

«Forhistoriske overgrep mot småbarn»

*Omskjæringsdebatten i norske avismedier og
andregjøring av jøder*

Joy Davidsen



Masteroppgave i religionsvitenskap - REL4991

Institutt for kulturstudier og orientalske språk ved det humanistiske fakultet

60 studiepoeng

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2021

© Joy Davidsen

2021, Oslo

«Forhistoriske overgrep mot småbarn»: Omskjæringsdebatten i norske avismedier og andregjøring av jøder

English title: "Prehistoric Abuse of Little Children": The Circumcision Debate in Norwegian News Media and Othering of Jews

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

Trykk: Reprosentralen. Universitetet i Oslo

«Forhistoriske overgrep mot småbarn»

Omskjæringsdebatten i norske avismedier og andregjøring av jøder

Abstract

In 2014, the Norwegian Parliament legislated ritual circumcision of boys, for the first time. The main purpose of the law was to ensure that ritual circumcision would be conducted safely. Both before and after this legislation, the practice of ritual circumcision was subject to extensive debate in Norwegian media, which was almost exclusively focused on whether the ritual should be prohibited. The heated debate in the media shows how controversial the ritual is among the majority population in Norway. This thesis provides an analysis of the debate, with a timeframe of approximately seven years: from the 1st of January in 2014 up until the 30th of September in 2020. The data consists of 354 newspaper articles, selected from nine Norwegian newspapers, as well as the comment sections below the articles from Norway's largest newspaper, *Aftenposten*. Moreover, the method in this thesis is based on discourse analysis to uncover hegemonies. One of the most important findings is that there are nine main discourses in the debate, where the *child's rights discourse* is hegemonic. I analyse the debate with a focus on the theme *othering of Jews*, due the debate's overwhelming emphasis on circumcision as a specifically Jewish practice. The analysis is text-centred and discusses how language can construct social difference and othering. In other words, I examine how the text, within the debate, signifies boundaries between "us" and "them", where the focus in this thesis is on how *Jews* are defined as "the other(s)". In conclusion, although the debate on ritual circumcision of boys is legitimate and important, the *language* in the debate can at times lead to othering of Jews. This conclusion is based on several factors, such as the debate's: emotional and sensationalistic language, Protestant Christian views on religion, hegemonic ideas about bodies and the best interest of children, as well as its dichotomous views on secularity and religion related to Enlightenment ideals. Another important find is that there are associations to more explicit antisemitic ideas in the comment sections. To summarise, this thesis touches upon several current topics, within a Norwegian context, such as: tensions between majority and minority values, the relationship between religion and secularity, othering and antisemitism, as well as debates on religious matters in public media.

Sammendrag

I 2014 vedtok Stortinget for første gang en særskilt lov om rituell omskjæring av gutter i Norge. Loven har som formål å sikre en forsvarlig utførelse av inngrepet. Både før og etter loven har omskjæringspraksisen vært gjenstand for ekstensiv debatt i offentligheten, som har vist hvor kontroversielt ritualet er blant majoritetsbefolkningen. Med et emosjonelt språk diskuteres ritualet i avismedier, med for-eller-imot et forbud som fokus. Det er denne mediedebatten jeg analyserer i oppgaven, med et avgrenset tidsrom på cirka syv år: fra 1. januar i 2014 til og med september i 2020. Datamaterialet består av et utvalg på 354 avisinnlegg fra ni norske aviser, samt kommentarfeltene knyttet til innleggene i *Aftenposten*. Med utgangspunkt i dette datamaterialet, undersøker jeg hvilke diskurser som har hegemoni, og derfor definisjonsmakt, i den norske omskjæringsdebatten. I analysen finner jeg blant annet at debatten preges av ni etablerte diskurser, der *barnerettighetsdiskursen* har hegemoni. Jeg analyserer debatten i lys av temaet *andregjøring av jøder*, ettersom debatten har et overveldende fokus på omskjæring som en jødisk praksis. Oppgaven er tekstnær og undersøker hvordan språk kan være med på å konstruere forskjeller mellom «oss» og «dem». Fokuset i denne oppgaven er på hvordan *jøder* defineres som «de(n) andre». Selv om omskjæringsdebatten i seg selv er en legitim og viktig debatt, er et av mine viktigste funn at *språket* i debatten til tider kan føre til andregjøring av jøder. Jeg knytter denne konklusjonen til en rekke forhold som debattens: sterke ordbruk, protestantiske religionssyn, hegemoniske idéer om kropp og barnets beste samt dikotomiske tankegang om sekularitet og religion knyttet til opplysningstidsverdier. I kommentarfeltene finner jeg assosiasjoner til mer eksplisitte antisemittiske påstander. Oppgaven berører altså flere aktuelle temaer innenfor en norsk kontekst som: spenninger mellom majoritet og minoritet, forholdet mellom religion og sekularitet, andregjøring av jøder og antisemittisme samt religionsdebatt i media.

Forord

Aller først vil jeg rette en stor takk til veilederen min Nora Stene. Det har vært en ære og en glede å jobbe med deg. Med dine møysommelige kommentarer og grundige tilbakemeldinger på oppgaven underveis, har du lært meg enormt mye om akademisk arbeid og god språkføring. I tillegg har du vært en fantastisk moralsk støtte og en god sparringspartner. Jeg er også takknemlig for at du inspirerte meg til valg av tema for oppgaven, og inkluderte meg i forskningsprosjektet *Evaluering av rituell omskjæring av gutter*. Her vil jeg også rette en takk til lederen for prosjektet Ada Engebrigtsen.

Videre vil jeg takke HL-senteret som innvilget et stipend til meg for å undersøke spørsmål knyttet til forskningsprosjektet *Shifting Boundaries*. Jeg har fått godt utbytte av de digitale seminarene vi har hatt, og det har vært en stor glede å bli kjent med dere i forskningsgruppen. Her vil jeg først og fremst takke Christhard Hoffmann og Vibeke Moe som har bistått med tilbakemeldinger og hjelp til å navigere forskningsfeltet. Birgitte Prangerød Haanshuus, Øivind Kopperud, Claudia Lenz og Vidar Fagerheim Kalsås har også bidratt med tankevekkende og hjelpsomme kommentarer, som jeg er veldig takknemlig for.

Jeg vil også takke min kjæreste og samboer Jonas for å ha lest og kommentert på hele masteroppgaven – dine rettskrivingskunnskaper er alltid tiltrengt. Takk for at du har så stor tro på meg og alt jeg begir meg ut i. Din støtte betyr alt for meg.

Til slutt vil jeg takke alle mine venner for støtte i denne lange masterprosessen, men også for tiltrengte avbrekk og distraksjoner. En spesiell takk går til Maria, Mays og Kristine for at dere alltid er der for meg.

Innholdsfortegnelse

1. Innledning.....	1
Aktualisering og presentasjon av tema: omskjæringsdebatt og andregjøring av jøder	1
Problemstilling og avgrensninger	3
Tilknyttede forskningsprosjekter	4
2. Bakgrunn	5
Omskjæring av gutter – praksis og ritual.....	5
Juridisk bakgrunn	6
Før loven	7
Dagens lov	8
Etter loven	9
Fremstillinger av jødedom i media.....	9
Et historisk blikk på kritikk av jødisk omskjæring	10
Antisemittisme i Norge – historisk og nåtidig.....	12
3. Tidligere forskning på omskjæringsdebatt i Norge.....	14
Omskjæringsdebatt i <i>Tidsskrift for Den norske legeförening</i>	14
Legedebatten fra 1982 til 1983	14
Legedebatten fra 2012 til 2016	15
Omskjæringsdebatt i media	17
Mediedebatten etter høringsforslaget i 2011 – Døving og Døving og Kraft.....	17
Mediedebatten før og etter den nye loven – Horsfjord	17
4. Diskursanalytiske verktøy – teoretisk rammeverk.....	19
Kritisk diskursteori	19
Maktstrukturer.....	19
Definisjonsmakt	20
Flerstemmighet	21
Verktøyene i praksis	22
Interdiskursivitet	22
5. Andregjøring av jøder – teoretisk rammeverk	24
Hva er andregjøring?	24
En generell definisjon av antisemittisme.....	25
Kommunikativ latens.....	26
Historisk antisemittisme	27
Dagens samfunn – ny antisemittisme eller gamle fordommer i ny drakt?	28
6. Kilder og metode	30
Avisinnlegg.....	30

Kommentarfelt.....	31
Etiske hensyn ved forskning på kommentarfelt	31
Koding	33
Bruk av noter og begreper	33
7. Oversikt over omskjæringsdebatten	35
For eller imot et forbud?.....	35
8. Diskurser i analysen av omskjæringsdebatten.....	38
Oversikt og sammenligning med tidligere forskning	38
Barnerettighetsdiskursen	39
Den medisinske diskursen	42
Likestillingsdiskursen.....	45
Identitets- og tilhørighetsdiskursen	47
Minoritets- og diskrimineringsdiskursen.....	50
Forvaltningsdiskursen.....	54
Opplysningsdiskursen.....	56
Religions- og tradisjonsdiskursen.....	58
Religiøse stemmer i debatten	60
Hvorfor brukes religiøse argumenter så lite?	62
<i>Strategisk sekularisme</i>	63
<i>Religion som mer</i>	65
<i>Sekulær argumentasjon = dominerende argumentasjon?</i>	65
<i>Som å tre inn i løvens hule</i>	65
Religionsfrihetsdiskursen	66
9. Sentrale temaer i analysen av omskjæringsdebatten	68
Debattens emosjonelle og sensasjonalistiske språkbruk.....	68
(Seksuelt?) overgrep	68
«Offentlig subsidiert barnemishandling»	71
<i>Intendert vold?</i>	72
Handler debatten spesielt om jøder?	73
Hvorfor så emosjonelt og sensasjonalistisk språkbruk?.....	75
Opplysnings(tids)antisemittisme eller legitim religionskritikk?.....	76
Omskjæring som utdatert = jødedom som utdatert?	76
Kunnskap, rasjonalitet og sivilisasjon.....	78
Hjertets omskjæring og <i>sola fide</i> – debatten sett i lys av historisk kristen-jødisk polemikk....	81
Gruppekonstruksjon – «oss» og «dem».....	85
Norske verdier.....	86
Barns rettigheter.....	87
Integrering.....	89

Psykologiske mekanismer i gruppekonstruksjon	91
«Mektige religiøse institusjoner» - religion og makt.....	92
«Jødene er en sterk gruppe» - jøder og makt.....	93
Om å «bruke» antisemittisme	94
Israel-Palestina-konflikten og «Guds utvalgte folk»	95
10. Andregjøring av jøder – konkluderende tanker	98

1. Innledning

Aktualisering og presentasjon av tema: omskjæringsdebatt og andregjøring av jøder

Søndag 27. september, under den jødiske høytidsdagen yom kippur, forsoningsdagen, aksjonerer tre menn fra Den nordiske motstandsbevegelsen (DNM) utenfor synagogen i Oslo.¹ De står ved et bord ikledd hvit duk, med blodflekker og en påtegnet davidsstjerne. På bordet ligger det en kniv. Mennene deler ut løpesedler med et sterkt antisemittisk budskap. Samtidig, i en annen del av landet, klitrer representanter fra DNM opp plakater på Sørlandet og sprer blodige duker foran Haukeland sykehus i Bergen. Tilsvarende koordinerte aksjoner finner sted i en rekke storbyer i Skandinavia organisert av den samme nynazistiske organisasjonen. Det uttalte formålet er å demonstrere mot rituell omskjæring av gutter.

Denne hendelsen er et konkret eksempel på motstand mot rituell omskjæring av gutter som har en tydelig antisemittisk agenda. *Eksplisitte* antisemittiske uttrykk som dette er imidlertid vanligvis knyttet til ekstremistiske grupperinger, ettersom den rasebaserte antisemittismen ble diskreditert i vestlige majoritetssamfunn etter andre verdenskrig.² I denne oppgaven analyserer jeg imidlertid det implisitte og underliggende, gjennom å undersøke *andregjøring av jøder*, et begrep som forklares nærmere under. Fokuset er den skriftlige debatten om omskjæring av gutter som har foregått i media de siste årene. Tittelen på oppgaven er et sitat fra debatten der omskjæring blir beskrevet som «forhistoriske overgrep mot småbarn».³ Dette sitatet viser noe av det sensasjonalistiske språket i debatten.

Temaet rituell omskjæring av gutter ble for alvor satt på dagsorden i norske medier da Helse- og omsorgsdepartementet (HOD) kom ut med et forslag om lovregulering i 2011. Forslaget angikk hovedsakelig hvem som skal kunne utføre inngrepet: enten a) leger og andre med særskilt godkjenning, som for eksempel en *mohel*, eller b) *kun* leger.⁴ Debatten som oppsto i media i kjølvannet av lovforslaget var polarisert, og gikk hovedsakelig ut på å diskutere for- eller-imot et forbud, på tross av at lovforslaget ikke omhandlet dette. «Lov om rituell omskjæring av gutter» ble innført i 2014, og satt i kraft året etter. Loven har som formål å sikre et tilgjengelig tilbud og en forsvarlig utførelse av inngrepet.⁵ Mediedebatten som foregikk i

¹ Se Dagsavisen: Marie De Rosa, «Nynazister aksjonerte utenfor Oslo-synagoge på jødisk helligdag».

² Les mer om dette under «Kommunikativ latens» i kap. 5.

³ Lillibeth Lunde, «Overgrep».

⁴ Helse- og omsorgsdepartementet, «Høringsnotat: Rituell omskjæring av gutter».

⁵ Lov 20. juni 2014 nr. 40 om rituell omskjæring av gutter, §1.

kjølvannet av lovforslaget i 2011, og som fortsatte etter loven ble innført i 2014, viser hvor kontroversiell loven var, og fortsatt er, blant majoritetsbefolkningen i Norge.⁶

Mitt valg av begrepet andregjøring er knyttet til tidligere forskning rundt antisemittisme i Norge i dag. En holdningsrapport fra Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter (HL-senteret) i 2017 viser et sammensatt bilde når det kommer til antisemittisme i befolkningen. Rapporten viser en nedgang i støtte til tradisjonelle jødefiendtlige påstander blant den norske befolkningen fra 2011 til 2017. Undersøkelsen viser også at grad av sosial avstand og motvilje mot jøder har gått ned. Dette bildet gjenspeiles derimot *ikke* i jøders egne oppfatninger av dagens situasjon. Den jødiske befolkningen i Norge opplever derimot antisemittisme som et større samfunnsproblem.⁷ Hva fører til denne diskrepansen mellom målt antisemittisme i befolkningen og opplevd antisemittisme hos den jødiske befolkningen?

Slik jeg ser det er det en «blindson» mellom a) målt antisemittisme blant befolkningen og b) oppfattet antisemittisme blant jøder.⁸ Derfor må det være noe mellom disse to faktorene som vi prøver å finne, men som vi ikke vet *hva*, *hvor* eller *hvordan* er. Sagt med andre ord: Hva er det som ikke måles i undersøkelser, men som jøder rapporterer som økende antisemittisme? Jeg postulerer at for å finne ut noe vi potensielt ikke vet hva eller hvor er, så kan det være fordelaktig med mer åpne definisjoner og spørsmål. Jeg bruker derfor begrepet og temaet andregjøring av jøder for å undersøke debatten, fordi jeg mener det åpner for å analysere *mer* enn det vi vanligvis undersøker når vi bruker ordet antisemittisme. Med andre ord: All antisemittisme kan gå under andregjøring av jøder, men ikke all andregjøring kan kategoriseres som antisemittisme.

Andregjøring av jøder definerer jeg i denne oppgaven som diskurser som kan være med på å definere eller se på jøder som «de(n) andre». Dette er i tråd med Peder Nustad sin definisjon av andregjøring som lyder slik: «Begrepet andregjøring viser til ord, handlinger og prosesser som plasserer noen individer som "de andre", som noen som ikke er en del av "vi/oss"».⁹ Begrepet andregjøring av jøder, i denne oppgaven, innebærer derfor tre faktorer: 1) klassiske former for antisemittisme, 2) nye former for antisemittisme som diskuteres i forskningen, som israell-relatert antisemittisme og opplysningsantisemittisme, samt 3) flere aspekter ved diskurs og

⁶ Herfra vil jeg anvende begrepet «omskjæring» for å henvise til rituell omskjæring av gutter, om ikke annet er spesifisert. Mer om dette valget under: «Bruk av noter og begreper» i kap. 6.

⁷ Christhard Hoffmann og Vibeke Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, 11.

⁸ Teorier og forskning som angår hvordan antisemittisme ser ut i dagens samfunn, og hva som skal kategoriseres og defineres som den nye antisemittismen, kommer jeg nærmere inn på i kap. 5.

⁹ Peder Nustad, «Gruppefiendtlige mekanismer».

språk som, innenfor visse kontekster, kan føre til at jøder defineres som «de(n) andre». Jeg vil komme nærmere inn på nyansene i disse tre faktorene i kapittel fem.

Problemstilling og avgrensninger

Problemstillingen i denne oppgaven er følgende todelt: 1) Hva kjennetegner omskjæringsdebatten i norske avismedier fra og med 2014 til og med september 2020; og 2) Hvordan kommer andregjøring av jøder til uttrykk i denne debatten i avismedier, og også i et utvalg kommentarfelt, i løpet av samme periode?

Jeg vil belyse problemstillingen med utgangspunkt i artikler om rituell omskjæring fra ni norske aviser, på nett og papir, i perioden 01.01.2014 til og med 30.09.2020. I tillegg analyserer jeg også kommentarfeltene i den største norske avisen, *Aftenposten*, for å få et ekstra innblikk i uttrykk og idéer som kanskje ikke kommer frem i avisspaltene.¹⁰ Oppgaven har således et stort datautvalg. Med diskursanalytiske verktøy ønsker jeg å avdekke diskurser og maktstrukturer i debatten. Jeg analyserer også debatten i lys av tidligere analyser av omskjæringsdebatt i Norge.

Jeg fokuserer imidlertid *ikke* på andregjøring av muslimer, eller islamfiendtlige og islamofobiske tendenser, men integrerer det likevel der paralleller fremhever min tematikk. Mitt fokus er nettopp på jøder fordi debatten ofte referer til jøder. Debatten kan til tider gi inntrykk av at det hovedsakelig er jøder som lar sine gutter omskjæres, på tross av at kun fem til syv av de antatte 2000 guttebarna som blir omskåret i Norge årlig er jødiske.¹¹ Å undersøke debatten i lys av andregjøring av muslimer ville imidlertid også vært et legitimt fokus for en egen analyse. Jeg gjør heller ikke rede for eller drøfter *alle* aspekter ved debatten, selv om mange av dem kommer frem i kapittel åtte. I debatten blir det også diskutert hvorvidt et forbud i seg selv vil være antisemittisk, men jeg fokuserer ikke på denne problemstillingen. Fokuset for analysen er i stedet på *språket* i debatten og hvordan det kan analyseres i lys av temaet andregjøring av jøder. Analysen er derfor tekstnær og går i dybden på ulike utdrag fra debatten. Jeg analyserer heller ikke debatten eller den juridiske tilstanden i andre land, men supplerer noe med forskning gjort på debatten i Tyskland der det er relevant.

Oppgaven vil altså bidra til litteraturen som omhandler omskjæringsdebatter ved å gi innsikt i hvordan debatten om omskjæring har foregått i Norge de siste årene. Den vil også være et bidrag til å diskutere hvordan omskjæringsdebatten kan være en arena for det jeg her har valgt å kalle andregjøring av jøder. Denne arenaen (mediedebatten) er plassert i et samfunn hvor

¹⁰ For en grundig gjennomgang av datautvalget se kap. 6.

¹¹ Mer om disse tallene i neste kapittel.

antisemittisme er tabuisert. Mitt prosjekt er å undersøke antisemittismens nye uttrykk, i majoritetskulturen og etablerte media, utenfor de helt ekstreme og eksplisitte formene. Jeg vil med andre ord drøfte hvordan kritikk av rituell omskjæring kan være en arena for å ytre meninger om jøder som man ellers ikke ville ytret, og som kan bygge opp under andregjøring av jøder. Altså: Hvordan åpner debatten om rituell omskjæring for nye uttrykk for «hva som kan sies om jøder»? På grunn av oppgavens tematiske fokus på andregjøring av jøder er det et større fokus i oppgaven på de som kritiserer omskjæringsritualet. Oppgaven handler derfor mer om de som argumenterer for et forbud mot omskjæring, enn den handler om dem som argumenterer for at rituell omskjæring av gutter skal være tillatt.¹²

Tilknyttede forskningsprosjekter

Masteroppgaven er tilknyttet forskningsprosjektet *Shifting Boundaries, Expressions and Consequences of Antisemitism in Contemporary Norway* ved HL-senteret. Dette prosjektet opererer med hypotesen om at åpne og eksplisitte uttrykk for klassiske antisemittiske idéer har blitt fortrent fra den offentlige sfære i Vesten etter andre verdenskrig. Antisemittisme har dog ikke forsvunnet, men finnes i mindre synlige sammenhenger, som i eksempelvis diskurs og språkbruk.¹³ Dette er konseptualisert som *kommunikativ latens*, noe jeg vil komme tilbake til i kapittel fem. Hovedfokuset i *Shifting Boundaries* er å innhente kunnskap om utbredelsen og aksepten for antisemittiske holdninger i Norge i dag gjennom å utforske antisemittismens ulike former. Prosjektet går over fem år (2017-2021), og ledes av historiker Christhard Hoffmann. Jeg har fått innvilget et stipend fra HL-senteret for å undersøke problemstillinger knyttet til *Shifting Boundaries*.

Jeg har også vært del av forskningsprosjektet *Evaluering av rituell omskjæring av gutter* (RITOM) ved NOVA, gjennom min veileder Nora Stene. Dette prosjektet har frembrakt forskningsbasert kunnskap om hvorvidt omskjæringsloven fungerer etter sin hensikt.¹⁴ Evalueringen løper fra 2017 til 2020, og baseres på intervjudata fra helseregionene, helseforetakene, religiøse ledere og foreldre, samt kvantitative helsedata. Prosjektet består av en gruppe på fire forskere fra OsloMet og UiO, inklusiv min veileder, og ledes av sosialantropolog Ada Engebriksen. Jeg vil komme tilbake til viktige funn fra deres rapport flere steder der det er relevant i oppgaven.

¹² Dette gjelder spesielt i kap. 9.

¹³ HL-senteret, «Antisemittismens skiftende grenser». Se videre: Christhard Hoffmann og Vibeke Moe, *The Shifting Boundaries of Prejudice*.

¹⁴ Ada I. Engebriksen, Monica Five Aarseth og Nora Stene, «En godt bevart statshemmelighet?».

2. Bakgrunn

Omskjæring av gutter – praksis og ritual

Omskjæring av gutter er et gammelt og utbredt kirurgisk inngrep. De eldste kildene av mannlig omskjæring som vi kjenner til er fra hulebilder og skulpturer fra paleolittisk tid, og gjennom gravfunn og veggrelieffer fra det gamle Egypt.¹⁵ På verdensbasis er mannlig omskjæring et vanlig inngrep, spesielt i Nord-Amerika, Afrika og Midtøsten. Med tall fra 2016 estimeres det at 37-39% av verdens mannlige befolkning er omskåret.¹⁶ I Norge er inngrepet derimot lite utført. HOD har anslått at det årlig utførtes cirka 2000 omskjæringer, hvorav cirka fem til syv av disse er jødiske og resten muslimske guttebarn.¹⁷ Engebriksen et al. fant imidlertid at registrerte antall omskjæring i Norge var mye lavere enn først antatt av HOD.¹⁸

Det finnes mange årsaksforklaringer på hvorfor foreldre velger å omskjære sine guttebarn, deriblant religiøse, kulturelle, tradisjonelle, hygieniske og medisinske.¹⁹ I jødedom og islam er inngrepet religiøst betinget, og det er også kristne som utfører inngrepet på verdensbasis. Omskjæring er imidlertid svært vanlig uavhengig av religiøs identitet andre steder, som for eksempel i USA. Ulike grunner for omskjæring kan imidlertid overlappe og/eller være vanskelige å skille fra hverandre. Hygieniske og medisinske forklaringer kan eksempelvis være forbundet med det religiøse. Definisjoner av religion, kultur og tradisjon kan dessuten overlappe, ettersom fenomenene anses som innvevd i samfunnet innenfor religionsvitenskap. Det er derfor vanskelig å skille mellom hva som utgjør «religiøse», «kulturelle» eller «tradisjonelle» grunner for omskjæring. Jeg vil likevel kort presentere omskjæringsritualet i jødedom og islam ettersom rituelle og religiøse kontekster for omskjæring blir nevnt og diskutert i debatten.

I jødedom er omskjæringsritualet (*brit mila*) ofte begrunnet som et tegn på pakten mellom Gud og Abrahams folk (1. Mos. 17,10-13).²⁰ I Talmud fremheves det at ritualet er jødisk lov, *mitzva*. Ritualet knyttes også til renhet, hygiene og helse. Det finnes imidlertid flere hypoteser på hvorfor omskjæring fikk et så tydelig feste i jødedom, noe jeg ikke vil gå nærmere inn på i denne oppgaven.²¹ Inngrepet utføres av en rituell ekspert, en *mohel*, på nyfødte gutter den

¹⁵ Se videre: Guy Cox og Brian J. Morris, «Why Circumcision».

¹⁶ Brian J. Morris et al., «Estimation of country-specific and global prevalence of male circumcision».

¹⁷ Helse- og omsorgsdepartementet, «Høringsnotat: Rituell omskjæring av gutter», 13.

¹⁸ For en videre diskusjon av dette, se: Engebriksen, Aarseth og Stene, «En godt bevart statshemmelighet?», 84.

¹⁹ Om omskjærings betydning i ulike kulturer: Erik K. Silverman, «Anthropology and Circumcision».

²⁰ Bente Groth, *Jødedommen*, 183.

²¹ Se videre: Nora Stene, «Omskjæringsritualet brit mila: Foreldres fortellinger», under publisering.

åttende dag, såfremt barnet er friskt.²² I jødisk tradisjon ble en smokk med druevin brukt under inngrepet for å distrahere barnet istedenfor konvensjonell smertelindring, som anestesi eller bedøvelseskrem. Det er imidlertid praksis i Norge i dag at mohelen bruker bedøvelse og smertelindring i tråd med lovgivningen.²³ Under omskjæringsseremonien blir barnets navn seremonielt uttalt for første gang, og etter inngrepet samles familie til fest. De fleste jøder lar sine sønner omskjæres, men i dag finnes det også jødiske grupperinger som argumenterer imot inngrepet. De foreslår ofte et alternativt rituale uten fjerning av forhuden, hvor navngiving og feiring er i fokus. Slike grupperinger har imidlertid fått lite omslutning blant jøder i Norge.²⁴

Som i jødedom, er det også flere årsaksforklaringer til hvorfor man omskjærer sine guttebarn i islam. Omskjæring (*khitan*) er ikke nevnt i koranen, men i hadith-litteraturen, og er en av de fem bud (*fiitra*).²⁵ I likhet med *brit mila*, spores *khitan* også tilbake til muslimes stamfar Abraham og knyttes ofte til renhet, helse og hygiene.²⁶ Det finnes ulike tolkninger i islam om hvor viktig omskjæring er.²⁷ Paraplyorganisasjonen Islamsk Råd Norge uttrykker at så godt som alle muslimer er omskåret grunnet oppfordringen i Koranen om å følge profeten Abraham sitt eksempel, og for å etterfølge profeten Mohammed sine handlinger og uttalelser.²⁸ Inngrepet utføres ofte tidlig i spedbarnsalderen eller senest i forbindelse med starten av puberteten. Blant muslimer finnes det også grupperinger som ønsker å forandre ritualet. Religionshistoriker Kari Vogt skriver imidlertid at: «det ville være like utenkelig for muslimer som for jøder» ikke å omskjære sine gutter.²⁹ Majoriteten av muslimske organisasjoner i Skandinavia uttrykker også et sterkt ønske om å kunne utføre omskjæring slik det er i dag.³⁰

Juridisk bakgrunn

Tidligere juridisk behandling av rituell omskjæring i Norge går forut for loven som ble vedtatt i 2014 og satt i kraft i 2015, og som ligger til grunn for debatten som skal analyseres i denne oppgaven. Hvorvidt rituell omskjæring skal forbys, og hvordan det eventuelt skal lovfestes, har flere ganger vært oppe til behandling av ulike myndigheter og departementer. Den juridiske

²² Mer om utførelsen av en *mohel* i jødisk tradisjon: J. M. Glass, «Religious circumcision: a Jewish view».

²³ Se for hvordan ritualet kan utføres i Norge: Stene, «Omskjæringsritualet *brit mila*: Foreldres fortellinger».

²⁴ Engebrigtsen, Aarseth og Stene, «En godt bevart statshemmelighet?», 29.

²⁵ Mujahed Sebastian Abassi, «Hvidbog om drengomskjæring», 4.

²⁶ Ingrid Elisabeth Lindgaard Johansen, «Rituell omskjæring av gutter i Norge», 33.

²⁷ Se for mer om ulike tolkninger innenfor islams lovskoler: Abassi, «Hvidbog om drengomskjæring», 5.

²⁸ Mehtab Afsar og Senaid Kobilica, «Høringsuttalelse fra Islamsk Råd Norge».

²⁹ Kari Vogt, *Islam på norsk*, 161.

³⁰ Se for kirurgiske metoder: Leoni Abrahamsen Kohn, «Mannlig omskjæring - en gjennomgang», 3-4, 16-17.

bakgrunnen vil være et viktig bakteppe for å forstå mediedebattens kontekst, da mange av argumentene som fremstilles i de juridiske behandlingene går igjen i mediedebatten.

Før loven

Norges offentlige utredning (NOU) 1987:23 og NOU 1997:18 la grunnlaget for prioriteringsmodellen som anvendes av norsk helsevesen i dag. Prioriteringsmodellen nevnes i debatten i sammenheng med hvilken kategori omskjæring hører inn under. Noen mener at rituell omskjæring hører til under: «Tilbud som ikke hører hjemme innenfor det offentlig finansierte helsetilbud».³¹ NOU fastslo imidlertid i 1997 at de ikke ønsket å gi en uttømmende liste over behandlinger som det offentlige ikke bør ha ansvar for.

I 1998–1999 kom et forbud opp til diskusjon da det kom en innstilling fra Sosialkomiteen om forslag fra stortingsrepresentantene John Alvheim og Harald Nesvikba. I innstillingen ble Regjeringen bedt om å legge frem lovforslag som forbyr rituell omskjæring av gutter. Stortinget behandlet i 1999 Innstilling S. nr. 82 hvor flertallet vedtok å avvise forslaget om et forbud.³²

I 1999 avga en arbeidsgruppe fra Statens helsetilsyn en rapport der de konkluderte med at omskjæring bør utføres på offentlige sykehus i forbindelse med fødsel, der hvor egne tilbud ikke eksisterer i trossamfunnene. De la også frem at inngrepet bør utføres av en kirurg/urolog. Arbeidsgruppen argumenterte mot å utføre omskjæring på eldre barn både fordi det kunne oppstå et prioriteringsproblem og på grunn av medisinfaglige argumenter.³³ Departementet forela denne rapporten for ulike organisasjoner og trossamfunn, og mottok innspill til å trekke en videre konklusjon. På bakgrunn av innspillene ble det uttalt et overordnet utgangspunkt:

Departementet har kommet til at omskjæring ikke kan sies å representere et etisk problem i forhold til norsk kultur og tradisjon. Ut fra etisk vurdering bør derfor adgangen til å foreta rituell omskjæring av gutter opprettholdes av respekt for religiøse minoriteters kulturelle og religiøse tradisjoner.³⁴

Departementet påpekte videre at dersom det ikke finnes et tilgjengelig omskjæringstilbud, vil det være en reell fare for barnet om inngrepet utføres av personer uten tilstrekkelig kompetanse. I tillegg ble det stadfestet at inngrepet krever minimale ressurser og derfor ikke foreligger som noen stor ressursbyrde i det offentlige helsevesenet.

³¹ Helse- og omsorgsdepartementet, «Høringsnotat: Rituell omskjæring av gutter», 8.

³² Innstilling S. nr. 82 (1998-1999).

³³ Blant annet at den enkleste metoden for omskjæring egnet seg best for gutter under tre måneder gammel.

³⁴ Helse- og omsorgsdepartementet, «Høringsnotat: Rituell omskjæring av gutter», 9.

I februar 2001 kom spørsmålet om prioritering opp igjen, da Nasjonalt råd for prioritering fattet følgende vedtak, med åtte mot fire stemmer:

Flertallet av rådets medlemmer mener at det ikke foreligget tilstrekkelig tungtveiende grunner til at det offentlige helsevesenet skal foreta rituell omskjæring av guttebarn. Disse medlemmer ser ingen medisinsk indikasjon for dette inngrepet. De respekterer imidlertid at for mange mennesker er utførelsen av dette inngrepet sterkt knyttet til religiøs overbevisning og kulturell tradisjon. De mener derfor at det kan utføres i den offentlige helsetjenesten når dette ikke skjer på bekostning av medisinsk prioriterte oppgaver.³⁵

Videre konkluderte prioriteringsrådet med at kostnadene for omskjæring bør dekket av egenbetaling, og at helsepersonell bør kunne reservere seg mot inngrepet og gjøre det på frivillig basis.

I 2003 kom Sosial- og helsedirektoratet, etter en vurdering av praksisen i Norge mellom 2002 og 2003, frem til at tilbudet var: «svært varierende når det gjaldt hvilke sykehus som utførte rituell omskjæring».³⁶ Direktoratet viser til at sykehusenes nedprioritering av omskjæring kunne føre til at inngrepet ble utført av personer uten tilstrekkelig kompetanse. Det ble derfor foreslått at rituell omskjæring skulle lovfestes for å sikre et tilstrekkelig og forsvarlig tilbud og klargjøre andre praktiske hensyn rundt inngrepet, som for eksempel hvem som kan utføre det.

Sosial- og helsedirektoratet foretok igjen i 2005 en vurdering av tilbudet, og fant at de fleste helseforetak og fødeavdelinger ikke ga tilbud om rituell omskjæring. Årsakene som ble gitt var hovedsakelig kapasitetsproblemer og dernest etiske og medisinfaglige årsaker.³⁷

Som nevnt i kapittel en, kom HOD ut med et forslag om lovregulering vedrørende rituell omskjæring av gutter i 2011. Forslaget angikk hovedsakelig hvem som skal kunne utføre inngrepet: a) leger og andre med særskilt godkjenning, som for eksempel en *mohel*, eller b) kun leger.³⁸ Også her fikk ulike organisasjoner og trossamfunn mulighet til å svare på høringsen, noe som var med på å forme loven slik den er i dag.³⁹

Dagens lov

Tidligere behandling av saken har lagt grunnlaget for loven som ble vedtatt i 2014 og satt i kraft i 2015, og som ligger til grunn for debatten som skal analyseres i denne oppgaven. Formålet med loven er: «å sikre at rituell omskjæring av gutter utføres på en forsvarlig måte, samt sikre

³⁵ Helse- og omsorgsdepartementet, «Høringsnotat: Rituell omskjæring av gutter», 10.

³⁶ Helse- og omsorgsdepartementet, «Høringsnotat: Rituell omskjæring av gutter», 10.

³⁷ Helse- og omsorgsdepartementet, «Høringsnotat: Rituell omskjæring av gutter», 11.

³⁸ Helse- og omsorgsdepartementet, «Høringsnotat: Rituell omskjæring av gutter», 7-8.

³⁹ Mer om de 45 høringsvarene til HOD: Johansen, «Rituell omskjæring av gutter i Norge».

at et tilbud om rituell omskjæring er tilgjengelig».⁴⁰ Rituell omskjæring defineres i loven som: «et kirurgisk inngrep [...] hvor formålet er religiøst begrunnet».⁴¹ Videre stadfester loven i §5 at andre enn leger skal kunne utføre inngrepet med tilsyn fra lege. Dette åpner opp for at jøder kan få inngrepet utført av en *mohel*. I loven presiseres også andre hensyn knyttet til smertelindring,⁴² legens ansvar i henhold til journalføring og informasjonsplikt til foreldre. I tillegg presiseres det at ved delt foreldreansvar må begge parter samtykke.

Enkelte forhold er ikke regulert av loven, deriblant barnets alder, hva inngrepet skal koste å få utført⁴³ eller hvilke kvalifikasjoner legen som utfører eller overser inngrepet bør ha. Reservasjonsrett, som diskuteres ekstensivt i debatten, er noe uklart i loven. Det står at reservasjonsrett ikke skal gis, men det presiseres i §4 at det skal bli tatt hensyn til helsepersonell som av samvittighetsgrunner ikke ønsker å utføre inngrepet, så lenge det ikke hindrer et forsvarlig tilbud.⁴⁴

Etter loven

I 2017 stemte et flertall på Fremskrittspartiets (FrP) landsstyremøte for et forbud mot omskjæring av gutter. Daværende partileder Siv Jensen stemte også for forbudet, men hevdet senere å ha stemt feil.⁴⁵ Det var likevel et såpass stort flertall at forbudet hadde blitt vedtatt selv uten hennes stemme. I 2018 vedtok Sosialistisk Venstreparti (SV) en aldersgrense på 15 år. Ved deres landsstyremøte var det mer splittelse i partiet enn hos FrP, med 18 mot 16 stemmer. Her var partileder Audun Lysbakken imot en aldersgrense. Andre partier har også hatt avstemninger som disse, men kun FrP og SV har gått inn for henholdsvis forbud og aldersgrense.

Fremstillinger av jødedom i media

Hvordan religion generelt, og jødedom spesielt, blir omtalt i norsk offentlig media er et viktig bakteppe for å forstå hvordan omskjæring blir diskutert i mediedebatten. En rekke studier viser at religionsinteressen i media har økt de siste årene.⁴⁶ Religion er imidlertid fortsatt en «blind

⁴⁰ Lov 20. juni 2014 nr. 40 om rituell omskjæring av gutter, §1.

⁴¹ Lov 20. juni 2014 nr. 40 om rituell omskjæring av gutter, §2.

⁴² For en gjennomgang av de ulike smertelindringsmetodene og en diskusjon av dem, se: AAP's Task Force on Circumcision, «Male circumcision», e770-e772. Og Kohn, «Mannlig omskjæring - en gjennomgang», 22-23.

⁴³ Mer om inngrepets kostnad: Engebriksen, Aarseth og Stene, «En godt bevart statshemmelighet?», 86-87.

⁴⁴ For mer om lovgivningen i de andre nordiske landene: Helse- og omsorgsdepartementet, «Høringsnotat: Rituell omskjæring av gutter», 31-33. For mer oppdatert informasjon om lovene i Skandinavia se: Engebriksen, Aarseth og Stene, «En godt bevart statshemmelighet?», 27.

⁴⁵ Olav Eggesvik, Ingeborg Moe og Karen Tjernshaugen, «Frp vil forby omskjæring av guttebarn. Les alle vedtakene her.».

⁴⁶ Cora Alexa Døving og Siv-Ellen Kraft, *Religion i pressen*, 16; Cora Alexa Døving, «Jews in the News», 3.

spot» for mange journalister,⁴⁷ noe som kan føre til misforståelser og stereotypiske og essensialistiske religionsframstillinger.⁴⁸ Eksempelvis fungerer protestantisk kristendom som ramme og referansepunkt for andre religioner,⁴⁹ noe som kan skape misforståelser. En dansk studie viser imidlertid til et mer sammensatt bilde, og peker på at journalistiske framstillinger av religion har blitt mer nyanserte siden 1990-tallet.⁵⁰

Når det gjelder jødedom skriver religionshistoriker Cora Alexa Døving, i sin artikkel *Jews in the News*, at jøder og jødedom ofte knyttes til tidsaspekter, jødisk historie og antisemittisme i norske nyheter.⁵¹ Framstillinger av jødedom som en «gammel religion» har både negative og positive konnotasjoner i media, for henholdsvis å delegitimere eller legitimere jødisk liv og praksis. Døving viser hvordan opplysningstid og humanisme ofte stilles i motsetning til jødisk praksis og dermed gir en negativ framstilling av jødisk tradisjon som noe urgammelt og fremmed i vestens moderne opplyste sfære.⁵² Tidsaspektet legitimerer også jødisk praksis i tilfeller der gamle skikker fremstilles som mer legitime fordi de har «tålt tidens tann».⁵³ Ofte danner den lange jødiske historien i Europa et viktig bakteppe for når jødedom og jøder nevnes i media, selv når tematikken ikke handler direkte om det, som ved for eksempel omskjæring. Til slutt viser Døving hvordan Holocaust og antisemittisme er en viktig referanseramme når det kommer til framstillinger av jøder i det norske nyhetsbildet.

Et historisk blikk på kritikk av jødisk omskjæring

Døving viser hvordan historisk kontekst danner en viktig referanseramme når det gjelder framstillinger av jøder i media. Her vil jeg gi et kort sammendrag av noen av de viktigste historiske synene på jødisk omskjæring for bedre å forstå den mer implisitte historiske konteksten til dagens omskjæringsdebatt.

I tekster, kunst og lover kan vi finne uttrykk for hvordan grekerne og romerne så på jødernes omskjæringsritual. Aryeh Tuchman skriver at beskrivelser strekker seg fra eksplisitt jødefiendtlige oppfatninger av praksisen, som den romerske historikeren Tacitus (56–120) hadde, til de som gjorde narr av praksisen, som den romerske forfatteren Petronius (27–66). Tacitus beskriver omskjæring som en avskyelig praksis jøder har valgt for å skille seg ut og for

⁴⁷ Paul Marshall, Lela Gilbert og Roberta Green Ahmanson, *Blind spot*.

⁴⁸ Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 17-20.

⁴⁹ Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 21.

⁵⁰ Tim Jensen, «Religion in the newsrooms».

⁵¹ Døving, «Jews in the News».

⁵² Døving, «Jews in the News», 5.

⁵³ Mer om hvordan nye religiøse tradisjoner kan oppfattes som mindre legitime: Ruth H. Warner og Kristin L. Kiddoo, «Are the latter-day saints too latter day?».

å uttrykke hat og fiendskap mot andre. Petronius gjorde narr av inngrepet, og sammenlignet det med andre folks «outlandish customs», som hull i ørene eller ansiktsmaling.⁵⁴

På tross av grekernes og romernes avsmak for ritualet, var det svært få som forsøkte å forby inngrepet. Et unntak er Antiokhos IV Epifanes (215–164 fvt) som forbød omskjæring og andre jødiske praksiser. I senere tid forbydde den romerske keiseren Hadrian (76–138) omskjæring av gutter. Hans etterkommer Antonius Pius (86–161) opphevet forbudet slik at (kun) jøder kunne omskjære sine guttebarn.⁵⁵

I middelalderen tillot loven omskjæring, men negative holdninger til omskjæring oppsto likevel. Loven fra Pius ble videreført først til det fjerde århundre under Konstantin (272–337), og så det sjette århundre under Justinian (482–565). Til slutt ble loven kanonisert. Kirken avviste imidlertid omskjæring fordi de tolket den «egentlige omskjæringen» som åndelig, symbolisert i dåpen. Her er Paulus' tolkning av omskjæring som «hjertets omskjæring» viktig (Romerne 2:29), videreført hos Thomas Aquinas (1225–1274) som «troen alene», og så den tyske reformatoren Martin Luther (1483–1546), som avviste frelse ved gjerninger.⁵⁶ Tuchman skriver at for kristne ble fysisk omskjæring etter hvert et symbol på «carnal Israel».⁵⁷ Ritualet ble også koblet opp mot myten om at jøder drepte kristne barn som ritualmord. De kristnes avvisning av omskjæringsritualet ble altså vevd sammen med antijudaistiske forestillinger. I (den tyske) opplysningstiden ble protestantisk kristne idéer om kroppen videreført og sekularisert.⁵⁸ En av de mest innflytelsesrike opplysningstidsfilosofene Immanuel Kant (1724–1804) så eksempelvis på jødedom som en religion der gjerninger ble satt fremfor fornuft, som også førte til hans kritikk av omskjæring.⁵⁹

Her har jeg trukket frem noen av de viktigste historiske oppfatningene av det jødiske omskjæringsritualet under antikken, middelalderen og opplysningstiden. Dette er et viktig bakteppe for å forstå hvordan ytringer om omskjæringsritualet i dag kan knyttes til historiske oppfatninger av ritualet. Jeg vil videre gjøre rede for noen viktige momenter vedrørende antisemittisme i *norsk* historie, samt dagens situasjon.

⁵⁴ Aryeh Tuchman, «Circumcision», 128.

⁵⁵ Tuchman, «Circumcision», 128.

⁵⁶ Armin Langer, «“A Barbaric, bloody act”».

⁵⁷ Tuchman, «Circumcision», 128.

⁵⁸ Langer, «“A Barbaric, bloody act”», 62.

⁵⁹ Langer, «“A Barbaric, bloody act”», 55.

Antisemittisme i Norge – historisk og nåtidig

Ettersom jeg vil undersøke debatten i lys av andregjøring av jøder vil det være relevant å få et overblikk over den større bakgrunnen om antisemittisme i Norge, både historisk og nåtidig.

I første halvdel av 1800-tallet kom antisemittisme til uttrykk gjennom paragraf 2 i Grunnloven, ofte omtalt som jødeparagrafen, som nektet jøder adgang til landet. Etter 1851, da paragrafen opphørte, immigrerte de første jødene inn til Norge fra de baltiske statene og Russland. Før andre verdenskrig var den jødiske befolkning i Norge kommet opp på cirka 2200, men etter andre verdenskrig var det kun 559 jøder igjen. Det norske politiet deltok aktivt i deporteringen av jødene, noe som er en av de større skamplottene i norsk historie.⁶⁰

Spesielt knyttet til omskjæring, ble det på 1930-tallet flere ganger protestert på Oslos sykehus imot jøders omskjæringsritual. Overlegen ved en av fødselsklinikkene i Norge hevdet at omskjæring bør være forbudt av «hygieniske grunner».⁶¹ I 1936 tillot imidlertid sykehusutvalget omskjæring på det kommunale sykehuset. I kjølvannet av dette refererte lege Jørgen Quisling til omskjæring som en «barbarisk uskikk» og «legemlig lemlestelse» i *Tidens Tegn*. Han uttrykte også at en «uoffisiell» religion, som den mosaiske, ikke kunne ha samme rettigheter som landets offisielle religion, kristendom, og at de derfor ikke kunne: «tvinge offentligheten til å ta de samme hensyn».⁶² Dette må ses i lys av antisemittismens oppslutning i mellomkrigstiden, da det ikke var uvanlig med offentlige antisemittiske ytringer.⁶³

Når det gjelder antisemittisme i dag er det gjort to svært relevante undersøkelser på HL-senteret, fra 2011 og 2017, om blant annet den norske befolkningens holdninger til jøder.⁶⁴ Undersøkelsene viser, som nevnt i kapittel en, at stereotypiske forestillinger om jøder er mindre utbredte i 2017 sammenlignet med 2011. Utpregede fordommer mot jøder har gått ned fra 12,1 til 8,3 prosent i befolkningen, og de som overhodet ikke støtter negative påstander om jøder har økt fra 55 til 69 prosent. Forskere ved HL-senteret Christhard Hoffmann og Vibeke Moe skriver at forklaringen kan ligge i en forandring i det offentlige klimaet i Norge, hvor medier og politikk har viet mer plass til å snakke om antisemittisme som et samfunnsproblem. Selv om enkelte antisemittiske forestillinger har gått markant ned fra 2011 til 2017, viser undersøkelsen fra 2017

⁶⁰ Mer om antisemittismens historie i Norge: Hoffmann og Moe, *The Shifting Boundaries of Prejudice*, 13-15.

⁶¹ Oskar Mendelsohn, *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år*, 443.

⁶² Mendelsohn, *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år*, 443.

⁶³ Mer om forestillinger om jøder i mellomkrigstiden: Vibeke Moe og Øivind Kopperud, *Forestillinger om jøder*.

⁶⁴ Christhard Hoffmann, Øivind Kopperud og Vibeke Moe, *Antisemittisme i Norge?*; Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*. For en beskrivelse av datautvalget i begge undersøkelsene se: Hoffmann og Moe, *The Shifting Boundaries of Prejudice*, 12.

at stereotypiske forestillinger om jøder fortsatt finnes i befolkningen. Eksempelvis støtter 13 prosent av befolkningen påstanden om at: «Verdens jøder arbeider i det skjulte for å fremme jødiske interesser», og 18 prosent støtter at: «Jøder ser på seg selv som bedre enn andre». Samtidig viser 6,7 prosent motvilje mot jøder og 5,9 prosent ville mislikt å ha jøder som nabo eller i vennekretsen.⁶⁵

En annen relevant undersøkelse ble også utført ved HL-senteret i 2016 hvor historikerne Jan Alexander Brustad og Lars Lien undersøkte hvorvidt og hvordan antisemittisme kom til uttrykk i ulike medier i Norge. De undersøkte sosiale medier, kommentarfelt og nettsteder i løpet av perioden 2005–2015.⁶⁶ Undersøkelsen viser at negative og problematiske utsagn om jøder, spesielt eksplisitte antisemittiske ytringer, var relativt lite utbredt i mediene. Likevel fantes det problematiske ytringer i både nyhetsmediene og kommentarfeltene, der jødefiendtlige uttrykk var mer eksplisitt uttrykt i sistnevnte. De vanligste problematiske utsagnene viste seg å være 1) fremstillinger av jøder som en kollektiv størrelse med felles meninger, interesser og mål, og 2) ansvarliggjøring av jøder for staten Israels politikk. Undersøkelsen viser også at problematiske utsagn i redigerte nyhetsmedier var mest utbredt i innlegg fra eksterne bidragsgivere som leserbrev, kronikker og debattinnlegg. Brustad og Lien poengterer også at mange av de problematiske utsagnene i de redigerte mediene synes å være utslag av upresis og ubevisst språkbruk, og det er på ingen måte sikkert at de reflekterer et uttrykk for antisemittiske eller jødefiendtlige *intensjoner*.

⁶⁵ Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, 7.

⁶⁶ Jan Alexander Svoboda Brustad og Lars Lien, *Medieanalyse av antisemittisme i dag*.

3. Tidligere forskning på omskjæringsdebatt i Norge

I dette kapittelet vil jeg legge frem forskning som har blitt gjort på omskjæringsdebatter i Norge. Dette vil legge grunnlaget for min egen analyse, der jeg vil ta for meg hvordan tidligere etablerte diskurser og andre inndelinger fremtrer i den nyere debatten, og eventuelt hvilke diskurser som er helt nye. En skjematisk inndeling og videre sammenligning av diskurser finnes i kapittel åtte. Her vil jeg først legge frem mine egne analyser av norske legedebatter, for så å legge frem tidligere forskning på omskjæringsdebatter i media av forskere på feltet.⁶⁷

Omskjæringsdebatt i *Tidsskrift for Den norske legeforening*

Ettersom medisinske argumenter er så vanlige i den norske debatten har jeg tatt et dypdykk i legedebattene vedrørende rituell omskjæring i Norge. De medisinske aspektene ved omskjæring har blitt diskutert ekstensivt i medisinske fagmiljø. Å legge frem medisinske argumenter og forskning for og imot kunne derfor omfattet sin helt egen masteroppgave.⁶⁸ Ettersom denne oppgaven er religionsvitenskapelig, og ikke medisinsk, vil jeg fokusere på de nasjonale medisinske *debattene*, ikke den medisinske *forskningen*, da disse er relevante å sammenligne med dagens mediedebatt.

Legedebatten fra 1982 til 1983

Fra 1982 til 1983 var det en kort debatt (3 innlegg) om rituell omskjæring i *Tidsskrift for Den norske lægeforening*. Selv om debatten var kortlevd, skriver Vogt at denne debatten likevel presenterer mange av de samme argumentene og spørsmålene som senere debatter i Stortinget.⁶⁹ I debatten ble det diskutert om rituell omskjæring bør være et tilbud i det norske helsevesenet, og om det bør lovreguleres for å sikre et godt tilbud. Ingen argumenterte imidlertid for et lovfestet forbud mot rituell omskjæring. Debatten virker således mindre polarisert enn legedebatten mellom 2012 og 2016, som jeg vil komme tilbake til.⁷⁰

Debatten begynte med en artikkel i 1982 som argumenterer for «klare regler» rundt inngrepet for å sikre en forsvarlig omskjæringspraksis i Norge. Her knyttet argumenter til respekt for

⁶⁷ Andre religionsvitere som nylig har skrevet om omskjæring i en norsk kontekst: Marianne Bøe og Anne Kalvig, *Mennesker, meninger, makter*, 145-148. Von der Lippe skriver om hvordan rituell omskjæring behandles i norske klasserom i en religionsdidaktisk artikkel: Marie Von Der Lippe, «Teaching controversial issues in RE».

⁶⁸ Noe som forøvrig har blitt gjort: Kohn, «Mannlig omskjæring - en gjennomgang».

⁶⁹ Vogt, *Islam på norsk*, 162.

⁷⁰ En grunn til at debatten fremstår som mindre polarisert kan være grunnet omskjæringsritualets utbredelse i Norge på denne tiden. Kun 104 guttebarn ble omskåret i Oslo i 1982, og nesten ingen i resten av landet: Vogt, *Islam på norsk*, 163.

religiøse skikker, kulturell «sedvane» og foreldres rettigheter. Argumentene har således hjemmel i diskurser knyttet til religion, tradisjon og minoritetsrettigheter.⁷¹

I et tilsvar argumenteres det imot et tilbud om rituell omskjæring innenfor helsevesenet, men ikke imot at: «religiøse ledere [...] foretar inngrepet».⁷² Her lokaliserer jeg argumenter knyttet til likestilling, seksuell nytelse, medisinske komplikasjoner, norsk kultur, overgrep, forvaltning og barns rettigheter. I denne artikkelen fremstilles omskjæring som et mye større og verre inngrep enn i de to andre artiklene. Denne artikkelen er også mest entydig i sin fremstilling av rituell omskjæring som noe utelukkende negativt.

Det siste innlegget er mer nyansert, med argumenter som både taler for og imot rituell omskjæring. Artikkelen argumenterer likevel for en lovfestelse av rituell omskjæring, slik at det skal finnes et trygt og forsvarlig tilbud for foreldre som måtte ønske det. Dette begrunnes med rett til religionsfrihet, og at: «helse innbefatter mer enn rent somatiske faktorer, og vår oppførsel som leger bør også innebefatte hensyntagen til andres religiøse oppfatning».⁷³ Her knytter forfatteren altså generell helse til religiøs og kulturell identitet. Vedkommende skriver imidlertid at omskjæring kun bør skje på grunnlag av «ufravikelig religiøs overbevisning», og ikke grunnet nord-amerikanernes «nokså ureflektert[e] tradisjon».⁷⁴ Her fremstår «religiøst» betinget omskjæring som mer legitimt enn «kulturelt» betinget omskjæring. Dette vil jeg komme tilbake til i analysen av mediedebatten.

Legedebatten fra 2012 til 2016

Fra 2012 til 2016 foregår det en mer ekstensiv og polarisert debatt i *Tidsskrift for Den norske legeforening (TFDNL)*. Denne debatten er interessant for å få et innblikk i hvordan ritualet diskuteres i en mer nåtidig medisinsk kontekst, og for å undersøke om de samme diskursene går igjen i den senere mediedebatten. Analysene i denne delen er hentet fra en artikkel som er under publisering i tidsskriftet *DIN - Tidsskrift for religion og kultur*, og som går mer i dybden.⁷⁵ Jeg arbeidet med denne analysen i andre semester av mitt toårige masterløp.

Denne legedebatten foregikk i kjølvannet av HODs forslag om lovregulering av rituell omskjæring i 2011. Debatten starter med Jan Helge Solbakk, Reidar Pedersen og Anne Hambro

⁷¹ Irma Iversen og Torbjørn Iversen, «Rituell omskjæring av gutter».

⁷² Sten Sander, «Rituell omskjæring av gutter i Norge», 1663.

⁷³ Brynjulf Otnes, «Omskjæring hos gutter», 2218.

⁷⁴ Otnes, «Omskjæring hos gutter», 2218.

⁷⁵ Joy Davidsen, «Følelser og fantasier eller fakta og rasjonell argumentasjon?», under publisering.

Alnæs' artikkel fra 2012, som er en komprimert versjon av deres høringsnotat til lovforslaget.⁷⁶ Ettersom Solbakk et al. foreslår et forbud mot rituell omskjæring, begynner en for-eller-imot debatt i tidsskriftet. Debatten dør ut i 2016, og det er derfor her kildematerialet stopper.⁷⁷ I denne legedebatten lokaliserte jeg tre fremtredende diskurser, som ble kategorisert som: 1) den medisinske diskursen, 2) barnerettighetsdiskursen og 3) minoritetsdiskursen.

Jeg lokaliserte også andre diskurser som forvaltningsdiskursen og likestillingsdiskursen, men ettersom disse var mindre fremtredende valgte jeg å fokusere på de tre største diskursene. I den større mediedebatten som skal analyseres i denne oppgaven, vil det imidlertid være relevant å nærmere undersøke også andre diskurser, som forvaltnings- og likestillingsdiskursen.

Den medisinske diskursen er preget av normkonflikt, hvor de som argumenterer for og imot ikke er enig i grunnlaget for å diskutere inngrepet medisinsk. Det som skaper mest forvirring her er deres uenigheter vedrørende hva slags forskning som skal godkjennes.

Barnerettighetsdiskursen fremstår som den nest største diskursen i debatten. Denne diskursen er mest fremtredende blant de som argumenterer for et forbud og/eller for å innføre en aldersgrense på 15 eller 16 år. I barnerettighetsdiskursen blir barnets beste tolket som barnets rett til kroppslig autonomi, forstått som en kropp uten kroppsmodifikasjoner. Dette står i kontrast til det minoritetsdiskursen fremstiller som barnets beste.

Tredje hoveddiskurs, minoritetsdiskursen, er preget av pluralisme som ideologisk grunnlag. Her er hovedpremisset at ritualet er svært viktig for to minoriteter i Norge, nemlig muslimer og jøder. Minoritetsdiskursen og barnerettighetsdiskursen står i en konflikt med motstridende synspunkt på hva som er barns beste. Der det i barnerettighetsdiskursen argumenteres for et sekulært individorientert syn på hva som er barnets beste, har minoritetsdiskursen et kulturelt fellesskapsorientert syn på barnets beste, der det å være en del av det religiøse og kulturelle felleskapet er i fokus.

Disse tre diskursene ligner også på kategorier som tidligere har blitt lokalisert i omskjæringsdebatten i media. Både legedebatten og tidligere analyser av mediedebatten gir et grunnlag for hvilke etablerte diskurser som jeg analyserer i denne oppgavens hovedanalyse av omskjæringsdebatten i media.

⁷⁶ Jan Helge Solbakk, Reidar Pedersen og Anne Hambro Alnæs, «Rituell omskjæring er ikke helsehjelp».

⁷⁷ Jeg gjennomgikk også tidsskriftene fra 2017 til 2019.

Omskjæringsdebatt i media

Mediedebatten etter høringsforslaget i 2011 – Døving og Døving og Kraft

Døving identifiserer tre diskurser i mediedebatten etter høringsforslaget i 2011, som ligner dem jeg identifiserer i *TFDNL*. Døving bruker Norges fem største aviser som kildemateriale, der hun identifiserer tre etablerte diskurser: en 1) medisinsk, 2) barnerettighets- og 3) minoritets- og identitetsdiskurs.⁷⁸ Døvings funn viser at det også i mediedebatten er den medisinske diskursen som er mest fremtredende, etterfulgt av barnerettighetsdiskursen.

Døving har også, sammen med religionshistoriker Siv-Ellen Kraft, gjort en annen analyse av mediedebatten etter lovforslaget i 2011 som de legger frem i sin bok *Religion i Pressen*. Deres kildemateriale er fra riksavisene, og strekker seg over en periode på cirka ett og et halvt år. Her identifiserer de fire etablerte diskurser som debatten var preget av: en- 1) medisinsk 2) likestillings- 3) rettighets- og 4) minoritet- og tilhørighetsdiskurs.⁷⁹ Sammenligning av rituell omskjæring av gutter med omskjæring av jenter⁸⁰ virker derfor mer fremtredende i denne analysen, ettersom likestillingsdiskursen er et tillegg her.

Døving og Døving og Krafts studier gjenspeiler hva jeg fant i legedebatten, selv om de ikke nevner forvaltningsdiskursen. Forvaltningsdiskursen i legedebatten omhandler prioriteringsprinsippet i medisin, hvor diskusjonen går ut på hvorvidt et ikke-medisinsk inngrep kan og bør prioriteres i det norske offentlige helsevesenet. Både Døving og Døving og Krafts analyser er veldig nyttige for denne oppgaven, og jeg trekker frem deres materiale flere steder for å underbygge og argumentere for mine analyser.

Mediedebatten før og etter den nye loven – Horsfjord

Professor i religion, livssyn og etikk Vebjørn Horsfjord publiserte svært nylig en studie av omskjæringsdebatten i media. I denne artikkelen analyserer han omskjæringsdebatten i norske avisemedier i kjølvannet av lovforslaget, og før og etter den nye norske lovgivningen. Kildematerialet hans er avgrenset til tidsperioden 1. juli 2013 til 30. juni 2017, og hentet fra tolv norske aviser. Horsfjord gjør både en kvalitativ fortolkende analyse med en kritisk diskursanalytisk tilnærming, og strukturerer funnene med en kvantitativ innholdsanalyse. Det som ligger til grunn for hans metode er hvordan omskjæringsdebatten innrammes, med

⁷⁸ Døving, «Jews in the News», 6.

⁷⁹ Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 181.

⁸⁰ I denne oppgaven bruker jeg begrepet «omskjæring av jenter». Begrepet «kjønnslemlestelse» er også vanlig å bruke om omskjæring av jenter, men jeg holder meg til ett begrep for enkelhetens skyld. Jeg går ikke videre inn i noen normative vurderinger når det kommer til debatten om omskjæring av jenter.

utgangspunkt i medieteorien om *framing*. Horsfjord identifiserer åtte «implisitte meningsskapende påstander» som utgjør tekstenes innramming av omskjæring:

1) Omskjæring er et spørsmål som primært gjelder jødedommen og/eller jøders stilling i Norge; 2) Motvilje mot omskjæring er et uttrykk for antisemittisme; 3) Omskjæring er et spørsmål som primært gjelder islam og/eller muslimers stilling i Norge; 4) Motvilje mot omskjæring er et uttrykk for muslimfiendtlighet; 5) Omskjæring må forstås ut fra hva som sikrer barn trygg helse; 6) Omskjæring (av gutter) er en praksis av samme type som kjønnslemlestelse (av jenter); 7) Omskjæring er et spørsmål som primært gjelder barns selvbestemmelse; 8) Omskjæring er et spørsmål som primært handler om religionsfrihet.⁸¹

Vanligvis identifiserer han én slik innramming i hver tekst, men noen ganger flere. Horsfjord identifiserer også åtte «temaer» som korresponderer med innrammingene over: 1) jøder/jødedom, 2) antisemittisme, 3) muslimer/islam, 4) muslimhat/islamofobi, 5) trygg helse for barn, 6) kjønnslemlestelse (av jenter), 7) barns selvbestemmelse og 8) religionsfrihet,⁸² og skriver at tekstene ofte tar opp flere enn ett tema. Jeg vil komme nærmere inn på en videre sammenligning av hans temaer og innramminger med mine diskurser i selve analysen. Her vil også noen av hans viktigste funn drøftes i lys av funnene i denne oppgaven.

⁸¹ Vebjørn Horsfjord, «Om skjæring - hva handler omskjæringsdebatten "egentlig" om?», 72-73.

⁸² Horsfjord, «Om skjæring - hva handler omskjæringsdebatten "egentlig" om?», 74.

4. Diskursanalytiske verktøy – teoretisk rammeverk

I dette og neste kapittel vil jeg gjøre rede for det teoretiske rammeverket for min metode. I dette første kapittelet redegjør jeg for de ulike diskursanalytiske begrepene jeg benytter i analysen: *maktstrukturer*, *definisjonsmakt*, *flerstemmighet* og *interdiskursivitet*.

Kritisk diskursteori

Ettersom diskursanalytiske verktøy kan brukes til å undersøke hvordan språk representerer, former og viderefører ulike ideologier og maktstrukturer, vil jeg kunne undersøke hvordan debatten om rituell omskjæring er formet av kontekst og etablerte diskurser. I min analyse av omskjæringsdebatten vil diskursanalytiske verktøy derfor være en sentral del av hvordan jeg leser, analyserer og systematiserer kildematerialet. Diskursanalytiske verktøy vil også brukes til å analysere hvorvidt, og i så fall hvordan, andregjøring av jøder kommer til uttrykk i debattens språkbruk. Det vil derfor være relevant å få et overblikk over hvilke diskursanalytiske begreper jeg anvender, og på hvilken måte de er med på å forme og assistere mitt arbeid. Verktøyene jeg bruker er hentet fra *kritisk diskursteori*, i tråd med tradisjonen fra Norman Fairclough. I denne sammenheng analyseres tekster som del av en større politisk og sosial *kontekst*, ikke som uavhengige lingvistiske konstruksjoner.

Maktstrukturer

Et viktig mål med kritisk diskursanalyse er å avdekke og synliggjøre *maktstrukturer* for å problematisere ulike samfunnsforhold.⁸³ I denne oppgaven vil jeg analysere og problematisere ulike samfunnsforhold, blant annet andregjøring av jøder, religionsfrihet, menneskerettigheter, spenninger mellom minoritet og majoritet samt religioners plass i vestlige samfunn. Et utgangspunkt for kritisk diskursanalyse er at ulike samfunnsforhold videreføres gjennom språk, og at det derfor ikke finnes språklige nøytrale måter å fremstille verden på. Alle uttalelser baserer seg således på ideologiske grunnlag og er uløselig knyttet til maktstrukturer i samfunnet.⁸⁴

En *diskurs* defineres her som en språklig representasjon av, og et middel til å videreføre, ideologier og hegemonier. Det er derfor man i diskursanalyse ønsker å avdekke (hegemoniske) diskurser. Jeg baserer min analyse på et dialektisk syn på diskursbegrepet. Det vil si at en

⁸³ Etter arven fra den franske filosofen og idéhistorikeren Michel Foucault. Se videre for en gjennomgang av Foucaults dialektikk og genealogi: David R. Howarth, *Discourse*.

⁸⁴ Jan Grue, «Hva er kritisk diskursanalyse?», 112.

diskurs ikke er noe vi kan definere uavhengig av kontekst. En diskurs kan i denne sammenheng kun identifiseres relasjonelt, altså i forhold til andre diskurser og i kontekst.⁸⁵

Definisjonsmakt

Gjennom å identifisere og klassifisere ulike diskurser i en gitt kontekst, her omskjæringsdebatten, er det mulig å avdekke ulike maktstrukturer. Særlig viktig er det å synliggjøre hvilke diskurser som dominerer feltet, altså diskursene som har hegemoni og derfor *definisjonsmakt*. Det vil si at jeg undersøker materialet i lys av allerede etablerte diskurser som kjemper om definisjonsmakten. Jan Grue, som blant annet forsker på funksjonshemming med utgangspunkt i kritisk diskursanalyse, definerer definisjonsmakt som: «en evne eller rett til å bestemme hvordan et fenomen eller en gruppe skal avgrenses og omtales».⁸⁶ I denne analysen omhandler definisjonsmakt blant annet hvem eller hva som har rett eller evne til å definere rituell omskjæring av gutter – er det et essensielt religiøst ritual som opprettholder religiøs identitet og samhold, eller er det en gammeldags religiøs skikk som bør avskaffes i takt med samfunnets fremgang? Er det et lite, harmløst inngrep med flere medisinske fordeler og ytterst få komplikasjoner, eller er det et traumatiserende inngrep som kan skade og gi varige mén på menns psykiske og seksuelle helse?

Andre spørsmål om definisjonsmakt i omskjæringsdebatten kan for eksempel være: Hva er barnets beste? Hvilken forskning bør ligge til grunn for en vurdering av inngrepets medisinske vurdering? Og, kan rituell omskjæring av gutter sammenlignes med omskjæring av jenter? I min analyse vil jeg ikke begi meg inn på noen normativ vurdering av slike spørsmål. Jeg vil imidlertid undersøke hvilke diskurser som har definisjonsmakt i ulike problemstillinger knyttet til debatten. Dette har jeg gjort ved å kode språkbruken i debatten inn i kategorier (*topoi*), som sier noe om temaer, argumenter og verdensbilder i en tekst.⁸⁷ Disse kategoriene ble videre utviklet til å finne ut hvilke etablerte diskurser som preger debatten, gjennom å finne hvordan *topoi* er knyttet til (for eksempel historisk, samfunnsmessig og religiøs) kontekst. Jeg har videre analysert hvilke av diskursene som er mest og minst fremtredende, som vil kunne si noe om hvilke diskurser som har mer eller mindre definisjonsmakt.

Hvordan språket brukes, og hvilke diskurser språkbruken kan kobles til, vil også si noe om definisjonsmakt. Det er for eksempel noen i debatten som bruker ordet «(kjønns)lemlestelse»

⁸⁵ Om en problematisering av et dialektisk diskursbegrep: Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis*, 3-4.

⁸⁶ Grue, «Maktbegrepet i kritisk diskursanalyse: mellom medisinske og sosiale forståelser av funksjonshemming», 116.

⁸⁷ Jan Grue, *Teori i praksis*, 68-70.

om omskjæring. Ved å beskrive omskjæring av gutter som (kjønns)lemlestelse, en vanlig måte å referere til omskjæring av jenter, som er ulovlig i de fleste land, kobles gutteomskjæring til en likestillingsdiskurs. Dette er altså ikke en nøytral måte å beskrive inngrepet, men et begrep som gir visse assosiasjoner og som er uløselig knyttet til etablerte diskurser.

Flerstemmighet

En diskurs er imidlertid ikke kun en ensidig mekanisme eller meningsdannelse, men består av mange ulike stemmer, også kalt *flerstemmighet*.⁸⁸ Det vil si at det også finnes ulike maktstrukturer *innad* i en diskurs. I tillegg til å lokalisere ulike diskurser og maktstrukturer i debatten, vil det altså være viktig å lokalisere maktstrukturer innad i diskurser. Dette kan gjøres ved å stille spørsmål som: Hvilke ideer har hegemoni innenfor denne diskursen? Hvilke argumenter, organisasjoner, personer eller lover brukes innenfor denne diskursen for å legitimere bestemte synspunkt? Hva defineres som et godt argument innenfor denne diskursen? Og, hvordan defineres ulike faktorer som barns beste, religionsfrihet eller menneskerettigheter innad i denne diskursen? Slike spørsmål vil hjelpe til med å avdekke hegemonier innad i en diskurs. Ved å avdekke hegemonier kan jeg synliggjøre mekanismer som posisjonerer og grupperer ting inn i «riktig» og «galt», «utenfor» og «innenfor» eller «oss» og «dem». Ved å være bevisst flerstemmighet vil drøftingen også bli mer nyansert, da diskurser ikke ses på som lukkede idékamre, men som meningsskapende, -skiftende og -dannende entiteter.

Selv med en nyansert drøfting av diskurser, er det viktig å merke seg at identifisering av diskurser ikke er en nøytral eller objektiv prosess. Ettersom det er forskeren som bestemmer hva som er relevant og ikke, er også prosessen med å avdekke maktstrukturer et hegemonisk prosjekt. I min analyse av debatten er det mine egne analyser som avgjør hvordan ulike diskurser avgrenses. Avdekking av hegemonier påvirkes derfor av forskerens faglige og personlige posisjonering. Religionshistoriker Gavin Flood skriver om et dialogisk forhold mellom forsker og forskningsobjekt som påvirkes av kontekst og maktstrukturer. Et utenfor-perspektiv i religionsvitenskap betyr i denne forstand ikke å stå «ingensteds», men fra et situert ståsted.⁸⁹ Refleksivitet kan hjelpe forskeren å unngå det Flood kaller «a façade of neutrality and objectivity», og heller anerkjenne sine egne begrensninger.⁹⁰ Selv om det ikke er mulig å fjerne disse begrensningene, vil en økt bevissthet rundt egen situering gi mulighet til økt refleksivitet i

⁸⁸ Også kalt *heteroglossalia* etter arven fra den russiske kulturviteren og filosofen Mikhail Bakhtin. For mer om flerstemmighet se: Torjer A. Olsen, «Diskursanalyse i religionsvitenskapen», 60.

⁸⁹ Gavin Flood, *Beyond Phenomenology*, 154.

⁹⁰ Flood, *Beyond Phenomenology*, 38.

mitt metodiske arbeid, og ved å vise frem flerstemmigheten i debatten kan jeg fremstille den på en mer nyansert måte.

Verktøyene i praksis

Jeg vil nå gi et kort eksempel på hvordan jeg kommer til å bruke de analytiske verktøyene. En av mine hypoteser er at barnerettighetsdiskursen dominerer debatten. Her er den hegemoniske forståelsen av barnets beste *barnets kroppslige autonomi*, forstått som dets rett til en uomskåret penis. Om barnerettighetsdiskursen har hegemoni vil denne diskursen ha størst definisjonsmakt i debatten. Den hegemoniske forståelsen av rituell omskjæring av gutter vil derfor bli at inngrepet går imot barns rettigheter til kroppslig autonomi. Om dette er den hegemoniske forståelse av hva barns beste er, vil de som argumenterer for noe annet bli sett på som «utenfor», og de som argumenterer i tråd med den hegemoniske definisjonen som «innenfor». Ved å avdekke maktstrukturer i debatten og barnerettighetsdiskursen ser jeg derfor hvor ideen om at rituell omskjæring er «barnemishandling» kan komme fra. En slik analyse kan altså hjelpe meg å problematisere debatten.

Interdiskursivitet

Diskursanalytiske verktøy ligger også til grunn for det metodiske arbeidet med å analysere debatten i lys av begrepet andregjøring av jøder. Ved å undersøke utdrag fra debatten i sammenheng med en større kontekst kan jeg analysere ord og uttrykk som språk i bruk. Dette er, som tidligere nevnt, i tråd med den kritiske diskursanalytiske tradisjonen, der *interdiskursivitet* er en viktig komponent. Fairclough skriver at interdiskursivitet er basert på, og nært relatert til, *intertekstualitet*.⁹¹ Jeg vil derfor kort gjennomgå intertekstualitet og begrepets kobling til interdiskursivitet, for å legge til grunn en dypere forståelse av begrepet.

Tekstforsker Aslaug Veum skriver at intertekstualitet kan beskrives som «familiære bånd» mellom tekster. Intertekstualitet innebærer en forståelse av at tekster ikke oppstår i et vakuum, men er koblet til hverandre på tvers av ulike tids-, situasjons- og kulturkontekster.⁹² Veum skriver at intertekstualitet foregår både på et direkte (eksplisitt) og et indirekte (implisitt) plan. Direkte intertekstualitet omhandler hvordan tekster eksplisitt referer til hverandre. Et eksempel på dette kan være at et avisinnlegg eksplisitt henviser til en rapport eller en bok. Indirekte intertekstualitet skjer på et *normplan*, og dreier seg om implisitt: «overføring av ord og

⁹¹ Fairclough, *Critical Discourse Analysis*, 95.

⁹² Aslaug Veum, «Kva er diakron diskursanalyse?», 82.

uttrykksmåter, tematikk eller (...) sjangertrekk».⁹³ Veums definisjon av indirekte intertekstualitet sammenfaller med begrepet Fairclough kaller *interdiskursivitet*.⁹⁴ Fairclough beskriver interdiskursivitet som: «the constitution of text from diverse discourses and genres».⁹⁵ Dette tolker jeg som at tekster drar på flere eller andre ideologiske grunnlag (diskurser) og er konstruert og påvirket av tekstnormer som implisitt former en tekst (sjangere).

Med interdiskursivitet som verktøy vil jeg kunne undersøke det som Fairclough kaller *opacity*. Han skriver: «In referring to *opacity*, I am suggesting that such linkages between discourse, ideology and power may well be *unclear to those involved*, and more generally that our social practice is bound up with causes and effects which *may not be all apparent*».⁹⁶ Jeg tolker dette som at å undersøke *opacity* er å avdekke det som ikke alltid er like *tydelig* eller *åpenbart* i tekster. Ved å undersøke det som er *opaque* vil jeg forsøke å avdekke de hegemoniske strukturene i en tekst som opprettholdes i kraft av at de ikke er umiddelbart synlige, verken for leseren eller forfatteren av teksten. Gjennom å avdekke interdiskursive sammenhenger vil jeg kunne undersøke hvorvidt, og hvordan, mediedebatten har andregjørende uttrykk som er *opaque*.

Interdiskursivitet kan kritiseres for å påvise koblinger i teksten som forfatteren ikke nødvendigvis har ønsket å uttrykke, eller som ikke var tiltenkt i utgangspunktet. Et slikt analysearbeid fokuserer imidlertid ikke på tekst som et fullstendig uttrykk for forfatterens egne meninger, der forskeren fullt ut kan forstå teksten bare vedkommende prøver hardt nok, eller tar de riktige forhåndsreglene.⁹⁷ Analysen gjøres derimot på bakgrunn av et *sosialkonstruktivistisk perspektiv*, hvor man ikke fokuserer på tekst som et fullstendig uttrykk for forfatterens egne meninger. Hovedfokuset ligger heller på hvordan teksten kan tolkes i kontekst. I et slikt perspektiv vendes fokuset vekk fra hva forfatteren «mente» da vedkommende skrev teksten, og over til hvordan språk og tekst konstruerer sosiale virkeligheter. Dette synet på tekst er ikke eksklusivt for diskursanalyse, men ligger til grunn for diskursanalytisk metode.⁹⁸

⁹³ Veum, «Kva er diakron diskursanalyse?», 82.

⁹⁴ Veum, «Kva er diakron diskursanalyse?», 83.

⁹⁵ Fairclough, *Critical Discourse Analysis*, 96.

⁹⁶ Fairclough, *Critical Discourse Analysis*, 93. (min kursiv)

⁹⁷ Dette er en kritikk av fenomenologien, og representerer bevegelsen inn i et kulturvitenskapelig paradigme, men også en dialogisk og situert forståelse av kunnskap. For mer om dette, se: Flood, *Beyond Phenomenology*; Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, *Nytt blikk på religion*, 32-33.

⁹⁸ Det som skiller diskursanalyse fra andre metoder som også har dette synet på tekst, som for eksempel hermeneutikken, er at man i diskursanalyse er spesielt opptatt av å avdekke makt og hegemoni i teksten.

Jeg vil altså undersøke hvorvidt, og hvordan, andregjøring av jøder reflekteres i tekster på mindre synlige og åpenbare måter, noe som betyr at den som skrev teksten ikke nødvendigvis har antijødiske holdninger. Det er viktig å skille mellom antijødiske holdninger og antijødiske utsagn eller handlinger, da det ikke nødvendigvis er en direkte sammenheng.⁹⁹ Dette er i tråd med forskningsprosjektet *Shifting Boundaries* som organiseres av HL-senteret. Grunnhypotesen i dette prosjektet, som nevnt innledningsvis i oppgaven, er at mens åpne uttrykk for antisemittisme har blitt tabuisert fra den offentlige sfære i Vesten etter andre verdenskrig, har den ikke forsvunnet, men fremtrer på andre, mindre eksplisitte, måter. Dette vil jeg utdype videre under presentasjonen av begrepet kommunikativ latens, som jeg kommer nærmere inn på i neste kapittel om det teoretiske grunnlaget for mitt tematiske fokus: andregjøring av jøder.

5. Andregjøring av jøder – teoretisk rammeverk

I innledningen av denne oppgaven presenterte jeg en enkel definisjon av begrepet andregjøring. Jeg vil her gå nærmere inn på begrepets historie og betydning. I tillegg vil jeg redegjøre for ulike typer antisemittisme, da jeg ser dette som et viktig aspekt ved andregjøring av jøder. Jeg vil også redegjøre for det teoretiske begrepet kommunikativ latens.

Hva er andregjøring?

Filosof Simone de Beauvoir (1908–1986) og litteraturhistoriker Edward Said (1935–2003) er blant annet kjent for sine ulike tolkninger av «den andre». I sin bok *Det annet kjønn* (1949) forklarer Beauvoir hvordan samfunnet definerer kvinnen som den «immanente», i forhold til mannens «transcendens», og hvordan kvinnen derfor får rollen som «det annet kjønn».¹⁰⁰ I boken *Orientalismen* (1978) skriver Said om hvordan Midtøsten og Asia har vært den definerende «andre» for Europa, og dermed en måte å definere alt «vi» (Europa) *ikke* er.¹⁰¹ Selv om tidligere tenkere, som Beauvoir og Said, har pekt på hvordan andregjøring har påvirket ulike deler av samfunnet, ble andregjøring som begrep først introdusert i 1985 av litteraturteoretiker Gayatri Spivak.¹⁰² Hun peker spesielt på hvordan kolonimaktene også definerte seg selv (vi: Europa) i prosessen av å definere de koloniserte (de andre).

⁹⁹ Kommunal- og moderniseringsdepartementet, «Handlingsplan mot antisemittisme 2016–2020», 12.

¹⁰⁰ Simone de Beauvoir, *Det annet kjønn*.

¹⁰¹ Edward W. Said, *Orientalismen*.

¹⁰² Nustad, «Gruppefiendtlige mekanismer».

Sosiolog og kulturteoretiker Stuart Hall (1932–2014) skriver om hvordan gruppekonstruksjon er en naturlig måte for mennesker å definere ting: «"difference" matters because it is essential to meaning; without it, meaning could not exist».¹⁰³ Hvordan ting tillegges betydning er derfor dialektisk – ting gir altså mening ikke bare ut fra hva det er, men også hva det *ikke* er. Ofte skjer dette gjennom binære kategorier som hos Beauvoir: mann/kvinne, eller Said: Europa/Orienten. Slike kategorier kan ha verdi når det kommer til å definere hvilke forskjeller som finnes i verden, men de kan også være: «rather crude and reductionist way of establishing meaning».¹⁰⁴ Dekonstruksjonist Jacques Derrida (1930–2004) skriver om hvordan én side av det binære forholdet som oftest er dominant: «the one which includes the other within its field of operation».¹⁰⁵ Den dominante definerer den ikke-dominante i kraft av å inneha *definisjonsmakt*, et begrep jeg var innom i forrige kapittel. De hegemoniske diskursene definerer derfor hvem som er like (oss) og annerledes (de andre).¹⁰⁶ Statsviter Claudia Lenz skriver at: «Hegemoniperspektivet er til stede når vi undersøker konstruksjonen av *den andre*, særlig når det gjelder majoritetens konstruksjon av minoritet».¹⁰⁷ Dette er svært relevant for denne oppgaven da det er en studie av hvordan en minoritet defineres av majoriteten.

Det finnes mange former for andregjøring, men i denne oppgaven fokuserer jeg altså på andregjøring av *jøder*. En underkategori av andregjøring av jøder, i denne oppgaven, er ulike typer antisemittisme. Jeg vil derfor også gå inn på antisemittismens historie og definisjoner, i tillegg til å se på begrepet kommunikativ latens, som er viktig i dagens forskning på antisemittisme.

En generell definisjon av antisemittisme

Ordet antisemittisme er satt sammen av to deler: «anti», som betyr «mot», og «semittisme», som ble brukt av filologer til å sammenstille en gruppe språk. Selv om «semittisme» opprinnelig er et lingvistisk begrep, ble det brukt som et etnologisk begrep på slutten av 1800-tallets Tyskland for å betegne jøder og ulike samfunnsforhold man var kritisk til.¹⁰⁸ Ordet «antisemittisme» fikk også gjennomslag i mange språk og brukes ofte synonymt med ordet «jødefiendtlighet».¹⁰⁹

¹⁰³ Stuart Hall, «The Spectacle of the 'Other'», 234.

¹⁰⁴ Hall, «The Spectacle of the 'Other'», 235.

¹⁰⁵ Hall, «The Spectacle of the 'Other'», 235.

¹⁰⁶ Claudia Lenz, «Konstruksjon av den andre», 10.

¹⁰⁷ Lenz, «Konstruksjon av den andre», 16.

¹⁰⁸ Bernard Lewis, «The New Anti-Semitism», 28.

¹⁰⁹ Hoffmann, Kopperud og Moe, *Antisemittisme i Norge?*, 12.

Antisemittisme kan referere til ulike ting til ulike tider, men hva kan vi si om fenomenet generelt? En enkel definisjon av ordet er at det er et samlebegrep for jødefiendtlighet, altså: «fiendtlige holdninger og handlinger rettet mot jøder eller det som oppfattes som ‘jødisk’, basert på bestemte forestillinger om jøder».¹¹⁰ En definisjon som fanger opp mer av kompleksiteten til begrepet er sosiolog Helen Fein sin definisjon, som her er oversatt til norsk, hentet fra HL-senterets rapport:

En vedvarende, *latent struktur* av fiendtlige forestillinger om jøder som kollektiv, manifestert i individer som holdninger, i kulturer som myter, ideologi, folklore og bilder, og i handlinger – som sosial eller rettslig diskriminering, politisk mobilisering mot jødene, og kollektiv eller statlig vold – hvilket har som resultat og/eller målsetting å distansere, drive bort eller tilintetgjøre jøder fordi de er jøder.¹¹¹

Et særlig interessant moment ved Feins definisjon, i sammenheng med min analyse, er at hun nevner antisemittisme som en «latent struktur», og ikke kun som en psykologisk mekanisme hos den antisemittiske person. Dette resonerer med et viktig fokus innen antisemittismeforskning: kommunikativ latens.

Kommunikativ latens

Slik som Fein beskriver antisemittisme som en latent struktur, er kommunikativ latens et begrep for hvordan antisemittiske holdninger har funnet nye former i moderne tid gjennom semantikk, diskurs og språk. Vi kan si at antisemittisme finnes som en latent kommunikativ struktur i samfunnet. Begrepet ble introdusert av sosiologene Werner Bergmann og Rainer Erb i 1986, og har siden vært innflytelsesrikt i moderne studier av antisemittisme.¹¹² Bergmann og Erb brukte begrepet for å forklare hvordan antisemittiske holdninger forsvant fra offentligheten i Tyskland etter andre verdenskrig. Antisemittiske holdninger var ikke lenger akseptable dersom Tyskland skulle aksepteres som et demokratisk vestlig land.¹¹³ Den rasefunderte antisemittismen som fantes under Holocaust ble derfor i stor grad diskreditert og tabuisert i Vesten etter andre verdenskrig. Dette betyr at ingen i majoriteten lenger ville identifisere seg som antisemitt, og at antisemittisme i sin eksplisitte rasefunderte form så å si er en unyttig kategori i dagens vestlige samfunn. Unntaksvis fra dette finnes det svært radikaliserede og

¹¹⁰ Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, 23.

¹¹¹ Hoffmann, Kopperud og Moe, *Antisemittisme i Norge?*, 12. (egen kursiv). Original i: Helen Fein, *The Persisting Question*.

¹¹² Christhard Hoffmann og Vibeke Moe, «Introduction», 9.

¹¹³ Hoffmann og Moe, *The Shifting Boundaries of Prejudice*, 10.

ekstremistiske miljøer som åpent bruker begrepet som identitetsmarkør, og som kommer med rasebaserte antisemittiske uttrykk.

Ettersom eksplisitte antisemittiske holdninger kun kunne uttrykkes i den private sfære eller i ekstremistiske grupper, forsvant antisemittismens synlighet fra offentligheten. Dette betyr dog ikke at negative eller problematiske forestillinger om jøder ikke finnes i moderne vestlige majoritetssamfunn. De videreføres i ulike deler av kulturen, blant annet gjennom karikaturer og stereotyper i ulike medier.¹¹⁴ Bergmann og Erb går derfor vekk fra analysen av *psyken* til antisemitter, og flytter sin faglige interesse til studiet av antisemittisme i offentlig *kommunikasjon* og dets normer. Dette gjør diskursanalytiske verktøy svært relevante i studiet av andregjøring av jøder med utgangspunkt i en debatt om et jødisk ritual.

Historisk antisemittisme

Historisk har jødefiendtlighet røtter helt tilbake til antikken og en sterk forankring i den kristne tradisjonen.¹¹⁵ Den religiøst funderte jødefiendtligheten kalles ofte for *antijudaisme*, og karakteriseres av diskrediteringen av det som av kristne ble oppfattet som den gamle og utgatte religionen jødedommen: «Christianity did not claim merely to be better than its rival—it claimed to supplant it as the true Judaism».¹¹⁶ Kristen identitetsbygging ble således preget av å definere hva de *ikke* var: jøder. Slike tanker ble videreført under protestantismen, spesielt i luthersk tradisjon.¹¹⁷ Luther skrev på slutten av sitt liv *Om jødene og deres løgner* (1543), der han blant annet identifiserer jøder med ondskap og blasfemi.

Begrepet antisemittisme oppsto dog ikke før i 1879 i Tyskland, hvor det ble brukt for å beskrive en sosiopolitisk bevegelse som tilskrev negative strømninger i det moderne samfunn til «jødisk påvirkning».¹¹⁸ Dette er hva historiker Wolfgang Benz kaller *moderne antisemittisme*, som bygger på tanken om en rasekamp mellom «ariere» og jøder, og som kulminerte i Holocaust.¹¹⁹ Etter andre verdenskrig utvikles det Benz betegner som *sekundærantisemittisme*, som kjennetegnes ved påstander om at jøder utnytter Holocaust til sin egen fordel ved å kreve, og berike seg med, restitusjonsytelser.¹²⁰

¹¹⁴ Brustad og Lien, *Medieanalyse av antisemittisme i dag*, 15.

¹¹⁵ Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz, *Jødehat*, 8.

¹¹⁶ Daniel R. Schwartz, «Antisemitism and Other -ism's in the Greco-Roman World», 79.

¹¹⁷ Ikke alle reformatoriske retninger utviklet en antijudaistisk tankegang (f.eks. kalvinismen): Dina Porat, «Antisemitism», 212.

¹¹⁸ Hoffmann og Moe, *The Shifting Boundaries of Prejudice*, 8.

¹¹⁹ Berg Eriksen, Harket og Lorenz, *Jødehat*, 8.

¹²⁰ Berg Eriksen, Harket og Lorenz, *Jødehat*, 9.

Ofte blandes flere av de stereotypiske forestillingene fra ulike historiske epoker sammen. I HL-senterets rapporter gir Hoffmann og Moe eksempler på historisk utbredte antisemittiske forestillinger:

- Jøder er mektige og arbeider i det skjulte for å fremme egne interesser
- Jøder utgjør en trussel mot det bestående
- Jøder er mindreverdige
- Jøder er illojale mot samfunnet de lever i, og har egne lover som de følger
- Jøder tror de er bedre enn andre
- Jøder er ikke til å stole på
- Jøder utgjør et fremmedelement i samfunnet
- Jøder utnytter Holocaust til egen fordel / står bak Holocaust / har skapt «myten» om Holocaust
- Jøder er uforsonlige og hevngjerrige
- Jøder utgjør en verdensomspennende makt og kontrollerer mediene, pengevesen og politikk.¹²¹

Slike påstander om jøder refereres ofte til som *klassisk antisemittisme*. Jeg vil komme tilbake til denne type påstander i analysen av debatt-tekstene.

Dagens samfunn – ny antisemittisme eller gamle fordommer i ny drakt?

Hvordan ser da antisemittisme ut i dagens samfunn der den rasefunderte antisemittismen er diskreditert og tabuisert? I antisemittismeforskning er det diskusjoner om hvordan antisemittisme ser ut i dagens samfunn, og hva som kan defineres som antisemittisme. I HL-senterets befolkningsundersøkelse skriver Hoffmann og Moe at bildet gradvis har endret seg etter tusenårsskiftet, spesielt i Vesten.¹²²

Sosialpsykolog Lars Dencik og sosiolog Karl Marosi kategoriserer tre typer av antisemittisme i dagens Europa: 1) klassisk antisemittisme, som jeg har vist ovenfor, 2) Israel-relatert antisemittisme og 3) opplysningsantisemittisme (*Aufklärungsantisemitismus*).¹²³ I dag ses den nye antisemittismen blant annet i sammenheng med Midtøsten-konflikten, og har altså med Dencik og Marosis andre kategori å gjøre. I denne sammenhengen har det utviklet seg en diskusjon rundt bruken og definisjoner av begrepet antisemittisme. Slike diskusjoner beror på å forsøke å skille mellom legitim kritikk av Israel og illegitim kritikk som bygger på stereotypiske forestillinger om jøder.¹²⁴ Det siste kaller Dencik og Marosi *Israel-relatert*

¹²¹ Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, 23.

¹²² Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, 24.

¹²³ Lars Dencik og Karl Marosi, «Different antisemitisms».

¹²⁴ Mer om diskusjonen rundt Israel-kritikk og antisemittisme: Claudia Lenz og Theodor Vestavik Geelmuyden, «The Gaarder Debate Revisited».

antisemittisme. Den tredje av Dencik og Marosis kategorier *Aufklärungsantisemitismus*, direkte oversatt *opplysningsantisemittisme*, går ut på kritikk av jødisk praksis med grunnlag i såkalte «opplysningstidsverdier», og kan derfor også kalles opplysnings(*tids*)antisemittisme. Dette er en type religionskritikk som ofte forekommer i omskjæringsdebatten.

Dencik og Marosi legger altså frem disse tre typene antisemittisme for å komme nærmere en forklaring på diskrepansen mellom målt antisemittisme i befolkningen og oppfattet antisemittisme blant jøder, som problematisert i kapittel én. De finner også samme tendens i Sverige.¹²⁵ De postulerer en forklaring på fenomenet med at jøders vurdering av situasjonen er preget av de to sistnevnte kategoriene. Det er *spesielt* opplysningsantisemittisme som er relevant for denne oppgaven, fordi kategorien omhandler kritikk av viktige jødiske praksiser, som rituell omskjæring og slaktning, med grunnlag i opplysningstidsverdier. Ifølge deres studie er Sverige det landet hvor flest jøder opplever å høre forslag om forbud av jødiske praksiser som rituell omskjæring og slaktning.¹²⁶ Ettersom svenske jøder også oppfatter antisemittisme som et økende problem, på tross av en nedgang i klassisk antisemittisme, kan det ha noe å gjøre med den prevalente kritikken av jødiske praksiser. Kan de samme mekanismene være en forklaring bak den økede forekomsten av opplevd antisemittisme hos jøder i Norge?

Det er imidlertid under diskusjon hvorvidt denne opplysningsorienterte kritikken av jødisk praksis kan kategoriseres som antisemittisme. Dencik og Marosi skriver at denne typen antisemittisme: «should perhaps not be counted as proper antisemitism, even if it is of course clearly anti-Jewish».¹²⁷ De postulerer at de tre typene er inspirert av ulike ideologiske grunnlag («philosophies»), som holdes av forskjellige sosiale grupper og uttrykkes på forskjellige måter. Som flere andre forskere, diskuterer Dencik og Marosi om jødefiendtlige holdninger i Europa i dag er et uttrykk for en «ny antisemittisme» eller «gamle fordommer i ny drakt». Her argumenterer Dencik og Marosi for den førstnevnte forklaringen, der tre distinkte typer antisemittisme ikke nødvendigvis har noen tydelig eller viktig sammenheng («significant correlation»)¹²⁸ Denne diskusjonen har vært et viktig bakgrunnsteppe for mitt arbeid med analysen, og valg av det bredere begrepet andregjøring av jøder.

¹²⁵ De poengterer imidlertid også at det kan være en sammenheng med de mange antisemittiske hendelsene i Malmö i årene foregående for studien. Dencik og Marosi, «Different antisemitisms», 63.

¹²⁶ Dencik og Marosi, «Different antisemitisms», 73.

¹²⁷ Dencik og Marosi, «Different antisemitisms», 81.

¹²⁸ Dencik og Marosi, «Different antisemitisms», 81.

6. Kilder og metode

Nå som jeg har lagt til grunn det teoretiske rammeverket for metoden, vil jeg redegjøre for den metodiske fremgangsmåten, samt innsamling og bruk av kilder.

Avisinnlegg

Mitt datautvalg består av artikler hentet fra ni norske aviser: *Aftenposten*, *Verdens Gang*, *Dagbladet*, *Bergens Tidende*, *Adresseavisen*, *Stavanger Aftenblad*, *Klassekampen*, *Morgenbladet* og *Vårt Land*. Disse avisene er valgt for å få et så bredt, dekkende og relevant datamateriale som mulig. De seks førstnevnte avisene er valgt fordi de er de seks største avisene i Norge i dag.¹²⁹ Jeg har også valgt å ha med *Klassekampen*, fordi den bidrar med et annet politisk spekter enn de seks første, og *Morgenbladet*, da den har en forskningsprofil. I tillegg har jeg valgt å ha med *Vårt land*, Norges største kristne dagsavis, som skriver ekstensivt om omskjæringsdebatten.

For å finne artikler om omskjæringsdebatten har jeg brukt mediearkivet Retriever Atekst. Etter å ha lest sporadisk om debatten i media fant jeg at «omskjæring av gutter» var en svært vanlig formulering. Jeg gjorde derfor et «nærhetssøk», for å finne ord som var i nærheten av hverandre, på «omskjæring» og «gutter». Jeg satte ordene som kunne være mellom dem på ti for å ha noe slingringsrom. Ordet «gutter» ble brukt i søket for å utelate innlegg som hovedsakelig omhandlet omskjæring av jenter, slik at jeg kunne bruke mindre tid på sortering av artikler, og mere tid på selve analysearbeidet. Under mitt analysearbeid oppdaget jeg at noen artikler manglet. Jeg fant ut at de som manglet hadde brukt ordet «guttebarn» istedenfor «gutter». Jeg gjorde derfor et søk til for å fange opp artikler med denne ordbruken, med et lignende nærhetssøk som tidligere, men på ordene «omskjæring» og «guttebarn».

Søket inneholder både papir- og nettavisene, og tidsavgrensningen er fra 01.01.2014 til og med September 2020. Startdatoen baserer seg på at omskjæringsloven ble kunngjort i juni 2014, og at jeg ville ha med noen perspektiver før den tid. Sluttdatoen er satt i tråd med da jeg var klar for å begynne å analysere stoffet i masterarbeidet mitt.

Videre startet jeg prosessen med å sortere artiklene. En del artikler var duplikater fordi visse artikler ble publisert i flere aviser. Jeg utelot også veldig like artikler som gikk igjen i flere aviser, som typisk omhandlet ting som loven, partiers standpunkt og lignende. Til slutt utelot jeg artikler som, tross søkeordene, egentlig omhandlet omskjæring av jenter, eller omhandlet

¹²⁹ Medienorge, «10 største papiraviser»; Eira Lie Jor, «Tallene er klare: Her er landets største mediehus».

noe helt annet enn debatten.¹³⁰ Etter denne prosessen sto jeg igjen med 354 relevante artikler, som altså legger grunnlaget for datamaterialet i denne oppgaven.

Kommentarfelt

Jeg analyserer også kommentarfeltene i den største norske avisen, *Aftenposten*. Kommentarfelt er en viktig del av nyhetsmediene i dag, og når man leser en nyhet på nett er det mange som også leser kommentarene. De er en del av teksten «i bruk» og dermed også en del av omskjæringsdiskursen. Analysen av kommentarfeltene er derfor med for å få frem flere lag ved omskjæringsdebatten. Kommentarfeltene blir hovedsakelig analysert med tanke på andregjøring av jøder, og er derfor ikke med i den overgripende diskursanalysen av debatten. *Aftenposten* moderer kommentarfeltene sine til en viss grad ved å slette: «skjellsord, sjikane (...) og grove angrep på personer eller enkeltgrupper».¹³¹ I noen tilfeller er kommentarfeltet også stengt. Det kan derfor være at mer eksplisitte antisemittiske uttrykk allerede er fjernet.

Av 84 avisinnlegg i mitt datamateriale fra *Aftenposten* var det 18 artikler med kommentarfelt. Før jeg samlet inn materialet til kommentarfeltene måtte jeg søke på godkjenning fra Norsk senter for forskningsdata (NSD) ettersom jeg behandler potensielle personopplysninger. Etter godkjenningen, innhentet jeg materialet til oppgaven 21. og 25. januar 2021. Hvordan kommentarfeltene så ut disse dagene er derfor det som vil bli analysert i oppgaven. Spennet på kommentarfeltenes lengde er stor, fra kun et par kommentarer til innlegget som har flest på 59 kommentarer. Selve kommentarene varierer også svært mye i lengde.

Etiske hensyn ved forskning på kommentarfelt

Selv om jeg har fått godkjenning fra NSD til å forske på de utvalgte kommentarfeltene, er det nødvendig å reflektere rundt de forskningsetiske hensynene jeg har tatt. Det forskningsetiske grunnlaget ved internettforskning er likt som ved annen humanistisk forskning som angår mennesker; det handler «i hovedsak om å sikre deltakernes verdighet og integritet».¹³² Ifølge Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH) er det fire aspekter som er særegne ved kommunikasjon på internett: 1) informasjonen kan lagres, 2) den er søkbar, 3) kan kopieres og 4) det kan være uklart hvem som er publikum.¹³³ Disse fire aspektene er viktige å drøfte sammen med begrepet om *forventet offentlighet*.

¹³⁰ For eksempel en bokomtale som nevner omskjæring, men ikke kommenterer på inngrepet eller debatten.

¹³¹ *Aftenposten*, «Spørsmål og svar til kommentarfeltet».

¹³² NESH, «Forskningsetisk veileder for internettforskning», 5.

¹³³ NESH, «Forskningsetisk veileder for internettforskning», 5.

Forventet offentlighet er viktig når det kommer til forskning på kommentarfelt, og handler om grensene mellom offentlige og private forum. Redaktørstyrte mediers dekning i nettaviser regnes eksempelvis som *offentlig* informasjon, og intervjudeltagere og de som omtales må derfor forventes å kunne være gjenstand for forskning. Kommentarfelt er imidlertid et medium hvor forventet offentlighet kan være uklart. NESH trekker frem blogger og uredigerte kommentarfelt som områder hvor skillet mellom offentlig og privat er diffust. Det er forskerens jobb, i samarbeid med NSD, å avgjøre hvor uklart forventet offentlighet er. I den vurderingen har jeg undersøkt spørsmålene: «Hvor tilgjengelig er nettstedet? Hvordan er de tekniske innstillingene? Er det aldersgrense eller adgangsbegrensning? Hvor mange har tilgang? Hvor mye er gruppen eller nettstedet omtalt i tradisjonelle medier?». ¹³⁴ I tillegg må disse spørsmålene veies opp med hvor viktig forskningen er for det offentliges interesse: «Her åpner forskningens frihet for mulige unntak». ¹³⁵ Saker som omhandler diskriminering er et eksempel på dette.

Når det gjelder tilgjengelighet er *Aftenposten* Norges mest leste avis, og således et stort og tilgjengelig nettsted. Kommentarfeltene kan derfor oppfattes som mer offentlige enn for eksempel kommentarfelt på en blogg: «Jo større gruppa er, jo mer offentlig er informasjonen». ¹³⁶ Videre modereres kommentarfeltene på *Aftenposten* på en slik måte at alle kommentarer godkjennes etter publisering, og er derfor delvis redaksjonsstyrt. De som skriver kommentarer må hovedsakelig bruke fullt navn og ha en Schibsted-konto med *Aftenposten*, som har en 18-års aldersgrense. Ut fra disse forutsetningene er det mulig å anta at de som skriver kommentarer er voksne, som er bevisste på at dette er noe som mange har tilgang til. Det kan likevel være uvisst for de som kommenterer at det de skriver kan brukes i forskning. Det er derfor viktig å ta visse forhåndsregler når det gjelder lagring og bruk av dette kildematerialet.

Hvis jeg legger ut kommentarer i sin helhet kan de være søkbare. På grunn av dette vil jeg ikke bruke lange sitater som kan være enkle å finne. Å ha noen direkte sitater har jeg derimot vurdert som såpass viktig for arbeidet med å kode og analysere språk at noen kortere direkte sitater er med, med godkjenning fra NSD. Når kommentarer refereres til i teksten vil det imidlertid ikke fremkomme personopplysninger som navn, bosted og andre sensitive opplysninger. Jeg referer heller ikke til artikkelen som kommentaren er hentet fra, slik at den blir vanskelig å finne. Riktig lagring av kommentarene er også viktig for etisk forskning, noe jeg har tatt hensyn til i innsamlingsprosessen ved å sikre dataene med passord og slette dem etter fullført arbeid.

¹³⁴ NESH, «Forskningsetisk veileder for internettforskning», 10.

¹³⁵ NESH, «Forskningsetisk veileder for internettforskning», 11.

¹³⁶ NESH, «Forskningsetisk veileder for internettforskning», 11.

Koding

I analyseprosessen delte jeg artiklene inn i kategoriene 1) «for» eller 2) «imot» et forbud og 3) «annet», som jeg vil komme nærmere inn på i neste kapittel. Jeg fikk også etter hvert en oversikt over hvilke diskurser debatten var preget av. Jeg hadde en viss idé om hvilke diskurser jeg kom til å finne ut fra arbeidet til Døving og Kraft, og min egen analyse av debatten i *TFDNL*. Det oppsto imidlertid et eget nettverk av diskurser i mitt materiale for denne oppgaven.

Jeg kategoriserte diskurser gjennom koding av *topoi*, som forklart i kapittel fire, hvor jeg etter hvert kjente igjen visse nøkkelord og -fraser, som ofte hadde sammenheng med visse idéer. Et eksempel er hvordan ord som «samtykke» og «barns beste» ofte var knyttet til en idé om at rituell omskjæring går imot barns rettigheter, fordi spebarn ikke kan samtykke, og at inngrepet oppfattes som imot barns beste. I kapittel åtte kommer jeg til å gå mer inn på de ulike diskursene, samspillet mellom dem, samt hvilke diskurser som har hegemoni i debatten. På samme måte som med artiklene, kodet jeg kommentarfeltene slik at jeg etter hvert kjente igjen visse nøkkelord og -fraser som gikk igjen.¹³⁷ Her var imidlertid ikke fokuset på en generell diskursanalyse, men på å undersøke andregjøring av jøder.

Når det gjelder analyse av andregjøring av jøder brukte jeg en lignende metode som for å kategorisere diskurser. Jeg kodet tekstene ved hjelp av nøkkelord og -fraser fra det teoretiske rammeverket knyttet til andregjøring av jøder, som presentert i kapittel fem. Et eksempel på dette er hvordan jeg brukte Hoffmann og Moes liste av jødefiendtlige forestillinger fra ulike historiske epoker til å se sammenhenger med utdrag fra teksten som kan andregjøre jøder. En påstand fra den listen: «Jøder utgjør en verdensomspennende makt og kontrollerer mediene, pengevesen og politikk»¹³⁸ blir for eksempel knyttet til flere utdrag i delkapittelet «"Jødene er en sterk gruppe" - jøder og makt». Dette ble gjort både for avisinnleggene og kommentarfeltene.

Bruk av noter og begreper

I analysen av avisinnleggene har jeg bevisst valgt å ikke dra frem for mange navn på dem som deltar i debatten. Ofte vil jeg heller skrive at «noen» eller «flere» skriver noe. I slike tilfeller vil man kunne finne navnet på forfatteren av teksten i fotnoten. Det er tre grunner til at jeg har valgt å gjøre det på denne måten: For det første skaper det mer leservennlighet å utelate navn

¹³⁷ Jeg brukte det kvalitative analyseverktøyet NVivo i analysen av kommentarfeltene. Dette dataprogrammet muliggjorde en koding av tekstene inn i ulike noder, som ble brukt til å identifisere diskurser og kategorisere utdrag. Grunnen til at jeg ikke brukte NVivo i analysen av artiklene var fordi datamaterialet var så stort at det var mer hensiktsmessig for meg å analysere dem direkte fra papir. Min erfaring er at analyseverktøyet er nyttig, men slitsomt i lengden om datamaterialet er stort.

¹³⁸ Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, 23.

der det ikke er viktig for mitt argument. Dette skiller også debatt-sitatene mer tydelig fra sitater hentet fra forskningslitteratur, for å bygge opp under analyser og drøftinger. For det andre er sitatene jeg drar frem ofte kun ett (godt/passende) eksempel på en generell tendens i debatten. Hvis jeg eksempelvis finner at mange bruker ordet «barn» istedenfor «gutter», og anvender et sitat som eksemplifiserer dette, så er ikke forfatteren spesielt viktig. Sitatet er der for å underbygge mitt poeng og gi et eksempel på hvordan det ser ut i kildematerialet. For det tredje, og siste, er det ikke alltid viktig for mitt argument eller mine analyser *hvem* som har skrevet utdraget. Noen steder er det viktigere, ved veldig fremtredende figurer i debatten, som for eksempel justispolitisk talsperson for Senterpartiet, Jenny Klinge, eller generelt viktige personer for saken, som eksempelvis forstander i Det Mosaiske Trossamfunn i Oslo (DMT), Ervin Kohn. Der det ikke er viktig å vite hvem som har skrevet artikkelen, er det derfor ofte utelat.¹³⁹

Menneskerettighetsforsker Debra DeLaet skriver om hvordan begrepene man bruker om omskjæring har assosiasjoner til visse standpunkt.¹⁴⁰ Da jeg i denne oppgaven ikke gjør noen normativ vurdering på hvorvidt rituell omskjæring er *rett* eller *galt*, eller om det bør tillates i Norge eller ei, vil jeg tydeliggjøre begrepsbruken jeg anvender. Hun skriver at begrepet «omskjæring» har vært mye brukt jevnt over i referanse til endring av det mannlige kjønnsorgan. Selv i anti-omskjæringsartikler og -bøker har ordet omskjæring («circumcision») vært vanligere å bruke enn begrepet kjønnslemlestelse («genital mutilation»)¹⁴¹ Det er dog blitt vanligere å se sistnevnte i retorikk fra anti-omskjæringsgrupper og organisasjoner. Selv anvender hun begrepene «circumcision» og «genital mutilation» om hverandre for ikke å gi assosiasjoner til en spesifikk pro- eller anti-omskjæringsdiskurs. I denne oppgaven vil jeg likevel kun anvende begrepet «omskjæring» når jeg referer til rituell endring av gutters kjønnsorgan, fordi det er dette ordet som oftest brukes i mediedebatten jeg analyserer, både av de som er for og imot inngrepet. Det er også, som DeLaet poengterer, det vanligste begrepet å bruke. Jeg anerkjenner samtidig at det finnes mange ulike måter å henvise til rituell forandring av det mannlige kjønnsorgan, og at ingen av dem er «nøytrale» eller «objektive». Med dette lagt til grunn er alle henvisninger til «omskjæring», som ikke er spesifisert kvinnelig, en henvisning til rituell omskjæring av gutter.

¹³⁹ Her er det viktig å legge til at jeg alltid analyserer utdragene og tekstene i kontekst, også inkludert *hvem* som har skrevet teksten. Det er dog ikke alltid like viktig å trekke frem i alle diskusjoner og analyser.

¹⁴⁰ Debra L. DeLaet, «Framing Male Circumcision as a Human Rights Issue?», 408-409.

¹⁴¹ DeLaet, «Framing Male Circumcision as a Human Rights Issue?», 408.

7. Oversikt over omskjæringsdebatten

For eller imot et forbud?

Horsfjord inndeler omskjæringsdebatten i kategoriene «positiv», «kritisk» og «nøytral» til omskjæring. Jeg vurderte også en slik inndeling, men fant at dette ikke passet mitt kildemateriale. Kategoriene ble for normative, ettersom *mange* av dem som argumenterer imot et forbud eller en aldersgrense ikke nødvendigvis er positive til inngrepet.¹⁴² De argumenterer derimot for at et forbud eller en nedre aldersgrense ikke er veien å gå for å sikre forandring av praksisen. Jeg fant også at ordet «nøytral» ikke passet for artikler som ikke har noe eksplisitt standpunkt, ettersom det innebefattet mange forskjellige artikler med varierende innhold.

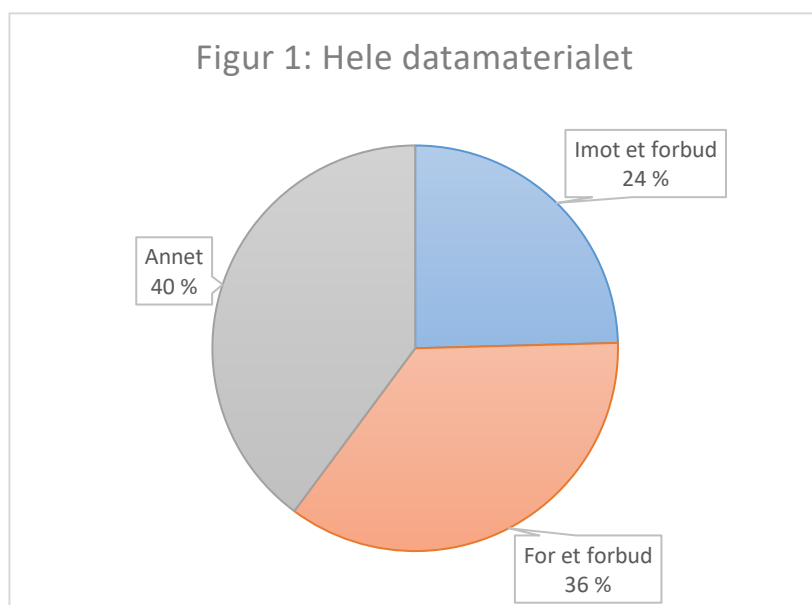
Som nevnt har jeg, i min analyse av debatten, kategorisert artiklene inn i for eller imot et lovforbud, og annet. Innenfor kategorien «for et lovforbud» er også de artiklene som argumenterer for en nedre aldersgrense på 15, 16 eller 18 år. I inndelingen sidestiller jeg et forbud og en aldersgrense, grunnet betydningen i både jødedom og islam av å få inngrepet utført tidlig, samt at det ofte likestilles i mitt materiale.¹⁴³ Kategorien «annet» innebefatter alle artikler som ikke formidler noe eksplisitt standpunkt. I denne kategorien er det både artikler som legger frem argumenter på begge sider, og som omhandler politiske og juridiske aspekter, som eksempelvis lovendring eller høringer.

Det var ikke alltid like tydelig hvilken av kategoriene en tekst skulle kategoriseres som. Noen artikler er eksempelvis bare opprørte over, og kritiske til, praksisen, men nevner ikke et forbud eller en aldersgrense eksplisitt. Disse har jeg likevel kategorisert som «for et forbud». Flesteparten av artiklene passer imidlertid inn i disse kategoriene, noe som gjør dem nyttige nettopp for å få et overblikk over hvilken retning som har hegemoni i debatten. Min inndeling av materialet er således ment som en grov oversikt, ikke som definitive kategorier. Inndelingen av kildematerialet viser altså hvilket helhetlig bilde av rituell omskjæring av gutter som ble portrettert i norsk offentlighet i perioden 01.01.14 til og med 30.09.20.

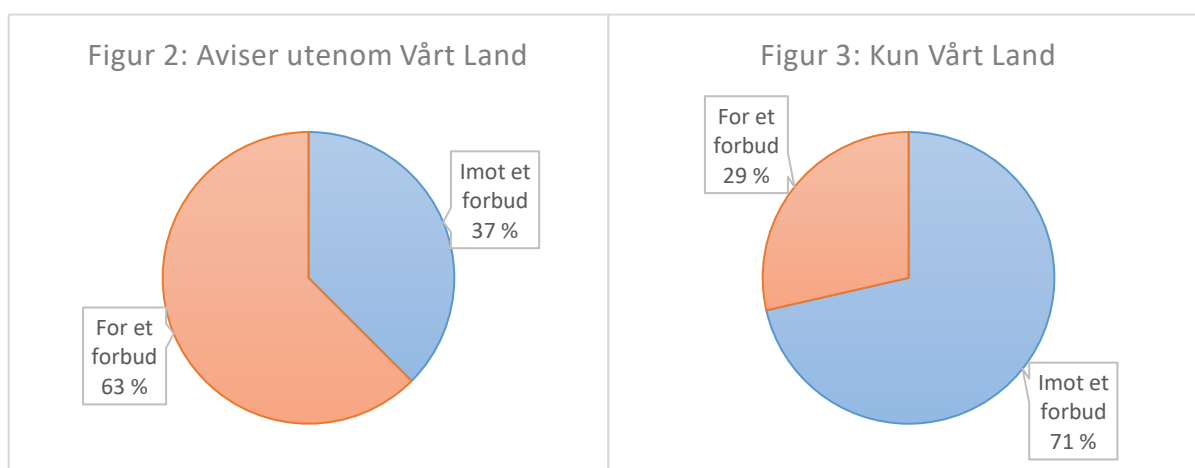
¹⁴² Jeg anerkjenner imidlertid at Horsfjord skriver at: «For å kvalifisere som positiv er det tilstrekkelig at den tar til orde for å legge til rette for praksisen». Horsfjord, «Om skjæring - hva handler omskjæringsdebatten "egentlig" om?», 71.

¹⁴³ Religionshistorikere Dag Øistein Endsjø og Anne Kalvig argumenterer i et innlegg i *Aftenposten*, før mitt datamateriale begynner, for at et forbud mot omskjæring vil være i strid med religionsfrihet, men at en aldersgrense på 18 år vil: «sikre generell trosfrihet, kjønnslikestilling, foreldrenes rett til å oppdra barna i den tro at omskjæring er riktig, barnas egen trosfrihet og barnas rett til selv å bestemme over egen kropp og å avgjøre om de vil utsette seg for risikoen ved omskjæring». De argumenterer altså for en klar distinksjon mellom aldersgrense og forbud som har tydelig påvirkning på deres argumentasjon. Jeg har imidlertid ikke funnet en like betydningsfull distinksjon i datamaterialet for denne oppgaven, og det er derfor heller ikke en distinksjon jeg gjør her eller kommer til å fokusere på. Dag Øistein Endsjø og Anne Kalvig, «Vil de også omskjære jentebarn?».

Fordelingen av hvor mange artikler som er innenfor de tre ulike kategoriene kan fortelle oss noe om hvilket standpunkt som er mest prevalent, og som derfor har større definisjonsmakt i debatten. Som fremstilt i figur 1 nedenfor er det flere artikler for et forbud (36%) i forhold til imot (24%). Det er litt flere artikler i kategorien annet (40%), enn artikler som argumenterer for et forbud.¹⁴⁴



Det er likevel en interessant forskjell mellom den kristne dagsavisen *Vårt Land* og de åtte øvrige avisene (*Aftenposten*, *Verdens Gang*, *Dagbladet*, *Bergens Tidende*, *Adresseavisen*, *Stavanger Aftenblad*, *Klassekampen*, *Morgenbladet*), når det gjelder forholdet mellom artikler som argumenterer for og imot et forbud, som illustrert i figur 2 og 3:



¹⁴⁴ Det bør nevnes at det er flere artikler i kategorien «annet» som gjentar seg, da de fleste avisene skrev tilsvarende informerende artikler om eksempelvis den nye loven. Her har jeg kun valgt å ha med den lengste eller første artikkelen om de så å si var helt like.

Hvis man ser bort fra *Vårt Land*, så har de andre norske avisene en fordeling på nesten dobbelt så mange innlegg som argumenterer for et forbud (63% mot 37%). Hvis man kun ser på *Vårt Land* derimot, er bildet motsatt. Her er det mer enn dobbelt så mange artikler som argumenterer imot et forbud (71% mot 29%). Horsfjord, som også har med den kristenkonserverative avisen *Dagen* i sitt utvalg, finner at det er like mange artikler på hver side av debatten. Han poengterer likevel, i likhet med meg, at:

I de aller fleste avisene er det flere tekster som er overveiende kritiske enn de som er positive. Kun i *Dagen* og *Vårt Land* er forholdet motsatt. Dette er imidlertid de to avisene med klart flest tekster. Dermed blir totaltallene mer balanserte, men for den som ikke leser disse to avisene, vil inntrykket trolig være at det kritiske blikket på omskjæring dominerer.¹⁴⁵

Horsfjord konkluderer derfor med at ingen av sidene kan påberope seg marginalisering av sitt eget synspunkt fordi det er omtrent like mange artikler på hver side i hans materiale. *Vårt Land* og *Dagen* er imidlertid ikke mainstream aviser. Bildet som vises i de andre avisene kan derfor sies å være mer hegemonisk når det kommer til en generell norsk omskjæringsdiskurs. At *Vårt Land* har et så mye større omfang av artikler imot et forbud er et viktig funn, som jeg vil komme mer inn på senere.

I avisene utenom *Vårt Land* er det altså langt flere artikler for et forbud. Jeg vil således hevde at et kritisk bilde på omskjæring er mer vanlig i norske avisemedier. Hvis man vender blikket mot den juridiske situasjonen, er det imidlertid stortingsflertall mot innføring av et forbud. Det bør også nevnes at alle lederartiklene er imot et forbud eller en aldersgrense. Dette kan være en grunn til at de fleste avisene velger å poste flere artikler som støtter et forbud, nettopp for å fremme et synspunkt som går imot det politiske og redaksjonelle hegemoniske synspunktet. Horsfjord skriver om dette at:

Når vi tar med i betraktningen at kun to stortingsrepresentanter stemte imot da loven ble vedtatt, ville det være mulig å hevde at det inntrykket avisenes dekning av omskjæringsdebatten kan etterlate, er at mens kritiske holdninger til omskjæring er utbredt i befolkningen, så er elitene, ved redaktører og politikere, gjennomgående positive.¹⁴⁶

En annen grunn til at det er flere artikler i favør av et forbud i de fleste avisene kan være at majoritetsbefolkningen er mer kritiske til rituell omskjæring, ettersom det tross alt er en liten minoritet som utfører inngrepet.

¹⁴⁵ Horsfjord, «Om skjæring - hva handler omskjæringsdebatten "egentlig" om?», 76.

¹⁴⁶ Horsfjord, «Om skjæring - hva handler omskjæringsdebatten "egentlig" om?», 76-77.

8. Diskurser i analysen av omskjæringsdebatten

I denne delen av oppgaven vil jeg beskrive diskursene jeg har avdekket i omskjæringsdebatten. Inndelingen i diskurser gir både et systematisk grunnlag for å legge frem argumenter og bestanddeler i debatten, og for å avdekke hegemoniske idégrunnlag.

Oversikt og sammenligning med tidligere forskning

Mine funn har flere likheter med andre analyser av omskjæringsdebatten. Som jeg har gjort rede for tidligere, legger Døving og Kraft frem fire ulike diskurser, og Døving legger i en egen artikkel frem tre. Disse diskursene er også fremtredende i min analyse. Jeg har imidlertid avdekket flere diskurser, både fordi mitt kildemateriale er større og for å kunne analysere debatten i større detalj. Horsfjords analyse har også flere likheter med diskursene lagt frem i denne oppgaven. I tabellen under (tabell 1) tar jeg utgangspunkt i hva han kaller temaer. Hans tema «kjønnslemlestelse (av jenter)» har eksempelvis mye til felles med likestillingsdiskursen. I tabellen viser jeg en oversikt over typologien i denne oppgaven sammen med Døving og Krafts, Døvings, Horsfjords og min tidligere typologi av omskjæringsdebatten i *Tidsskrift for Den norske legeförening (TFDNL)*.

Døving og Krafts typologi (2013) Riksavisene 1.1.11–27.6.12	Døvings typologi (2016) 5 aviser 2011–2012	Horsfjords typologi (2020) 12 aviser 1.7.13–30.6.17	Min typologi (2020) <i>TFDNL</i> 2012–2016	Min typologi (2021) (Denne analysen) 9 aviser 1.1.14–30.9.20
Rettighetsdiskurs	Barnerettighetsdiskurs	Barns selvbestemmelse	Barnerettighetsdiskurs	Barnerettighetsdiskurs
Medisinsk diskurs	Medisinsk diskurs	Trygg helse for barn	Medisinsk diskurs	Medisinsk diskurs
Likestillingsdiskurs		Kjønnslemlestelse (av jenter)	Likestillingsdiskurs (mindre fremtredende)	Likestillingsdiskurs
Minoritets- og tilhørighetsdiskurs	Minoritets- og identitetsdiskurs	(Jøder/jødedom og muslimer/islam)	Minoritetsdiskurs	Identitets- og tilhørighetsdiskurs
Minoritets- og tilhørighetsdiskurs	Minoritets- og identitetsdiskurs	Antisemittisme og muslimhat/islamofobi	Minoritetsdiskurs	Minoritets- og diskrimineringsdiskurs
			Forvaltningsdiskurs (mindre fremtredende)	Forvaltningsdiskurs
				Opplysningsdiskurs
		Jøder/jødedom og muslimer/islam		Religions- og tradisjonsdiskurs
		Religionsfrihet		Religionsfrihetsdiskurs

Som vist over, går min analyse inn på flere diskurser enn de andre analysene som tidligere har blitt gjort, samtidig som den er i tråd med tidligere forskning. Skjemaet er også en nyttig oversikt over sammenligningen av analysene som hittil har blitt gjort av den norske omskjæringsdebatten i media. Diskursene som jeg legger frem i denne delen vil gi et godt utgangspunkt for videre diskusjon i neste del av oppgaven, der jeg vil gå nærmere inn på en analyse av debatten i lys av andregjøring av jøder.

Barnerettighetsdiskursen

Barnerettighetsdiskursen kunne også vært kalt barne- og menneskerettighetsdiskursen, da mye av retorikken i denne diskursen angår menneskerettigheter. Det er imidlertid implisitte og eksplisitte referanser til barnets beste og barns rettigheter som er i fokus i denne diskursen. Diskurser knyttet til andre fokus på menneskerettigheter tas opp som egne kategorier. I denne diskursen er barnets beste, barns rettigheter, barnekonvensjonen, overgrep, de svakeste og barnemishandling noen viktige nøkkelbegreper.

Barnerettighetsdiskursen er den største diskursen i debatten. Dette har jeg sett gjennom mitt kodingsarbeid, men også ved at denne diskursen påvirker alle de andre diskursene. Barns rettigheter er eksempelvis det som legges til grunn for hva som skal være viktigst i et «opplyst samfunn», og har således en interdiskursivitet med opplysningsdiskursen. Et annet eksempel er hvordan religionsfrihetsdiskursen også tolkes i lys av barnets religiøse frihet til ikke å være omskåret, noe jeg vil komme nærmere inn på senere.

Et grunnleggende premiss innenfor denne diskursen er at barns rettigheter er viktigere enn foreldrerettigheter. Mer spesifikt så bør barnets rett til en uomskåret penis stå fremfor foreldrenes rett til å innlemme sitt barn i et religiøst felleskap gjennom rituell omskjæring. Noen argumenterer for at dersom omskjæring ikke forbys vil minoriteter (les barn av minoriteter) få færre rettigheter, ettersom det jødiske og muslimske guttebarnet har mindre rettsvern *fordi* de kan omskjæres.¹⁴⁷ Barnets beste blir altså forstått som kroppslig selvbestemmelse. Gutten må i denne forstand «reddes fra sitt eget miljø», og blir sett på som mer utsatt, fordi det blir innlemmet i en viss religion eller kultur fra spedbarnsalder. Majoritetens syn på kroppen blir således viktigere enn minoriteten og foreldrenes syn på kroppen.

¹⁴⁷ Eks: Finn Iunker, «Grip sjangsen nå, SV!». I dette eksempelet mener forfatteren at spesielt jødiske guttebarn har mindre rettsvern, basert på antagelsen om at muslimer omskjærer sine barn når de er eldre.

I denne diskursen er barnet portrettert som «den svake» parten som ikke har en stemme, og som bør gis det gjennom et forbud.¹⁴⁸ Argumentet imot dette er at de religiøse minoritetene er de «svakeste» i denne saken, og at de bør beskyttes ved en rett til å omskjære sine guttebarn. Kampen mellom disse to synene kommer tydelig frem i tittelen: «Her er de forsvarsløse barna, ikke jøder eller muslimer, den aller svakeste parten».¹⁴⁹ Denne dikotomien mellom barn eller minoritet som den svakeste i denne debatten er fremtredende. Retorikken i barnerettighetsdiskursen kan til tider minne om abortmotstanderes bruk av «de svakeste» for å beskrive fostre i magen til mor. En slik retorikk portretterer et bilde av minoriteten som den dominerende makten ovenfor den svake parten: barnet.

En fremtredende idé i barnerettighetsdiskursen er at spebarn, fordi de ikke har mulighet til å si nei, bør få muligheten til å bestemme selv om de ønsker å omskjæres når de er gamle nok til å ta et valg. Tidlig rituell omskjæring er et irreversibelt inngrep som barnet ikke kan samtykke til, og bør derfor forbys eller reguleres kraftig, ifølge dette synet. Samtykke er derfor et viktig begrep innenfor barnerettighetsdiskursen. Det argumenteres blant annet for at inngrep som ikke har medisinsk indikasjon ikke bør utføres på barn som ikke kan samtykke til det. Aldersgrenser som blir lagt frem er 15, 16 eller 18 år. Eksempler på dette er barneombudet som har lagt frem forslag på 15 eller 16 år, og organisasjonen Stopp omskjæring som har lagt frem 18. Ikke alle legger noe til grunn for de ulike aldersgrensene, men typiske grunnlag er at 15 år er lovlig livssynsalder, 16 år er helserettlig myndighetsalder og 18 år er generell myndighetsalder.

En grunnleggende verdi innenfor barnerettighetsdiskursen er idéen om at barnets kroppslige autonomi skal settes høyt. Dette virker til å ha hegemoni, med god margin, mot andre idéer om barnets beste, som religiøs tilhørighet og kulturell identitet. Idéen om kroppslig autonomi blir her forstått som selvbestemmelse gjennom barnets rett til en uomskåret penis. Dette henger sammen med et bilde av kroppen som fullkommen i seg selv, og kan tolkes i lys av et kristent syn på kroppen der mennesket er «skapt i Guds bilde», slik det for eksempel uttrykkes i dette utdraget fra debatten: «Men å skjære i friske barn er barbarisk. Vi får godta barna slik Gud har skapt dem».¹⁵⁰ Det kan også kobles til et protestantisk religionssyn der religion er noe indre og personlig, og ikke noe som behøver å vises på kroppen, noe jeg kommer tilbake til i neste

¹⁴⁸ Eks: «Barnet er den svake part i denne saken, og dem skal vi som demokrati alltid stå opp for når det handler om å beskytte noen sine frihetsrettigheter» i Bente Dalsbæk, «Skal vi skjære i friske barn? OMSKJÆRING». Og mer implisitt: «Et parti som tradisjonelt har tatt den svakes part skuffer dermed stort» om Venstres nei til forbud i Tom Hedalen, «Venstre skuffer».

¹⁴⁹ Kari Gulla og Iben Akselbo, «Her er de forsvarsløse barna, ikke jøder eller muslimer, den aller svakeste parten».

¹⁵⁰ Jacob, «Omskjæring av gutter».

kapittel. Det finnes imidlertid andre måter å se på kroppen, der den er fullkommen først *etter* visse inngrep eller modifikasjoner. I jødedom er eksempelvis det tradisjonelle synet at mannekroppen ikke er fullkommen før den er omskåret, og barnets rett til en omskåret penis er således i sentrum: «The presence of the foreskin was regarded as a blemish, and “perfection” was to be attained by its removal».¹⁵¹ Innenfor barnerettighetsdiskursen er derimot en «nøytral» kropp definert som en kropp med en uomskåret penis.

Hva som ligger i «barnets beste» blir lite diskutert i debatten, og brukes ofte som en idé med implisitte konnotasjoner. I mange tilfeller blir «barnets beste» satt likhetstegn med å ikke bli omskåret: «Inngrepet strider mot FNs barnekonvensjon og barnets beste».¹⁵² Andre utdrag viser hvordan barnets beste hvertfall ikke har noe med religion å gjøre: «I mine øyne trumfer barnets beste alle religiøse forestillinger om hva forskjellige guder måtte ønske».¹⁵³ Mange steder ser vi hvordan barnets beste mer spesifikt knyttes til en medisinsk diskurs: «At det kan være til noe barnets beste å bli skåret i, uten at det er medisinsk nødvendig, er vanskelig å fatte».¹⁵⁴ Det er sjeldent at barns beste nevnes, uten at det implisitt knyttes til det å ikke være omskåret.

Noen få ganger blir andre oppfatninger av barnets beste diskutert. Noen setter spørsmålsteget ved hvorfor idéer om barnets beste sjelden innebærer en forklaring: «Akkurat hva de legger i "barnets beste" er det imidlertid ingen av dem som diskuterer, som om "barnets beste" var en enkel og grei størrelse».¹⁵⁵ Noen få debattdeltagere fremmer et annet synspunkt om barnets beste, ofte med henvisninger til foreldrerettigheter, der man antar at foreldre gjør det de tror er best for sitt barn når de velger å la guttene sine omskjæres.¹⁵⁶ Dette er dog en oppfatning av barnets beste som fremstår som mye sjeldnere, og da ofte i opposisjon og reaksjon til den implisitte forståelsen som er mest prevalent.

Døving og Kraft finner også i sine analyser at barnets beste blir tolket i lys av kroppslig autonomi og helse: «Fraværet av debatt om hva som kan ligge i "barnets beste", synliggjøre det medisinske (og det seksuelle) hegemoni i forestillinger om menneskets ve og vel».¹⁵⁷ Dette viser hvor sterk definisjonsmakt barnerettighetsdiskursen og den medisinske diskursen har i omskjæringsdebatten i Norge, og hvor lite andre diskurser synes å ha påvirket dette synet.

¹⁵¹ R. J. Zwi Werblowsky og Geoffrey Wigoder, «Circumcision», 90.

¹⁵² NTB, «Leger nekter å omskjære guttebarn».

¹⁵³ Ola Kristian Johansen, «Tenk prinsipielt, SV!».

¹⁵⁴ Anja Johansen og Geir Kjell Andersland, «Ikke jøde-fiendtlig».

¹⁵⁵ Håvard Nyhus, «Hjernen er alene».

¹⁵⁶ Eks: Jøran Ødegaard, «Derfor melder jeg meg ut av Frp».

¹⁵⁷ Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 183.

Den medisinske diskursen

Den medisinske diskursen er en av de største diskursene i debatten. Denne diskursen er ikke spesielt knyttet til den ene eller andre siden av debatten, men forekommer omtrent like mye på begge sider. Her har min analyse av debatten i *TFDNL* vært et nyttig bakteppe. Noen viktige nøkkelbegreper i denne diskursen er: medisinsk grunnlag, helse, seksualitet, (u)forsvarlig, hygiene og komplikasjoner.

I den medisinske diskursen blir medisinske fordeler og ulemper ved inngrepet diskutert. Her argumenterer noen for hvordan komplikasjonene er så store at de nuller ut fordelene. På den andre siden, argumenterer noen for at komplikasjonene er så små, og fordelene så mange, at inngrepet er forsvarlig. Ved ulike standpunkt blir det ofte referert til ulik forskning. American Academy of Pediatrics (AAP) sin rapport blir ofte trukket frem. I sin siste rapport om omskjæring finner de en liten fordel for omskjæring av gutter, og at fordelene derfor veier opp for risikoene.¹⁵⁸ De konkluderer dermed med at omskjæring er forsvarlig under de rette forholdene for familier som måtte ønske det. En annen vitenskapelig artikkel, skrevet av den danske epidemiologen Morten Frisch et al., betviler AAP sin rapport, og anklager amerikanerne for å være påvirket av kulturelle biaser. Denne blir ofte sitert i mediedebatten av de som støtter et forbud.¹⁵⁹ Den blir dratt frem som bevis på at AAP sin metaanalyse ikke er gyldig. I denne artikkelen understreker Frisch et al. at de er «non US-based physicians» fra «Northern Europe». Hvorfor denne kulturelle biasen som de anklager amerikanerne for ikke skulle kunne gjelde for dem selv, i land hvor omskjæring er mer uvanlig, enn det er vanlig i USA, blir ikke adressert.

På bakgrunn av den store uenigheten innenfor forskningen, som vi også ser i legedebatten i *TFDNL*, er det kanskje ikke så rart at motstridende medisinske påstander florerer i mediedebatten. Komplikasjonsraten for omskjæring spenner, i debatten, fra 5%¹⁶⁰ til 0,19%,¹⁶¹ og alt imellom. Hvilke komplikasjoner som dras frem er også påvirket av synspunkt på ritualen. De som er for et forbud legger ofte vekt på at: «Rituell omskjæring kan i ytterste konsekvens få dødelig utfall»,¹⁶² noen ganger med direkte referanse til gutten som døde etter en omskjæring i Norge i 2012. De som er imot et forbud vektlegger derimot at de vanligste komplikasjonene

¹⁵⁸ AAP's Task Force on Circumcision, «Male circumcision», 414.

¹⁵⁹ Morten Frisch et al., «Cultural bias in the AAP's 2012 Technical Report and Policy Statement on male circumcision».

¹⁶⁰ Eks: Tine Dommerud, «- Vi vet for lite om skadene etter omskjæring»; Jenny Klinge, «Bent Høie som religionsminister? ».

¹⁶¹ Michael Kohn, «Omskåret og takknemlig».

¹⁶² Eks: Irene Sofie Skaar, «Omskjæringsloven er på kant med Grunnloven».

er lettere blødning.¹⁶³ En skriver også at: «Omskjæring av guttebarn på norske sykehus derimot, har en risiko for helsemessige komplikasjoner som er mer sammenlignbart med det å ta hull i ørene».¹⁶⁴ Andre steder trekker skribentene frem helsefordeler ved inngrepet. Muslimsk lege og debattant, Mohammad Usman Rama, trekker frem AAPs rapport og argumenterer for at det finnes flere fordeler ved omskjæring: «færre urinveisinfeksjoner, reduksjon i penis-kreft samt redusert hyppighet av kjønns sykdommer som HPV, HIV og herpes. I tillegg redusert forekomst av livmorhalskreft hos de omskåredes partnere».¹⁶⁵ Vi ser med andre ord at det skapes svært forskjellige narrativer i debatten om alvorlighetsgraden, farene og fordelene ved omskjæring.

Grunnet formatet som ligger til grunn for en mediedebatt, der referanser og henvisninger ikke er nødvendig (selv om noen også referer til AAP og Frisch et al.), mangler det et grunnlag for å kunne diskutere de medisinske implikasjonene ved rituell omskjæring på en mer saklig måte. Anja Slettlands teori om politisk anomi handler om hvordan konflikter, der det ikke er noe felles normgrunnlag, eskalerer og ofte blir usaklige fordi debattantene ikke kan enes om ulike grunnprinsipper å forholde seg til i diskusjonen.¹⁶⁶ Jeg identifiserer dette spesielt innenfor den medisinske diskursen, og tror det kan komme av manglende konsensus innenfor det medisinske miljøet i Norge, eksemplifisert i debatten i *TFDNL*.¹⁶⁷ Hovedproblemet, slik jeg ser det, er at de som er for og imot et forbud ikke blir enige om hva som utgjør pålitelig og relevant forskning når det kommer til omskjæring.

En av de mest diskuterte aspektene i debatten er hva jeg har valgt å kalle «forsvarlighetsargumentet». Her sies det at rituell omskjæring bør foregå innenfor det offentlige helsevesenet for å sikre at det gjøres på den helsemessig tryggeste måten. Dette argumentet ligger i stor grad til grunn for lovens tilblivelse. Noen i debatten rammer dette inn i et minoritetsperspektiv; minoriteter skal også kunne utføre viktige ritualer og skikker så lenge det er forsvarlig. Andre ganger blir dette argumentet sett i et pragmatisk medisinsk perspektiv, hvor de som diskuterer helst skulle vært foruten at noen ble omskåret i Norge, men at de heller vil at det skal foregå på offentlige sykehus, og på denne måten sikre at det blir gjort med minst mulig komplikasjoner og risikoer. Forsvarlighetsargumentet kan ses i lys av det Horsfjord kaller «trygg helse for barn».

¹⁶³ Kjell Arne Norum, «Jødeparagrafen».

¹⁶⁴ Tallak Rundhok, «Unyansert om omskjæring».

¹⁶⁵ Mohammad Usman Rana, «Selektiv forskning».

¹⁶⁶ Anja Slettland utvikler sin teori om politisk anomi i sin doktorgrad om Israel-Palestina-konflikten, men har også brukt den til å analysere andre konflikter. Anja Slettland, «The battle over the Israel-Palestine conflict».

¹⁶⁷ Davidsen, «Følelser og fantasier eller fakta og rasjonell argumentasjon?».

Seksuell helse er en viktig del av den medisinske diskursen. Her blir de langtidsvirkende effektene på mannens seksuelle helse diskutert. Seksuell nytelse er et viktig aspekt i denne diskursen, og fremstilles ofte som en viktig menneskerettighet. Her blir det diskutert om følsomheten ved penis påvirkes negativt av en omskjæring, ofte med ganske bastante påstander som: «Det er ikke akkurat rakettforskning at det gjør noe med følsomheten å kutte av de mest følsomme delene i de mannlige kjønnsorganene»,¹⁶⁸ og «Det vi vet er at mange omskjærte [sic] menn opplever nedsatt seksuell nytelse, og forhuden tørker inn og blir mindre som en slimhinne og mer som vanlig hud».¹⁶⁹

Psykisk helse er også mye diskutert innenfor den medisinske diskursen. Her finnes en idé om at mannen kan få psykologiske traumer fra inngrepet, enten det blir gjort som nyfødt eller i voksen alder. Her blir det også diskutert hvordan dette traumet potensielt kan føre til autisme, hovedsakelig basert på Frisch sin forskning, som ofte siteres av dem som aktivt arbeider for et forbud.¹⁷⁰ Tuchman skriver at fokuset på psykisk helse er noe som har kommet i moderne tid grunnet psykologiens fremvekst som vitenskap: «Criticism of circumcision also emanated from the newly developing field of psychology, because of the alleged ill effects that the practice inflicted on the psyche of the Jewish male».¹⁷¹ Den hegemoniske forståelsen av den omskårde mannens psyke er her at omskjæring er noe som kan skade ham og påføre varige mén. Sjelden i debatten dras et motsatt syn frem: at mannen også kan oppleve negative psykiske konsekvenser av å ikke bli omskåret som barn, fordi omskjæring er en viktig del av tilhørighet og identitet for mange jøder og muslimer.¹⁷²

Et argument innenfor den medisinske diskursen er at omskjæring fører til enklere og bedre hygiene hos menn. Dette argumentet brukes av de som argumenterer imot et forbud, og av de som er spesielt positive til omskjæring.¹⁷³ Jeg vil komme tilbake til hvordan slike renhetsforestillinger også kan være del av en religions- og tradisjonsdiskurs.

Noe som også blir trukket frem, spesielt i patospregede artikler, er hvor smertefullt inngrepet er. Her beskriver noen hvordan de selv har vært vitne til omskjæringer, og sett barnet gråte og kvie seg i smerter. Dette veves sammen med opplysningsdiskursen, der mange kommenterer på

¹⁶⁸ Dagfinn Nordbø, «"For ateister fremstår selvsagt det hele som en blanding av tragedie og komedie"».

¹⁶⁹ Are Sende Osen, «Nei til omskjæring».

¹⁷⁰ Eks: NTB, «Forskning: Omskjæring øker risiko for autisme hos gutter».

¹⁷¹ Tuchman, «Circumcision», 128.

¹⁷² En av få artikler som har dette perspektivet: Kohn, «Omskåret og takknemlig».

¹⁷³ Eks: Norunn Bergesen, «- Alle muslimske guttebarn her omskjæres».

hvordan vi «tidligere» ikke visste at spebarn følte smerte, men at vi nå «vet bedre».¹⁷⁴ Omskjæring av gutter tolkes her inn i et rammeverk som beskriver ritualer som noe utdatert. Et forbud eller en aldersgrense tolkes i denne forstand som et samfunnsfremskritt. Dette henger sammen med hva Horsfjord kaller et fremgangsnarrativ, et begrep jeg kommer tilbake til, som han finner mest prevalent når barns selvbestemmelse er innrammingen.¹⁷⁵ Andre beskrivelser som vekker sterke bilder er henvisninger til at «såret væsker/setter seg fast i bleien» etter omskjæring, eller at forhuden «rives»¹⁷⁶ eller blir «flådd» av.¹⁷⁷ Jeg finner, i likhet med Horsfjord, at slike henvisninger ofte er i en interdiskursivitet med barnerettighetsdiskursen.

De som er imot et forbud fremstiller inngrepet på motsatt måte, og legger vekt på at inngrepet er ufarlig og lite alvorlig. I en artikkel der en norskfødt far og en somaliskfødt mor snakker om hvorfor de valgte omskjæring for sin sønn, begrunner de det med «kultur og tradisjon». De sier at det virket «medisinsk fornuftig» ettersom faren hadde slitt mye med trang forhud. I dette innlegget er beskrivelsen av inngrepet langt mildere enn i forrige avsnitt: «Gutten fikk bedøvelse, og jeg så ikke tegn til at han følte smerte. Det var ikke en eneste grimase da det ble skåret. Det eneste var at han gråt da han ble holdt fast. Det liker ikke unger, sier han. [...] Det hele var litt som med navlestrengen».¹⁷⁸ Forskjellige måter å beskrive omskjæring viser hvordan språkbruken i debatten ikke er nøytral, men påvirket av ulike syn på inngrepet.

Likestillingsdiskursen

Likestillingsdiskursen er også en av de større diskursene i debatten om rituell omskjæring, og brukes stort sett av de som argumenterer for et forbud. Her er noen viktige nøkkelbegreper: likestilling, (kjønns)lemlestelse, omskjæring av jenter og rettsvern.

Noen steder sammenlignes omskjæring av jenter og gutter gjennom en implisitt sidestilling av inngrepene, som her: «Blind tro kan få mennesker til å begå de mest grusomme handlinger [...]. Som for eksempel omskjæring av jenter og gutter».¹⁷⁹ Hovedargumentasjonen i diskursen innebærer at omskjæring av gutter også bør være forbudt ettersom omskjæring av jenter er det. Sistnevnte er stadfestet av WHO, UNICEF og andre menneskerettighetsorganisasjoner som et brudd på menneskerettighetene. Enkelte hevder, i debatten i Norge, at ettersom den mildeste formen for omskjæring av jenter er sammenlignbar med den vanligste formen for omskjæring

¹⁷⁴ Eks: Finn Iunker, «La forhuden få være i fred».

¹⁷⁵ Horsfjord, «Om skjæring - hva handler omskjæringsdebatten "egentlig" om?», 87.

¹⁷⁶ Anne Kalvig og Margit Steinholt, «Nedslående omskjæringsstøtte fra Rødt».

¹⁷⁷ Svend Ravn, «Omskjæring er en forbrytelse».

¹⁷⁸ Knut Gjersest Olsen, «Forhud og forbud».

¹⁷⁹ Inge Eidsvåg, «Troens ansikt».

av gutter, bør også sistnevnte være forbudt: «Fagfolk mener at fjerning av forhuden til gutter er minst like alvorlig som fjerning av klitorishetten til jenter».¹⁸⁰

Dette dras videre inn i et likestillingsperspektiv hvor gutter sies å ikke ha samme rettsvern som jenter: «Gutter må og skal ha samme rettsvern mot irreversible inngrep som jenter».¹⁸¹ Det finnes altså en slags omvendt likestillingskamp i debatten der gutter, ikke jenter, er offer for et kjønnsdiskriminerende samfunn, noe som blir tydelig i et sitat fra Klinge: «For kvinner er det et veldig sterkt vern mot alle former for inngrep, og for meg handler dette også om likestilling og at begge kjønn må nyte godt av at likestilling i samfunnet settes høyt».¹⁸² Det finnes også en interdiskursivitet med opplysningsdiskursen, der likestilling mellom kjønnene blir fremholdt som en viktig verdi i et sekulært og opplyst samfunn. Kampen mellom likestilling og religion er også en typisk trope i mediefremstillinger av religion, spesielt når det kommer til islam.¹⁸³

Det brukes også visse ord i debatten som har en kobling til likestillingsdiskursen. Bruken av ordet «barn» istedenfor «gutter» er et sentralt eksempel. Ved å knytte omskjæring spesifikt til barn, og i mindre grad til gutter, blir sammenligningen til omskjæring av jenter implisitt poengtert. Denne implisitte sammenligningen er også til stede når «lemlestelse», som tradisjonelt sett har blitt brukt om omskjæring av jenter, brukes om omskjæring av gutter. Å koble omskjæring av gutter til omskjæring av jenter er et grep som gjør at alle argumenter imot sistnevnte også bør kunne brukes i kampen mot omskjæring av gutter.¹⁸⁴ Bruken av ordet «lemlestelse» minner også om språket som ble brukt i omskjæringsdebatten på 1930-tallet av Jørgen Quisling, som beskrev omskjæring som «legemlig lemlestelse», som tidligere lagt frem i bakgrunnskapittelet.

De som argumenterer imot et forbud, ønsker ofte å understreke at kvinnelig og mannlig omskjæring er helt forskjellige ting. De argumenterer for at å bringe omskjæring av jenter inn i en debatt om omskjæring av gutter bagatelliserer det første, og har i verste fall potensialet til å sette lovforbudet mot omskjæring av jenter i tvil. Hvordan kampen mot omskjæring av gutter og jenter har vært forskjellige blir også trukket frem som et argument imot sammenligninger av

¹⁸⁰ Ingeborg Senneset, «Rituell omskjæring krenker barns rettigheter».

¹⁸¹ Margit Steinholt, «Omskåret argument».

¹⁸² Ina Gundersen og Geir Søndeland, «- Hvis det er viktigere å skjære av en del av kjønnsorganet, framfor å bo i Norge, så kan vi ikke annet enn å la dem flytte».

¹⁸³ Døving og Kraft, *Religion i pressen*.

¹⁸⁴ Et annet perspektiv på hvorfor kjønnsnøytrale begreper brukes i omskjæringsdebatten: Karin Neutel, «Shedding Religious Skin».

inngrepene: «Kampen mot omskjæring av jentebarn har vært frontet av jentene selv»,¹⁸⁵ og: «hvor er de mange omskårne mennene som klager på det de har blitt utsatt for? Kampen mot omskjæring av gutter drives fram av vestlige kvinner og menn som ikke selv er omskåret».¹⁸⁶ Noen anklager altså omskjæringsdebatten for å være presset på guttene av majoritetsbefolkningen som ikke selv har noe personlig forhold til omskjæring.

Innenfor likestillingsdiskursen blir altså et manglende forbud mot omskjæring av gutter fremstilt som diskriminerende. Dette motsetter seg hvordan man ser på omskjæring innenfor jødedom, nemlig som et gode som far kan gi videre til sin sønn – et gode som mor ikke har.¹⁸⁷ Religionshistoriker og rabbiner Lynn Claire Feinberg beskriver dette som et patriarkalsk system hvor linjen av menn videreføres gjennom omskjæring, et ritual som kvinner ikke får delta i. Omskjæring blir således ikke tolket som diskriminerende ovenfor gutter, slik det ofte gjør i likestillingsdiskursen, men androsentrisk og således diskriminerende ovenfor kvinner/jenter. Antropolog Erik Silverman skriver også om hvordan dette synet har blitt belyst og utforsket av flere forskere:

Goldberg (1996, p. 31) and Prewitt (1990) also situated the biblical rite in a pattern of affinal and agnatic alliances. For Delaney (1998, 2001), Abrahamic circumcision created a notion of paternity that, even today, erased legal and moral motherhood. Although painful to boys, the rite was (and remains) a form of violence mainly directed at women and mothers.¹⁸⁸

Omskjæring blir altså i likestillingsdiskursen ses på som et vonde, mens det innenfor jødisk tradisjon ses på som et gode.

Identitets- og tilhørighetsdiskursen

Identitets- og tilhørighetsdiskursen finner jeg hovedsakelig blant de som argumenterer imot et forbud, og spesielt blant de jødiske aktørene i debatten. Her er tilhørighet, felleskap og identitet nøkkelord. En artikkel hvor jeg oppfatter denne diskursen som sentral er: «Omskåret og takknemlig», skrevet av en av få jødiske stemmer i debatten, Michael Kohn. Hans innlegg er et utdrag fra antologien *Kjære bror*. Her skriver han blant annet om hvor vanskelig det hadde vært om han ikke hadde vært omskåret som barn fordi han hadde: «daglig blitt minnet på at jeg ikke delte det klassiske tegnet på vår felles jødiske identitet».¹⁸⁹ Han kaller det også en

¹⁸⁵ Hadi Strømmen Lile, «Omskjæring av guttebarn er ikke et brudd på FNs barnekonvensjon. Hadde det vært det, hadde det vært ulovlig».

¹⁸⁶ Olsen, «Forhud og forbud».

¹⁸⁷ Lynn Claire Feinberg, «Bønn og rituell renhet i jødedom».

¹⁸⁸ Silverman, «Anthropology and Circumcision», 425.

¹⁸⁹ Kohn, «Omskåret og takknemlig».

«identitetsbelastning» å være av jødisk identitet, men ikke ha fått utført *brit mila* som spebarn. Ritualet blir derfor fremstilt som en svært viktig faktor i å styrke og opprettholde jødisk identitet.

Livet uten *brit mila* beskrives som en belastning, spesielt fordi det vil være en byrde for ham å utføre omskjæringen som voksen – både selve operasjonen og å måtte ta valget selv. Dette er også noe en annen jødisk aktør i debatten Nikolaj Kahn uttrykker: «Fyttikatta jeg er så glad for at jeg slapp å bestemme selv da jeg var 16 år».¹⁹⁰ Han skriver at om han hadde måttet velge som 16-åring hadde han valgt det bort, og med det valgt bort jødedommen:

Jeg ville ikke kunne ha stått Bar Mizwah (konfirmasjon), deltatt i religiøse ritualer eller vært medlem av en jødisk menighet før fylte 16 år og i all den tid jeg skulle fått opplæring i min bakgrunn og identitet, ville ikke ha fått muligheten til å få denne opplæringen og sosialiseringen.¹⁹¹

At valget blir tatt for dem som spebarn blir altså beskrevet som viktig og ønskelig, nettopp på grunn av grunnlaget det legger for identitetsfølelse og religiøs opplæring i oppveksten. Kahn beskriver sin tilhørighet til «det jødiske» som direkte knyttet til omskjæring, når han beskriver hvordan det hadde blitt om han ikke hadde blitt omskåret som spebarn: «Tilhørighet til det jødiske ville blitt pulverisert. Jeg ville derfor ikke følte meg jødisk, og derfor ville jeg aldri latt meg omskjære».¹⁹² Sosialisering inn i det jødiske liv fremstår her som ekstra viktig i kraft å være en minoritet. Kahn skriver nemlig at om han måtte ha tatt valget selv som 16-åring hadde han nok valgt: «Penis over Gud, det er en enkel prioritering for en stakkars sekulær. Og gjennom å prioritere penisen min, ville jeg prioritert vekk jødedommen».¹⁹³ At Kahn beskriver seg selv som jøde og sekulær viser dualiteten i å være en jødisk minoritet blant en ikke-jødisk majoritet. Å «føle seg jødisk» beskrives som mindre selvfølgelig i diaspora, og å ha dette tegnet på jødisk tilhørighet og identitet hele livet virker derfor ekstra viktig for jøder som minoritet i en ikke-jødisk kontekst, slik Kahn beskriver det.

Interessant nok er det altså her en motsetning til bildet som fremstilles i barnerettighetsdiskursen der guttens, eller snarere mannens, rett til å ta valget selv står i fokus. Både Kohn og Kahn uttrykker derimot stor takknemlighet over at valget ble tatt for dem som spebarn. Innenfor identitets- og tilhørighetsdiskursen blir felleskapets verdier fremsatt som egne verdier. At noen valg blir tatt *for dem* blir derfor lagt frem som positivt og

¹⁹⁰ Nikolaj Kahn, «Nedre aldersgrense på religion».

¹⁹¹ Kahn, «Nedre aldersgrense på religion».

¹⁹² Kahn, «Nedre aldersgrense på religion».

¹⁹³ Kahn, «Nedre aldersgrense på religion».

tilhørighetsskapende. I kraft av omskjæringen er nemlig livet som jøde forberedt. Det som i barnerettighetsdiskursen defineres som selvbestemmelse og samtykke blir dermed i identitets- og tilhørighetsdiskursen fremstilt som et svært tungt og belastende valg å måtte ta som voksen.

Søskenparet Daniel og Jonathan Boyarin skriver om hvordan omskjæring som identitetsskapende og tilhørighetsskapende blir vanskelig å forstå i et vestlig perspektiv der identitet er noe «selvvalgt», med røtter i den protestantiske kristne forståelsen av religion, hvor man har ansvar for egen frelse.¹⁹⁴ De setter den jødiske tankegangen om en kollektiv identitet, som vises gjennom omskjæring, opp mot tanken om «the self-made man» som velger sin egen skjebne og identitet. Dette er det samme verdensbildet som Kohn og Kahn fremstiller når de skriver at de er takknemlige for at valget ble tatt for dem.

Identitets- og tilhørighetsdiskursen ser jeg også andre steder hvor omskjæring forsvares, eksempelvis i en artikkel i det akademiske urologiske tidsskriftet *BJU International*, hvor omskjæring beskrives som barnets rettighet. Freeman skriver: «That there is necessarily an interference with bodily integrity does not mean that the child's right to bodily integrity is thereby infringed. Parents are only doing to their children what the overwhelming preponderance of them would wish done were they able to express a view».¹⁹⁵ I denne forstand er det i identitets- og tilhørighetsdiskursen et annet syn på barnets rettigheter enn i barnerettighetsdiskursen. Kulturell og religiøs identitet er her satt som barnets viktigste rettighet: «It can be maintained that cultural identity, a sense of belonging to a religious and cultural group, is a fundamental human right».¹⁹⁶ Vi ser altså hvordan det i denne diskursen er et fokus på barns rettigheter i et kollektivt perspektiv som vektlegger et kulturelt og religiøst felleskap, heller enn rettigheter som fokuserer på individets rett med fokus på helse, seksualitet og selvbestemmelse.¹⁹⁷

Omskjæring får i denne sammenhengen en viktig rituell funksjon, da den skaper tilhørighet og samhold for en minoritet, som kanskje blir spesielt viktig i diaspora. Religionsviter Yudit K. Greenberg skriver at kroppsmodifikasjoner, tross ulike betydninger i ulike kulturer, viser hvordan vi har potensialet til å signalisere blant annet etnisitet og religion. Hun beskriver også

¹⁹⁴ Jonathan Boyarin og Daniel Boyarin, «Self-Exposure as Theory». Som religionshistoriker og sosialantropolog skriver søskenparet en forskningsartikkel der de også legger vekt på personlige erfaringer med omskjæring og deres egne jødiske identitet.

¹⁹⁵ M. D. A. Freeman, «A child's right to circumcision».

¹⁹⁶ Freeman, «A child's right to circumcision».

¹⁹⁷ Døving gjør et lignende poeng om debatten i en artikkel postet i Vårt Land: Ingeborg Misje, «Stadig flere forbud mot jødiske og muslimske ritualer».

hvordan ulike kulturer ser kroppen som: «a canvas [...] on which to mark social identity and rites of passage».¹⁹⁸ Omskjæring er i lys av dette en måte å markere tilhørighet og identitet, og en etablert diskurs som også kommer frem i debatten.

Minoritets- og diskrimineringsdiskursen

Som jeg har vist i tabell 1 innledningsvis i dette kapitlet, har tidligere analyser sammenstilt diskurser som omhandler minoriteter, identitet og tilhørighet. Selv om diskursene også sammenfaller på flere måter, har jeg valgt å skille på disse for å gi en mer grundig oversikt over nyansene i debatten. I minoritets- og diskrimineringsdiskursen er minoritetsrettigheter, diskriminering, antisemittisme, jødeparagrafen, islamofobi og foreldrerettigheter noen viktige nøkkelord.

Partileder i SV Audun Lysbakken bruker et argument som har med minoritetsrettigheter å gjøre når han blir sitert slik: «Jeg mener vi må tenke over konsekvensene av et slikt vedtak [forbud/aldersgrense] som vil umuliggjøre en praksis blant en liten og utsatt norsk minoritet». Han sier også videre at omskjæring er en sak å være ekstra vår mot å forby, ettersom det omhandler norske jøder, fordi: «Dette er en minoritet under press ikke bare i Norge, men også i Europa».¹⁹⁹ Antisemittismens historie blir altså et fokuspunkt i Lysbakkens vurdering av et forbud mot omskjæring. Minoritetsrettigheter blir i dette perspektivet forsterket i kraft av at det er snakk om en minoritet med en lang diskrimineringshistorie.

Diskrimineringsperspektivet henger, som tidligere vist i tabell 1, sammen med to av Horsfjords temaer: «antisemittisme» og «muslimhat/islamofobi». Diskrimineringsaspektet i denne diskursen handler i mitt datamateriale svært ofte om antisemittisme, der et forbud settes i sammenheng med jødeparagrafen, og antisemittismens historie trekkes inn. Ervin Kohn beveger seg innenfor denne diskursen når han skriver at: «De som nå går inn for forbud, mangler forståelse for hvordan dette skriver seg inn i et tusenvis av år langt forfølgelsesnarrativ som vi lever med hver dag».²⁰⁰ Flere artikler i debatten tar opp om et forbud mot omskjæring av gutter i praksis vil virke som en ny jødeparagraf: «For dem [jødene i Norge] er det et være eller ikke være. For å sette det på spissen: Vedtaket er en ny jødeparagraf, hvor jøder som vil leve ut sin

¹⁹⁸ Yudit Kornberg Greenberg, *The Body in Religion*, 184.

¹⁹⁹ Kjetil Magne Sørenes og Gunnar Wiederstrøm, «Omskjæring splitter SV».

²⁰⁰ Olsen, «Forhud og forbud».

jødiske identitet blir tvunget ut av Norge».²⁰¹ At det er et spørsmål om å være eller ikke være for jøder i Norge er også et poeng tidligere forstander i DMT, Anne Sender, har fremmet.

Mange i debatten reagerer sterkt på påstander som drar jødeparagrafen inn i sin argumentasjon. Her er det viktig å trekke frem omskjæringens rolle i jødernes forfølgelsesnarrativ historisk for å forstå konteksten til Kohn og Senders utsagn. Antropolog Harvey Goldberg skriver at: «the meaning of circumcision to Jews grew out of the contrast to other societies».²⁰² Vi vet for eksempel at i hellenistiske samfunn forsøkte jøder å rekonstruere sin forhud i sammenheng med *gymnasion*, der atletene trente nakne. Dette gjorde de i et forsøk på å passe inn i den hegemoniske hellenistiske kulturen.²⁰³ Som nevnt tidligere forbød også Antiokhos omskjæringspraksisen, med fatale straffer for de som brøt loven. Jødernes kroppslige markør gjorde dem altså annerledes fra den dominerende hellenistiske kulturen, der lang forhud var en del av kroppsidealet.²⁰⁴ Motstand mot omskjæring forekom derfor også innad i jødiske grupperinger. Flere forskere hevder at dette har vært et forsøk på å bli assimilert og akseptert av majoritetskulturen.²⁰⁵ Paulus' avvisning av fysisk omskjæring, og vektlegging av universelle frelsesmetoder, som tro og overbevisning, var en stor del av den kristne polemikken mot jøder. Den fremstilte det jødiske som sekundært og motsatt av kristendommen. I kontemporær tid har flere jøder som har flyttet til Israel fra det tidligere Sovjetunionen, som ikke ble omskåret der fordi det ble motarbeidet, blitt omskåret som voksne for å styrke sin jødiske identitet.²⁰⁶ Omskjæring har altså til ulike tider vært selve merket på jøder som «den andre». Når Kohn og Sender setter forbud opp som et spørsmål om å være eller ikke være jøde i Norge, og henviser til den lange forfølgeshistorien, poengterer de altså viktigheten av omskjæringsritualet gjennom historien for å skape identitet og tilhørighet hos jøder.

Noen legger også vekt på hvordan debattens sterke ordlag og aggressive natur er med på å stigmatisere jøder. Michael Kohn skriver blant annet at: «Det er tungt å høre at man lemlester sitt barn».²⁰⁷ Dette referer spesielt til likestillingsdiskursen der ordet «lemlestelse» ofte blir brukt. Daværende partileder i KrF Knut Arild Hareide skriver også i debatten at: «I sosiale medier ser jeg med bekymring at en sentral jødisk tradisjon blir skjelt ut på verste vis. Offeret

²⁰¹ Vegard Soltveit, «Omskjæring - et spørsmål om religions- og identitetstoleranse» i Dagens kortinnlegg | onsdag 31. mai».

²⁰² Harvey E. Goldberg, *Jewish Passages*, 38.

²⁰³ Goldberg, *Jewish Passages*, 38.

²⁰⁴ Dette kommer jeg tilbake til.

²⁰⁵ Goldberg, *Jewish Passages*, 39; Langer, «“A Barbaric, bloody act”».

²⁰⁶ Goldberg, *Jewish Passages*, 28-29.

²⁰⁷ Kohn, «Omskåret og takknemlig».

for dette blir i praksis den lille jødiske minoriteten i Norge, en minoritet som gjennom historien har lidd mer enn nok på grunn av fordomsfull diskriminering».²⁰⁸ Her ser vi altså hvordan noen i debatten kritiserer den sterke språkbruken i omskjæringsdebatten og setter det inn i et diskrimineringsperspektiv. Jeg vil komme nærmere inn på dette i neste kapittel.

Et annet viktig aspekt i denne diskursen omhandler det juridiske perspektivet. Dette er en etablert diskurs som vi kan kjenne igjen fra HODs begrunnelse for å kunne fortsette å tilrettelegge for og tillate rituell omskjæring, som tidligere sitert: «Ut fra etisk vurdering bør derfor adgangen til å foreta rituell omskjæring av gutter opprettholdes av respekt for religiøse minoriteters kulturelle og religiøse tradisjoner».²⁰⁹ Her legges det vekt på minoritetsrettigheter. Rettssosiolog og menneskerettsforsker Hadi Strømmen Lile argumenterer flere ganger i debatten med dette som hovedargument. Han skriver blant annet at: «Menneskerettigheter er der nettopp for å gi minoriteter en minimumsbeskyttelse mot flertallets makt. Foreldres rett til å bestemme hva som er best for sine barn, i tråd med egen overbevisning, er en grunnleggende rettighet».²¹⁰ I motsetning til eksempelvis barnerettighetsdiskursen, der barn er satt i fokus for menneskerettighetene, setter Lile minoriteters beskyttelse mot majoriteten i fokus for menneskerettighetene. Han drar også inn foreldres rettigheter som en viktig komponent i minoritetsrettigheter, der foreldres mulighet til å bestemme hva som er det beste for sine barn er en viktig rettighet, selv om det ikke nødvendigvis samstemmer med hva majoriteten mener er best for barnet. Det ligger altså en spenning i debatten mellom foreldres ønsker for sine egne barn opp mot majoritetens ønsker for barn generelt. Dette viser kompleksiteten i hva som bør anses som «barnets beste». Her ser vi hvordan menneskerettigheter, som i debatten ofte settes opp som en universell og nøytral verdi, kommer i konflikt mellom de ulike diskursene som prøver å kjempe om definisjonsmakten.

Lile drar også diskriminering inn i en vurdering av hvorvidt omskjæring går imot menneskerettighetene/barnekonvensjonen: «Når den juridiske konteksten er så tynn, må man ty til den historiske konteksten».²¹¹ Han drar altså rettighetene inn i et historisk diskrimineringsperspektiv, og viser til at barnekonvensjonen må tolkes ut fra historisk kontekst. I denne forstand blir antisemittismens historie viktig i en vurdering av inngrepet, og ikke kun

²⁰⁸ Knut Arild Hareide, «Frp vrir seg unna».

²⁰⁹ Helse- og omsorgsdepartementet, «Høringsnotat: Rituell omskjæring av gutter», 9.

²¹⁰ Hadi Strømmen Lile, «"Den ukyndiges tilsvaer" i Kort sagt, mandag 6. august».

²¹¹ Lile, «"Den ukyndiges tilsvaer" i Kort sagt, mandag 6. august». Lile skriver mer om sitt syn på omskjæring og menneskerettigheter, samt sin erfaring med å delta i den offentlige omskjæringsdebatten i: Hadi Strømmen Lile, «Omskjæring - et spørsmål om folkerettslig metode».

eksempelvis en rent medisinsk overvegning, som det ofte argumenteres for i den medisinske diskursen.

Pluralisme virker som et viktig ideologisk grunnlag i minoritets- og diskrimineringsdiskursen. Noen debattanter ser motstanden mot omskjæring som et resultat av et homogent samfunn uten respekt eller åpenhet for andre mer tabubelagte eller uvanlige praksiser, som omskjæring. Dette er et viktig poeng i innlegget: «Økende ensretting», der forfatteren kaller motstand mot omskjæring for populisme, og definerer det som et voksende trekk ved samfunnet som han kaller «ensrettingssyken».²¹² Hans tanker kan oppsummeres i den følelsesladde setningen: «hvorfør skal man på død og liv forlange at samfunnet skal forby det en selv ikke liker eller forstår seg på?».²¹³ Han hevder også at «det sanne demokrati» er et som tar hensyn til avvikere og minoriteter. Denne artikkelen er et eksempel på hvordan pluralisme fremmes som et viktig ideologisk grunnlag i minoritets- og diskrimineringsdiskursen.

Noen fokuserer på hvordan et forbud kan føre til stigmatisering av minoriteter som utfører omskjæring, og drar dermed inn et diskrimineringsperspektiv. Nikolaj Kahn skriver: «Barneombudet har i sine gode intensjoner lyktes i å skape en debatt som er som skapt for å indusere skam i minoritetsgrupper», og «For tenk hva som egentlig kommuniseres: Mine foreldre begikk et brudd på mine menneskerettigheter og barnekonvensjonen da jeg ble omskåret».²¹⁴ Stigmatiseringen som kan komme mot omskårede gutter og deres foreldre, både i diskusjonen, og ved en eventuell innføring, av et forbud, blir tatt opp her. Kahn skriver også: «Hvordan vil disse guttene ha det etter gymmen når de skal dusje, vil de føle behov for å dekke seg til for å skjule deres foreldres barbari?».²¹⁵ Her referer Kahn til debattens ordbruk der omskjæringspraksisen ofte beskrives som «barbari», noe jeg kommer tilbake til i neste kapittel. Kahn beskriver følelsen av å måtte velge mellom enten å unngå stigmatisering fra majoriteten eller å føle tilhørighet til sin jødiske identitet som vanskelig: «I denne sammenhengen er løsningen enten å ta avstand fra minoriteten, eller ta avstand fra majoriteten. Behovet for aksept av den andre er så potent at barn går ekstremt langt. Som jøde betyr det i praksis at man tar avstand fra jødedommen eller "det norske"».²¹⁶

²¹² Magne Lerø, «Økende ensretting».

²¹³ Lerø, «Økende ensretting».

²¹⁴ Kahn, «Nedre aldersgrense på religion».

²¹⁵ Kahn, «Nedre aldersgrense på religion».

²¹⁶ Kahn, «Nedre aldersgrense på religion».

Forvaltningsdiskursen

Innenfor hva jeg har valgt å kalle forvaltningsdiskursen er samfunnets ressurser og forvaltningen av dem i fokus.²¹⁷ Noen viktige nøkkelbegreper i forvaltningsdiskursen er: forvaltning, ressurser, skattepenger, prioritering, helsekøer og offentlig subsidiering.

Noen er oppskaket over at inngrepet gjøres på «offentlighetens regning».²¹⁸ Her brukes altså en argumentasjon om at de som er imot omskjæring, av ulike grunner, ikke ønsker å bidra til at det blir utført med sine skattepenger. Samme forfatter drar inn likestillingsdiskursen når hun skriver at omskjæring av jenter ble forbudt i 1996, men «guttebarn [...] nå lovlig og statsstøttet» kan «lemlestes».²¹⁹ Forvaltningsdiskursen brukes ofte slik i omskjæringsdebatten: som et tilleggsargument eller et «apropos» til andre argumenter.

Svein Aarseth, som også uttaler seg imot omskjæring i debatten i *Tidsskrift for Den norske legeforening (TFDNL)*, uttaler seg i *Vårt Land* med fokus på en forvaltningsdiskurs: «Hvis du skal prioritere inngrep på friske mot inngrep på syke synes jeg den prioriteringen er veldig grei».²²⁰ Her handler det om prioritering i helsevesenet, der legen legger saken frem som veldig enkel: at friske må prioriteres over syke. Dette er en retorikk jeg kjenner igjen fra debatten i *TFDNL*: De som ønsket et forbud eller en aldersgrense hevdet at fordi inngrepet ikke defineres som medisinsk bør det ikke utføres. Altså: omskjæring = ikke-medisinsk/religiøst/rituelt, ergo bør det ikke utføres i helsevesenet fordi helsevesenet er tiltenkt *medisinske* inngrep og *syke* mennesker. Dette argumentet er også fremtredende i omskjæringsdebatten i avisspaltene.

I debatten argumenteres det altså for at omskjæring av gutter ikke bør utføres innenfor helsevesenets rammer. Ingen i mitt datamateriale foreslår derimot at inngrepet heller bør gjøres innenfor de religiøse miljøene. Dette står i motsetning til legedebatten fra 1982–1983, som jeg presenterte i kapittel tre. I legedebatten er artikkelen som er mest kritisk til omskjæring ikke imot at religiøse ledere foretar inngrepet. Det virker altså som at det i dagens mediedebatt har blitt et større fokus på et lovforbud mot omskjæring, der det i legedebatten på 1980-tallet, i større grad, ble diskutert om inngrepet skulle gjøres innenfor helsevesenets rammer *eller* innenfor de religiøse miljøene.

²¹⁷ For en forskningsbasert vurdering av forvaltning/bærekraft når det gjelder situasjonen i Norge, se: Engebriksen, Aarseth og Stene, «En godt bevart statshemmelighet?», 87.

²¹⁸ Lunde, «Overgrep».

²¹⁹ Lunde, «Overgrep».

²²⁰ Caroline Teinum Gilje, «Legger omskjæring ut på anbud».

Lignende argumenter som Aarseths finnes i utdrag fra helsepersonell som uttaler seg om hvorfor de ikke vil utføre omskjæring: «Jeg tror ikke noen kan pålegge oss å utføre inngrep som ikke kan begrunnes medisinsk. Vi kan heller ikke prioritere å operere friske barn så lenge vi har en kø av syke barn».²²¹ Engebrigtsen et al. undersøker om omskjæring står i veien for vanlig helsehjelp. De finner at omskjæringstilbudet *ikke* belaster det offentlige helsevesenet nevneverdig, blant annet fordi det er færre omskjæringer i året enn først antatt av HOD. Der HOD anslo 2000 årlige inngrep, finner Engebrigtsen et al. at det kun foretas cirka 100 omskjæringer årlig gjennom det offentlige tilbudet (700-1000 til sammen med det private).²²² De legger også til at omskjæring ikke er et prioritert inngrep i det offentlige, og når det gjelder privat klinikk, utføres inngrepet ofte i legenes fritid.²²³

At inngrepet ikke er medisinsk, og derfor ikke bør prioriteres i helsevesenet, er et hovedargument i forvaltningsdiskursen. Arbeiderpartipolitiker Andreas Halse hevder at: «Den norske regjering og et bredt Stortingsflertall har nå prestert å gjøre unødvendig og medisinsk ubegrunnet kirurgi på spebarns kjønnsorganer til business».²²⁴ Halse skriver også at religion og penger ikke bør blandes, og anklager det hele for å være en «forretningssidé» fordi helseforetaket Sør-Øst utlyste oppgaven å tilby rituell omskjæring til det private markedet, ettersom tilbudet ikke var tilstrekkelig i det offentlige helsevesenet.²²⁵ Det Halse ser på som en «blanding av religion og penger» kan forklares av en gjennomgående idé i forvaltningsdiskursen, nemlig at omskjæring er religiøst og derfor ikke bør blandes med helsevesen og penger. Dette virker, i lys av Halses innlegg, ikke kun som en idé med grunnlag i fordeling av ressurser i helsevesenet, men også som en vemmelse over blandingen av religion med andre aspekter av kultur og samfunn.

For å bedre forstå debattantenes avsmak for å se religion i visse sammenhenger, vil jeg kort se materialet i lys av to teorier: sosiolog Émile Durkheims (1858–1917) skille mellom det hellige og det profane, og sosialantropolog Mary Douglas' (1921–2007) teori om *matter out of place*. Durkheim postulerte at religiøs tanke bygger på skillet mellom det hellige og det profane, der religion angår det hellige: «The division of the world into two domains, one containing all that is sacred and the other all that is profane - such is the distinctive trait of religious thought».²²⁶

²²¹ Berit Baumberger, «- Jeg vil ikke omskjære gutter».

²²² Engebrigtsen, Aarseth og Stene, «En godt bevart statshemmelighet?», 84.

²²³ Engebrigtsen, Aarseth og Stene, «En godt bevart statshemmelighet?», 12.

²²⁴ Andreas Halse, «Omskjæring på anbud».

²²⁵ Mer om tilbudets tilgjengelighet: Engebrigtsen, Aarseth og Stene, «En godt bevart statshemmelighet?», 88.

²²⁶ Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, 34.

Selv om Durkheims inndeling omhandler hvordan religioner deler inn verden, er skillet relevant i denne sammenheng. I forvaltningsdiskursen finnes det en tanke om at religion er et avskilt område i kulturen (noe «eget»; *sui generis*),²²⁷ som bør holdes unna andre (profane/ikke-religiøse) aspekter ved samfunnet, som penger og helsevesen. Religion skal i denne sammenheng være noe som foregår innenfor «religiøse bygg» og «religiøse rammer».

Jeg vil se Durkheims skille mellom det hellige og det profane, der religion angår det hellige, og det hverdagslige angår det profane, i lys av Douglas' teori. Dette for å forstå hvorfor det kan være en tanke om at religion må skilles fra andre ting i kulturen. Douglas' teori om *matter out of place* tilsier at ting vi ikke kan sette i en bestemt kategori oppleves som tabu.²²⁸ Kategorier skal derfor heller ikke blandes med hverandre. Å blande religion (det hellige) med det samfunnet oppfatter som utenfor den religiøse sfære (det profane) blir oppfattet som *matter out of place*, og derfor tabu, feil, farlig eller ekkelt. Sammenblanding av det religiøse og det profane blir i forvaltningsdiskursen *matter out of place*, og skaper derfor en tydelig avsmak, som vist i utdragene, for at rituell omskjæring skal foregå i helsevesenets rammer og ha med forvaltning, skattepenger og ressurser å gjøre.

Opplysningsdiskursen

Blant de som argumenterer for et forbud mot rituell omskjæring, er det mange som appellerer til hva jeg har valgt å kalle en opplysningsdiskurs. Jeg kaller diskursen dette grunnet dets referanser til «opplysnings(tids)verdier». Denne diskursen har sammenheng med hva Horsfjord kaller et fremgangsnarrativ, der rituell omskjæring er en del av fortiden og bør forsvinne i takt med moderne utvikling. Forbud mot ritualer er altså her en naturlig og nødvendig konsekvens av fremveksten av moderne, sekulære verdier, og fremgang i samfunnet. Som en reaksjon til loven om rituell omskjæring skriver en debattant eksempelvis at: «Her har vi altså gått baklengs og tillater forhistoriske overgrep mot småbarn».²²⁹ Dette utdraget fra debatten er et godt eksempel på retorikken innenfor denne diskursen, der omskjæring beskrives som eldgammel og loven beskrives som det motsatte av fremgang i et opplyst samfunn. Noen viktige nøkkelord i denne diskursen er: opplysning, fremgang, rasjonalitet, fornuft, kunnskap, barbarisk, arkaisk, forhistorisk og gammeldags.

²²⁷ Dette er et essensialistisk religionssyn som knyttes til det tidligere religionsparadigmet fenomenologi, og ofte til religionshistorikerne Rudolf Otto (1869-1937) og Mircea Eliade (1907-1986). De var også opptatt av skillet mellom det hellige og det profane, og det hellige som noe «eget».

²²⁸ Mary Douglas, *Purity and Danger*.

²²⁹ Lunde, «Overgrep».

Der rituell omskjæring blir beskrevet med ord som «barbarisk»,²³⁰ «arkaisk»²³¹ og «gammeldags»²³² får vi inntrykket av at omskjæring er noe gammelt med negativ konnotasjon. I dette narrativet blir religion sett på som noe gammeldags og utdatert som bør forsvinne i takt med ny vitenskap, i dette tilfellet ofte medisinsk vitenskap. Det er altså en tydelig interdiskursivitet med den medisinske diskursen. Tanken er at i et moderne samfunn har medisinsk vitenskapelig begrunnelse forrang for rituell religiøs begrunnelse for omskjæring. Døving og Kraft fant også dette i sin analyse: «Forholdet mellom moderne vitenskap og religion er ikke ny av dato, og rangordningen i dette forholdet kom godt frem i form av den medisinske argumentasjonens dominans».²³³

I opplysningsdiskursen finner vi også, som tidligere nevnt, en interdiskursivitet med barnerettighetsdiskursen. Barns rettigheter blir satt frem som noe et moderne og opplyst samfunn bør sette svært høyt, et syn som kommer frem i dette sitatet fra debatten: «Barn skal ikke merkes for livet fordi foreldrene skal følge eldgamle religiøse tradisjoner og ritualer».²³⁴ Hensynet til barnets beste blir her satt opp mot gamle religiøse ritualer, uten åpning for at de to faktorene kan sammenfalle. Dette synet står i motsetning til en idé der omskjæring legitimeres nettopp *på grunn av* dets gamle røtter, som jeg kommer tilbake til i delen om religions- og tradisjonsdiskursen. Samspillet mellom legitimering og delegitimering av ritualer fordi det er gammelt er fremtredende i debatten, og typisk for diskusjoner om religion i dagens samfunn.

Det er også en fremtredende religionskritisk karakter ved opplysningsdiskursen. Her kritiseres blant annet argumentet om at omskjæring er en pakt mellom Gud og mennesket. Noen skriver at det er: «en komplett gåte hvordan en slik praksis behager guddommen».²³⁵ En annen typisk kritikk her er: «Hvorfor skapte ikke Gud mannen uten forhud – fra starten av?».²³⁶ Slike utdrag har en tydelig retorisk fremtoning, og skal ikke nødvendigvis tas seriøst, men er heller ment som latterliggjøring av omskjæring som religiøs praksis. Utdragene kan likevel ses i sammenheng med protestantisering av religion, ettersom de kan basere seg på et bilde av guddommen som allvitende, et syn som er vanlig i protestantisk kristendom. Det blir derfor

²³⁰ Eks: «Det er en *barbarisk* skikk som ikke hører hjemme i et sivilisert samfunn» (min kursiv) i Hans Jørgen Lysglimt, «Nulltoleranse for kjønnslemlestelse».

²³¹ Eks: «Skal utviklingen i vår miserable verden gå noen skritt framover, må vi bli kvitt *arkaiske* skikker og forordninger. (...) Omskjæring av små gutter er en *arkaisk* skikk som må opphøre» (min kursiv) i Oddmund Sjøvik, «Moseloven».

²³² Dette gjelder også i visse artikler som argumenterer imot et forbud, eks: «Religiøse ledere bør på sikt jobbe for å endre denne *gammeldagse* praksisen» i Lederartikkel, «Forbud mot omskjæring er ikke riktig medisin».

²³³ Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 181.

²³⁴ Guttorm Stangeland, «Stopp rituell omskjæring av gutter».

²³⁵ Rudi Kessel, «Om forbud mot omskjæring».

²³⁶ Bjørn Magnus Bliksrud, «Men i alle dager, da!».

utenkelig hvorfor guddommen skulle gjort noe som ikke gir rasjonelt mening, eller enda mer utenkelig: en «feil». Noen kritiserer også jøder og muslimer for å ha misforstått sin egen guddom:

Når Gud har skapt sine menneskebarn med forhud og kjønnslepper, så har Han helt sikkert en mening med det? Hvordan kan da, nettopp de dypt religiøse, ta seg slik til rette, at de hever seg over den Herren de tilber, ved å gripe inn i, og ødelegge hans mest sårbare og fantastiske skaperverk?²³⁷

Her ser vi også en interdiskursivitet med barnerettighetsdiskursen og likestillingsdiskursen, men enda viktigere en tanke om at jøder og muslimer har misforstått sin egen gud. Jeg vil komme mer inn på opplysningsdiskursen og dens sammenheng med andregjøring av jøder under delkapittelet «Opplysnings(tids)antisemittisme eller legitim religionskritikk?».

Religions- og tradisjonsdiskursen

I religions- og tradisjonsdiskursen er det jeg har definert som religiøse og tradisjonelle argumenter vanlig. I denne diskursen er noen viktige nøkkelbegreper: lang tradisjon, religiøst påbud, Abraham, pakt og den åttende dag. Et religiøst livssyn står her i fokus, men det er også noen som argumenterer fra et «innenfra»-perspektiv *imot* omskjæring. I denne oppgaven definerer jeg religiøse argumenter som påstander som begrunnes med religiøse dogmer, tekster og tradisjoner. Et eksempel på religiøs begrunnelse er referanser til pakten mellom Gud og det jødiske folk gjennom *brit mila*, nedskrevet i 1. Mosebok 17. Argumenter som henviser til omskjæringens lange historie og tradisjon er også fremtredende innenfor denne diskursen. Som vi skal se i diskusjonen lenger ned er det likevel svært vanskelig å snakke om «religiøse argumenter» som helt løsrevet fra for eksempel «medisinske argumenter».

Innenfor religionsdiskursen er det flest religiøse folk som argumenterer imot et forbud. Her finnes også flere av tekstene som er direkte positive til inngrepet, altså som ikke kun argumenterer imot et forbud av pragmatiske grunner. Religiøse argumenter blir imidlertid også brukt av de som ønsker et forbud. I debatten er det noen som henviser til hvordan det finnes ulike tolkninger av den religiøse praksisen. Organisasjoner som «Jews against circumcision» nevnes ofte i denne sammenheng. Religionshistoriker Anne Kalvig fremstår flere ganger i debatten og argumenterer for hvordan det å definere omskjæring som viktig for alle jøder og muslimer er et essensialistisk religionssyn.²³⁸ Hun skriver at religioner ikke er statiske entiteter, men flytende konsepter som er i konstant forandring. Omskjæring bør derfor, ifølge henne og

²³⁷ Erling Næss, «Omskjæring er sykt».

²³⁸ Eks: Anne Kalvig, «Vi som støtter aldersgrense for omskjæring av guttebarn er ikke antisemitter».

flere andre debattanter, kunne forandres til å bli kun et symbolsk ritual, uten selve fjerningen av forhuden.

Innenfor religionsdiskursen er det også diskusjon om hvorvidt ritualet er like viktig i islam som i jødedom. Mange debattanter legger det opp som at inngrepet er særlig viktig for jøder, ofte begrunnet med at jøder har en fast tradisjon med å ha *brit mila* på den åttende dag. Ettersom tid på praksisen varierer mer i muslimsk tradisjon er det noen som argumenterer for at et eventuelt forbud ikke ville vært like viktig for muslimer som for jøder. Dette er imidlertid en misforståelse, som ofte kommer frem i debatten. Som jeg poengterte i bakgrunnskapittelet, skriver Vogt at det er like utenkelig for muslimer, som for jøder, å ikke omskjære sine gutter. Engebrigsten et al. skriver også i denne sammenheng: «At omskjæring ikke er nevnt i Koranen gjør ikke inngrepet mindre viktig for de troende».²³⁹ Selv om inngrepets tidspunkt varierer noe mer i islam, enn i jødedom, henviser flere i debatten til at muslimer kun omskjærer sine gutter i pubertetsalder. Et eksempel på dette er når leder i European Jewish Association (EWA) Menachem Marglolin blir intervjuet i *Vårt Land*. Der blir han spurt om hvorfor han mener at et forbud er antisemittisk når det også rammer muslimer. Marlogin svarer: «Dette rammer ikke muslimer. I deres tradisjon skjer omskjæringen når guttene er 13 år, og de har ikke noe forbud mot å utsette den. For dem er det ikke problem å respektere en omskjæringslov».²⁴⁰

Mer implisitt blir ritualet satt i tvil i muslimske miljøer gjennom at det blir beskrevet som tradisjon, og ikke religion: «I muslimske miljøer er det også vanlig at guttebarn omskjæres, men dette er i større grad en del av kulturen i muslimske land, og er ikke religiøst begrunnet».²⁴¹ Dette inngår i hva Døving og Kraft kaller en autentisitetdiskurs, hvor jødedom får forrang ovenfor islam.²⁴² Dette minner om legedebatten jeg tidligere har presentert fra 1982 til 1983, der nord-amerikaneres omskjæringstradisjon blir fremstilt som ureflektert, og kun omskjæring av «ufravikelig religiøse overbevisning» bør godkjennes.²⁴³ Det virker altså som en tydelig del av en autentisitetdiskurs at omskjæring som oppfattes som *religiøst* betinget kommer fremfor det som oppfattes som *kulturelt* betinget.

²³⁹ Engebrigtsen, Aarseth og Stene, «En godt bevart statshemmelighet?», 29.

²⁴⁰ Kjell Kvamme, «- Du kan ikke være Israel-venn og forby omskjæring».

²⁴¹ Haakon Gunleiksrud, «Omskjæring: De eneste som tar feil, er de som mener at saken er enkel».

²⁴² Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 187.

²⁴³ Otnes, «Omskjæring hos gutter», 2218.

Religiøse stemmer i debatten

Det er få jødiske og muslimske stemmer i debatten i den perioden jeg har sett på. Når det gjelder religiøse som deltar i debatten er det en overvekt av representanter som fremstiller det jødiske perspektivet, der eksempelvis Ervin Kohn er en aktiv debattant. Michael Kohn er også en jødisk debatt deltaker som argumenterer imot et forbud, og som jeg også har vært innom under identitets- og tilhørighetsdiskursen.²⁴⁴ Han starter med å skrive at omskjæring er et tegn på pakt mellom Gud og det jødiske folk, med referanser fra Toraen, og starter derfor med å bevege seg innenfor religions- og tradisjonsdiskursen. Han går imidlertid videre med å argumentere for omskjæring av gutter i et «kost-nytte-perspektiv, der han til sist når frem til at fordelene veier opp for ulempene på bakgrunn av blant annet medisinske, tilhørighetsmessige, barnerettslige og psykiske overveginger. På bakgrunn av dette skriver han at valget om å omskjære sin sønn er basert på: «sekulære og liberale verdier», og at: «Selv uten det religiøse påbudet virker omskjæring av vår jødiske guttebaby som en god beslutning».²⁴⁵ Han går derfor vekk fra kun «religiøse begrunnelser» på omskjæring, og argumenterer for at omskjæring kan forsvares også fra et «utenfra»-perspektiv, som jeg vil komme tilbake til.

Andre jødiske stemmer i debatten er Maynar Gerber, kantor og *mohel* i den jødiske menigheten i Stockholm, som blir intervjuet i *Vårt Land*,²⁴⁶ lege Rolf Kirschner, tidligere forstander i DMT, som argumenterer imot et forbud, og da ofte innenfor en medisinsk- og en minoritets- og diskrimineringsdiskurs;²⁴⁷ og Nikolaj Kahn, som argumenterer imot en aldersgrense fra et perspektiv som en «ikke spesielt religiøs» jøde.²⁴⁸

Når det gjelder muslimer, er det svært få som deltar i debatten. Her har vi noen få som lege Mohammad Usman Rama, som er nevnt under den medisinske diskursen. Representant for Muslim Society Trondheim, Matri Abroud, blir intervjuet og forsvarer ritualer med blant annet medisinske og religiøse argumenter.²⁴⁹ Det er også enkelte imamer som gir en kort kommentar i ulike artikler. Her har vi for eksempel Imam Shahid Mohmood, som også argumenterer på bakgrunn av en medisinsk diskurs når han sammenligner omskjæring med vaksiner.²⁵⁰ Videre uttrykker imam Abdinur Mohamed Mohamud takknemlighet ovenfor tilbudet på St. Olavs

²⁴⁴ Kohn, «Omskåret og takknemlig»..

²⁴⁵ Kohn, «Omskåret og takknemlig».

²⁴⁶ Lise Marit Kalstad, «Omskjærer mener regjeringen bommer».

²⁴⁷ Rolf Kirschner, «"Omskjæring av guttebarn" i Kort sagt, onsdag 27. September»; Uttaler seg også i: Misje, «Stadig flere forbud mot jødiske og muslimske ritualer». Kirschner deltar også i debatten i *TFDNL*.

²⁴⁸ Kahn, «Nedre aldersgrense på religion». Mer om hans innlegg under «Identitets- og tilhørighetsdiskursen».

²⁴⁹ Bergesen, «- Alle muslimske guttebarn her omskjæres».

²⁵⁰ Imam Shahid Mohmood, «Overhørt».

hospital. Han anbefaler folk å være tålmodige, og ikke dra til utlandet for å gjøre inngrepet på grunn av lang ventetid.²⁵¹ En annen debattant er imam Hamid Ali Farooq, som blir sitert: «Forbud er ikke veien å gå hvis man jobber for et inkluderende samfunn»,²⁵² og beveger seg derfor innenfor en minoritets- og diskrimineringsdiskurs. Han sier også at han respekterer at forskjellige partier har ulike meninger. Det virker som at imamene som deltar i debatten er veldig forsiktige med hva de sier, kanskje for ikke å rette søkelyset mot muslimer i debatten. At det er så få jødiske og muslimske debattanter er ikke merkelig når man ser på temperaturen i debatten, og den sensasjonalistiske retorikken som brukes, noe jeg vil komme tilbake til i neste kapittel. Unntaket fra dette er at det er en del kristne i *Vårt Land* som argumenterer imot et forbud. Dette kan ha med å gjøre at de er generelt mer positive til religiøsitet, altså en slags solidaritetstanke, eller på grunn av støtte til Israel blant noen kristne, noe jeg også vil komme tilbake til.

Suzanne Aabel er også en av de få jødiske stemmene i debatten. Hun skriver et innlegg om hennes egen erfaring med rituell omskjæring, som er interessant for å se hvordan barnerettighetsdiskursen har definisjonsmakt i debatten. Hun skriver at hun selv ikke valgte omskjæring for sin egen gutt, men: «det betyr ikke at jeg ville nektet mine jødiske mer overbeviste søstre med guttebarn å følge troen sin».²⁵³ Denne artikkelen er interessant fordi Aabel bruker flere ulike diskurser for både å begrunne sitt eget standpunkt imot et forbud og om å ikke omskjære sin egen sønn. I hennes innlegg blir flere etablerte diskurser brukt til å argumentere imot et forbud:

- religions- og tradisjonsdiskursen: «Som mange bud, utføres en omskjæring fordi Gud har befalt det. De praktiske fordelene er sekundære»;
- minoritets- og diskrimineringsdiskursen: «Et forbud vil i praksis bli som å gjeninnføre en utvidet jødeparagraf»;
- identitets- og tilhørighetsdiskursen: «Alle stolte jøder er omskåret»;
- den medisinske diskursen: «En mannlig omskjæring er ikke skadelig hvis den utføres riktig»;
- og religionsfrihetsdiskursen: «Det handler om religionsfrihet og ikke minst fakta: Et forbud mot omskjæring hadde gjort det umulig å gjennomføre et religiøst jødisk liv i Norge».

²⁵¹ Berit Baumberger, «Rundt 180 barn på vent for omskjæring».

²⁵² Karen Tjernshaugen og Olav Eggesvik, «8 saker det blir strid om».

²⁵³ Suzanne Aabel, «Et forbud er helt uaktuelt».

For å forklare valget hun tok om å ikke omskjære sin egen gutt appellerer hun imidlertid kun til barnerettighetsdiskursen: «Problemet mitt oppsto da barnet ble født og jeg holdt den lille gutten i armene mine. Noe av det første som slo meg rent instinktivt, var: Ingen kan skade ham eller skjære i ham, han er perfekt». Min teori er at dette er et eksempel på barnerettighetsdiskursens hegemoni i omskjæringsdebatten. Det kan altså virke som en internalisering av majoritetsopinionen i omskjæringsdebatten. Dette finner også religionshistoriker Nora Stene i sine intervjuer med jødiske foreldre i Norge: De som begrunner valget om å ikke omskjære sine gutter bruker retorikk som er lett å kjenne igjen fra debatten, og da spesielt barnerettighetsdiskursen.²⁵⁴ Med sine ulike begrunnelser viser Aabels artikkel hvilken ambivalens som finnes ved å være jøde i Norge i dag, og å ta et valg om omskjæring midt i en offentlig omskjæringsdebatt der barnerettighetsdiskursen har hegemoni.

Det finnes også aktører i debatten som ikke anser seg selv som religiøse nå, men som har oppvekst i/bakgrunn fra en religiøs kontekst. Noen av disse argumenterer for et forbud, som for eksempel danske Svend Ravn.²⁵⁵ Han ble omskåret på grunn av hans jødiske far, men anser ikke seg selv som jøde i dag, og skriver derfor om hvordan han skulle ønske han ikke var blitt omskåret som barn. Benjamin King er en annen med et lignende budskap som ble omskåret som barn grunnet sin jødiske og amerikanske bakgrunn.²⁵⁶ I disse to personlige historiene er barnerettighetsdiskursen fremtredende, slik som hos Aabel. En stemme i debatten, som er oppvokst i en religiøs kontekst, men som har lagt fra seg sin religiøse identitet, er lege Wazim Zahid med muslimsk bakgrunn.²⁵⁷ Også han er innom flere ulike diskurser i sin argumentasjon, der diskurser om barnerettigheter, medisin og likestilling er mest fremtredende.

Hvorfor brukes religiøse argumenter så lite?

Et av de mest påfallende funnene i materialet er at religiøse argumenter sjeldent brukes i forhold til sekulære argumenter. Religiøse argumenter referer her til den tidligere gitte definisjonen, nemlig argumenter som begrunnes med religiøse dogmer, tekster og tradisjoner. For sekulære argumenter vil jeg benytte definisjonen som Døving og Kraft legger frem i sin analyse av debatten: «et argument som ikke bygger på en religiøs doktrine, og som referer til noe universelt gjenkjennbart, eksempelvis menneskerettigheter eller grunnlovsgitte rettigheter».²⁵⁸ Men, som

²⁵⁴ Stene, «Omskjæringsritualet brit mila: Foreldres fortellinger».

²⁵⁵ Ravn, «Omskjæring er en forbrytelse».

²⁵⁶ Benjamin King, «Jeg ble omskåret som liten. Frp har rett når de ønsker et forbud».

²⁵⁷ Wasim Zahid, «Omskjæring av guttebarn - Barns rettigheter veier tyngst». Han blir også intervjuet i: Emil Flatø og Christian Belgaux, «La oss kalle det "aldersgrense"».

²⁵⁸ Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 189 (fotnote 109).

vi vil se i diskusjonen som følger, er ikke religiøse og sekulære argumenter nødvendigvis gjensidig utelukkende.

At religiøse argumenter ikke er så fremtredende i debatten bør ses i lys av at det ikke er så mange religiøse stemmer i debatten. Overraskende nok er det oftere kristne debattanter som anvender religiøse argumenter. Hvorfor religiøse argumenter sjelden brukes i debatten, spesielt av religiøse aktører som utfører omskjæring, kan ha flere ulike grunner. I sin analyse av omskjæringsdebatten i 2012, legger Døving og Kraft frem to ulike grunner til hvorfor religiøse aktører heller bruker sekulære argumenter i debatten.²⁵⁹ Jeg vil først ta utgangspunkt i deres grunner, og diskutere dem i lys av mitt materiale. Deretter vil jeg legge frem de av teoriene mine som ikke overlapper med Døving og Kraft sine.

Strategisk sekularisme

Den første teorien til Døving og Kraft er at bruken av sekulære argumenter beror, bevisst eller ubevisst, på en strategisk sekularisme fra de religiøse debattantenes side. Den amerikanske filosofen John Rawls og den tyske filosofen og sosiologen Jürgen Habermas har skrevet teorier om religiøs argumentasjon i det offentlige rom. Rawls hevder at i en liberal og tolerant stat bør borgerne evne å: «se den andres perspektiv gjennom å benytte seg av et felles forståelig rasjonelt språk».²⁶⁰ Dette betyr, ifølge ham, at i det offentlige rom må den religiøse borgeren omformulere sine synspunkt til et felles sekulært språk som alle kan forstå. Rawls argumenterer dog på ingen måte for at den religiøse må oppgi sine religiøse overbevisninger eller begrunnelser, men at det i en offentlig sfære ikke er rom for dem.²⁶¹

Rawls synspunkt kan minne om hva Døving og Kraft kaller «den sekulære vaktbikkjeorden», som innebærer at:

norske nyhetsmedier er tuftet på en hegemonisk forståelse av offentligheten som sekulære grunn, og at journalister (og andre bidragsytere) på det grunnlag overvåker kommunikasjonen og arresterer overtredelser. For eksempel må politikere gjerne snakke høyt om sin tro og sine verdier, men de kan ikke begrunne saker med referanse til det hinsidige.²⁶²

Det finnes altså en dominerende idé om at religiøse argumenter ikke skal brukes til diskusjon i det offentlige rom. Denne idéen ligger implisitt til grunn for debatter i det offentlige rom, men kommer også frem gjennom eksplisitt «arrestasjon» av «overtredelser». Eksempelvis skriver

²⁵⁹ Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 189.

²⁶⁰ Cora Alexa Døving, «Religionens omveier – det sekulære argument i hijabdebattene», 39.

²⁶¹ Sindre Bangstad, *Sekularismens ansikter*, 67.

²⁶² Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 10-11.

en debattant at: «I tillegg må det være lov å spørre om et sekulært samfunn skal basere sine lover på religiøse tekster fra oldtiden».²⁶³ Det settes altså spørsmålsteget ved hvorvidt religiøse argumenter har relevans i debatten.

Habermas argumenterer for at om den religiøse må bruke sekulære argumenter, vil det finnes en ulikhet der den ene parten må oversette sine argumenter (den religiøse), og den andre ikke (den ikke-religiøse).²⁶⁴ Han hevder at det er urimelig å kreve at religiøse aktører må begrunne sine valg med grunnlag i sekulære argumenter,²⁶⁵ ettersom dette vil oppleves som en «kognitiv dissonans for den religiøse».²⁶⁶

Dette er hva den pensjonerte barnelegen Oddmund Søvik, som har skrevet flere innlegg som er kritiske til omskjæring, mistenkeliggjør religiøse debattanter for å gjøre i omskjæringsdebatten. Han skriver at: «Når tilhengere av denne rituelle og arkaiske praksis finner moderne, rasjonelle begrunnelser, er det vanskelig å ta dem alvorlig», fordi: «konsekvensen av å ikke overholde budet, er alvorlig». Han begrunner det med et sitat fra 1. Mos 17:10 der det står: «Men en uomskåret av mannkjønn, en hvis forhud ikke er omskåret, han skal utryddes av sitt folk, han har brutt min pakt».²⁶⁷ Det virker altså som at det er to motstridende idéer i spill når det gjelder religiøs og sekulær argumentasjon: På den ene siden er det «den sekulære vaktbikkjeorden» som er den dominerende tanken om at kun sekulære argumenter er valide i det offentlige rom. På den andre siden er det en idé hos noen om at når religiøse debattanter anvender sekulære argumenter er de ikke tro mot seg selv. Sekulære argumenter oppleves derfor ikke som genuine når de kommer fra den religiøse debattant, slik Søvik skriver.

Døving poengterer imidlertid at Habermas' (og til dels Rawls') syn impliserer at den religiøse og ikke-religiøse har en grunnleggende ulik kognitiv forståelse av verden, som ikke tar med i beregningen at: «religiøs identitet og religiøs etisk argumentasjon kan være uatskillelig smeltet sammen med både universelle verdier og samfunnets rådende sekulære språklige konstruksjoner».²⁶⁸ Den religiøse aktørens bruk av sekulære argumenter trenger således ikke være verken av hensyn eller taktikk, noe teorien under beror på.

²⁶³ Steinar Sørensen, «Forby omskjæring!».

²⁶⁴ Døving, «Religionens omveier – det sekulære argument i hijabdebattene», 40.

²⁶⁵ Dette gjelder for øvrig kun i offentlig debatt og ikke offentlige institusjoner knyttet opp mot politisk og juridisk styring: Døving, «Religionens omveier – det sekulære argument i hijabdebattene», 40.

²⁶⁶ Døving, «Religionens omveier – det sekulære argument i hijabdebattene», 41.

²⁶⁷ Oddmund Søvik, «Religiøs omskriving».

²⁶⁸ Døving, «Religionens omveier – det sekulære argument i hijabdebattene», 42.

Religion som mer

Døving og Krafts andre teori er at sekulære argumenter kan være (uløselig) knyttet til religiøse, og at de ikke nødvendigvis er så lette å skille fra hverandre. Denne teorien baserer seg på en tanke om at religion er mye *mer* enn kun religiøse tekster, dogmer eller tro. Tidligere antatte sekulære argumenter, som medisinske og hygieniske, kan derfor også beskrives som religiøse. Renhetsforestillinger har eksempelvis vært spesifikt knyttet til religion, både i islam og jødedom. Døving og Kraft skriver om dette at: «I mange religioner, men i jødedom spesielt, er ideen om at medisinsk kunnskap ble etablert allerede i "tidlig tid" og da fikk form av religiøse påbud, svært utbredt».²⁶⁹ Også i islam er dette en vanlig tankegang, og kommer frem i debatten når en muslimsk debattant blir intervjuet: «Praksisen [...] bidrar til en bedre hygiene».²⁷⁰

Sekulær argumentasjon = dominerende argumentasjon?

Min første teori, som ikke direkte overlapper med Døving og Kraft sine, er at de dominerende diskursene i debatten påvirker de religiøses argumentasjon. Barnerettighetsdiskursen og den medisinske diskursen er svært dominerende i debatten, ifølge mine analyser, noe som gjør det naturlig å svare med argumenter som berører disse diskursene. Sagt på en annen måte: Hvis de vanligste argumentene i debatten er medisinske argumenter og barnerettighetsargumenter, vil det være unaturlig å svare med utgangspunkt i *kun* religiøse dogmer og tekster. Religiøse debattanter, og andre som argumenterer imot et forbud, vil derfor «svare» på de dominerende argumentene, som er at omskjæring er 1) skadelig for helsa, og 2) bryter med barns grunnleggende rettigheter. Deres svar er nettopp at omskjæring er helsemessig forsvarlig, fordi medisinske fordeler veier opp for ulemper, og at det er i tråd med barnets beste, fordi gutten får mulighet til å innlemmes i et religiøst og kulturelt felleskap allerede som barn.

Som å tre inn i løvens hule

Min andre teori er at debatten virker som en fiendtlig debatt å tre inn i for en som er positiv til rituell omskjæring. Som jeg har lagt frem tidligere er fordelingen av innlegg som er for og imot et forbud mot omskjæring svært skjev. Det er cirka dobbelt så mange artikler der det argumenteres for et forbud, hvis man ser bort fra *Vårt Land*, der helhetsbildet er motsatt. Når det er flere artikler som argumenterer for et forbud, kan det virke vanskelig å delta i debatten for en som er for praksisen, og hvertfall å ta i bruk religiøse argumenter. Denne teorien forsterkes av at religions- og tradisjonsdiskursen er mye mer fremtredende i avisen *Vårt Land*,

²⁶⁹ Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 189.

²⁷⁰ Bergesen, «- Alle muslimske guttebarn her omskjæres». Disse idéene er videre eksemplifisert hos: Engebrigtsen, Aarseth og Stene, «En godt bevart statshemmelighet?».

som også har mange flere artikler som argumenter imot et forbud. Her er det også en viktig faktor at *Vårt Land* er en religiøs avis og åpner med dette opp for mer religiøst funderte livssyn enn et sekulært.

Ikke bare har de fleste avisene flest artikler som er for et forbud, men språket er svært tilspisset, polarisert og ofte voldsomt. Ved å delta ville de utsatt seg selv for angrep fra majoritetsopinionen, der barnerettighetsdiskursen har hegemoni. Ettersom språket er så sensasjonalistisk kan kanskje det å delta i debatten, for en jøde eller muslim, føles som å tre inn i løvens hule.

Religionsfrihetsdiskursen

Det er en hovedkonflikt i religionsfrihetsdiskursen mellom to forskjellige synspunkt på hva religionsfrihet innebærer. Konflikten står mellom de som argumenterer mot et forbud med grunnlag i religiøs frihet *til* religion, og de som argumenterer for et forbud med grunnlag i religiøs frihet *fra* religion. I debatten legges dette ofte frem som en dikotomi mellom henholdsvis foreldrenes frihet til å omskjære sine gutter og guttens religiøse frihet til ikke å bli omskåret. Teologen Marianne Heimbach-Steins skriver også, om debatten i Tyskland, at: «Some commentators interpret the religious freedom of the child as an exclusively negative right which claims to leave children free from parental pre-decisions on religious belonging».²⁷¹ Dette var også tilfellet for begrunnelser gitt i 2012 av en regional domstol i Tyskland, som bestemte at omskjæring var i strid med lovverket, etter en omskjæring av en fire år gammel gutt med muslimske foreldre førte til komplikasjoner.²⁷² Den regionale domstolen hevder i sitt vedtak at omskjæring hindrer guttens frihet til å bestemme sin religiøse identitet og tilhørighet selv.²⁷³ Vi ser det samme generelle bildet i den norske omskjæringsdebatten, der et forbud eller en aldersgrense blant annet blir omtalt som et: «vern av religionsfrihet».²⁷⁴

Når det gjelder friheten *til* religion, argumenterer de som er imot et forbud for en forståelse av religionsfrihet som innebærer frihet til å utføre omskjæring. Mohelen Joav Melchior blir eksempelvis sitert slik: «Dersom man ønsker å kjempe for et flerkulturelt mangfoldig samfunn hvor religionsfrihet står høyt, så kan vi ikke bare ha frihet til å tro, men også til frihet til å praktisere troen».²⁷⁵ Han kommenterer her på det protestantiske religionssynet som ligger til

²⁷¹ Marianne Heimbach-Steins, «Religious Freedom and the German Circumcision Debate», 7.

²⁷² Fra 28. November 2012 ble det imidlertid vedtatt en lov som eksplisitt tillot rituell omskjæring av gutter. Se for en forklaring av saken og dommen: Hendrik Pekárek, «Circumcision Indecision in Germany», 4-8.

²⁷³ Neutel, «Shedding Religious Skin».

²⁷⁴ Vilde Blix Huseby, «- Bør forby omskjæring».

²⁷⁵ Caroline Teinum Gilje, «Blir umulig å leve som jøde med SV-forslag».

grunn for mye av argumentasjonen rundt religionsfrihet i debatten: nemlig at barnets rett til egen tro bør gjøre det forbudt å omskjære gutter. Her ser vi også hvordan multikulturalisme og pluralisme er viktige verdier innenfor denne diskursen. Dette er en diskusjon som, i debatten, også angår hvor mye inngripen staten bør ha når det gjelder religiøse praksiser.²⁷⁶ Den israelske ambassadøren Raphael Shutz uttaler seg i debatten med at: «Det er bevist at omskjæring, når inngrepet blir utført profesjonelt, ikke har negative følger for guttebarn. Den uungåelige konklusjonen er dermed at vedtaket begrenser det grunnleggende og universelle prinsippet om religionsfrihet».²⁷⁷ Shutz kobler her religionsfrihet til en vurdering av inngrepets forsvarlighet, og derfor en medisinsk diskurs. Dette er typisk for argumentasjon knyttet til religionsfrihet, ettersom religionsfriheten, som nedfelt i artikkel ni i Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (1950), begrenses hvis friheten går på bekostning av for eksempel helse.²⁷⁸

I religionsfrihetsdiskursen ser vi altså en drakamp mellom religionsfrihet med grunnlag i to forskjellige idéer. På den ene siden legges det vekt på religionsfrihet med fokus på foreldrenes og minoritetenes rettigheter til å utøve sine religiøse ritualer. Denne siden av diskursen legger vekt på pluralisme, felleskap og multikulturalisme som de viktigste verdiene. På den andre siden er det en forståelse av religionsfrihet med fokus på guttens rett til det som oppfattes som et religiøst nøytralt underliv (uten omskjæring). På denne siden er guttens autonomi og individuelle rettigheter i fokus. Denne diskursen er et godt eksempel på hvordan menneskerettigheter, som i debatten ofte beskrives som universelle, er vanskelige å definere og kan tolkes i ulike retninger, alt ettersom hvilke verdier og idéer som ligger til grunn. Dette forklarer hvordan argumenter som både er for og imot et forbud kan finne hjemmel i menneskerettighetene. Jeg vil drøfte flere aspekter ved religionsfrihetsdiskursen under: «Hjertets omskjæring og *sola fide* – debatten sett i lys av historisk kristen-jødisk polemikk», i neste kapittel, der jeg går nærmere inn på en analyse av debatten i lys av andregjøring av jøder.

²⁷⁶ Diskuteres blant annet her: Håkon Harket og Vibeke Blaker Strand, «Hva er grensene for religion?».

²⁷⁷ Steinar Schjetne, «Israel kritisk til Frps forbud mot omskjæring – mener det begrenser religionsfriheten».

²⁷⁸ Den europeiske menneskerettighetsdomstol, «Artikkel 9: Tanke-, og samvittighets- og religionsfrihet».

9. Sentrale temaer i analysen av omskjæringsdebatten

I dette kapitlet vil jeg presentere og diskutere sentrale temaer i omskjæringsdebatten fra analysearbeidet, med fokus på andregjøring av jøder. Her vil hovedtyngden av materialet være på min analyse av avisspaltene. Jeg vil nevne det mer eksplisitt der jeg også drar inn tematikk og sitater fra kommentarfeltene. De tre siste temaene i dette kapitlet er imidlertid partikulære for kommentarfeltene, og vil derfor kun inneha materiale og temaer fra kommentarfeltene.

Debattens emosjonelle og sensasjonalistiske språkbruk

I denne delen vil jeg belyse og drøfte noen av de mer sensasjonalistiske språkkonstruksjonene som går igjen i debatten. Heimbach-Steins beskriver debatten i Tyskland som en: «highly emotional debate».²⁷⁹ Denne beskrivelsen er også svært passende til den norske omskjæringsdebatten. Debatten preges generelt av et patosfylt og sensasjonalistisk språkbruk, og innleggenes polariserende natur kommer frem i hvor bastant språk som brukes.

(Seksuelt?) overgrep

«Foreldrenes angivelige religionsfrihet brukes for å dekke til inngrepets, overgrepets, grufulle natur»,²⁸⁰ skriver dramatiker Finn Iunker i et av sine flere innlegg for et forbud. Slik ordbruk er slett ikke uvanlig, og spesielt ordet «overgrep» blir ofte brukt til å beskrive omskjæring.²⁸¹ Det at omskjæring knyttes så sterkt til overgrep begrunnes ofte med at det er et overgrep mot barnets kroppslige integritet – som, tidligere pekt på, er en sentral idé i barnerettighetsdiskursen. Det finnes andre inngrep som gjøres på barn, som også gjøres uten barnets konsensus, uten medisinsk indikasjon eller med manglende medisinsk konsensus. Eksempler på slike inngrep er operasjon av utstående ører, veksthormonbehandling, tannregulering, hull i ørene og baby-akupunktur. Selv om piercinger og tatoveringer på barn ikke er sosialt akseptert, foreligger det heller ikke noe lovfestet forbud mot disse inngrepene. Disse inngrepene blir dog ikke tolket inn i en like negativ overgrepdiskurs som omskjæring. Ei heller finnes det debatter om disse som har i nærheten av samme omfang som omskjæringsdebatten, eller med samme sensasjonalistiske og fordømmende språkbruk.

Flere ganger i debatten brukes overgrep, både implisitt og eksplisitt, som en henvisning til seksuelle overgrep. Her sammenstilles samtykke til kirurgiske inngrep og *seksuelt* samtykke. I en artikkel blir det å omskjære en gutt som ikke har samtykket til det sammenlignet med å ikke

²⁷⁹ Heimbach-Steins, «Religious Freedom and the German Circumcision Debate», 6.

²⁸⁰ Finn Iunker, «Hvorfor vil vi ikke hjelpe dem?».

²⁸¹ Eks: Roy Tommy Bråten, «Sørtrønderne sier nei til omskjæring, men ikke alle er enige».

kreve samtykke fra kvinner som har sovnet på fest. Iunker skriver eksempelvis at: «Å kreve et klart artikulert nei fra gutten det gjelder, harmonerer svært dårlig med det vi ellers mener er rett og rimelig overfor personer som ikke kan si sin mening, enten det gjelder babyer, visse pasientgrupper eller kvinner som har sovnet på fest». Et annet sted i artikkelen gjør Iunker også en sammenligning mellom samtykke til omskjæring og samtykke til samleie: «Siden 1947 og den såkalte Nürnberger Kodex har samtykkets betydning blitt stadig viktigere på en rekke samfunnsområder, fra medisinske forsøk på mennesker via avtalerett til sovevoldtekter».²⁸² I barnerettighetsdiskursen er det altså en tydelig overgrepdiskurs som i noen tilfeller blir til en *seksuell* overgrepdiskurs. Det er også interessant hvordan Iunker, i sitatet over, velger å trekke frem Nürnberg-koden som har en spesifikk historisk tilknytning til jøder. Med ti forskningsetiske prinsipper skulle koden få slutt på forsøk og eksperimentering på mennesker med rasehygiene som mål, som ofte ble gjort i konsentrasjonsleirer. Overgrepdiskursen har, spesielt i lys av dette, en omvendt idé om offer/overgriper enn hva vi ser ellers i historien: jøden blir overgriper og gutten blir offer. Dette skriver også Moe et al. om Midtøsten-konflikten: «Dagens jøder defineres med motsatt fortegn av rollen jødene hadde i Holocaust. Den gang var jødene ofre, nå er de overgripere og okkupasjoner».²⁸³

Døving og Kraft gjør et lignende poeng om omskjæringsdebatten i sin analyse når ordet «brennemerke» blir brukt om omskjæring: «Ordet "brennemerke" kan gi assosiasjoner til tatoveringene i Auschwitz, og til merkingen av jøder opp gjennom årene (hatter, ringer på klærne, gul stjerne), men snur opp ned på offerrollen – nå er det de selv som brennemerker».²⁸⁴ Ordet «brennemerke» brukes også i mitt datamateriale: «Noen har også fortalt at de i voksen alder er ateister, men at de føler seg brennemerket av foreldrene»,²⁸⁵ og «omskjæring er snakk om å skjære en frisk kroppsdelt av et friskt barn, for å brennemerke det barnet inn i en bestemt tro».²⁸⁶ Dette er også et eksempel på hvordan overgripsrollen blir snudd til at det er jøder som er overgripere, ikke offer, i omskjæringsdebatten. I tillegg til en kobling til Auschwitz, vil jeg også bemerke at ordet «brennemerke» kan gi assosiasjoner til kvegdrift, og kan dermed ses i sammenheng med en dehumanisering av jøder.

²⁸² Iunker, «La forhuden få være i fred».

²⁸³ Vibeke Moe et al., «"Hvis de hadde oppført seg som vanlige nordmenn, hadde alt vært greit, tror jeg"», 9.

²⁸⁴ Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 185.

²⁸⁵ Olsen, «Forhud og forbud».

²⁸⁶ Huseby, «- Bør forby omskjæring».

Enda mer eksplisitt kommer en seksuell overgrepdiskurs frem i tegneserieskaper Flu Hartbergs tegning (bilde 1), der jøder (og muslimer) blir sammenlignet med pedofile. Tegningen portretterer en karikatur av en jøde og en muslim som holder oppe skilt med henholdsvis skriften «Ja til omskjæring» og «Religionsfrihet». En mann, med et noe grumsete utseende, ytrer til jøden og muslimen at: «Jeg skjønner akkurat hvordan dere har det! Jeg får også beskjeder fra usynlige menn i himmern om å tukle med tissene til småbarn!».



Bilde 1²⁸⁷

Det var flere i debatten som reagerte kraftig på denne tegningen. Israels ambassadør i Norge Raphael Schutz uttrykte offentlig at den israelske ambassaden fikk mange henvendelser av folk som reagerte negativt på tegningen. Ervin Kohn publiserte på Twitter i reaksjon til tegningen at: «Såpass må vi tåle? Å bli sammenlignet med pedofile?».²⁸⁸ Denne sammenligningen mellom rituell omskjæring og pedofili inngår i en rekke sidestillinger av overgrep og omskjæring, som i noen tilfeller kategoriserer rituell omskjæring som en form for seksuelt overgrep mot barn. Hartbergs tegning må derfor ikke ses i isolasjon, men som en del av barnerettighetsdiskursen, der omskjæring etter hvert blir kategorisert som et overgrep – ikke kun av barnets kroppslige integritet, men også et overgrep i seksuell forstand.

²⁸⁷ Bilde hentet fra: Sofie Braseth, «Fagprat av Flu Hartberg - Israels ambassadør reagerer kraftig etter Dagbladet-tegneserie: -Skammelig».

²⁸⁸ Braseth, «Fagprat av Flu Hartberg - Israels ambassadør reagerer kraftig etter Dagbladet-tegneserie: -Skammelig».

Det oppstår også en overgrepsretorikk i minoritets- og diskrimineringsdiskursen, der minoriteter er de som blir utsatt for overgrep av majoritetsopinionen.²⁸⁹ Dette kan være en reaksjon på overgrepsdiskursen i barnerettighetsdiskursen. I kjølvannet av Venstres landsmøte, der omskjæring ble diskutert, beskriver daværende redaktør for *Vårt Land* at et forbud mot omskjæring kan oppleves som: «et overgrep av en av våre religiøse minoriteter».²⁹⁰ Han referer her til den jødiske minoriteten. Dette er en retorikk som kommer frem i flere innlegg i debatten, og nesten alltid i sammenheng med overgrep mot den jødiske minoriteten. Denne retorikken er dog ikke i nærheten av like omfangsrik som overgrepsretorikken innenfor barnerettighetsdiskursen. Bruken av «overgrep» virker således her som et forsøk på å endre oppfatningen vedrørende hvem som blir begått overgrep mot: den omskårede gutten eller den jødiske minoriteten.

«Offentlig subsidiert barnemishandling»

I tillegg til overgrep, blir omskjæring av gutter satt i sammenheng med vold mot barn. Denne retorikken er spesielt prevalent i barnerettighetsdiskursen, som for eksempel i dette sitatet: «Vi forbyr foreldre å slå sine barn, og selv om vi ikke klarer å forhindre at det likevel skjer, inviterer vi ikke foreldre til å ta med barna til sykehuset og denge dem der isteden».²⁹¹ Andre artikler bruker språk som gir assosiasjoner til at omskjæring er en form for vold mot barn, som for eksempel i avisartikkelen: «Her er syv grunner til ikke å maltraktere underlivet til barn», hvor debattanten skriver: «Om du er jøde, muslim eller kristen, det spiller ingen rolle for min del! Men religion gir ingen rett til å gå til angrep på barns underliv med skalpell».²⁹² Voldsomme måter å beskrive omskjæring er også vanlig i kommentarfeltene: «Hvis noen ønsker å kutte opp sitt eget kjønnsorgan når de er myndige - stå på og kutt i vei»,²⁹³ «saks og kniv på kjønnsorganet uten anledning til protest», «klipping og skjæring i småbarns kjønnsorganer» og «Hvor mange kroppsdel(er) [sic] kan man skjære av ett barn før det er ulovlig?». Denne ordbruken maler et bilde av rituell omskjæring som noe voldsomt.

Det er ganske utenkelig at samme uttrykk ville blitt brukt i sammenheng med medisinsk begrunnet omskjæring. Selv om disse utdragene er skrevet som argumenter imot *rituell* omskjæring, vil det kirurgiske ved inngrepet være tilnærmet likt i en medisinsk sammenheng. De voldsomme beskrivelsene av inngrepet har assosiasjoner til Luthers beskrivelser av

²⁸⁹ Eks: Ed Brown, «Urovekkende polarisert religionsdebatt».

²⁹⁰ Helge Simonnes, «Skjerpet profil».

²⁹¹ Iunker, «La forhuden få være i fred».

²⁹² Kirsti Karina Dahl Sæternes, «Til Stortinget: Skam dere! La barnas kjønnsorgan være i fred!».

²⁹³ Om referanser med tanke på kommentarer se kilde- og metodekapittelet.

inngrepet: «the Jews force the skin back on the little penis and tear it open with sharp fingernails (...), this way they cause extraordinary pain to the child».²⁹⁴ Ulikt Luthers utsagn referer ikke debattantene direkte til jøder i sine beskrivelser av inngrepet. Det er likevel ikke utenkelig at slike voldsomme beskrivelser av omskjæring kan andregjøre også jøder, fordi de i undertekst spør hva slags foreldre som vil påføre et slikt brutalt inngrep på sin sønn.

Inngrepet blir også flere steder satt i sammenheng med barnemishandling, som for eksempel: «offentlig subsidiert barnemishandling»,²⁹⁵ «Etter min mening krenkes og mishandles cirka 2000 barn i Norge hvert år. Indirekte støtter og applauderer stortingspolitikerne barnemishandlingen»,²⁹⁶ og «Små guttebarn risikerer dessuten å bli utsatt for vold (omskjæring) med offentlig godkjenning».²⁹⁷ I alle disse tre avisartiklene blir lovverk og politikere beskyldt for å være medskyldige i barnemishandling, fordi det foregår under helsevesenets tilsyn, med skattebetalernes penger og med loven i hånd. Bruken av ordet «barnemishandling» kan således oppfattes som rettet mot politikere og lovverk, i like stor grad som mot jøder som bedriver omskjæring. Det er derimot ikke utenkelig at jøder, som har latt sine sønner omskjære, likevel vil lese dette som en anklagelse av barnemishandling mot sine egne barn – som også tidligere sitert skriver Michael Kohn: «Det er tungt å høre at man lemlester sitt barn».²⁹⁸

Intendert vold?

Noen steder i kommentarfeltene beskrives denne «volden» som mer intensjonell, enn i avisinnleggene: «Vill [sic] vi virkelig ha folk i Norge som ønsker å påføre babyer smerte?».²⁹⁹ I tillegg til at jøder her anklages for å *ønske* å påføre sine egne barn smerte, blandes det med spørsmål om «vi» ønsker «dem» i Norge, som setter utdraget i et deportasjonsperspektiv. Andre setter også spørsmålstegn ved om de som vil følge omskjæringspraksisen har ondskapsfulle intensjoner, og mistenkeliggjør praksisens *egentlige* formål. Noen spør om omskjæring brukes for å: «assosiere penis med smerte» for å undertrykke seksualitet, og spør videre: «vill [sic] man bare høre en babys smerte?». Slike kommentarer uttrykker en sterk aversjon mot praksisen, og at de som utfører ritualer derfor må ha ondskapsfulle hensikter. Dette bildet av jødiske foreldre som overgripere og mishandlere av egne barn kan føre til andregjøring av jøder. En i kommentarfeltene skriver at: «Foreldre som omskjærer barna sine burde blitt banket svart &

²⁹⁴ Langer, «“A Barbaric, bloody act”», 61.

²⁹⁵ Harald Skotheim, «- Offentlig subsidiert barnemishandling».

²⁹⁶ Sørensen, «Forby omskjæring!».

²⁹⁷ Rune Bård Hansen, «Til Ødegaards sønn: Ikke gjør som faren din sier!».

²⁹⁸ Kohn, «Omskåret og takknemlig».

²⁹⁹ Om referanser med tanke på kommentarer se kilde- og metodekapittelet.

blå og aldri fått sett ungene sine igjen [...]. Overgrep er hva det i realiteten er!». Her ser vi hvordan overgrepdiskursen kan føre til oppfordring til vold ut fra en tanke om at de «fortjener det».

Slik som i avisspaltene, virker det også til å være en seksuell overgrepdiskurs i kommentarfeltene. Her blir rituell omskjæring også sammenlignet med sovevoldtekt i svar til en som argumenterer imot et forbud: «Etter din logikk skulle det være uproblematisk aa voldta en kvinne som er saa beruset at hun ikke merker noe, og ikke husker noe dagen etter?». Noen drar den enda lenger og kaller omskjæring for: «grove seksualmotiverte overgrep mot barn», og skriver videre at det ikke har noe å si om det: «er en håndfull jødiske guttebarn eller hele den norske befolkningen», fordi overgrep aldri kan forsvares.

Slike utdrag kan være en konsekvens av det som kan oppfattes som en seksuell overgrepdiskurs i avisinnleggene. Der noen ikke nødvendigvis har hatt intensjon om å andregjøre jøder ved å sammenligne omskjæring med seksuelt overgrep, er det andre som oppfatter og viderefører denne diskursen som at jøder utfører omskjæring med seksuell intensjon. Dette setter Hartbergs tegning i perspektiv – det noen vil se på som uskyldig humor, kan også tolkes inn i et større perspektiv der jøder sammenlignes med pedofile. Dette kan også ses i lys av den andregjørende tropen om den hyperseksuelle og seksuelt avvikende jøden.³⁰⁰

Handler debatten spesielt om jøder?

Sammenligningen mellom rituell omskjæring og overgrep/vold, setter de som utfører omskjæring og omskårede menn i en ubehagelig situasjon. Mange artikler som bruker en slik overgreps- og voldsdiskurs nevner imidlertid ikke jøder direkte, noe som kan ha sammenheng med hvordan den eksplisitte antisemittismen er tabuisert i majoritetssamfunnet. Ingen vil bli stemplet som en antisemitt, og mange er nok spesielt bevisste på det i denne debatten der antisemittisme ofte tas opp. Det er altså ingen som skriver at det er iboende jødisk å bedrive vold eller overgrep mot barn. Gjennom å ikke referere direkte til jøder unngår på denne måten debattantene en eksplisitt antisemittisk tone. Døving og Kraft poengterer også dette i sin analyse, og skriver at det kan ha sammenheng med antisemittismens historie.³⁰¹

Det er imidlertid påfallende at selv om jøder sjelden brukes som direkte referenter for uttrykk som barnemishandling og overgrep, så er det et stort fokus i debatten på at omskjæring er en

³⁰⁰ Mer om denne tropen, se: Sander L. Gilman, *The Jew's Body*; Robert S. Wistrich, «The Devil, the Jews, and Hatred of the "Other"», 7.

³⁰¹ Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 189.

jødisk praksis. Muslimer nevnes generelt sjelden i debatten, selv om majoriteten av dem som omskjærer sine gutter i Norge er muslimer. At avisartiklene oftere nevner jøder, enn muslimer, er et funn som også Horsfjord finner i sin analyse av omskjæringsdebatten:

I avistekstene handler det ikke om islam. (...) 124 tekster nevner jøder uten å nevne muslimer, men bare 28 tekster nevner muslimer uten å nevne jøder. I den grad omskjæring knyttes til spesifikke religiøse tradisjoner, er det altså som hovedregel jødedommen som kommer i sentrum.³⁰²

Her vil jeg derfor argumentere for at det kan være vanskelig å skille mellom den grove ordbruken i debatten og fokuset på rituell omskjæring som et jødisk ritual, når det er et fokus på jødedom i omskjæringsdebatten.³⁰³ Med andre ord blir det generelle bildet i debatten at omskjæring er jødisk og at omskjæring er barnemishandling/et overgrep/en form for vold.

Det er på den andre siden viktig å poengtere at Horsfjord også finner at det er flere tekster som er kritiske til inngrepet der islam nevnes, og flere tekster som er positive til omskjæring der jødedom nevnes, men at dette derimot er: «langt fra noen absolutt sammenheng».³⁰⁴ Det kan derfor tenkes at den negative språkbruken egentlig er mer rettet mot muslimer, enn mot jøder. På den andre siden kan Horsfjords funn også ha sammenheng med hans kildemateriale, der *Vårt Land* og *Dagen* er med. Jeg fant i mitt materiale at *Vårt Land* generelt har flere artikler som er imot et forbud, og flere artikler som nevner jøder og antisemittisme. Dette kan ha sammenheng med at *Vårt Land*, med sin religiøse profil, kanskje også er mer positive til religion generelt. Det kan også ha sammenheng med at mange kristenkonserverne er mer Israel-positive, og derfor ønsker å støtte omskjæringsaken på jødernes vegne. Dette kommer frem i oppslag som: «-Du kan ikke være Israel-venn og forby omskjæring».³⁰⁵ *Dagen* har en enda tydeligere Israel-positiv profil, og skriver mye om omskjæring. Det er derfor sannsynlig at *Dagen* har et lignende bilde som *Vårt Land*, når det gjelder omfang av artikler som er imot et forbud og et fokus på jøder/jødedom. At Horsfjord finner en sammenheng mellom artikler som henviser til jødedom og artikler som er positive til omskjæring, og det motsatte for islam, kan derfor delvis ses i lys av hans kildemateriale. Jeg vil derfor argumentere for at sammenhengen mellom et sensasjonalistisk og grovt språkbruk mot omskjæringsritualet og at mange artikler nevner jøder fortsatt er en viktig forbindelse, og at dette har konsekvenser for hvordan jøder og jødedom fremstilles i debatten.

³⁰² Horsfjord, «Om skjæring - hva handler omskjæringsdebatten "egentlig" om?», 77.

³⁰³ Fokuset på omskjæring som *jødisk* ritual kan også ha sammenheng med Ervin Kohns engasjement i debatten.

³⁰⁴ Horsfjord, «Om skjæring - hva handler omskjæringsdebatten "egentlig" om?», 78.

³⁰⁵ Kvamme, «- Du kan ikke være Israel-venn og forby omskjæring».

Hvorfor så emosjonelt og sensasjonalistisk språkbruk?

Debattens sterke ordlag og polariserende natur viser hvordan rituell omskjæring av gutter skaper sterke reaksjoner i deler av den norske befolkningen, inkludert hos aktører som trolig aldri har hatt noen spesifikk mening om dette tidligere.³⁰⁶ Thomas Bjerkholt skriver i omskjæringsdebatten at: «Jødene i Norge og i Europa merker en økende generell motstand. Unge jøder ønsker å skjule sin identitet. Synagoger angripes. Dette kan vi ikke se bort fra når jøders eldgamle praksis fordømmes».³⁰⁷ Det er nok ikke tvil om at debattens sterke ordlag gjør noen innlegg vanskelige å lese for mange jøder.

Én grunn til at artiklene har et slikt språk kan ha en sammenheng med hensynene som tas i utvelgelsen av hvilke avisinnlegg som trykkes. Medier fokuserer ofte på artikler som har *sensasjonalistiske* trekk. Om en medietekst inneholder noe ekstraordinært, oppsiktsvekkende, eller usedvanlig spilles det på det sensasjonalistiske. At medie- og nyhets saker skal være sensasjonalistiske inngår i en rekke krav som avgjør om en artikkel kommer på trykk.³⁰⁸ Spesielt i nettaviser er det å få leseren til å klikke på saken en viktig del av hva som trykkes. Den polariserte språkbruken i mediedebatten kan derfor være delvis formet og påvirket av medieproduksjonens ulike instanser, som presser frem et sensasjonalistisk språk.

Det kan imidlertid være at det også er andre faktorer ved omskjæring som gjør at omskjæringsdebatten blir så emosjonell. Debatten om omskjæring sett i lys av Douglas' teori om *matter out of place* kan gi oss en idé om hvorfor folk reagerer så sterkt på inngrepet. Som lagt frem tidligere tilsier Douglas' teori om *matter out of place* at det er noe med ting vi ikke kan sette i kategori som oppleves som tabu.³⁰⁹ Her vil jeg dra frem to faktorer som kan gjøre at rituell omskjæring blir *matter out of place*, og derfor tabu, i denne sammenheng:

1) Omskjæring ses i lys av et protestantisk syn på religion, der kirurgiske inngrep ikke skal henge sammen med religiøs overbevisning. Teolog Michael Peppard skriver om debatten i Tyskland at det kanskje ikke er så rart at det i Nord-Europa er så mye motstand mot omskjæring, fordi regionen har et protestantisk kristent syn på religion.³¹⁰ I en vestlig sammenheng er forståelser av religion ofte påvirket av et protestantisk religionssyn, der personlig overbevisning

³⁰⁶ Triadafilopoulos skriver også dette om debatten i Tyskland: «Non-Jews and non-Muslims who had never considered the matter suddenly found they had an opinion, which they readily expressed with varying levels of sophistication». I: Triadafilos Triadafilopoulos, «Religious groups, liberal-democratic states and competitive boundary making», 667.

³⁰⁷ Thomas Bjerkholt, «Tillat omskjæring».

³⁰⁸ Mer om dette: Paul Bjerke, Svein Brurås og Turid Øvrebø, «Nyheter og nyhetsproduksjon», 27.

³⁰⁹ Douglas, *Purity and Danger*.

³¹⁰ Michael Peppard, «Law and Liberty: Circumcision Discourse from Galatia to Germany», 201.

og tro står sterkt. Religion er derfor ofte ansett som noe indre, og adskilt fra andre ting som for eksempel medisinske inngrep. Rituell omskjæring er derimot et kirurgisk inngrep gjort med *religiøs* begrunnelse. At rituell omskjæring gis en religiøs begrunnelse, og ikke en medisinsk, blir derfor uakseptabelt i et syn hvor religion = personlig kognitiv overbevisning/tro, og kirurgiske inngrep = noe som skal begrunnes medisinsk. Ifølge Douglas' teori vil det som kommer utenfor disse kategoriseringene falle innenfor kategorien *matter out of place*, som tilsier at noe blir tabu. Det kan altså skape emosjonelle reaksjoner i debatten at omskjæringsritualet er kirurgisk og religiøst.

2) Omskjæring handler om barns underliv. På grunn av et fokus på seksuell helse i den medisinske diskursen, knyttes underliv ofte til seksualitet i omskjæringsdebatten. Kan det at inngrepet utføres på kjønnsorganene til barn gjøre det tabu? Det at barn settes i sammenheng med underliv, som har en sterk tilknytning til en seksuell diskurs, kan være en grunn til at den seksuelle overgrepdiskursen oppstår. I et land der rituell omskjæring ikke er noe som utføres av majoriteten, blir denne sammenhengen mellom religion og barns underliv merkelig sett i lys av *matter out of place*, noe som vises i debattens sterke ordlag, spesielt knyttet til den seksuelle overgrepdiskursen.

Opplysnings(tids)antisemittisme eller legitim religionskritikk?

Omskjæring som utdatert = jødedom som utdatert?

Omskjæring som noe gammelt, og derfor også utdatert, preger omskjæringsdebatten. Inngrepet blir beskrevet som «utdatert»³¹¹ og et «gammeltestamentlig religiøst overgrep».³¹² Et annet sted i debatten går omskjæring under kategorien: «antikverte religiøse tradisjoner».³¹³ Som redegjort for i forrige kapittel, inngår dette i en opplysningsdiskurs der opplysningstidsverdier fremmes som viktige i et moderne samfunn, og omskjæring anses som motstridende disse verdiene. Kan dette kategoriseres som det Dencik og Marosi kaller for opplysnings(tids)antisemittisme (*Aufklärungsantisemittismus*) eller er det legitim religionskritikk?

Ordet «barbarisk» blir ofte brukt, både som en beskrivelse av omskjæring, og som en beskrivelse av et samfunn som godkjenner omskjæring. For eksempel brukes det av den høyre-radikale partilederen for Alliansen, Hans Jørgen Lysglimt, når han skriver at: «Det er en

³¹¹ Eks: Stangeland, «Stopp rituell omskjæring av gutter».

³¹² Robert Rustad, «Omskjæring i sykehus er knefall for religion».

³¹³ Ola Aarseth, «Svar til Kohn - og likesinnede».

barbarisk skikk som ikke hører hjemme i et sivilisert samfunn».³¹⁴ Lysglimts utsagn om omskjæring må ses i lys av hans posisjon i Alliansen, som har koblinger til det nynazistiske miljøet i Norge. Han har også tidligere kommet med antisemittiske utsagn. Det er derfor ikke utenkelig at hans meninger om omskjæring, i likhet med eksempelet fra DNM i kapittel én, har grobunn i antisemittiske holdninger. Lysglimts *ordbruk* er imidlertid ikke så annerledes enn mye annet i debatten. Beskrivelser av inngrepet som barbarisk, forhistorisk og arkaisk er vanlig i debatten, som gjort rede for under opplysningsdiskursen. Iunker kaller eksempelvis tillatelsen av omskjæring i helsevesenet for: «barbariets triumf i et ellers opplyst og sivilisert samfunn».³¹⁵ Henvisninger til omskjæring som barbarisk kan også minne om Jørgen Quislings uttalelser om omskjæring, der han kalte det for en: «Barbarisk uskikk».³¹⁶ Uskikk er også et ord som har blitt brukt i debatten til å beskrive inngrepet, blant annet av Klinge.³¹⁷ Denne dikotomien mellom et sekulært og opplyst moderne samfunn mot barbariske og utdaterte religiøse skikker er en av de mest fremtredende tropene i debatten.

Om dette henger sammen med en generell oppfatning av religioner som utdaterte og usiviliserte, eller om det kan knyttes spesifikt til andregjøring av jøder, er ikke like lett å fastslå. Om avisinnlegg referer mer spesifikt til, eller nevner, jøder/jødedom vil assosiasjonene mellom det barbariske og det jødiske være sterkere.³¹⁸ Sjeldent, men noen ganger, refereres det spesifikt til jøder/jødedom i en slik sammenheng, som i dette utdraget: «jødene må en gang våkne opp og revidere sitt lovverk. Eller skal de fortsette å leve i fortiden? Til evig tid?»³¹⁹ Dette utdraget inneholder assosiasjoner til anti-judaismen, der de kristne fordømte jødene for å ikke akseptere Messias, og for å leve med «gammeltestamentlige» lover. Utdrag som dette knytter også jødedom til noe som tilhører fortiden, og som ikke kan aksepteres i sin nåværende form i et «opplyst samfunn». I samme artikkel skriver forfatteren også at: «Omskjæringspåbudet skriver seg fra Moseloven. Hvis jødene ikke får leve etter den, vil de flytte fra landet, sies det. Men siviliserte land kan selvfølgelig ikke bidra til at Moseloven blir oppfylt! Det er ikke en del av våre lovtekster».³²⁰ I slike utdrag fremstår jødisk praksis og jødiske tekster som illegitime i dagens samfunn. At jødedom knyttes til noe gammelt er også et funn som Døving og Kraft trekker frem i deres analyse av omskjæringsdebatten: «Uavhengig av hva jødedommens elde

³¹⁴ Lysglimt, «Nulltoleranse for kjønnslemlestelse».

³¹⁵ Iunker, «Hvorfor vil vi ikke hjelpe dem?».

³¹⁶ Mendelsohn, *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år*, 443.

³¹⁷ Skotheim, «- Offentlig subsidiert barnemishandling».

³¹⁸ I de foregående sitatene nevner f.eks. Rustad, Aarseth og Iunker jøder, mens Lysglimt ikke nevner jøder.

³¹⁹ Sjøvik, «Moseloven».

³²⁰ Sjøvik, «Moseloven».

brukes til å legitimere, bidrar det til at jødedom og det jødiske fellesskap får noe antikvarisk over seg. Jødedom fremstår som noe som ikke hører riktig til i samtiden».³²¹

Idéen om at omskjæring er noe gammelt som motsetter seg et moderne og sekulært norsk samfunn går igjen. Beskrivelser av rituell omskjæring som barbarisk og merkelig er imidlertid ikke noe nytt. I Antikkens Hellas og Romerriket var det mannlige kroppsidealet for fallus *akroposthion*, at tuppen på forhuden strekker seg utover/utenfor glans: «Whatever the case, the well-proportioned prepuce was the longer prepuce, with its distinctive taper».³²² Dette skjønnsidealet med en lang forhud motsatte seg den omskårede penis, som grekerne assosierte med «primitiveness, barbarity, backwardness, superstition, and oppression».³²³ Idéhistoriker Trond Berg Eriksen et al. skriver også om hvordan jødene ble sett på som merkelige i Romerriket fordi de lot seg omskjære.³²⁴ Dette var lenge før man i det hele tatt hadde begrepet antisemittisme. Som lagt frem i bakgrunnskapittelet, så har vi også kilder som den romerske forfatteren Petronius som gjorde narr av inngrepet, og sammenlignet det med andre fremmede («outlandish») og, for ham, underlige praksiser. Idéen om at omskjæring er en fremmed og merkelig praksis er således ikke ny i dagens omskjæringsdebatt, men et konsept som i alle fall går tilbake til Antikkens Hellas og Romerriket.

I en religionskritisk tone, som beskrevet i eksemplene over, virker det som at grensene for hva som kan sies om jøder utvides. Søvik skriver at: «Jøder kan ikke være immunisert mot kritikk i spørsmål av medisinsk-etisk karakter. Slik kritikk har ingen ting med jødeforfølgelse å gjøre».³²⁵ Et slikt syn er gjennomgående flere steder i debatten, og er ofte, slik som i dette tilfellet, i respons til minoritets- og diskrimineringsdiskursen. Søvik avviser altså at noen typer kritikk mot jødisk praksis kan bidra til antisemittisme. Det fremstår dermed som et ledende syn i debatten at hvis noe er religionskritikk, så kan det ikke ha noe med antisemittisme å gjøre.

Kunnskap, rasjonalitet og sivilisasjon

Tanken om at fornuft og kunnskap skal regjere over religioners irrasjonalitet, er en idé som går igjen i debatten: «Det er på tide at vi lar *fornuften* snakke, og slutter å la oss skremme av religiøse ledere».³²⁶ Fornuft settes opp som et ideal, uten helt å definere hva forfatteren ilegger denne fornuften eller hva den «sier». Det er derimot implisitt i teksten at fornuften innebærer

³²¹ Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 190.

³²² Frederick Mansfield Hodges, «The Ideal Prepuce in Ancient Greece and Rome», 376.

³²³ Hodges, «The Ideal Prepuce in Ancient Greece and Rome», 387.

³²⁴ Berg Eriksen, Harket og Lorenz, *Jødehat*, 20.

³²⁵ Oddmund Søvik, «Det medisinske perspektivet».

³²⁶ Marthe Jonassen, «Frykten for de religiøse».

et forbud mot omskjæring, og at det står i motsetning til hva religiøse ledere fremmer. Ordet «kunnskap» brukes også ofte i lignende sammenhenger som «fornuft». Varamedlem i FrP Tormod Overland uttaler eksempelvis i debatten at: «Noen må stå opp for gutter og jenter i Norge, som blir født av tradisjonsstyrte foreldre, men som ikke selv er i stand til å se at det å skjære i kjønnsorganene til barna er deres feil. Det her er en praksis vi ikke skal drive med i et opplyst kunnskapssamfunn som Norge».³²⁷ Satt opp mot det «norske opplyste kunnskapssamfunnet» blir de religiøse noen som prøver å rokke ved dette felles grunnlaget. Her blir foreldre som velger omskjæring for sine gutter beskrevet som «tradisjonsstyrte», og derfor ute av stand til å se hva som er det beste for gutten. Det å omskjære sine gutter blir også mer eksplisitt uttalt som irrasjonelt: «Rasjonelt kan det være vanskelig å forstå at kutting i barnepenis skal være en forutsetning for åndelighet, frelse og forbindelse med det guddommelige, men religion er basert på tro og følelser, ikke rasjonalitet».³²⁸ I dette utdraget ser vi også mer eksplisitt en dikotomi som ligger i mye av denne retorikken, nemlig det at religion = tro og følelser, mens sekularitet/ikke-religion = fornuft, kunnskap og rasjonalisme.

Noen innlegg får en kolonialistisk fremtoning, spesielt når de bruker retorikk om sivilisasjon og sivilisering: «Dette er en flere tusen år gammel skikk, og nå gjør sivilisasjonen sitt inntog».³²⁹ Det er mange innlegg som uttrykker motstand mot at rituell omskjæring skal ha en plass i et «sivilisert samfunn» som Norge. Noen bruker religion i mer generelle termer, slik som i dette utdraget: «Religiøst begrunnede offentlige tjenester er ikke en del av det moderne samfunnet!».³³⁰ Modernitet og sivilisasjon fremstår derfor i debatten som en motsetning til omskjæringsritualet og religion generelt. Dette minner om Tacitus' beskrivelse av forbudet mot omskjæring under Antiokhos. Som nevnt i bakgrunnskapittelet forbyr Antiokhos omskjæring og andre jødiske praksiser. Dette blir beskrevet av Tacitus som å avskaffe jødisk *overtro*, og introdusere gresk *sivilisasjon*.³³¹ Her ser vi altså også en motsetning mellom omskjæringsritualet og sivilisasjon, som også går langt tilbake.

Men er denne retorikken om et opplyst Norge kontra usiviliserte tradisjoner som utfører omskjæring spesifikt rettet mot jødedom/jøder eller handler det også om islam/muslimer? Noen i debatten mistenker at den voldsomme motstanden mot rituell omskjæring er fordekt islamkritikk. Eksempelvis blir FrP sitt forbudsforslag sett på som eksklusivt rettet mot

³²⁷ Bråten, «Sørtrønderne sier nei til omskjæring, men ikke alle er enige».

³²⁸ Zahid, «Omskjæring av guttebarn - Barnets rettigheter veier tyngst».

³²⁹ Bergljot Holm Årstad, «Sivilisasjon på vei, Sp».

³³⁰ Rustad, «Omskjæring i sykehus er knefall for religion».

³³¹ Hodges, «The Ideal Prepuce in Ancient Greece and Rome», 388.

muslimer, eller at det er taktikk for å få stemmene til islamkritiske velgere.³³² Det finnes også forskere som mener at den voldsomme motstanden mot omskjæring i Nord-Europa kan være: «fear of islamisation».³³³ Islam i media fremstilles ofte i opposisjon til det europeiske og sekulære,³³⁴ noe sosialantropolog Sindre Bangstad bekrefter i sin bok om sekularisme. Han skriver at islam blir sett på som «radikalt uforenelig» med sekularisme i store deler av Vesten. Dette er, ifølge Bangstad, ofte kombinert med et syn på sekularisme som en del av vestlig utviklingshistorie, som samtidig ser islamsk praksis som rester fra et førmoderne samfunn.³³⁵

Dette er imidlertid også tilfellet for jødedom i media. Som redegjort for i bakgrunnskapittelet, skriver Døving om hvordan opplysningstidens verdier ofte stilles i et motsetningsforhold til jødisk praksis, som forbindes med noe urgammelt og fremmed.³³⁶ Dette motsetningsforholdet er også tydelig i debatten, og tilsier kanskje at forestillingen om religion som noe utdatert og arkaisk kan knyttes til negative oppfatninger av både jødedom og islam.

Heimach-Steins skriver i sin artikkel om omskjæringsdebatten i Tyskland at de som argumenterer med utgangspunkt i «opplysningsverdier» ofte har en sneversynt argumentasjon:

Those who vehemently claim the values of the enlightenment for themselves and their position in the debate [...] often seem to stick to a very narrow understanding of what they claim. Some commentators criticise this attitude as ‘vulgarised rationalism’ (Kermani 2012; Bielefeldt 2012a) or – as it was the case in a previous debate on Islam in Europe – ‘enlightenment-fundamentalism’ (Chervel/Seeliger [Ed.] 2007). The claim that religious practices had to be measurable and rationally explicable in terms of social utility (Putzke 2008: 701), seems to follow such a tendency.³³⁷

De som anvender argumentasjon knyttet til opplysningsdiskursen har altså blitt kritisert for å ha en snever forståelse av hva som kan anses som «rasjonelt», og argumentasjonen kan bli beskrevet som «opplysningsfundamentalisme». Jeg finner også denne tendensen i den norske omskjæringsdebatten. Som vist i eksemplene ovenfor blir selverklærte opplysningstidsverdier, som kunnskap, rasjonalitet, og fornuft, satt opp imot rituell omskjæring samt mer generell religion og tradisjon, som defineres gjennom tro og følelser. Dette henger sammen med hva Døving og Kraft kaller «den sekulære vaktbikkjeorden». Omskjæringsbegrunnelser med henvisninger til religion eller tradisjon ses på som illegitimt hvis, som Heimbach-Steins skriver,

³³² Paal Lindenskov, «Fordekt Islamkritikk».

³³³ Gökçe Yurdakul, «Jews, Muslims and the Ritual Male Circumcision Debate», 79-80.

³³⁴ Døving og Kraft, *Religion i pressen*, 126-127.

³³⁵ Bangstad, *Sekularismens ansikter*, 100.

³³⁶ Døving, «Jews in the News», 5.

³³⁷ Heimbach-Steins, «Religious Freedom and the German Circumcision Debate», 12.

ritualet ikke begrunnes med målbar nytteverdi («measurable and rationally exclipable in terms of social utility»), som eksempelvis medisinsk nytte. Det at inngrepet er *religiøst*, gjør det derfor uforenelig med hva som kan defineres som fornuftig, rasjonelt, sivilisert og opplyst.

Ettersom religion generelt fremstilles som uforenelig med opplysningstidsverdier, blir det en spenningskonflikt mellom religion og sekularitet i debatten. Dette kommer også eksplisitt frem i utdrag fra debatten, som dette: «For ateister og humanister fremstår selvsagt det hele som en blanding av tragedie og komedie. Hva er det nå de bråker om med denne forhuden?». ³³⁸ Ateisme, humanisme, sekularitet og opplysning virker som grunnstener i en forestilling som taler imot at noe skal kunne begrunnes med religiøse argumenter. For den amerikanske kulturanthropologen Talal Asad er imidlertid moderne sekularisme forbundet med en «jødisk-kristen sivilisasjon», og er i praksis basert på en protestantisk-kristen forståelse av religion og hvilken plass den bør tilskrives i samfunnet. ³³⁹ Som en viktig stemme i postkolonialismen, tolker Asad sekularisme som: «et historisk manus forfattet og regissert av 'Vesten'». ³⁴⁰ Ifølge Asad er sekularisme altså vestlige verdier, som fremstilles som universelle og ikke-religiøse, når de i realiteten er tilknyttet vestlige og kristne forståelseshorisonter. I neste del vil jeg nærmere drøfte på hvilken måte debatten kan være påvirket av et protestantisk religionssyn.

Hjertets omskjæring og *sola fide* – debatten sett i lys av historisk kristen-jødisk polemikk

Silverman skriver: «since the Letters of Paul, the circumcised Jew represents the preeminent bodily symbol of dangerous Difference». ³⁴¹ Men hva har Paulus' brev å gjøre med andregjøring av den omskårede jøde? I denne delen analyserer jeg omskjæringsdebatten i lys av et protestantisk syn på religion, og setter dette i en historisk kontekst med det polemiske forholdet mellom kristendom og jødedom i fokus.

Noen av oppfatningene vedrørende omskjæring i debatten kan tolkes i lys av et protestantisk syn på religion, som også tidligere vist. Et protestantisk syn på religion kan defineres som et fokus på de indre kognitive aspektene ved religion, som tro. Det vil eksempelvis si at man spør noen om hva de *tror på*, og ikke hva de *gjør*. Et slikt perspektiv ser ritualer som sekundære til indre overbevisning, både i betydning og i epistemisk forstand. Kognitiv overbevisning kommer altså fremfor handling; man utfører handling på grunn av en kognitiv overbevisning.

³³⁸ Nordbø, «"For ateister fremstår selvsagt det hele som en blanding av tragedie og komedie"».

³³⁹ Bangstad, *Sekularismens ansikter*, 73.

³⁴⁰ Bangstad, *Sekularismens ansikter*, 77.

³⁴¹ Silverman, «Anthropology and Circumcision», 426.

Horsfjord trekker også frem dette som «protestantisering» i religionsdebatten, og skriver i denne sammenheng at: «Religion som arter seg på andre måter, fører ikke nødvendigvis til motvilje (antisemittisme eller muslimhat), men møtes like gjerne med undring eller likegyldighet».³⁴² Et protestantisk syn på religion, med tro i fokus, er dog ikke noe unikt for omskjæringsdebatten. Som nevnt i bakgrunnskapittelet, er fremstillinger av religion i media ofte påvirket av et slikt syn, noe teolog Karin Neutel også poengterer i sine studier av omskjæringsdebatter i Europa: «This understanding of religion as primarily cognitive and focused on specific beliefs or opinions is characteristic of many contemporary discussions of religion».³⁴³ Et protestantisk syn på religion er altså ikke spesielt for omskjæringsdebatten. Kritikkk av omskjæring, basert på dets ikke-kognitive fokus, har likevel en lang historie i kristendommens selvforståelse.

Som jeg har lagt frem i bakgrunnskapittelet avviste Kirken den fysiske omskjæringen. Dette har en historisk sammenheng med Paulus som ønsket å være mer suksessfull i sine misjonstokter i hellenistiske samfunn, der de ikke ønsket å omskjære seg. Ifølge Langer kan dette ha vært en grunn til at han avviste den fysiske omskjæringen, og la vekt på «hjertets omskjæring», som beskrevet i Romerne 2:29.³⁴⁴ Forslag i mediedebatten om å endre praksisen til en symbolsk handling kan derfor trekkes tilbake til Paulus', og senere Kirkens, fokus på personlig overbevisning og tro, ikke gjerning (omskjæring). Aquinas utviklet videre tanken om troen alene (*sola fide*): «This doctrine asserts God's pardon for all mankind is granted through faith alone, excluding all profound "work," including rituals such as circumcision».³⁴⁵ Denne doktrinen om troen alene ble også videreført under reformasjonen, spesielt i luthersk tradisjon. Langer skriver at religioners fysiske manifestasjoner, som omskjæring, ble sett på som unødvendige, og derfor stigmatisert som «barbaric, primitive or fundamentalist».³⁴⁶ Dette kjenner vi spesielt igjen fra opplysningsdiskursen, der omskjæring blir beskrevet som noe urgammelt og barbarisk som hører fortiden til.

Doktrinen om *sola fide* er interessant sett i lys av et utsagn i debatten fra Ervin Kohn:

En lutheraner spør gjerne en jøde eller en muslim i hvilken grad vedkommende er «troende». Da oppstår forvirring, for det er et fjernt begrep for oss. Men hvis du derimot spør i hvilken grad de er praktiserende,

³⁴² Horsfjord, «Om skjæring - hva handler omskjæringsdebatten "egentlig" om?», 86.

³⁴³ Neutel, «Shedding Religious Skin».

³⁴⁴ Langer, «"A Barbaric, bloody act"», 58.

³⁴⁵ Langer, «"A Barbaric, bloody act"», 60.

³⁴⁶ Langer, «"A Barbaric, bloody act"», 60.

lyser ansiktet opp, og folk kan fortelle konkret om de går i moské så og så ofte, eller spiser kosher eller praktiserer faste. Religionen for oss er konkret og praktisk.³⁴⁷

Hans frustrasjon over manglende forståelse for omskjæringsritualet er begrunnet i fokuset på tro i den norske omskjæringsdebatten. Det er interessant at Kohn nevner lutheranere, for som nevnt i bakgrunnskapittelet, ble det polemiske forholdet mellom kristendom og jødedom videreført spesielt i lutherske retninger, grunnet Luthers antisemittiske skrifter. Luther var også svært kritisk til omskjæringsritualet, og brukte jøders fysiske omskjæring gjennomgående i *Om jødene og deres løgner* for å «bevise» jødernes arroganse og uvilje til å ta imot Jesus som Messias og lytte til (den nye) «sannheten»:

The Jews' arrogance and boast of circumcision over against the uncircumcised Gentiles are a loud void, and it deserves nothing but God's wrath unless accompanied by something else. They have, as God says, an uncircumcised heart. [...] They do not see, these blind, miserable people, that God condemns their uncircumcised heart so clearly and explicitly [...], and thereby condemns their physical circumcision together with their boasting and their prayer. They go their own way like fools, making the foreskins of their heart always longer and always thicker with such arrogant boasts before God and their abhorrence of all other peoples.³⁴⁸

Luther trekker her frem omskjæring som et bilde på jøders arroganse og blindhet, som holder fast ved «gamle skikker» som omskjæring. Et annet utdrag fra debatten, som jeg har tatt opp deler av tidligere, uttrykker også en frustrasjon over det som kan tolkes som en idé om jøders stahet: «Omskjæring av små gutter er en arkaisk skikk som må opphøre. [...] Og jødene må en gang våkne opp og revidere sitt lovverk. Eller skal de fortsette å leve i fortiden? Til evig tid?». ³⁴⁹ Søviks beskrivelser av jøder som må «våkne opp», i tråd med sin beskrivelse av omskjæring som en arkaisk skikk, har assosiasjoner til Luthers polemiske påstander. Moe et al. skriver om dette temaet at:

Egenskaper som stahet og arroganse er karaktertrekk som også kan knyttes til tradisjonelle, stereotypiske forestillinger om jøder [...]. Utsagnene konnoterer til den tradisjonelle stereotypien om jøder som sta i eksistensiell forstand, som "neker å innse" at Jesus er Messias.³⁵⁰

I opplysningstiden, og særlig i Tyskland, ble protestantisk kristne idéer om kroppen videreført og sekularisert.³⁵¹ Kant postulerte at religion ikke skulle være basert på gjerninger utenfor en

³⁴⁷ Olsen, «Forhud og forbud».

³⁴⁸ Langer, «“A Barbaric, bloody act”», 60.

³⁴⁹ Søvik, «Moseloven».

³⁵⁰ Moe et al., «"Hvis de hadde oppført seg som vanlige nordmenn, hadde alt vært greit, tror jeg"», 6.

³⁵¹ Langer, «“A Barbaric, bloody act”», 62; Sander L. Gilman, «The Jewish Body: A Foot-note», 223.

selv (heteronomi), men skulle springe ut av den rene fornuft (autonomi). Michael Mack skriver om hvordan Kant så på jødedom som en mindre rasjonell og fornuftig religion enn protestantisk kristendom. Han anså jøder som fokuserte på gjerninger og lover, over egen autonom fornuft.³⁵² Derfor beskriver Kant jødedom som en «religion uten religion», med kristendom som den ideale motpart.³⁵³ Armin Langer skriver at: «German theologian Johann Friedrich Abegg ([1798] 1976:190) recorded Immanuel Kant saying that “as long as the Jews remain Jews and will be circumcised,” they cannot become useful members of society».³⁵⁴ Det polemiske forholdet mellom kristendom og jødedom som påvirket synet på omskjæring, ble altså videreført og sekularisert i opplysningstiden. Konseptet om den nøytrale kroppen som den uomskårede kroppen, som jeg har diskutert tidligere, kan altså trekkes tilbake til et kristent syn på kroppen, noe Neutel også poengterer: «While many may assume that the concept of religion that is used to measure the legitimacy of circumcision is a neutral, ‘secular’ one, it in fact relies on a crypto-Christian understanding of what religion and religious conversion is».³⁵⁵

Et eksempel fra debatten belyser dette synet på kropp og religion. Som forklart i forrige kapittel finnes det en todeling i religionsfrihetsdiskursen, der frihet *til* religion og frihet *fra* religion står opp mot hverandre som idéer. Argumentasjonen som fokuserer på sistnevnte, frihet *fra* religion, kan tolkes ut fra et protestantisk religionssyn. Her er hovedpremisset at barnet får et irreversibelt kirurgisk inngrep utført på kroppen, som merker barnet for livet med en viss religion.³⁵⁶ Som Horsfjord poengterer i denne sammenheng, så er det: «imidlertid ingen innenfor det materialet jeg har undersøkt, som forklarer på hvilken måte omskjæring hindrer gutter i å forlate en religiøs tradisjon (islam eller jødedom) senere i livet».³⁵⁷ Jeg vil legge til at en grunn til at omskjæring ses på som uforenelig med å forandre eller forlate en religiøs tilhørighet, henger sammen med et protestantisk religionssyn der kognitiv overbevisning skal komme forut for handling. Rituell omskjæring blir derfor, i kraft av dens tilknytning til en religion, knyttet til en viss tro og overbevisning. Ingen i debatten argumenterer eksempelvis for at *medisinsk* omskjæring gjør at man automatisk knytter seg til en av de religiøse tradisjonene der rituell omskjæring er vanlig, nettopp fordi den kognitive overbevisningen ikke ligger til grunn for inngrepet. Dette kan knyttes til påstander i debatten om at jøder bør endre *brit mila* til et ritual som ikke innebærer

³⁵² Michael Mack, *German Idealism and the Jew*, 31.

³⁵³ Mack, *German Idealism and the Jew*, 34.

³⁵⁴ Langer, «“A Barbaric, bloody act”», 55.

³⁵⁵ Karin Neutel, «Not in the body».

³⁵⁶ Eks: «Og hvorfor, vær snill og forklar meg dette, skal retten til religionsfrihet gjelder bare voksne, og ikke barna? Hvorfor skal voksne ha rett til å velge en religion, mens barna ikke skal få bestemme selv?» i: Marthe Jonassen, «Den ubegripelige kampsaken: svar til Dahle».

³⁵⁷ Horsfjord, «Om skjæring - hva handler omskjæringsdebatten "egentlig" om?», 87-88.

selve omskjæringen av penis, men kun en «symbolsk» versjon av ritualet. Her nevnes eksempelvis *brit shalom* av Iunker, Kalvig og King, som et alternativ til *brit mila*.³⁵⁸ Ønsket om at religioner skal endre sine ritualer til å bli «symbolske», kan også ses i lys av et protestantisk syn på religion, og i et større perspektiv på kristne polemiske syn på omskjæring.

Neutel skriver også om hvordan tanker om at omskjæring knytter gutten til en spesifikk religion, har røtter i et protestantisk kristent religionssyn:

I would argue that these Protestant Christian roots raise problems in connection with circumcision [...]. Given the fact that the concept of religion as belief is bound up with a long history of Christian reflection and debate on its own nature, it is also bound up with a long history of reflection on, and rejection of, circumcision. Throughout Christian history, circumcision was a target and symbol of what idealised Christianity was not – physical, gendered, embodied – and is therefore closely bound up with Christian self-understanding.³⁵⁹

Å forstå religion som noe rent kognitivt, med fokus på tro, kan således sies å ha problematiske røtter i et polemisk forhold mellom kristendom og jødedom, som hadde som mål å bygge opp kristen selvforståelse, blant annet gjennom å avvise jødisk (fysisk) omskjæring. Slike forestillinger kan altså knyttes til historisk antijudaisme.

Gruppekonstruksjon – «oss» og «dem»

Et sentralt aspekt ved andregjøring er gruppekonstruksjon, og handler om sosial definerings av mennesker inn i grupper, som jeg tidligere har gjort rede for i kapittel fem. I denne delen vil jeg fokusere nærmere på hvordan omskjæringsdebatten gir grobunn for å diskutere hva slags samfunn «vi» er, og i tråd med det, hva slags samfunn jøder skal integreres inn i.³⁶⁰ Omskjæringsdebatten blir på denne måten et utgangspunkt for gruppekonstruksjon, og altså en arena for å definere hvilke avgrensninger og motsetninger som finnes mellom «oss» og «dem», og som i tur konstruerer et «vi».

³⁵⁸ Kalvig, «Vi som støtter aldersgrense for omskjæring av guttebarn er ikke antisemitter»; Anne Kalvig, «Å bli "jøde-paragrafert"»; King, «Jeg ble omskåret som liten. Frp har rett når de ønsker et forbud»; Iunker, «La forhuden få være i fred»; Iunker, «Grip sjangsen nå, SV!». (*Brit shalom* var opprinnelig et jødisk feministisk initiativ, som skulle åpne for at jenter også kunne gjennomføre en versjon av ritualet uten selve omskjæringen).

³⁵⁹ Neutel, «Shedding Religious Skin».

³⁶⁰ Robin Judd gjør et lignende poeng i sin bok om debatter rundt omskjæring og kosher-slaktning på slutten av 1800-tallets og starten av 1900-tallets Tyskland: Robin Judd, *Contested Rituals*, 12.

Norske verdier

«Rituell omskjæring harmonerer ikke med moderne norske verdier» skriver Iunker.³⁶¹ Slike utdrag er ikke uvanlige i omskjæringsdebatten. Det oppstår en diskusjon, både eksplisitt og implisitt, vedrørende hva som kan kategoriseres som «norske verdier», og hva som da eventuelt står utenfor hva «vi» kan akseptere i «vårt» samfunn. Hva som skal identifiseres og defineres som norske verdier kommer frem i hvilke diskurser som er fremtredende når det er snakk om «våre verdier», eller «norske verdier», i debatten.

Innlegg i debatten lyder: «Praksiser som de var vant med fra sitt ikkemoderne, føydallignende samfunn, men som i møtet med det likestilte, sekulære Skandinavia er under sterkt press».³⁶² Utdrag som dette viser hvordan Norge, og her mer spesifikt Skandinavia, ses på som en overlegen høyborg knyttet til verdier som likestilling. «De» kommer imidlertid fra utdaterte «ikkemoderne, føydallignende» samfunn. I dette ligger en tanke om at «de» bør bli mer som «oss». I andre sammenhenger i debatten brukes retorikken om et samlet og enig «vi» eksplisitt: «det handler om at det offentlige Norge må ta et standpunkt og et oppgjør med en praksis vi mener er forkastelig».³⁶³ I en artikkel i *Stavanger Aftenblad* svarer Klinge på om en 18-års aldersgrense ikke vil utestenge jøder og muslimer, med at: «Hvis de mener det er viktigere å skjære av en del av kjønnsorganet, framfor å bo i Norge, så kan vi ikke gjøre annet enn å la dem flytte. Vi tvinger ingen til å flytte, men jeg vil tvinge dem til ikke å skjære i ungene sine».³⁶⁴ Dette sitatet vakte stort oppstyr i debatten i etterkant. Noe som er spesielt oppsiktsvekkende med ordbruken i dette sitatet er bruken av «vi». Her insinueres det at et samlet norsk «vi» er helt enige i at det bør settes en 18-årsaldersgrense på omskjæringspraksisen og at dette samlede «vi-et» derfor står mot det samlede «dem». Med dette skaper Klinge enda større avstand til jøder som omskjærer sine gutter på bakgrunn av en «oss» og «dem»-dikotomi. Det blir tydelig, gjennom slike innlegg, at jøder som utfører rituell omskjæring på sine gutter ikke hører hjemme i det norske samfunn om de skal fortsette med rituell omskjæring.

Andre steder blir omskjæring satt i sammenheng med andre religiøse praksiser, eksempelvis i artikkelen: «Nei til hijab, ja til forbud». Her står det at: «Jeg mener det er en feighet og en unnfalighet hos våre stortingsmenn og -kvinner som ikke forlengst har gitt alle som søker seg

³⁶¹ Iunker, «Hvorfor vil vi ikke hjelpe dem?».

³⁶² Nordbø, «"For ateister fremstår selvsagt det hele som en blanding av tragedie og komedie"».

³⁶³ Anna Konstanse Holan Almli, «Rituell omskjæring av guttebarn fratrar barna religionsfriheten».

³⁶⁴ Gundersen og Søndeland, «- Hvis det er viktigere å skjære av en del av kjønnsorganet, framfor å bo i Norge, så kan vi ikke annet enn å la dem flytte». Klinge hevder i etterkant at hun ble misrepresentert i dette sitatet fordi at spørsmålet var ledende. Etter hva jeg kan se klargjør hun imidlertid ikke hva hun egentlig mente.

inn i landet, klar beskjed om hvordan vi ønsker å ha det her».³⁶⁵ I dette utdraget brukes en retorikk som tilsier at alle som ønsker omskjæring utført på sine gutter «søker seg inn i landet», og er ikke norske borgere som har bodd i Norge i flere generasjoner.

Klinge uttalte seg i forbindelse med at det, etter den nye loven, som ble satt i kraft i 2015, ikke ble registrert mer enn 384 inngrep ved norske sykehus frem til 2017.³⁶⁶ Med regjeringens cirkaberegning på 2000 omskjæringer i året skapte dette undring, spesielt blant de som argumenterte for et forbud. Klinge blir sitert i denne sammenhengen: «Det sier dessverre også noe om manglende respekt for norsk lov blant dem som får utført inngrepet på andre måter».³⁶⁷ Her antar Klinge at de som ikke får utført omskjæringene på offentlige sykehus ikke følger norsk lov, og ikke respekterer den. Det ble imidlertid ekstensivt dekket i omskjæringsdebatten at tilbudet ikke virker til å være tilstrekkelig i flere deler av landet. Engebriksen et al. finner at det store flertallet av rituelle omskjæringer blir utført av private klinikker og legekontor. Foreldrene i deres materiale har også sterk tillit til det norske helsevesenet, og mange ønsker at inngrepet skal kunne foretas innenfor det offentlige. Informasjon om det offentlige tilbudet er derimot lite tilgjengelig for foreldre, og tilbudet er ikke likeverdig i de fire helseregionene.³⁶⁸

Klinges uttalelse skaper således en dikotomi mellom et lovlydig «vi» og et lovbrytende «dem», uten noe belegg for å anta at omskjæringene skjer på ulovlig vis. Moe et al. skriver at: «Historisk har anklager om jødisk illojalitet og manglende evne til integrering i samfunnet stått sentralt i antijødisk argumentasjon, også i Norge».³⁶⁹ Utdraget kan gi assosiasjoner til slike påstander. Klinge nevner dog ikke jøder eksplisitt, noe som gjør at dette kan betegnes som en implisitt referanse. Utdraget kan derfor også tolkes mer som en klargjøring av gruppeidentitet av hva «vi nordmenn» aksepterer og ikke.

Barns rettigheter

I debatten legges Norge ofte frem som et land som skal prioritere hva som refereres til som «de svakeste», nemlig barna. Som jeg har sitert før: «Her er de forsvarsløse barna, ikke jøder eller muslimer, den aller svakeste parten».³⁷⁰ På den andre siden blir minoriteters rettigheter sett på som viktigst av noen: «Menneskerettighetene er der nettopp for å gi minoriteter en

³⁶⁵ Bodil Kalvik, «Nei til hijab, ja til forhud».

³⁶⁶ Gundersen og Søndeland, «- Hvis det er viktigere å skjære av en del av kjønnsorganet, framfor å bo i Norge, så kan vi ikke annet enn å la dem flytte».

³⁶⁷ Gundersen og Søndeland, «- Hvis det er viktigere å skjære av en del av kjønnsorganet, framfor å bo i Norge, så kan vi ikke annet enn å la dem flytte».

³⁶⁸ Engebriksen, Aarseth og Stene, «En godt bevart statshemmelighet?», 9.

³⁶⁹ Moe et al., «"Hvis de hadde oppført seg som vanlige nordmenn, hadde alt vært greit, tror jeg"».

³⁷⁰ Gulla og Akselbo, «Her er de forsvarsløse barna, ikke jøder eller muslimer, den aller svakeste parten».

minimumsbeskyttelse mot flertallets makt. Foreldres rett til å bestemme hva som er best for sine barn, i tråd med egen overbevisning, er en grunnleggende rettighet».³⁷¹ Det er altså en kamp mellom barns og (religiøse) minoriteters rettigheter i debatten. Advokat Hendrik Pekárek ser samme tendens i omskjæringsdebatten i Tyskland:

In a democracy, one of the many purposes of the rule of law is to protect the minority from the dictatorship of the majority, in other words, to protect the weakest. There lies the crux of the circumcision controversy, as both sides claim protection for being the weaker party. Opponents consider the boy to be in a weaker position than his parents, whereas proponents regard the Muslim and Jewish minority to be in a weaker position than the secular and Christian majority.³⁷²

Tysklands debatt gikk altså mye ut på det samme, nemlig å vinne definisjonsmakten over hvem som er den svakeste i vårt samfunn: barn eller de religiøse minoritetene.

Kampen mellom barns og religiøse minoriteters rettigheter er ikke kun en debatt om å beskytte de svakeste i samfunnet, men en debatt om hvilke verdier som skal stå sterkest i «vårt» samfunn, som eksemplifisert i dette sitatet: «Et norsk lovforbud vil være et sterkt signal om at barns rettigheter står sterkt i vårt samfunn».³⁷³ Det er generelt i debatten lagt svært lite vekt på om ulike verdier kan stå sterkt i samfunnet samtidig, noe Pekárek også observerer i debatten i Tyskland: «Many opponents and proponents fail to recognize the fact that the weak position of one side does not necessarily trump the weak position of the other».³⁷⁴ Det er heller vanlig å snakke om hvilken verdi som skal stå «sterkest», noe som viser til en polarisering i debatten, og en slags «kulturkamp», som Heimbach-Steins poengterer i lys av den tyske debatten: «It is not by chance that it was soon characterised as a new “Kulturkampf” by serious observers».³⁷⁵

Det som gang på gang fremstilles som det som skal stå sterkest som norsk verdi er barnets rettigheter, basert på en konkret oppfatning av barnets beste. Her er et sitat fra Klinge relevant: «Hvis trossamfunn har problemer med å forholde seg til at vi vil sikre menneskerettighetene til ungene, så bør de kanskje gå inn i seg selv».³⁷⁶ I dette utdraget ser vi hvordan «menneskerettighetene til ungene» tolkes som gutters rett til en uomskåret penis. Menneskerettigheter brukes ofte på denne måten i debatten, og viser hvordan det som implisitt legges i denne frasen har ideologisk grunnlag i barnerettighetsdiskursen. Klinge ber samtidig

³⁷¹ Lile, «"Den ukyndiges tilsvær" i Kort sagt, mandag 6. august».

³⁷² Pekárek, «Circumcision Indecision in Germany», 47.

³⁷³ Heino Blanckaert, «Når ulike menneskerettigheter kolliderer».

³⁷⁴ Pekárek, «Circumcision Indecision in Germany».

³⁷⁵ Heimbach-Steins, «Religious Freedom and the German Circumcision Debate», 5.

³⁷⁶ Gundersen og Søndeland, «- Hvis det er viktigere å skjære av en del av kjønnsorganet, framfor å bo i Norge, så kan vi ikke annet enn å la dem flytte».

«trossamfunn» å «gå inn i seg selv», altså hvis de som ønsker omskjæring bare vender «innover» så vil de nok finne frem til det samme som henne. Klinges meninger fremstår således som universelle sannheter, som hvem som helst kan innse ved nok ettertanke.

Men hva sier dette narrativet om de som utfører rituell omskjæring på sine barn? En konsekvens av denne grenseskapningen er at blant annet jøder automatisk blir antatt å være imot barns beste, eller at de setter barns beste annenrangs til sine egne motiver/ønsker/religiøse dogmer. Statsviter Triadafilos Triadafilopoulos skriver om hvordan det i Tyskland oppsto et lignende fokus på barnrettigheter:

Even in its more sophisticated forms, the position that emerged [...] was straightforward: Germany was a country that respected the rights of children and privileged them over and against the rights of religious minorities. Muslims and Jews would have to reconsider their views on circumcision if they were to truly belong.³⁷⁷

Dette synet er basert på en spesifikk idé om barns beste, nemlig at barnets kroppslige integritet er viktigst, med et visst fokus på helseaspektet, ofte seksuell helse. Et ekstensivt antall artikler nevner at ikke-medisinsk indiserte inngrep ikke kan være til barnets beste, men i verste fall skader barnet for livet. Skal jøder aksepteres og integreres fullt og helt i det norske samfunn må de altså også sette barns rettigheter først, med et spesifikt syn på barnets beste.

Det kan være fra dette fokuset på barns rettigheter at en overgrepdiskurs tar plass, som jeg tidligere har pekt på. Kahn, en av få jødiske stemmer i debatten,³⁷⁸ skriver: «Ikke nok med at man forsøker å assimilere innvandrere og andre kulturelle minoriteter etter beste norske bunadssøm, men her skal man altså beskyldes for å bedrive barnemishandling og barbari for å kunne utøve sin religiøse plikt og arv».³⁷⁹ Kahn viser altså hvordan denne diskursen kan oppfattes som en anklagelse mot jøders hensyntagen til barn.

Integrering

Et stort tema i debatten er hvordan endring og integrering kan forekomme på best mulig måte. Her er diskusjonen basert på spørsmålet om et forbud er den beste måten å sikre endring i ritualer, eller om man skal la endringen skje innad i minoritetssamfunnene. Denne diskusjonen foregår både blant dem som er for, og imot et forbud. Triadafilopoulos skriver om hvordan grenser mellom ulike grupperinger i demokratiske samfunn viskes ut eller forsterkes, med

³⁷⁷ Triadafilopoulos, «Religious groups, liberal-democratic states and competitive boundary making», 667.

³⁷⁸ Han skriver at han er en ikke-religiøs jøde.

³⁷⁹ Kahn, «Nedre aldersgrense på religion».

spesielt fokus på omskjæringsdebatten og den juridiske situasjonen rundt dette i Tyskland. Han diskuterer sitt materiale med utgangspunkt i en teori, utviklet av statsviter Aristide R. Zolberg og sosialantropolog Long Litt Woon, om tre ulike måter den underlegne minoriteten kan underlegge seg majoritetssamfunnets normer og regler:

1) grensekryssing (*boundary crossing*), som kan defineres som assimilering i samfunnet. Her tar minoriteten til seg storsamfunnets verdier, normer og språk, samtidig som den oppgir visse elementer ved egen kulturell og religiøs identitet;

2) grenseblending (*boundary blurring*), der staten har hva Triadafilopoulos kaller en «live and let live»-holdning. Her er religionsfrihet et eksempel på en rettighet som underbygger grenseblending der minoriteter innehar flere identiteter. De beholder visse deler av sin identitet og kulturelle arv *samtidig* som de innordner seg kulturelle og juridiske aspekter i storsamfunnet;

og til slutt, 3) grenseendring (*boundary shifting*), som kan skje på to måter: a) enten gjennom at minoriteters praksiser blir akseptert som «normale» i majoritetssamfunnet, eller i motsatt retning, b) at minoriteters skikker blir definert som uakseptable, da ofte gjennom eksempelvis et forbud.³⁸⁰ I Norge er forbudet mot kosher-slaktning et eksempel på sistnevnte.

I det politiske spekteret i Norge ser vi hvordan først FrP og siden SV har gått inn for henholdsvis et forbud, og en aldersgrense på ritualet. Både den populistiske høyresiden og den progressive venstresiden har altså gått inn for grenseendring i den andre forstand, altså gjennom at ritualet blir sett på som uakseptabelt gjennom forbud/aldersgrense.

Andre som argumenterer imot et forbud har mer tro på endring innenfra miljøene selv. Disse blir imidlertid anklaget i debatten for å være en kulturel relativistisk intellektualistisk elite, både av den populistiske og ofte innvandringskritiske høyresiden og fra de som mener at venstresiden har mistet sin religionskritiske «brodd». Triadafilopoulos argumenterer imidlertid for at taktikken som beror på grenseendring gjennom forbud av rituell omskjæring er ugunstig. Når minoritetenes ritualer og verdier avvises som uviktige fordi de går imot den nasjonale identiteten som landet prøver å skape og opprettholde, forverres konkurransepreget grenseskapning («competitive boundary making») mellom majoritets- og minoritetssamfunnet: «Far from encouraging social cohesion, then, the integrationist impulse threatens to deepen

³⁸⁰ Triadafilopoulos, «Religious groups, liberal-democratic states and competitive boundary making», 559-560.

divisions and encourage fragmentation».³⁸¹ Dette vil i tur minske sannsynligheten for det de som argumenterer for et forbud eller en aldersgrense egentlig vil, nemlig endring av praksisen innad i miljøene. Dette legges også frem som en grunn til hvorfor debatten er så konfliktfylt: nemlig et forsterket konkurranseaspekt i gruppekonstruksjon.

Psykologiske mekanismer i gruppekonstruksjon

Et dikotomisk syn mellom et «oss» og «dem» er fremtredende i debatten. Men hvorfor er dette så viktig? Sosialpsykolog Henri Tajfel et al. skriver om de kognitive aspektene ved gruppekonstruksjon at: «discriminatory intergroup behaviour cannot be fully understood if it is considered solely in terms of an ‘objective’ conflict of interests or in terms of deep-seated motives that it may serve».³⁸² Språk som skaper skiller mellom «oss» og «dem», kan altså ikke kun forstås ut fra debatten om for eller imot omskjæring (conflict of interests), eller underliggende motiver som anti-jødiske forestillinger eller negativitet til religion (deep-seated motives), men må også forstås ut fra kognitive mekanismer som leder oss til å favorisere de som defineres som «oss», til fordel for de som kategoriseres som «dem». Tajfel et al. skriver også at diskriminerende gruppedynamikk oppstår i situasjoner der det er et tydelig sosialt skille mellom «oss» og dem»: «The norm of ‘groupness’ may be expected to operate when the social world of an individual (at least in our societies) is clearly dichotomized into ‘us’ and ‘them’».³⁸³ En retorikk som bruker «oss» og «dem» kan derfor være med på å fremprovosere diskriminerende språk ovenfor jøder, for å skape et negativt motbilde til egen gruppeidentitet. Moe et al. skriver om dette at:

Despite the differences, a clear picture emerges that the characterizations of both Jews and Muslims seem to serve a common function: to provide a contrast to this national self-image. [...] While maintaining an idealized notion of “us”, we become increasingly dependent on a rejection and denial of the “other”.³⁸⁴

Altså, for å opprettholde et idealisert bilde av «oss», som i debatten ofte er tilknyttet egenerklærte opplysningstidsverdier, som fornuft, modernisme, fremgang, barns rettigheter og kunnskap, må noen bli kategorisert som det motsatte. Omskjæringsdebatten fremstår, i lys av dette, som en arena for gruppeidentitetsdannelser.

³⁸¹ Triadafilopoulos, «Religious groups, liberal-democratic states and competitive boundary making», 669.

³⁸² Henri Tajfel et al., «Social categorization and intergroup behaviour», 176.

³⁸³ Tajfel et al., «Social categorization and intergroup behaviour», 174-175.

³⁸⁴ Moe et al., «"Hvis de hadde oppført seg som vanlige nordmenn, hadde alt vært greit, tror jeg"», 2.

«Mektige religiøse institusjoner» - religion og makt

Flere steder i debatten kommer det frem en oppfatning om at omskjæring av gutter gir «berøringsangst» for politikere, altså at politikere egentlig ønsker et forbud, men ikke tørr å håndheve det. I dette utdraget anvender forfatteren en slik retorikk: «irreversibel lemlestelse av friske barn med rot i middelalderske leveregler, kamuflert under betegnelsen kultur – et begrep som tydeligvis gir mange berøringsangst».³⁸⁵ Det virker også som at det er to grunner til at politikere og lovgivere antas å ha en slik berøringsangst: 1) fordi de er redde for de «mektige religiøse institusjonene», eller 2) fordi de er redd for å bli beskyldt for antisemittisme.

Beskrivelser av de religiøse institusjonene som mektige finnes flere steder i debatten:

Noe av det mest grunnleggende ved å stå på venstresiden i politikken handler om å se maktforskjeller i samfunnet og ønske å utjevne disse. I forholdet mellom voksne mennesker, støttet opp av mektige religiøse institusjoner og ritualer, og nyfødte spedbarn er det enkelt å se maktforskjellen.³⁸⁶

Det virker merkelig å beskrive den lille jødiske minoritet i Norge som «mektig», men om forfatteren referer til andre instanser er heller ikke tydelig. Andre steder brukes annen retorikk som «religiøse pressgrupper».³⁸⁷ Også dette tilsier at politiske instanser er presset til å tillate rituell omskjæring, noe som eventuelt kan gi et signal om en antatt makt hos jøder. Denne frykten for religiøse institusjoner knyttes imidlertid også mer spesifikt til muslimer: «Det er skremmende at Regjeringen har latt seg press av muslimske organisasjoner til å påtvinge helsepersonell å gjøre inngrep på frisk [sic] barn!».³⁸⁸ Om det er jøder, muslimer eller religiøse institusjoner generelt som oppfattes som innehavere av stor påvirkningskraft og makt er derfor ikke tydelig, og det kan også være en kombinasjon av alle tre.

Andre steder beskrives «berøringsangsten» som frykt for å bli *beskyldt* for antisemittisme, muslimhat eller intoleranse: «Majoritetspolitikere er redde for å bli anklaget for muslimhat eller antisemittisme, eller å kolliderer med religionsfrihet og minoritetsrettigheter».³⁸⁹ Noen ganger beskrives denne frykten for religiøse institusjoner som en blanding mellom punkt en og to ovenfor, altså at politikere er redde for jøder i Norge fordi de er redd for å bli beskyldt for antisemittisme:

³⁸⁵ Gulla og Akselbo, «Her er de forsvarsløse barna, ikke jøder eller muslimer, den aller svakeste parten».

³⁸⁶ Andreas C. Halse, «SV bør gå i front for barns rettigheter i omskjæringsdebatten».

³⁸⁷ Halse, «SV bør gå i front for barns rettigheter i omskjæringsdebatten»; Andreas C. Halse, «SV bør se til Island i omskjærings- debatten»; Rustad, «Omskjæring i sykehus er knefall for religion».

³⁸⁸ Jan-Ove Fromreide, «Omskjæring Fra 1. januar i år».

³⁸⁹ Walid al-Kubaisi, «Berøringsangst».

For min del tror jeg at angsten først og fremst har med frykten for å støte norske jøder å gjøre. De står nok mye sterkere i dagens norske samfunn enn de muslimene som også praktiserer dette barbariske ritualet. Ervin Kohn, forstander i Det Mosaiske Trossamfund, har unektelig gjort en strålende lobbyinnsats, sett fra sitt ståsted. Gjennom hersketeknikker og en polemisk argumentasjon har han forledet de ansvarlige myndighetene til servil konsensus.³⁹⁰

Her beskrives presset som direkte assosiert til jøder, og mer spesifikt til Ervin Kohn. Dette har assosiasjoner til den klassiske antisemittiske påstanden om at jøder er mektige og arbeider for å fremme sine egne interesser.³⁹¹ Dette er dog ikke like fremtredende i avisartiklene som i kommentarfeltene, noe jeg vil gå nærmere inn på under, der de tre siste delkapitlene kun tar for seg tematikk og utdrag hentet fra kommentarfeltene, som nevnt i innledningen av dette kapittelet.

«Jødene er en sterk gruppe» - jøder og makt

Som i avisartiklene er det også noen i kommentarfeltene som beskriver religiøse ledere og institusjoner som mektige. For eksempel finnes det en idé om at omskjæring kun er lov på grunn av: «konservative religiøse krefter».³⁹² Noen skriver også om hvordan de tror at omskjæringsloven har kommet på plass fordi politikere og juridiske instanser: «ikke våger å ta kampen opp med flere av våre store verdensreligioner». Disse utdragene tilsier imidlertid at det er rettet mot religioner generelt, og bærer således ikke med seg eksplisitte antisemittiske idéer.

Det finnes imidlertid også utdrag i kommentarfeltene som er mer eksplisitt knyttet til tropen om mektige og innflytelsesrike jøder. I *Aftenposten* argumenterer en lederartikkel for at omskjæring av gutter ikke skal være forbudt. I en kommentar under denne artikkelen blir lederskribenten mistenkeliggjort for å uttrykke dette i frykt for: «en kommende økonomisk utfordring hvis man mener noe annet», og at artikkelen springer ut fra en: «litt angstsvett preferanse for en enkelt religiøs retnings makt og innflytelse». Selv om sitatene ikke referer direkte til jøder, inneholder utdragene assosiasjoner til den klassiske tropen om at jøder har sterk økonomisk makt i samfunnet, i så grad at lederen i *Aftenposten* ikke tør å ytre noe som går imot det «jødene vil». Dette kan gi assosiasjoner til hvordan Vidkun Quisling under okkupasjonen hevdet at pressen i Norge hadde vært «upreget jødevennlig og fylt av propaganda for de jødisk-liberalistisk-maxistiske ideer [sic: kursiv]» før krigen.³⁹³ Mistanken om at jøder, gjennom utpreget og ofte

³⁹⁰ Geir Kjell Andersland, «Grunnleggende rettigheter».

³⁹¹ Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, 23. (som lagt frem i kap. 5)

³⁹² Om referanser med tanke på kommentarer se kilde- og metodekapittelet.

³⁹³ Kjetil Braut Simonsen, «Vidkun Quisling, antisemittismen og den paranoide stil».

skjult makt i samfunnet, kan påvirke pressen, bevisst og ubevisst, er en klassisk fordom mot jøder som går langt tilbake.

Lignende idéer finner vi også andre steder i kommentarfeltene, hvor jøder fremstilles som en sterk gruppe: «det hele handler om status og styrke på gruppen(e) det gjelder», og: «jødene er en sterk gruppe og da er det ikke så viktig lenger enda det handler om overgrep på barn». Et annet sted beskrives jøder som: «en liten gruppe som har relativt stor innflytelse [sic]». Et gjennomgående tema i disse kommentarene er at de som skriver synes det er underlig at omskjæring er tillat i Norge, og at det derfor må være «noe annet bak». Dette finner jeg også i et utdrag der en skriver at tillatelsen av omskjæring i Norge viser: «Hvilken enorm kraft overtro og eliten fortsatt har». Her er det imidlertid ikke tydelig om eliten referer direkte til jøder. En generell avsmak for det som kalles for «eliten» er generelt fremtredende i kommentarfeltene. Andre utdrag knytter eliten helt tydelig til jøder, og beskriver lovreguleringen på bakgrunn av den: «jødiske verdenselites kraftige påvirkningskraft i elitepartier som Frp og Høyre». I kommentarfeltet finnes det altså flere eksempler på idéen om «jødisk påvirkningskraft», og at «Jøder er mektige og arbeider i det skjulte for å fremme egne interesser».³⁹⁴

Om å «bruke» antisemittisme

Noen steder i kommentarfeltene uttrykkes en tanke om at jøder «braker» antisemittisme som trussel for å få det som «de vil». Altså, antisemittisme brukes som taktikkeri, fremfor å representere reelle problemer og bekymringer. En skriver i kommentarene: «At jødene truer med antisemittismen er fordi de forventer en ren reflekshandling fra goyim, men en dag begynner vel den òg å bli en smule tynnslitt». Dette utdraget kan bære med seg assosiasjoner til idéen om at jøder bruker Holocaust til sin egen fordel, ettersom forfatteren omtaler antisemittisme som et oppbrukt argument. Jøder beskrives også som sensitive og nærtagende: «Om jødiske religiøse føler seg presset ut av Norge som følge av et slikt potensielt forbud er de unødige hårsåre». Hvis grunntanken er at jøder er hårsåre og tåler lite, kan alle antijødiske holdninger forklares som at det er noe «de må tåle».

Videre ser vi også i kommentarfeltene hvordan «kritikk» brukes som beskrivelse på noe som ikke anses som antisemittisme, som ligner på idéer fra avisspaltene. Anklagelser om antisemittisme blir fremstilt som overfølsomhet ovenfor legitim kritikk: «Man er ikke ukritisert fordi man er jøde». Idéer om å «bruke» antisemittisme kan føre til at uttrykk som andregjør jøder, eller til og med eksplisitt antisemittisme, legitimeres som «kritikk». Dette gir

³⁹⁴ Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, 23.

mening i sammenheng med hva Berg Eriksen et al. skriver om Israel-relatert antisemittisme: «Forstår man kritikken av Israel utelukkende i lys av antisemittismens historie, er det en fare for at legitim opinionsdannelse kriminaliseres. Unnlater man å ta den i betraktning, er det omvendt en fare for at jødehat legitimeres».³⁹⁵ Kritikkk og antijødiske utsagn er dermed ikke gjensidig ekskluderende. Kritikkk kan også bære med seg gamle stereotypier om jøder eller nye former for andregjøring.

Israel-Palestina-konflikten og «Guds utvalgte folk»

Israel-Palestina-konflikten blir en viktig tolkningsramme noen steder i kommentarfeltene. I en kommentar undrer vedkommende på hvorfor omskjæring er tillat i Norge, og hevder at: «svaret som alle unngår» er at «jødene blir omskjært [sic] og hvis Norge forbyr det så kommer vi på kant med Israel». Dette utdraget har med seg assosiasjoner til idéen om at norske jøder nødvendigvis har noe med israelske styresmakter å gjøre. Videre kobles debatten til Israel-Palestina-konflikten når en kommentator skriver at «et blick på Midtøsten» viser hvordan folk går langt for sine forskjellige meninger, og at: «Vi i Norge er bortskjemte ved at vi kan mene forskjellige ting uten at vi dreper hverandre». Dette bærer med seg assosiasjoner til tropen om at jøder er uforsonlige. Samtidig maler vedkommende et bilde av et fredelig norsk «vi» som er i stand til å diskutere ting på en sivilisert måte, der underteksten er «i motsetning til jødene».

I en annen kommentar hevdes det at: «Ifølge mytene er det et krav fra Gud til jødefolket (Guds utvalgte) at guttebarn skulle omskjæres som tegn på folkets uforbeholdne og evige religionstilhørighet», og at: «Noe av det samme anvendes som argument ang. de okkuperte landområdene, som ble gitt dem fra Guds hånd (når det passer seg sånn)». Begreper om «Guds utvalgte folk» er tilbakevennende, og brukes ofte i antijødisk polemikk, med en idé om at: «jødene (som kollektiv) oppfatter det som at Gud har gitt dem et annet sett med regler enn alle andre mennesker, og at de derfor kan ture frem etter eget for godt befinnenede [sic]».³⁹⁶ En slik idé blir portrettert i utdraget sitert over, gjennom at omskjæring, i likhet med okkuperte landområder, oppfattes som noe jøder tror de har spesielle rettigheter og privilegier til. Utdraget setter også likhetstegn mellom israelske styresmakter og jøder generelt. Videre kritiserer vedkommende også hvordan: «De må få gjøre hva de vil i sin egen - nå offentlig erklærte "jødiske stat", men vi må stå fritt til å kunne anvende det som står i Barnekonvensjonen». I dette

³⁹⁵ Berg Eriksen, Harket og Lorenz, *Jødehat*, 579.

³⁹⁶ Kjetil Braut Simonsen og Øivind Kopperud, ««Guds utvalgte folk»: En antijødisk klisjé».

utdraget er det en «oss» og «dem» dikotomi, der norske jøder ekskluderes fra «oss», og settes sammen med «dem», som i dette tilfellet er israelske jøder.

I flere kommentarer blir omskjæring beskrevet som jøders uttrykk for å skille seg ut som Guds utvalgte folk, og med dette tror de er bedre enn andre. En kommentator skriver at: «det er menn som styrer og har religiøs makt med sitt religiøse merke som "utvalgt"». Dette utdraget blander sammen idéer om at jøder har spesiell makt og påvirkning, og bruken av «utvalgt» kan tyde på en tanke om at de anser seg selv som spesielle. I et annet utdrag blir omskjæring beskrevet som et: «"kvalitetsmerke" på snabben som viser at de mener de er av det utvalgte folket». Her beskrives omskjæring som tegn på at jøder anser seg selv som bedre enn andre med sitt «kvalitetsmerke», som kommentatoren kaller det. Uttrykket «Guds utvalgte folk» har blitt mye brukt for å henvise til en antijødisk idé om at jøder tror at de er bedre enn andre. Historikerne Kjetil Braut Simonsen og Øivind Kopperud skriver at: «Ved å bruke begrepet "Guds utvalgte folk" slipper man å si eksplisitt at man mener at jødene betrakter seg selv som bedre enn alle andre, samtidig som man antyder at det nettopp er det som er tilfellet».³⁹⁷

Idéen om at jøder mener de fortjener fortrinnsretter på grunn av deres pakt med Gud, og derfor har egne regler som de opererer med, kommer frem i dette utdraget fra kommentarfeltene: «Første mosebok markerer israelittene som Abrahams etterkommere og gudens utvalgte folk med fortrinnsretter framfor alle andre folk». Vedkommende skriver videre at omskjæring er et tegn på denne pakten. At omskjæring er et tegn på pakten mellom Gud og jøder stemmer med jødisk selvforståelse, men idéen om at jøder tror det gir dem spesielle fortrinnsretter bærer med seg tropen om at jøder tror de er bedre enn andre. Dette minner også om utdrag fra Luthers polemiske skrifter: «But the Jews do not pay attention to the foreskin of the heart; rather they think that God should behold their arrogant circumcision in the flesh and hear their arrogant boasts over against all Gentiles, who are unable to boast of such circumcision».³⁹⁸ Her uttrykker Luther en tanke om at jøder tror de er bedre enn hedningene som ikke er omskåret. En kommentator uttrykker bekymring over at de som blir omskåret skal forstå seg selv: «primært som medlem av et samfunn i samfunnet, med sentrum utenfor Europa», og at de derfor «ufrivillig innlemmes i organisasjoner som skaper distanse til den europeiske tradisjonen i Europa». Dette korrelerer med en antijødisk tankegang om at: «Jøder er illojale mot samfunnet de lever i, og har egne lover som de følger».³⁹⁹

³⁹⁷ Simonsen og Kopperud, ««Guds utvalgte folk»: En antijødisk klisjé».

³⁹⁸ Langer, «“A Barbaric, bloody act”», 60.

³⁹⁹ Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, 23.

Det er altså noen andregjørende forestillinger som ikke er tydelige i de redigerte avismediene, men som kommer frem i kommentarfeltene i omskjæringsdebatten. Som jeg har vist i bakgrunnskapittelet, er 13 prosent av befolkningen enige i påstanden om at: «Verdens jøder arbeider i det skjulte for å fremme jødiske interesser».⁴⁰⁰ Denne idéen kan kobles til utsagn i kommentarfeltene om at jøder er mektige grunnet deres store påvirkningskraft på medier, politikk og lover, på tross av at de er en liten minoritet i Norge. En annen påstand som jeg løftet frem i bakgrunnskapittelet, som 18 prosent av den norske befolkningen støtter, er: «Jøder ser på seg selv som bedre enn andre».⁴⁰¹ Denne påstanden kommer også til uttrykk ved flere anledninger i kommentarfeltene, spesielt knyttet til retorikk om «Guds utvalgte folk». Denne ordbruken preger kommentarer som fremstiller jøder som noen som tror de er bedre enn andre. Vi kan her se at omskjæringsdebattens kommentarfelt åpner et rom for å uttrykke mer eksplisitte anti-jødiske forestillinger.

⁴⁰⁰ Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, 7.

⁴⁰¹ Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, 7.

10. Andregjøring av jøder – konkluderende tanker

Klinge uttrykker i debatten at: «Når nokon argumenterer for ei aldersgrense, skal vi skvettast brune. [...] ikkje sjeldan tenderer vi til å vera jødehatarar og rasistar».⁴⁰² Hennes frustrasjon tolker jeg som en reaksjon på minoritets- og diskrimineringsdiskursen, der antisemittisme blir et viktig tema. Det er likevel tydelig at Klinges definisjon av antisemittisme er knyttet til den jødehatende personen og den rasefunderte antisemittismen. En slik antisemittisme, som lagt frem tidligere, har derimot blitt diskreditert i vestlige majoritetssamfunn etter andre verdenskrig. I denne oppgaven har jeg ikke hatt til hensikt å «brunskvette» noen, eller definere debattanter som jødehatere eller rasister, slik Klinge opplever å bli stemplet. Fokuset for oppgaven er heller på den andregjøringen av jøder som kan komme frem gjennom språk og diskurs.

Avslutningsvis vil jeg trekke frem noen av mine viktigste funn. Jeg har gått gjennom en rekke ulike diskurser (se kap. 8), og funnet at barnerettighetsdiskursen har hegemoni i debatten. Dette ligger til grunn for en svært sensasjonalistisk og emosjonell språkbruk, på grunn av den definerende tolkningen av inngrepet innenfor denne diskursen. Tittelen på oppgaven: «Forhistoriske overgrep mot småbarn», et sitat fra debatten, er et godt eksempel på hvordan omskjæring ofte blir beskrevet av de som argumenterer for et forbud. Dette sitatet viser en av de tilbakevendende tolkningene av inngrepet, nemlig at omskjæring er et overgrep mot barn. Denne retorikken når sitt klimaks der omskjæring blir sammenlignet med vold, barnemishandling og seksuelt overgrep. I kommentarfeltene blir visse idéer videreført i mer eksplisitte former, gjennom å tillegge foreldre som velger å omskjære sine gutter onde intensjoner. Her sammenlignes omskjæring altså ikke kun med vold, men beskrives som *intendert* vold. Barnerettighetsdiskursens hegemoni og definisjonsmakt i debatten kan med andre ord føre til andregjøring av jøder i debatten, fordi det historiske offerperspektivet blir snudd: jøder blir overgripere, og (gutte)barnet blir offeret.

Jeg har også diskutert materialet i lys av temaet gruppekonstruksjon, der barnerettighetsdiskursens hegemoni også blir tydelig. Her er nemlig et spesifikt syn på barnets rettigheter og barnets beste satt i fokus for hva som oppfattes som «våre» verdier. Jøder blir, i lys av dette synet, implisitt forstått som en gruppe som ikke tar hensyn til barnets beste, og dermed ikke er en del av «oss». Dette er et perspektiv som også har kommet frem i uttalelser om debattens ordbruk fra jødiske debattdeltagere. Michael Kohn uttrykker eksempelvis at det

⁴⁰² Jenny Klinge, «Brunskvetting i omskjeringsdebatten».

er tungt å høre at man lemlester sitt barn. I en masteroppgave om jødisk liv i Norge, skriver Marte Bogen om hvordan det blir uttrykt i det jødiske menighetsbladet *Hatikva* at: «norske jøder ikke ønsker å bli beskyldt for barnemishandling og lemlestelse når de velger å la sine sønner omskjæres».⁴⁰³ Omskjæringsdebatten fremstår altså som en arena for å definere hva «våre» fremste (norske) verdier er, i motsetning til «deres» (jøders) verdier. Underteksten blir derfor at om jøder fullt ut skal integreres, må de også integrere «vår» oppfatning av barns beste.

Jeg har videre vist hvordan henvisninger til opplysningstidsverdier også fører til en «oss» og «dem»-dikotomi i debatten. Kritikkk av ritualet med grunnlag i opplysningstidsverdier er fremtredende i debatten, som vi ser i opplysningsdiskursen. Det finnes her en sentral dikotomi mellom et opplyst, sivilisert, rasjonelt og fornuftsdrivet (sekulært) norsk samfunn på den ene siden, og irrasjonelle, barbariske, arkaiske og overtroiske (religiøse) skikker på den andre siden. Lenz skriver om de potensielle konsekvensene når noen mennesker stemples som fornuftige og andre ikke:

Når det å være menneske er knyttet til opplysningstidens fornuftsbegrep, oppstår muligheten til å definere noen grupper av mennesker ut av det menneskelige ved at de plasseres utenfor denne fornuften. [...] Det beste som kan skje med dem, er at de blir *oppdratt* til en mer fornuftig/menneskelig tilværelse.⁴⁰⁴

Et slikt «oppdragelsesprosjekt» virker delvis tilstedeværende i opplysningsdiskursen. I denne går det frem at usiviliserte religiøse bør endre sine ritualer i takt med fremgangen i samfunnet, og ikke holde fast ved omskjæring som blir definert som barbarisk. Om denne dikotomien sier mer om en generell avsmak for religion, eller om det kan knyttes spesielt til jøder og jødisk praksis, er imidlertid ikke helt tydelig ut fra mitt materiale.

Beskrivelser av omskjæring som noe usivilisert og barbarisk har også blitt satt i et historisk perspektiv. Jeg har vist hvordan omskjæring ble forbundet med barbari helt tilbake til hellenistiske samfunn, der en penis med lang forhud var idealet. Når omskjæring ble motarbeidet, blant annet av Antiokhos, virker det til å ha fått en enda viktigere status som identitetsbyggende og tilhørighetsdannende for jøder. Dette er et perspektiv som spesielt Ervin Kohn trekker frem i debatten, noe vi ser i identitets- og tilhørighetsdiskursen.

Jeg har også vist hvordan debatten kan ses i lys av et protestantisk syn på religion. Av noen blir omskjæringsritualet foreslått endret til et symbolsk ritual uten selve omskjæringen. Jeg har vist

⁴⁰³ Marthe Bogen, «Jødisk liv i Norge», 70.

⁴⁰⁴ Lenz, «Konstuksjon av den andre», 20.

hvordan slike forslag om endring kan ses i lys av historisk antijudaisme og kristen-jødisk-polemikk, og mer spesifikt pekt på Paulus' idé om hjertets omskjæring, samt Aquinas' idé om *sola fide*. Jeg har også pekt på Luther, som brukte omskjæring som tegn på jødernes arroganse og stahet grunnet deres motvilje til å gå vekk fra fysisk omskjæring. Dette synet på kroppen fremstiller den uomskårede mann som «nøytral» og «normal», mens den omskårede kategoriseres som «avviker».

Til slutt vil jeg trekke frem hvordan det i kommentarfeltene forekommer mange av de samme diskursene og temaene som i avisinnleggene, men at vi der finner mer eksplisitte antisemittiske stereotypier. Her er det blant annet konspirasjonsteoretiske idéer om at det var en elite, påvirket av jødene, som muliggjorde den norske omskjæringsloven. Israel-Palestina-konflikten blir også en tolkningsramme i noen av kommentarene, der noen setter likhetstegn mellom jøder og israelske styresmakter. I lys av dette blir omskjæring, i likhet med palestinske landområder, fremstilt som noe jøder mener de fortjener i lys av å være «Guds utvalgte folk». Spesielt i kommentarfeltene virker det altså som at omskjæringsdebatten blir en arena hvor mer klassiske antijødiske idéer kan formidles og videreføres.

Jeg vil med bakgrunn i dette konkludere med at omskjæringsdebatten til tider *kan* føre til andregjøring av jøder. Denne konklusjonen tar utgangspunkt i en rekke forhold, som debattens: sterke ordbruk, protestantiske religionssyn, hegemoniske idéer om kropp og barnets beste samt dikotomiske tankegang om sekularitet og religion. Jeg har vist hvordan omskjæringsdebatten kan være en arena for å ytre ting om jøder som man kanskje ikke ellers ville ytret, dog ikke like eksplisitt som i eksempelet fra DNM i kapittel én.

Ved å se på andregjøring av jøder på ulike måter, slik jeg har gjort i denne oppgaven, kan vi komme nærmere et svar på problemet som ble presentert innledningsvis i denne oppgaven: at jøder opplever antisemittisme som et økende samfunnsproblem, mens målt antisemittisme i befolkningen går ned. Det kan være at omskjæringsdebatten er et eksempel på hvordan måten man snakker om jødiske skikker kan være med på å andregjøre jøder, selv om det ikke alltid faller innenfor rammen av antisemittisme. Det bør likevel poengteres at debatten om omskjæring er en legitim og viktig debatt i seg selv. Begrepet andregjøring av jøder har vist seg nyttig i min analyse, fordi det har åpnet opp for å analysere *mer* enn kun antisemittisme. Jeg tror også det vil være et nyttig begrep når det kommer til å analysere andre situasjoner, der grupper, som kan være i kollisjon med majoritetsnormene og de hegemoniske diskursene, også kan være utsatt for lignende andregjørende prosesser.

Bibliografi

- Aabel, Suzanne. «Et forbud er helt uaktuelt». *Aftenposten*. 02.01.2014.
<https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/712J3/et-forbud-er-helt-uaktuelt>.
- AAP's Task Force on Circumcision. «Male circumcision». *Pediatrics* 130, nr. 3 (2012): e756-e785.
- Aarseth, Ola. «Svar til Kohn - og likesinnede». *Klassekampen*. 28.04.2018.
- Abassi, Mujahed Sebastian. «Hvidbog om dreng omskjæring: Med utgangspunkt i danske muslimers perspektiv og situation». Center for Dansk-Muslimske Relationer, 2018.
- Afsar, Mehtab og Senaid Kobilica. «Høringsuttalelse fra Islamsk Råd Norge (IRN) vedrørende "forslag om lovregulering av rituell omskjæring av gutter"». 03.10.2011.
https://www.regjeringen.no/contentassets/460058f6b74f4ab0af1720e666576745/islam_skraadnorge.pdf?uid=Islamsk_R%C3%A5d_Norge.
- Aftenposten. «Spørsmål og svar til kommentarfeltet». Hentet: 20.10.2020.
<https://kundeportal.aftenposten.no/faq/>.
- al-Kubaisi, Walid. «Berøringsangst». *Klassekampen*, 30.01.2018.
- Almli, Anna Konstanse Holan. «Rituell omskjæring av guttebarn fratår barna religionsfriheten». *Aftenposten*. 13.05.2017.
<https://www.aftenposten.no/meninger/sid/i/K5K9e/rituell-omskjaering-av-guttebarn-fratar-barna-religionsfriheten-anna>.
- Andersland, Geir Kjell. «Grunnleggende rettigheter». *Klassekampen*. 31.01.2018.
- Bangstad, Sindre. *Sekularismens ansikter*. Oslo: Universitetsforlaget, 2009.
- Baumberger, Berit. «- Jeg vil ikke omskjære gutter». *Adresseavisen*. 24.03.2014.
<https://www.adressa.no/nyheter/sortrondelag/article9384151.ece>.
- Baumberger, Berit. «Rundt 180 barn på vent for omskjæring». *Adresseavisen*. 13.08.2015.
<https://www.adressa.no/pluss/article11414816.ece>.
- Beauvoir, Simone de. *Det annet kjønn*. Oversatt av Rønnaug Eliassen og Atle Kittang. Oslo: Pax, 1970 [1949].
- Berg Eriksen, Trond, Håkon Harket og Einhart Lorenz (red.). *Jødehat: Antisemittismens historie fra antikken til i dag*. Oslo: Damm, 2005.
- Bergesen, Norunn. «- Alle muslimske guttebarn her omskjæres». *Adresseavisen*. 06.06.2016.
<https://www.adressa.no/nyheter/trondheim/2016/06/06/Alle-muslimske-guttebarn-her-omskj%C3%A6res-12842240.ece>.

- Bjerke, Paul, Svein Brurås og Turid Øvrebø. «Nyheter og nyhetsproduksjon». I *Nyhetsvurderinger: På innsiden i fem redaksjoner*, redigert av Svein Brurås, 16-36. Kristiansand: IJ-forlag, 2012.
- Bjerkholt, Thomas. «Tillat omskjæring». *Adresseavisen*. 07.04.2014.
- Blanckaert, Heino. «Når ulike menneskerettigheter kolliderer». *Stavanger Aftenblad*. 25.07.2018. <https://www.aftenbladet.no/meninger/debatt/i/p6jppE/naar-ulike-menneskerettigheter-kolliderer>.
- Blikrud, Bjørn Magnus. «Men i alle dager, da!». *Klassekampen*. 17.03.2017.
- Bogen, Marthe. «Jødisk liv i Norge: Den norske jødiske minoritetens egenfortellinger belyst ved menighetsbladet Hatikva og Jødisk Museum i Oslo, 2012-2014». Masteroppgave. Universitetet i Oslo. 2015.
- Boyarin, Jonathan og Daniel Boyarin. «Self-Exposure as Theory: The Double Mark of the Male Jew». I *Rhetorics of Self-Making*, redigert av Debbora Battaglia, 16-42. Berkeley, CA: University of California Press, 1995.
- Braseth, Sofie. «Fagprat av Flu Hartberg - Israels ambassadør reagerer kraftig etter Dagbladet-tegneserie: -Skammelig». *Dagbladet*. 18.05.2017. <https://www.dagbladet.no/kultur/israels-ambassador-reagerer-kraftig-etter-dagbladet-tegneserie---skammelig/67607870>.
- Brown, Ed. «Urovekkende polarisert religionsdebatt». *Vårt Land*. 08.06.2020. <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2020/06/08/urovekkende-polarisert-religionsdebatt/>.
- Brustad, Jan Alexander Svoboda og Lars Lien. *Medieanalyse av antisemittisme i dag: rapport på oppdrag for kommunal- og moderniseringsdepartementet*. Oslo: HL-senteret, 2016.
- Bråten, Roy Tommy. «Sørtrønderne sier nei til omskjæring, men ikke alle er enige». *Adresseavisen*. 06.05.2017. <https://www.adressa.no/nyheter/politikk/2017/05/06/S%C3%B8rtr%C3%B8nderne-sier-nei-til-omskj%C3%A6ring-men-ikke-alle-er-enige-14689885.ece>.
- Bøe, Marianne og Anne Kalvig. *Mennesker, meninger, makter: En introduksjon til religionsvitenskap*. Oslo: Cappelen Damm akademisk, 2020.
- Cox, Guy og Brian J. Morris. «Why Circumcision: From Prehistory to the Twenty-First Century». I *Surgical Guide to Circumcision*, redigert av David A. Bolnick, Martin Koyle og Assaf Yosha, 243-259. London: Springer, 2012.
- Dalsbæk, Bente. «Skal vi skjære i friske barn? OMSKJÆRING». *Verdens Gang*. 22.02.2014.
- Davidson, Joy. «Følelser og fantasier eller fakta og rasjonell argumentasjon?: Omskjæringsdebatten i *Tidsskrift for Den norske legeförening*». *DIN - tidsskrift for religion og kultur*, (forventet publisering 2022).

- De Rosa, Marie. «Nynazister aksjonerte utenfor Oslo-synagoge på jødisk helligdag». *Dagsavisen*. 29.09.2020. <https://www.dagsavisen.no/nyheter/innenriks/nynazister-aksjonerte-utenfor-oslo-synagoge-pa-jodisk-helligdag-1.1780249>.
- DeLaet, Debra L. «Framing Male Circumcision as a Human Rights Issue? Contributions to the Debate Over the Universality of Human Rights». *Journal of Human Rights* 8, nr. 4 (2009): 405-426.
- Den europeiske menneskerettighetsdomstol. «Artikkel 9: Tanke-, og samvittighets- og religionsfrihet». https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_NOR.pdf.
- Dencik, Lars og Karl Marosi. «Different Antisemitisms: On Three Distinct Forms of Antisemitism in Contemporary Europe. With a Special Focus on Sweden». *Nordisk judaistik/Scandinavian Jewish Studies* 27, nr. 2 (2016): 61-81.
- Dommerud, Tine. «- Vi vet for lite om skadene etter omskjæring». *Aftenposten*. 21.05.2014. <https://www.aftenposten.no/norge/i/J13mX/vi-vet-for-lite-om-skadene-etter-omskjaering>.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. United Kingdom: Routledge, 1966.
- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Oversatt av Karen E. Fields. New York: Free Press, 1995.
- Døving, Cora Alexa. «Religionens omveier – det sekulære argument i hijabdebattene». I *Sekularisme - med norske briller*, redigert av Oddbjørn Leirvik, Sindre Bangstad og Ingvill Thorson Plesner, 25-46. Bergen: Fagbokforlaget, 2012.
- Døving, Cora Alexa. «Jews in the News - Representations of Judaism and the Jewish Minority in the Norwegian Contemporary Press». *Journal of Media and Religion* 15, nr. 1 (2016): 1-14.
- Døving, Cora Alexa og Siv-Ellen Kraft. *Religion i pressen*. Oslo: Universitetsforlaget, 2013.
- Eggesvik, Olav, Ingeborg Moe og Karen Tjernshaugen. «Frp vil forby omskjæring av guttebarn. Les alle vedtakene her.» *Aftenposten*. 08.05.2017. <https://www.aftenposten.no/norge/politikk/i/Wp3ma/frp-vil-forby-omskjaering-av-guttebarn-les-alle-vedtakene-her>.
- Eidsvåg, Inge. «Troens ansikt». *Klassekampen*. 28.03.2018.
- Endsjø, Dag Øistein og Anne Kalvig. «Vil de også omskjære jentebarn?». *Aftenposten*. 30.10.2013. <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/XwP7m/vil-de-ogsaa-omskjaere-jentebarn>.
- Engebriksen, Ada I., Monica Five Aarseth og Nora Stene. «En godt bevart statshemmelighet? Evaluering av lov om rituell omskjæring av gutter». Oslo: NOVA, OsloMet, 2020.
- Fairclough, Norman. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. 2. utg. Harlow: Longman, 2010.

- Fein, Helen. *The Persisting Question: Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*. Berlin: De Gruyter, 1987.
- Feinberg, Lynn Claire. «Bønn og rituell renhet i jødedom: det jødiske bønnefelleskap: et forsøk på å utrede og forstå underliggende årsaker til jødisk kjønnsdikotomisk tankegang». Masteroppgave. Universitet i Oslo. 2001.
- Flatø, Emil og Christian Belgaux. «La oss kalle det "aldersgrense"». *Morgenbladet*. 13.05.2017. <https://www.morgenbladet.no/aktuelt/2017/05/12/la-oss-kalle-det-aldersgrense/>.
- Flood, Gavin. *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London: Cassell, 1999.
- Freeman, M. D. A. «A child's right to circumcision». *BJU International* 83, nr. S1 (1999): 74-78.
- Frisch, Morten, Yves Aigrain, Vidmantas Barauskas, Ragnar Bjarnason, Su-Anna Boddy, Piotr Czauderna, Robert P. E. de Gier, et al. «Cultural bias in the AAP's 2012 Technical Report and Policy Statement on male circumcision». *Pediatrics* 131, nr. 4 (2013): 796-800.
- Fromreide, Jan-Ove. «Omskjæring Fra 1. januar i år». *Verdens Gang*. 11.01.2015.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson. *Nytt blikk på religion: Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax, 2012.
- Gilje, Caroline Teinum. «Blir umulig å leve som jøde med SV-forslag!». *Vårt Land*. 17.03.2017.
- Gilje, Caroline Teinum. «Legger omskjæring ut på anbud». *Vårt land*. 14.09.2016. <https://www.vl.no/religion/2016/09/14/legger-omskjaering-ut-pa-anbud/>.
- Gilman, Sander L. *The Jew's Body*. New York & London: Routledge, 1991.
- Gilman, Sander L. «The Jewish Body: A Foot-note». I *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, redigert av Howard Eilberg-Schwartz, 223-241. Albany, New York: State University of New York Press, 1992.
- Glass, J. M. «Religious circumcision: a Jewish view». *BJU International* 83, nr. S1 (1999): 17-21.
- Goldberg, Harvey E. *Jewish Passages: Cycles of Jewish Life*. Berkeley, CA: University of California Press, 2003.
- Greenberg, Yudit Kornberg. *The Body in Religion: Cross-Cultural Perspectives*. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- Groth, Bente. *Jødedommen*. 3. utg. Oslo: Pax, 2019.

- Grue, Jan. «Hva er kritisk diskursanalyse?». I *Diskursanalyse i praksis: metode og analyse*, redigert av Tonje Raddum Hitching, Anne Birgitta Nilsen og Aslaug Veum, 112-115. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2011.
- Grue, Jan. «Maktbegrepet i kritisk diskursanalyse: mellom medisinske og sosiale forståelser av funksjonshemming». I *Diskursanalyse i praksis: metode og analyse*, redigert av Tonje Raddum Hitching, Anne Birgitta Nilsen og Aslaug Veum, 116-135. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2011.
- Grue, Jan. *Teori i praksis: Analysestrategier i akademisk arbeid*. Bergen: Fagbokforlaget, 2015.
- Gulla, Kari og Iben Akselbo. «Her er de forsvarsløse barna, ikke jøder eller muslimer, den aller svakeste parten». *Adresseavisen*. 27.04.2018. <https://www.midtnorskdebatt.no/meninger/ordetfritt/2018/04/27/Det-er-forsvarsl%C3%B8se-barn-som-er-den-svake-parten-16584245.ece>.
- Gundersen, Ina og Geir Søndeland. «- Hvis det er viktigere å skjære av en del av kjønnsorganet, framfor å bo i Norge, så kan vi ikke annet enn å la dem flytte». *Stavanger Aftenblad*. 11.07.2018. <https://www.aftenbladet.no/lokalt/i/A2Majz/hvis-det-er-viktigere-aa-skjaere-av-en-del-av-kjoennsorganet-framfor-aa>.
- Gunleiksrud, Haakon. «Omskjæring: De eneste som tar feil, er de som mener at saken er enkel». *Aftenposten*. 09.05.2017. <https://www.aftenposten.no/meninger/sid/i/VALzl/omskjaering-de-eneste-som-tar-feil-er-de-som-mener-at-saken-er-enkel>.
- Hall, Stuart. «The Spectacle of the 'Other'». I *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, redigert av Stuart Hall, 223-290. London: SAGE, 1997.
- Halse, Andreas. «Omskjæring på anbud». *Dagbladet*. 04.10.2016. <https://www.dagbladet.no/kultur/omskjaering-pa-anbud/62467526>.
- Halse, Andreas C. «SV bør gå i front for barns rettigheter i omskjæringsdebatten». *Aftenposten*. 13.02.2018. <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/L0M4vJ/sv-boer-gaa-i-front-for-barns-rettigheter-i-omskjaeringsdebatten-andre>.
- Halse, Andreas C. «SV bør se til Island i omskjærings- debatten». *Aftenposten*. 14.02.2018.
- Hansen, Rune Bård. «Til Ødegaards sønn: Ikke gjør som faren din sier!». *Aftenposten*. 19.08.2016. <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/4W1Ka/til-oedegaards-soenn-ikke-gjoer-som-faren-din-sier-rune-baard-hansen>.
- Hareide, Knut Arild. «Frp vrir seg unna». *Vårt Land*. 03.05.2017.
- Harket, Håkon og Vibeke Blaker Strand. «Hva er grensene for religion?». *Vårt Land*. 22.09.2014.
- Hedalen, Tom. «Venstre skuffer». *Bergens Tidende*. 10.04.2014.
- Heimbach-Steins, Marianne. «Religious Freedom and the German Circumcision Debate». *Robert Shuman Centre for Advanced Studies RELIGIOWEST* 18 (2013): 1-17.

- Helse- og omsorgsdepartementet. «Høringsnotat: Rituell omskjæring av gutter». 2011.
<https://www.regjeringen.no/contentassets/c0822b4daed6418988f2daace1e09d6d/hoeringsnotat.pdf>.
- HL-senteret. «Antisemittismens skiftende grenser». 30.09.2020.
<https://www.hlsenteret.no/forskning/jodisk-historie-og-antisemittisme/shifting-boundaries-definitions-expressions-and/>.
- Hodges, Frederick Mansfield. «The Ideal Prepuce in Ancient Greece and Rome: Male Genital Aesthetics and Their Relation to Lipodermos, Circumcision, Foreskin Restoration, and the Kynodesme». *Bulletin of the History of Medicine* 75 (2001): 375-405.
- Hoffmann, Christhard, Øivind Kopperud og Vibeke Moe (red.). *Antisemittisme i Norge?: Den norske befolkningens holdninger til jøder og andre minoriteter*. Oslo: HL-senteret, 2012.
- Hoffmann, Christhard og Vibeke Moe (red.). *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017: befolkningsundersøkelse og minoritetsstudie*. Oslo: HL-senteret, 2017.
- Hoffmann, Christhard og Vibeke Moe. «Introduction». I *The Shifting Boundaries of Prejudice: Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway*, redigert av Christhard Hoffmann og Vibeke Moe, 7-25: Universitetsforlaget, 2020.
- Hoffmann, Christhard og Vibeke Moe (red.). *The Shifting Boundaries of Prejudice: Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway*. HL-senteret: Universitetsforlaget, 2020.
- Horsfjord, Vebjørn. «Om skjæring - hva handler omskjæringsdebatten "egentlig" om?». *DIN - tidsskrift for religion og kultur*, nr. 1-2 (2021): 67-91.
- Howarth, David R. *Discourse*. Buckingham: Open University Press, 2000.
- Huseby, Vilde Blix. «- Bør forby omskjæring». *Vårt Land*. 13.03.2015.
<https://www.vl.no/nyheter/2015/03/13/bor-forby-omskjaering/>.
- Innstilling S. nr. 82 (1998-1999). *Innstilling fra sosialkomiteen om forslag fra stortingsrepresentantene John I. Alvheim og Harald T. Nesvik om å be Regjeringen legge frem lovforslag som forbyr omskjæring av guttebarn, som ikke har medisinske årsaker*. Oslo: Sosialkomiteen.
<https://www.stortinget.no/globalassets/pdf/innstillinger/stortinget/1998-1999/inns-199899-082.pdf>.
- Iunker, Finn. «Grip sjangsen nå, SV!». *Klassekampen*. 12.04.2018.
- Iunker, Finn. «Hvorfor vil vi ikke hjelpe dem?». *Morgenbladet*. 20.05.2016.
- Iunker, Finn. «La forhuden få være i fred». *Klassekampen*. 23.05.2017.
- Iversen, Irma og Torbjørn Iversen. «Rituell omskjæring av gutter». *Tidsskrift for den Norske Lægeforening*, nr. 27 (1982): 1388-1389.
- Jacob. «Omskjæring av gutter». *Verdens Gang*. 30.03.2014.

- Jensen, Tim. «Religion in the newsrooms. Policies and attitudes of Danish editors and journalists». I *Implications of the Sacred in (Post)Modern Media*, redigert av Johanna Sumiala-Seppänen, Knut Lundby og Raimo Salokangas, 63-78. Göteborg: Nordicom, 2006.
- Johansen, Anja og Geir Kjell Andersland. «Ikke jøde-fiendtlig». *Vårt Land*. 14.04.2014.
- Johansen, Ingrid Elisabeth Lindgaard. «Rituell omskjæring av gutter i Norge: Argumentasjon og utfordringer knyttet til regjeringens forslag om lovregulering». Masteroppgave. Universitetet i Oslo. 2012.
- Johansen, Ola Kristian. «Tenk prinsipielt, SV!». *Klassekampen*. 14.04.2018.
- Jonassen, Marthe. «Den ubegripelige kampsaken: svar til Dahle». *Klassekampen*. 24.04.2018.
- Jonassen, Marthe. «Frykten for de religiøse». *Klassekampen*. 12.04.2018.
- Jor, Eira Lie. «Tallene er klare: Her er landets største mediehus». *Medier24*. 28.03.2019. <https://www.medier24.no/artikler/mediebedriftene-legger-ram-medietailene/461612>.
- Judd, Robin. *Contested Rituals: Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political Life in Germany, 1843-1933*. USA: Cornell University Press, 2007.
- Kahn, Nikolaj «Nedre aldersgrense på religion». *Dagbladet*. 15.04.2014. <https://www.dagbladet.no/kultur/nedre-aldersgrense-pa-religion/60209480>.
- Kalstad, Lise Marit. «Omskjærer mener regjeringen bommer». *Vårt Land*. 15.04.2014.
- Kalvig, Anne. «Vi som støtter aldersgrense for omskjæring av guttebarn er ikke antisemitter». *Aftenposten*. 09.09.2014. <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/5VvO6/vi-som-stoetter-aldersgrense-for-omskjaering-av-guttebarn-er-ikke-antise>.
- Kalvig, Anne. «Å bli "jøde-paragrafert"». *Aftenposten*. 10.09.2014.
- Kalvig, Anne og Margit Steinholt. «Nedslående omskjæringsstøtte fra Rødt». *Klassekampen*. 16.05.2019. <https://klassekampen.no/utgave/2019-05-16/debatt-nedslaende-omskjaeringsstotte-fra-rodt>.
- Kalvik, Bodil. «Nei til hijab, ja til forhud». *Stavanger Aftenblad*. 01.03.2018.
- Kessel, Rudi. «Om forbud mot omskjæring». *Aftenposten*. 15.05.2017.
- King, Benjamin. «Jeg ble omskåret som liten. Frp har rett når de ønsker et forbud». *Aftenposten*. 08.05.2017.
- Kirschner, Rolf. «"Omskjæring av guttebarn" i Kort sagt, onsdag 27. September». *Aftenposten*. 26.09.2017. <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/Jjj9R/kort-sagt-onsdag-27-september>.
- Klinge, Jenny. «Bent Høie som religionsminister?». *Aftenposten*. 20.30.2014. <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/BJKLe/bent-hoeie-som-religionsminister>.

- Klinge, Jenny. «Brunskvetting i omskjeringsdebatten». *Verdens Gang*. 18.07.2018.
<https://www.vg.no/nyheter/meninger/i/m64Gb0/brunskvetting-i-omskjeringsdebatten>.
- Kohn, Leoni Abrahamsen. «Mannlig omskjæring - en gjennomgang». Masteroppgave. Universitetet i Oslo. 2016.
- Kohn, Michael. «Omskåret og takknemlig». *Klassekampen*. 21.04.2018.
- Kommunal- og moderniseringsdepartementet. «Handlingsplan mot antisemittisme 2016–2020». Departementenes sikkerhets- og serviceorganisasjon. 2016.
<https://www.regjeringen.no/contentassets/16f1826b438748f1991b606f0b194ea6/8041-handlingsplan-antisemittisme-7k.pdf>.
- Kvamme, Kjell. «- Du kan ikke være Israel-venn og forby omskjæring». *Vårt Land*. 13.05.2017.
- Langer, Armin. «“A Barbaric, bloody act”. The anti-circumcision polemics of the Enlightenment and its internalization by nineteenth-century German Jews». *Body Politics* 7, nr. 11 (2019): 55-74.
- Lederartikkel. «Forbud mot omskjæring er ikke riktig medisin». *Adresseavisen*. 11.05.2017.
<https://www.midnorskdebatt.no/meninger/leder/2017/05/11/Forbud-mot-omskj%C3%A6ring-er-ikke-riktig-medisin-14709978.ece>.
- Lenz, Claudia. «Konstruksjon av den andre - teoretiske og historiske perspektiver». I *Forestillinger om jøder - aspekter ved konstruksjonen av en minoritet 1814-1940*, redigert av Vibeke Moe og Øivind Kopperud, 9-33. Oslo: Unipub, 2011.
- Lenz, Claudia og Theodor Vestavik Geelmuyden. «The Gaarder Debate Revisited: Drawing the Demarcation Line between Legitimate and Illegitimate Criticism of Israel». I *The Shifting Boundaries of Prejudice: Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway*, redigert av Christhard Hoffmann og Vibeke Moe, 51-75: Universitetsforlaget, 2020.
- Lerø, Magne. «Økende ensretting». *Vårt Land*. 14.04.2014.
- Lewis, Bernard. «The New Anti-Semitism». *The American Scholar* 75, nr. 1 (2006): 25-36.
- Lile, Hadi Strømmen. «"Den ukyndiges tilsvær" i Kort sagt, mandag 6. august». *Aftenposten*. 05.08.2018. <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/KvAj36/kort-sagt-mandag-6-august>.
- Lile, Hadi Strømmen. «Omskjæring av guttebarn er ikke et brudd på FN's barnekonvensjon. Hadde det vært det, hadde det vært ulovlig». *Aftenposten*. 21.07.2018.
<https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/XwQIWE/omskjaering-av-guttebarn-er-ikke-et-brudd-paa-fns-barnekonvensjon-hadde>.
- Lile, Hadi Strømmen. «Omskjæring - et spørsmål om folkerettslig metode». *Kritisk juss* 44, nr. 2 (2018): 79-90.
- Lindenskov, Paal. «Fordekt Islamkritikk». *Dagbladet*. 22.05.2017.

- Lov 20. juni 2014 nr. 40 om rituell omskjæring av gutter.
<https://lovdata.no/dokument/LTI/lov/2014-06-20-40>.
- Lunde, Lillibeth. «Overgrep». *Klassekampen*. 07.01.2015.
- Lysglimt, Hans Jørgen. «Nulltoleranse for kjønnslemlestelse». *Verdens Gang*. 22.03.2017.
- Mack, Michael. *German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Marshall, Paul, Lela Gilbert og Roberta Green Ahmanson (red.). *Blind Spot: When Journalists Don't Get Religion*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2008.
- Medienorge. «10 største papiraviser». 2019.
<http://www.medienorge.uib.no/statistikk/medium/avis/353>.
- Mendelsohn, Oskar. *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år*. Redigert av Tone Svinningen, Oslo: Forlaget Press, 2019.
- Misje, Ingeborg. «Stadig flere forbud mot jødiske og muslimske ritualer». *Vårt Land*. 22.02.2018.
- Moe, Vibeke, Alexa Døving, Irene Levin og Claudia Lenz. «"Hvis de hadde oppført seg som vanlige nordmenn, hadde alt vært greit, tror jeg" - Nordmenns syn på årsaken til negative holdninger til jøder og muslimer». *FLEKS: Scandinavian Journal of Intercultural Theory and Practice* 3, nr. 1 (2016).
- Moe, Vibeke og Øivind Kopperud. *Forestillinger om jøder - aspekter ved konstruksjonen av en minoritet 1814-1940*. Oslo: Unipub, 2011.
- Mohmood, Imam Shahid. «Overhørt». *Klassekampen*. 16.09.2016.
- Morris, Brian J., Richard G. Wamai, Esther B. Henebeng, Aaron Ar Tobian, Jeffrey D. Klausner, Joya Banerjee og Catherine A. Hankins. «Estimation of country-specific and global prevalence of male circumcision». *Population Health Metrics* 14, nr. 1 (2016): 4-17.
- NESH. «Forskningsetisk veileder for internettforskning». Oslo: De nasjonale forskningsetiske komiteene, 2018.
- Neutel, Karin. «Not in the body». 23.04.2018. <https://tif.ssrc.org/2018/04/23/not-in-the-body/>.
- Neutel, Karin. «Shedding Religious Skin: An Intersectional Analysis of the Claim that Male Circumcision Limits Religious Freedom». I *The Complexity of Conversion: Intersectional Perspectives on Religious Change in Antiquity and Beyond*, redigert av Valérie Nicolet og Marianne Bjelland Kartzow, kap. 2. Sheffield: Equinox Publishing (E-bok), 2020.
- Nordbø, Dagfinn. «"For ateister fremstår selvsagt det hele som en blanding av tragedie og komedie"». *Verdens Gang*. 10.05.2017.
- Norum, Kjell Arne. «Jødeparagrafen». *Vårt Land*. 26.05.2014.

- NTB. «Forskning: Omskjæring øker risiko for autisme hos gutter». *Stavanger Aftenblad*. 09.01.2015. <https://www.aftenbladet.no/utenriks/i/JBJa6/omskjaering-oeker-risiko-for-autisme-hos-gutter>.
- NTB. «Leger nekter å omskjære guttebarn». 09.01.2015. <https://www.aftenposten.no/norge/i/XwEmb/leger-nekter-aa-omskjaere-guttebarn>.
- Nustad, Peder. «Gruppefiendtlige mekanismer». *HL-senteret, dembra.no*. <https://dembra.no/no/utema/andregjoring-fordommer-og-diskriminering/?fane=omtemaet&trekk=1>.
- Nyhus, Håvard. «Hjernen er alene». *Vårt Land*. 16.05.2017.
- Næss, Erling. «Omskjæring er sykt». *Adresseavisen*. 13.06.2016.
- Olsen, Knut Gjerseth. «Forhud og forbud». *Klassekampen*. 16.06.2018.
- Olsen, Torjer A. «Diskursanalyse i religionsvitenskapen». I *Metode i religionsvitenskap*, redigert av Richard Johan Natvig og Siv-Ellen Kraft, 51-71. Oslo: Pax, 2006.
- Osen, Are Sende. «Nei til omskjæring». *Verdens Gang*. 24.03.2017.
- Otnes, Brynjulf. «Omskjæring hos gutter». *Tidsskrift for den Norske Lægeforening*, nr. 33 (1983): 2217-2218.
- Pekárek, Hendrik. «Circumcision Indecision in Germany». *Journal of law, religion and state* 4, nr. 1 (2015): 1-48.
- Peppard, Michael. «Law and Liberty: Circumcision Discourse from Galatia to Germany». I *Law and Lawlessness in Early Judaism and Early Christianity*, redigert av David Lincicum, Ruth Sheridan og Charles M. Stang. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Porat, Dina. «Antisemitism» I *Encyclopaedia Judaica*, redigert av Michael Berenbaum og Fred Skolnik, 206-246. Detroit: Gale, 2007.
- Rana, Mohammad Usman. «Selektiv forskning». *Vårt Land*. 27.08.2018.
- Ravn, Svend. «Omskjæring er en forbrytelse». *Aftenposten*. 17.06.2014. <https://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/i/GjOq/omskjaering-er-en-forbrytelse>.
- Rundhok, Tallak. «Unyansert om omskjæring». *Bergens Tidende*. 13.01.2014.
- Rustad, Robert. «Omskjæring i sykehus er knefall for religion». *Aftenposten*. 20.06.2014. <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/3joaM/omskjaering-i-sykehus-er-knefall-for-religion>.
- Said, Edward W. *Orientalismen: Vestlige oppfatninger av Orienten*. Oversatt av Anne Aabakken. Oslo: Cappelen, 2004 [1978].
- Sander, Sten. «Rituell omskjæring av gutter i Norge». *Tidsskrift for den Norske Lægeforening*, nr. 31 (1982): 1663.

- Schjetne, Steinar. «Israel kritisk til Frps forbud mot omskjæring – mener det begrenser religionsfriheten». *Stavanger Aftenblad*. 08.05.2017. <https://www.aftenbladet.no/innenriks/i/4pvAe/israel-kritisk-til-frps-forbud-mot-omskjaering-mener-det-begrenser-re>.
- Schwartz, Daniel R. «Antisemitism and Other -ism's in the Greco-Roman World». I *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism and Xenophobia*, redigert av Robert S. Wistrich, 73-87. London & New York: Routledge.
- Senneset, Ingeborg. «Rituell omskjæring krenker barns rettigheter». *Aftenposten*. 01.04.2014. <https://app.retriever-info.com/go-article/01626020140401201467835/null/archive/search?type=jwt>.
- Silverman, Erik K. «Anthropology and Circumcision». *Annual review of anthropology* 33, nr. 1 (2004): 419-445.
- Simonnes, Helge. «Skjerpet profil». *Vårt Land*. 08.04.2014.
- Simonsen, Kjetil Braut. «Vidkun Quisling, antisemittismen og den paranoide stil». *Historisk tidsskrift*, nr. 4 (2017): 446-467.
- Simonsen, Kjetil Braut og Øivind Kopperud. ««Guds utvalgte folk»: En antijødisk klisje». *Vårt Land*. 21.02.2021. <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2021/02/21/guds-utvalgte-folk-en-antijodisk-klisje/>.
- Skotheim, Harald. «- Offentlig subsidiert barnemishandling». *Dagbladet*. 01.04.2014. <https://www.dagbladet.no/nyheter/offentlig-subsidiert-barnemishandling/61530508>.
- Skaar, Irene Sofie. «Omskjæringsloven er på kant med Grunnloven». *Dagbladet*. 19.05.2018. <https://www.dagbladet.no/kultur/omskjaeringsloven-er-pa-kant-med-grunnloven/69531922>.
- Sletteland, Anja. «The battle over the Israel-Palestine conflict: A study of international political anomie». PhD. University of Oslo. 2016.
- Solbakk, Jan Helge, Reidar Pedersen og Anne Hambro Alnæs. «Rituell omskjæring er ikke helsehjelp». *Tidsskrift for Den norske legeförening* 132, nr. 2 (2012): 134-135.
- Soltveit, Vegard. «"Omskjæring - et spørsmål om religions- og identitetstoleranse" i Dagens kortinnlegg | onsdag 31. mai». *Aftenposten*. 03.05.2017. <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/3AA7q/dagens-kortinnlegg-onsdag-31-mai>.
- Stangeland, Guttorm. «Stopp rituell omskjæring av gutter». *Stavanger Aftenblad*. 14.07.2018.
- Steinholt, Margit. «Omskåret argument». *Klassekampen*. 12.04.2014.
- Stene, Nora. «Omskjæringsritualet brit mila: Foreldres fortellinger». I *Ubestemt tittel*, redigert av Cora Alexa Døving: Universitetsforlaget, bokkapittel under publisering.

- Sæternes, Kirsti Karina Dahl. «Til Stortinget: Skam dere! La barnas kjønnsorgan være i fred!». *Aftenposten*. 25.02.2018. <https://www.aftenposten.no/meninger/sid/i/WLkr4j/til-stortinget-skam-dere-la-barnas-kjoennsorgan-vaere-i-fred-kirsti>.
- Sørenes, Kjetil Magne og Gunnar Wiederstrøm. «Omskjæring splitter SV». *Klassekampen*. 10.04.2018. <https://arkiv.klassekampen.no/article/20180410/ARTICLE/180419996>.
- Sørensen, Steinar. «Forby omskjæring!». *Vårt Land*. 27.07.2015.
- Søvik, Oddmund. «Det medisinske perspektivet». *Klassekampen*. 24.04.2018.
- Søvik, Oddmund. «Moseloven». *Klassekampen*. 18.04.2018.
- Søvik, Oddmund. «Religiøs omskriving». *Klassekampen*. 03.06.2017.
- Tajfel, Henri, M. G. Billig, R. P. Bundy og Claude Flament. «Social categorization and intergroup behaviour». *European Journal of Social Psychology* 1, nr. 2 (1971): 149-178.
- Tjernshaugen, Karen og Olav Eggesvik. «8 saker det blir strid om». *Aftenposten*. 05.05.2017.
- Triadafilopoulos, Triadafilos. «Religious groups, liberal-democratic states and competitive boundary making: The debate over ritual male circumcision in Germany». *Ethnicities* 19, nr. 4 (2019): 654-673.
- Tuchman, Aryeh. «Circumcision» I *Antisemitism: A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution*, redigert av Richard S. Levy, 128-129. California: ABC-CLIO, 2005.
- Veum, Aslaug. «Kva er diakron diskursanalyse?». I *Diskursanalyse i praksis: metode og analyse*, redigert av Tonje Raddum Hitching, Anne Birgitta Nilsen og Aslaug Veum, 81-109. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2011.
- Vogt, Kari. *Islam på norsk: Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen Damm, 2000.
- Von Der Lippe, Marie. «Teaching controversial issues in RE: the case of ritual circumcision». *British Journal of Religious Education* (2019): 1-11.
- Warner, Ruth H. og Kristin L. Kiddoo. «Are the latter-day saints too latter day? Perceived age of the Mormon Church and attitudes toward Mormons». *Group Processes & Intergroup Relations* 17, nr. 1 (2014): 67-78.
- Werblowsky, R. J. Zwi og Geoffrey Wigoder. «Circumcision» I *The Encyclopedia of the Jewish Religion*, 90-91. London: Peonix House, 1965.
- Wistrich, Robert S. «The Devil, the Jews, and Hatred of the "Other"». I *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism and Xenophobia*, redigert av Robert S. Wistrich, 1-15. London & New York: Routledge.
- Yurdakul, Gökçe. «Jews, Muslims and the Ritual Male Circumcision Debate: Religious Diversity and Social Inclusion in Germany». *Social inclusion* 4, nr. 2 (2016): 77-86.

Zahid, Wasim. «Omskjæring av guttebarn - Barnets rettigheter veier tyngst». *Dagbladet*. 09.05.2017. <https://www.dagbladet.no/kultur/barnets-rettigheter-veier-tyngst/67557038>.

Ødegaard, Jøran. «Derfor melder jeg meg ut av Frp». *Vårt Land*. 15.05.2017.

Årstad, Bergljot Holm. «Sivilisasjon på vei, Sp». *Klassekampen*. 22.06.2018.