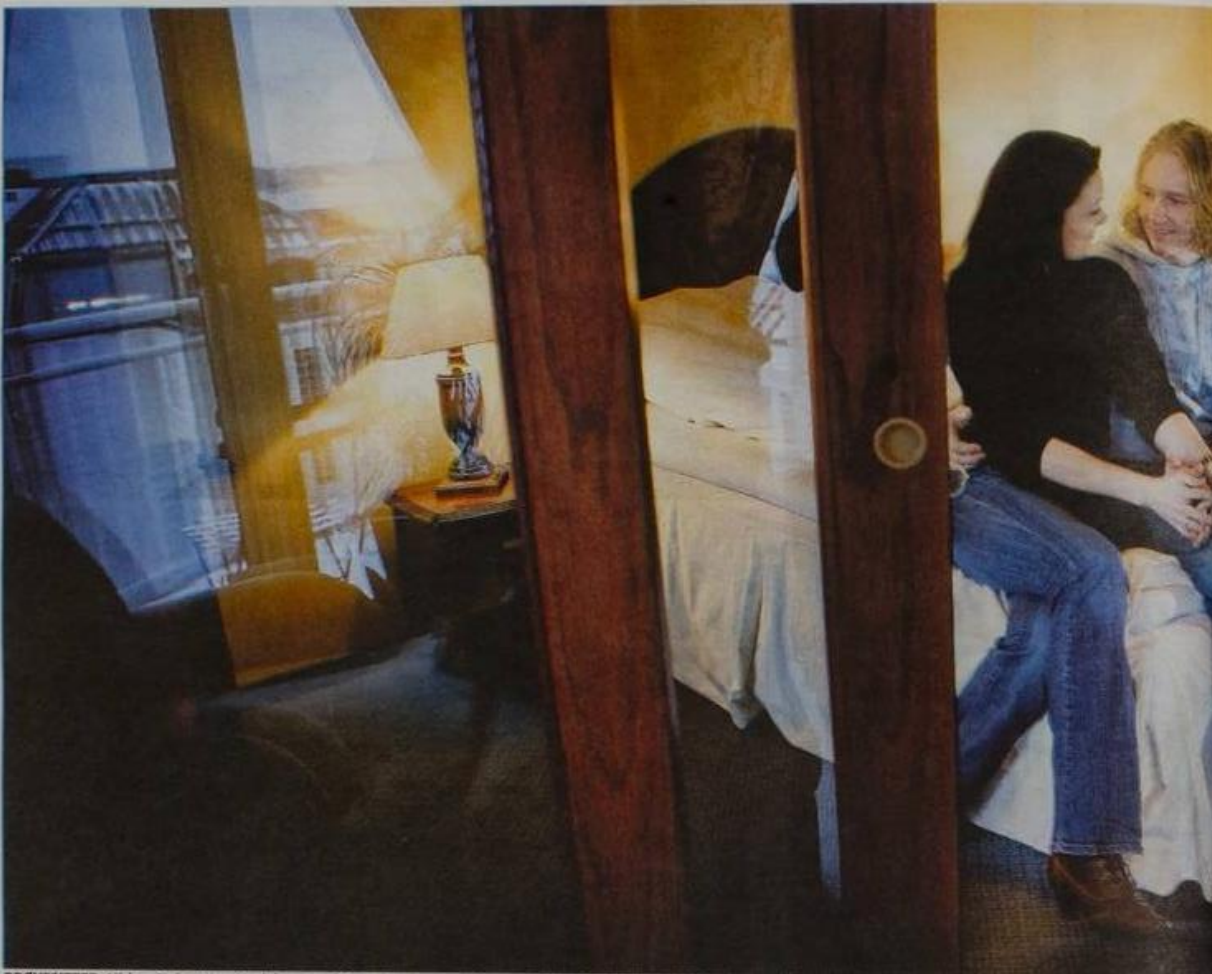
Ennå har de to aldri sovet hos hverandre.

– Vi vil vente med sex til ekteskapet. Vi prøver så godt vi kan. Det er en prinsipp sak, sier Miriam.

– Men det er ikke alltid like lett, da. Hvis en egger til det hele tida, gjør en det bare verre for seg sjøl. Jeg er ikke redd for at det ikke skal funke når vi er gift. Bare jeg får Miriam, så er jeg fornøyd, stråler Lars og prøvesitter senga i brudesuiten, hvor de to skal tilbringe sin første natt som ektefolk. Den følger med i prisen for festen på hotellet. Det gjør også servering, samt pynting av festlokalet med blomster. Dermed blir det billigere for dem å arrangere festen i byen enn i et lokale på Vennesla. Og siden gjestene ikke drikker vin til maten, kjører de egen bil til og fra festlighetene. Så spares penger til skyss, også.

FORLOVELSE. Ikke trenger paret bruke penger på ringer, heller, ettersom de allerede har forlovelses

KOSTBAR LYKKE



PRØVESITTER: Miriam Støle og Lars André Høgetveit skal tilbringe sin første natt som ektefolk i denne sengen i brudesuiten på Hotel Norge. FOTO: JON ANDERS SKAU

◀ ringer. 5. desember 08 står det gravert inn i dem. Til bryllupet skal ringene pusses opp og få ny dato.

Rundt halvparten av dagens brudepar har vært forlovet i forkant, viser tall fra Statistisk sentralbyrå. Forlovelser forekommer hyppigst hos folk som er personlig kristne og hos mennesker med lav utdanning.

– Vi forlovet oss fordi Lars ønsket at det skulle være ordentlig. Jeg og. Vi lover oss til hverandre og viser det med ringene, sier Miriam.

I likhet med mange andre som inngår ekteskap, vil Miriam og Lars gifte seg i en kirke de har et forhold til. Derfor har de valgt Iveland kirke, hvor søstrene til Lars har giftet seg, i bygda hvor familien bodde i mange år.

– Dessuten er det en vakker kirke, sier Miriam. Hun foretrekker den fremfor vielse i en upersonlig forestilling i Filadelfia.

FLEST VELGER KIRKEN. I 2007 var det 1416 par som giftet seg på Sørlandet, 520 i Aust-Agder og 896 i Vest-Agder. Av 23.471 inngitte ekteskap i Norge i fjor, skjedde 10.762 i statskirken, 7403 borgerlig og 891 i andre trossamfunn. 4415 giftet seg utenlands.

I Kristiansand er det Oddernes kirke som står høyest i kurs, og det er lange ventelister til sommerbryllup

der, for fortsatt vil de fleste gifte seg om sommeren, slik man gjorde i gamle dager i den stille tida mellom onnene. Og selv om det går an å gifte seg hvilken som helst dag i uken, velger så godt som alle norske brudepar lørdagen. Fortsatt er det av praktiske årsaker.

– Det er jo da folk har fri og kan delta, sier Lars Høgetveit.

Han og Miriam har valgt lørdag 20. juni til sin store dag.

Halvparten av gjestene deres er venner, og de regner med en frodighet av underholdning og morsomheter. De hører rykter om at planleggingen er i gang, men den har de overlatt til toastmasteren.

FORBEREDENDE SAMTALER. Musikken i kirken har de ennå ikke tenkt på, heller ikke på liturgien for selve vielsen. Den skal de utmeisle sammen med presten for dagen, som er en gammel venn av familien, medpastor i Salem i Kristiansand. Til ham går de ca. åtte ganger til ekteskapsforberedende samtaler og snakker blant annet om hvor viktig kommunikasjon er i et forhold; at en ikke må ta for gitt at den andre forstår hva en mener, men at en må si det i klartekst.

Prest Birte Løvåsen i Domkirken prosti i Kristiansand kaller også brudepar inn til samtaler i forkant.

Hun lar paret sitte foran alterringen i Domkirken og trene på det de skal si og på hvordan mannen skal gå over fra den ene siden til den andre for å vise at han nå velger hennes side. Den kommende bruden trener på å gå sakte oppover kirkegulvet i visshet om at neste gang har hun kanskje hundre øyne rettet mot seg.

– Jeg pleier å si til mannen at det bare er én i kirken som ser på ham, og det er mora hans, ler presten.

Hun pleier å be brudgommen komme et kvarter før og sitte stille sammen med forloveren og vente på bruden. Det skaper en forventning i rommet.

– Det er spennende å se kontakten mellom brud og brudgom når hun er på vei opp til alteret. Dette er ikke bare en midtgang hun passerer. Med gangen opp kirkegulvet sier bruden til mannen: «Du er mitt mål,» sier Løvåsen.

HELLIG ØYEBLIKK. Som prest er hun den eneste som ser hva som skjer med brudeparet når de gir hverandre sitt ja.

– Det er et veldig hellig øyeblikk. Lepper bevrer, noen gråter, jeg hører de lavmælt ber Fader Vår. Så kan de sette seg igjen, og falle til ro. Musikken som spilles da er viktig og gir dem mulighet til å samle seg igjen, sier Løvåsen.

– Det er ikke mye i vår tid som er «live», men bryllup



SEXY: Skal du ikke prøve? Fleiper Lars André Høgetveit når Miriam studerer lekkert undertøy som Britt Bjorvand Urdehan har utstilt på brudemessen. FOTO: JON ANDERS SKAU

“

Vi vil vente med sex til ekteskapet. Vi prøver så godt vi kan. Det er en prinsippsak.

Miriam Støle (28), gifteklar



FORLOVET: Lars André og Miriam forlovet seg fordi de ønsket at det skulle være ordentlig. 5. desember 08 står det inngravert i ringene. FOTO: JON ANDERS SKAU

lupet er det; og det blir ingen vielse uten at jeg hører «ja». Det kan ikke være tja, og det må være uten betingelse. Det trenger ikke smelle i veggene, men jeg må høre et «ja», sier Birte Lovåsen, som dessuten forteller alle sine kommende brudepar at de må stille edru.

– Du skal vite for alltid at du sa ja og at du visste hva du sa, sier presten.

GLEMMER MANNEN. Noen ganger i de forberedende samtalen ser hun at mannen utilpass synker sammen i stolen foran alteret.

– Det finnes en del triste, unge menn på vei til bryllup; menn som lengter tilbake til tida før datoen for bryllupet ble fastsatt, fordi kjæresten da mistet syn for ham og ble sentrert rundt bryllupet, sier Lovåsen.

Det hender hun må be den kommende bruden om å passe på at mannen får like stor plass i forberedelsene som henne selv, og passe på at han ikke blir lei hele bryllupet før det skjer. Også når presten henvender seg direkte til mannen, hender det kvinnen overtar.

– Slik ubalanse kan lett oppstå når kvinner skal virkeliggjøre sin livslange drøm om å bli prinsesse for en dag. Og nå som det ikke lenger er foreldrene som holder bryllupet, blir det mye å styre med når kvinnen skal arrangere alt selv. Hun lekser opp alt hun ønsker,

og mannen vet gjerne ikke hva han har lyst til. Når jeg snakker om denne ubalansen mellom dem, ser jeg ofte at mannen tiner opp. Jeg plasserer mannen tydelig i det dramaet som et bryllup er. Og i vielsesritualet er de to like viktige, sier Lovåsen.

VALGFRI TEKST. Kirkens folk ønsker at Kirken skal være mer enn en vakker kulisse om ekteskapsinngåelsen, men det hender at brudepar åpent forteller at de ikke er troende.

– Den religiøse overbygningen kan vi ikke ta bort, den skal bevares. Min oppgave er å snakke om det religiøse så de kan begripe det. Det blir lettere når paret finner en tekst som taler til dem. Derfor er vi glade for at Kirken i nyere tid gir brudepar flere tekster å velge mellom, sier Lovåsen.

Hva tror hun er årsaken til at moderne mennesker fortsatt gifter seg?

– Jeg tror mange par kommer i en situasjon hvor de føler det ikke holder å ha kjærligheten bare i det private rommet. De vil si det til hele verden, til slekt og venner at de elsker hverandre og vil leve sammen. Dessuten ønsker storsamfunnet å ha en ordening på våre samliv. Og jeg tror kjærligheten trenger en fest og en feiring. Dessuten er det viktig at slektene møtes og blir kjent, sier hun. ▶▶

KOSTBAR LYKKE

“

Jeg pleier å si til mannen at det bare er én i kirken som ser på ham, og det er mora hans.

Birte Løvåsen, prest

◀ **HVORFOR AKKURAT HAM/HENNE?** Hvert eneste par som kommer til ekteskapsforberedende samtaler hos Birte Løvåsen, blir stilt det samme spørsmålet. Om Miriam Støle hadde vært en av dem, ville Løvåsen spurt henne:

– Når du har sett over hele jorden, hvorfor i all verden vil du ha Lars til ektefelle?

Det svaret som da kommer, skal Lars høre. Ikke alle har hørt den andre si dette i klar tekst før. Også menn kan ta til tårene når de hører hvorfor kvinnen vil ha akkurat ham av alle menn i verden.

Slik forklarer Miriam hvorfor hun vil ha Lars til sin ektemann:

– Fordi jeg elsker Lars. Han er min beste venn. Det kjennes så trygt når vi har kjent hverandre så lenge, sier hun.

Slik svarer Lars:

– Fordi vi har det kjempe når vi er sammen. Jeg er glad for å ha ei som jeg kan dele hjertet mitt med og fortelle alt, både når det er kjipt og når det er bra. Dessuten kjenner vi grunnverdiene til hverandre, sier Lars.

Han er ikke på sidelinjen i bryllupsforberedelsene, og har brukt både sandpapir og varmelampe på de selvlagede invitasjonskortene.

– I starten sa Miriam at hun kunne gjøre alt sjøl, men det er noe med kosen ved å gjøre ting sammen, sier Lars.

– Jeg er heldig som har en sånn mann, sier Miriam.

HVITT SKAL DET VÆRE. Etter råd fra Lars søster, som fikk sin brudekjole forsinket med flere måneder, har Miriam for lengst bestilt sin, som hun fant på nettet. Den sys i Kina og forhandles gjennom en forretning i Kristiansand. Lars får ikke se den før bryllupsdagen, men Miriam røper at kjolen er hvit med slør. Det er det hun har drømt om siden hun var lita jente.

Hvit brudekjole ble innført i Norge da hvitt kom på moten rundt år 1800. Fra da av har både dåpskjoler, konfirmasjonskapper og brudekjoler vært hvite her til lands. Men fortsatt hender det at norske bruder velger kjoler i andre farger.

Når Lars tenker seg om, har han ikke som guttunge hatt noen som helst forestillinger om sitt fremtidige bryllup, ikke før han ble forelsket i Miriam. Nå har

Overbærenhet

Nytt er det at brudepar selv kan velge tekster til liturgien i kirkebryllup, blant annet denne:

«Kle dere i inderlig medfølelse, godhet og ydmykhet. Ta dere ikke selv til rette, men strekk dere langt så dere bærer over med hverandre og tilgir hverandre, hvis den ene har noe å bebreide den andre. Som Herren har tilgitt dere, skal dere tilgi hverandre. Og over alt dette, kle dere i kjærlighet, som er det bånd som binder sammen og fullender.»

Paulus' brev til Korinterne, Kol 3,12b-14

HELLIG: Kirken skal ikke bare være en vakker kulisse. Enhver som gifter seg i Den norske kirke må forholde seg til det kristne innholdet i ritualet, sier prest Birte Løvåsen.
FOTO: CHRISTIAN NØRSTEBØ





SKREDDERSYDD: Snefrid Linge forteller vordende brudepar at hun kan skreddersy kjolen til den store dagen.
FOTO: JON ANDERS SKAU

han kjøpt seg sjakett og gråstripete bukser til festdagen.

ALT ER LOV. Snefrid Linge i Kristiansand er en av dem som komponerer kjoler akkurat slik kvinner vil ha dem. Hun forteller om et mangfold av ønsker og drømmer og at moderne bryllup på alle måter blir snekret etter individuell lest. Ingen bryllup er like lenger, og alt er lov. Selv har hun brudekjolen sin montert i et hjørne hjemme i stua, og ser ofte på den i glede. Da hun i fjor hadde en stor operasjon, hentet hun kraft fra synet av kjolen.

VELSTANDSFENOMEN. Selv om kjolene som de fleste brudene kjøper koster fra 10.000-16.000 kroner, selger hun hvert år en kjole til ca. 55.000 kroner. Prisen bestemmes av hvor mange perler og edle steiner den pyntes med. Slik kan et moderne bryllup lett komme opp i minst 100.000, kanskje til og med det dobbelte. Ikke rart bryllup er big business. Til en viss

grad er moderne bryllup et velstandsfenomen, slår forsker Turid Noack i Statistisk sentralbyrå fast.

I nyere tid har Snefrid Linge laget egen avdeling for menn, for kommende brudgommener og også interesserte i å sette personlig preg på sin habitt bryllupsdagen.

Hun forteller at mange brudepar velger temabryllup, der de inviterer gjestene til å kle seg eksempelvis i vikingstil eller rokokko. Og stadig oftere hoppes det over desserten i bryllup, og en går rett på kakene, forteller hun.

Fra sin forretning ser Snefrid mange årsaker til bryllup: Noen har vært samboere og så endelig har mannen sagt ja, noen skal gifte seg fordi de er syke, noen er veldig unge og gifter seg i forelskelse. De siste har dårligst odds, viser forskningen.

Den korteste fristen Snefrid har fått til å få ferdig en brudekjole, var fra en kvinne som kom innom på formiddagen og trengte kjolen til bryllup hos byfogden fire timer etter. Andre bruder har bestilt kjolen

Tung veske

«Brudens forlover kan ha to vesker med seg på bryllupsdagen: En liten selskapsveske med leppesjikt og lommestørkle som kan tas med under seremonien + en stor, godt utrustet veske som kan settes i nærheten av toalett eller garderobe, lett tilgjengelig for både bruden og forlover under bryllupsfesten. Den kan inneholde nål og tråd, vatterservietter, sminke, fotoapparat, ekstra strømper, gnagsårplaster, tannbørste, hodepinetabletter, neglelakk, deodorant, hårsponner, hårspray og masse lommestørklær.»

Fra boka «Bryllup» av Mona Grudt

Nyttige lenker

- Lov om ekteskap: www.lovdatab.no
- Statistikk: www.ssb.no
- Borgerlig vielse: www.domstol.no
- Human-etisk vielse: www.human.no/vigsel
- Sosialhumanistisk vielse: www.sosialhumanistene.no
- Kirkelig vielse: www.kirken.no
- Vielse i utlandet: www.nettkirken.no
- Sjømannskirken: www.sjomannskirken.no
- Vigsel og registrering av partnerskap ved norsk utenriksstasjon: www.landsiden.no/tips/vigsel.htm

Andre nyttige sider:

- www.kvinneguiden.no
- www.bryllupsforsikring.no
- www.sol.no/hobby/bryllup
- www.skikkogbruk.no
- www.dittbryllup.no

KILDE: BOKA «BRYLLUP» AV MONA GRUDT

tre år i forveien.

Mang en gang har hun felt tårer når en stolt pappa har hentet sin datter til hennes store dag, og Snefrid har løpt etter for å sikre at kjolen blir uten krøll når prinsessen setter seg i bilen.

LANGE FORBEREDELSE. Bryllup bør gjerne forberedes 18 måneder i forveien, står det i bryllupsbøker. Miriam og Lars har hatt et knapt år på seg. Ennå gjenstår valg av liturgi, musikk, blomster og «utdrikningslag».

Lars er glad han er med på alt, og sier ikke nei takk til en dag i spa sammen med Miriam om han blir spurt.

– Bryllupet blir mer vært når jeg deltar. Da blir det ikke fremmed for meg, sier Lars Høgetveit.

Og gjettt om han gleder seg!

Tekst: Valerie Kubens
valerie.kubens@fvn.no - 38 11 32 41