

Luna Skjoldann Larsen

Temasektion

# Ægteskab i transition

## Forandringer i tyrkisk-danske muslimers ægteskabsnormer

### Nøgleord

islam; tyrkisk-danskere; generationsforskelle; parforholdsnormer; skilsmisse; kønsroller

---

**Abstract** Artiklen undersøger forandringer i tyrkisk-danske muslimers normer for ægteskab og parforhold. Dette gøres ud fra ni dybdegående, semistrukturerede interview med tyrkisk-danske muslimer, som er eller har været gift, og som er tilknyttet Dansk Tyrkisk Islamisk Stiftelse. Tidligere undersøgelser har vist, at der statistisk kan ses forandringer i ægteskabsmønstre, hvor eksempelvis skilsmisseraten er stigende for gruppen. Denne artikel vil komme med en mulig forklaring på, hvorfor parforholdsnormerne forandrer sig for unge tyrkisk-danske muslimer, ved at tage udgangspunkt i temaerne kønsroller i parforholdet og skilsmisse. Disse udgør konkrete eksempler på forandringspunkter, der både kan ses statistisk, og som informanterne italesatte. Artiklen belyser således, hvorfor unge tyrkisk-danske muslimer redefinerer rammerne for kærlighedsforhold, og hvordan de unges subjektivitet konstrueres igennem deres relation til islam, deres tyrkiske oprindelse og deres opvækst i Danmark.

---

I løbet af de seneste 20 år har ægteskabsmønstrene for danskere med tyrkisk oprindelse forandret sig på en lang række parametre. Ud fra registerdata kan man se en stigende alder for indgåelse af første ægteskab, en stigende skilsmisserate og en forandring i partnervalg (se f.eks. Schmidt og Jakobsen 2004; Schultz-Nielsen og Tranæs 2009; Danckert og Jakobsen 2014; Ottosen, Liversage og Olsen 2014). Denne forandring indebærer en let stigende tendens til, at tyrkisk-danskere gifter sig med personer af anden etnisk oprindelse, herunder etniske danskere (Schultz-Nielsen og Tranæs 2009, 28). Der er dog fortsat en endogam norm, hvorved majoriteten vælger en ægtefælle af tyrkisk oprindelse – det gælder 80% af de mandlige efterkommere og 88% af de kvindelige efterkommere (Danmarks Statistik 2011,

**Luna Skjoldann Larsen** er cand.mag. og ekstern lektor ved Københavns Universitet.

34). Men registerdata fortæller os ikke årsagen til forandringerne, og flere forskere er derfor kommet med bud, hvor de mest fremtrædende er en assimilationstese, og/eller at forandring skyldes lovændringerne af udlændingeloven i 2002 (Schultz-Nielsen og Tranæs 2009; Danckert og Jakobsen 2014; Liversage og Ottosen 2014). Det er dog et fåtal, der har valgt at uddybe de kvantitative fund med kvalitative undersøgelser, hvor Anika Liversage og Mai Heide Ottosen udgør en undtagelse (Ottosen og Liversage 2016, 2014; Ottosen, Liversage og Olsen 2014). I flere publikationer undersøger de omstændigheder og oplevelser af skilsmisser i migrantfamilier og blandt par med ægtefællesammenføring. Nærværende artikel adskiller sig fra disse undersøgelser ved at fokusere på den unge efterkommergeneration. Jeg arbejder derfor med et andet datasæt end Liversage og Ottosen, hvilket naturligvis fører til andre konklusioner. Dette uddybes senere i artiklen.

Jeg vil i artiklen undersøge mulige forklaringer på ægteskabsmønstrene ud fra ni dybdegående interviews med unge tyrkisk-danskere i alderen 20-32 år, som er eller har været gift. Alle informanter har en tilknytning til Dansk Tyrkisk Islamisk Stiftelse (DTIS), mere specifikt benytter de eller har de tidligere benyttet dens moskeer og/eller undervisningstilbud. Denne aldersgruppe er valgt for at kunne afdække forandringspotentialt i den unge generation, idet det skal undersøges, om de reproducerer eller bryder med etablerede ægteskabsnormer. I den forbindelse bliver det nærliggende også at undersøge, om forandringerne kan siges at skyldes en generationsforskel blandt tyrkisk-danske muslimer. Interviewene er indsamlet i foråret 2018 i forbindelse med udarbejdelsen af mit speciale. Grundet udvælgelseskriterierne til informanterne søger jeg ikke at generalisere fund til alle tyrkisk-danskere, men derimod at give en dybere indsigt i denne særlige gruppe af unge tyrkisk-danske muslimer. Fokus er lagt på unge fra dette trossamfund, fordi DTIS udgør den største organisation af moskéer i Danmark og generelt betragtes som en af de mest velorganiserede muslimske foreninger (Kühle 2006; Kühle og Larsen 2017). DTIS er en national afdeling under *Diyanet işleri başkanlığı* (Direktoratet for religiøse anliggender),<sup>1</sup> der er et departement under Statsministeriet i Tyrkiet (Bruce 2019). I Danmark er der 30 Diyanet-moskeer fordelt over hele landet. Den tætte forbindelse til den tyrkiske stat gør, at DTIS-moskeer kan siges at være etnisk tyrkiske, hvilket kan ses i det tyrkiske sprogs centralitet og i an-

1. For en semantisk gennemgang af oversættelsen af *Diyanet işleri başkanlığı*, se Bruce 2019.

sættelsen af imamer fra Tyrkiet (Kühle og Larsen 2017).

Jeg vil i artiklen anlægge et kritisk teoretisk blik, hvor jeg vil kontekstualisere informanternes oplevelser og normaliseringer for at sætte enkeltfænomenerne i relation til en større helhed. Ambitionen er således at forstå parforholdsnormer som et produkt af den historiske og samfundsmæssige situation, som informanterne befinder sig i. I artiklen vil jeg først præsentere eksisterende forskning om udviklingen af etniske minoriteters ægteskabsmønstre. Herefter følger en teoretisk begrebsliggørelse af normaliseringer og parforholdsnormer. Den analytiske del er opdelt i tre afsnit. Det første præsenterer informanternes oplevelse af ægteskabsindgåelse, og de to følgende undersøger forandringspotentialer ud fra to temaer: kønsroller i ægteskabet og skilsmisse. Til slut argumenterer jeg for, om forandringerne kan ses som et udtryk for en generationsforskel.

## Udviklingen i ægteskabsmønstre for tyrkisk-danskere

I 2000 og 2002 ændrede Folketinget udlændingeloven og skærpede muligheden for ægtefællesammenføring. Særligt 24-års-reglen og tilknytningskravet gjorde det sværere at få familiesammenføring, da man nu skulle være fyldt 24 år, og da parret samlet set skulle have størst tilknytning til Danmark (udlændingeloven §9; L365). Efter lovændringerne fulgte en række undersøgelser, som beskæftigede sig med ændringer i ægteskabsmønstre for etniske minoriteter i Danmark og søgte at afdække lovændringernes effekt. En af disse er Schultz-Nielsen og Tranæs' undersøgelse (2009), som ud fra registerdata for perioden 1997-2008 observerede en forandring i ægteskabsalderen; i starten af perioden blev flest gift, før de var fyldt 24 år, og i slutningen af perioden gjorde det omvendte sig gældende. For personer med tyrkisk oprindelse kunne de endvidere se et fald i andelen af gifte kvinder under 24 år. Hvor 46% af unge kvinder med tyrkisk oprindelse var gift i 1997, var det kun 23% i 2008. De kunne tilskrive 16,7% af faldet til reformændringerne på udlændingeområdet. Den samlede konklusion var derfor, at de mange forandringer i ægteskabsmønstrene 1997-2008 ikke alene skyldtes lovændringerne.

En anden markant forandring i ægteskabsmønstre for tyrkisk-danskere er den stigende skilsmisserate. Liversage og Ot-

tosen har beskæftiget sig med dette fænomen i flere artikler (Liversage 2012, 2014; Ottosen, Liversage og Olsen, 2014; Liversage og Olsen 2016, 2017). I en undersøgelse om skilsmissebørn med etnisk minoritetsbaggrund ser de på udviklingen i skilsmisseraten for forældre til børn i fire fødselskohorter: 1) børn født i 1989, 2) børn født i 1993, 3) børn født i 1997, og 4) børn født i 2001. De konkluderer, at der er sket en markant stigning i skilsmisser, da forældrepar med børn født i 1993 havde 4.5% større sandsynlighed for at blive skilt, end forældre med børn født i 1989 (Ottosen, Liversage og Olsen 2014). Endvidere pointerer de, at skilsmisseraten for etniske minoritetsforældre med børn nærmer sig "det høje danske niveau", idet 30% af etniske minoritetsforældre med børn født i 1997 blev skilt, sammenlignet med 35% af etnisk danske forældre. Interessant nok havde forældre med tyrkisk oprindelse den laveste skilsmisserate, idet kun 22% af disse med børn født i 1989 og 1993 var blevet skilt. Til sammenligning var 76% af forældre med somalisk oprindelse gået fra hinanden, hvor det samme gjaldt for 32% af forældre med irakisk oprindelse og 30% af forældre med pakistansk oprindelse (Ottosen, Liversage og Olsen 2014). Der er herved som minimum 8 procentpoint forskel på skilsmisseraten blandt forældre med tyrkisk oprindelse og de øvrige etniske grupper.

Som Ottosen, Liversage og Olsen påpeger, er der store forskelle i skilsmissemønstre for etniske grupper i Danmark. Derfor er det måske ikke så ligetil at sammenligne etnisk dansk familiers og etniske minoritetsfamiliers skilsmissemønstre, som ovenstående afsnit og artikler kunne give indtryk af. Bonke og Schultz-Nielsen gør opmærksom på, at etnisk danske familier og etniske minoritetsfamilier adskiller sig på en række parametre. Eksempelvis er etniske minoritetspar yngre ved indgåelsen af første ægteskab, har en udbredt norm om gift samboskab og ofte en kortere periode som kærester inden ægteskabsindgåelsen end etnisk danske par (Bonke og Schultz-Nielsen 2013). Jeg tilslutter mig Bonke og Schultz-Nielsens betragtninger, og det, jeg ønsker at fremhæve med registerdataundersøgelserne, er således ikke, hvorvidt etniske minoritetspar nærmer sig et dansk niveau, hvad angår skilsmisse, men nærmere, at der er et veldokumenteret kvantitativt grundlag for at sige, at minoritetsægteskabsmønstrene har forandret sig i løbet af de seneste årtier. Den generelle tendens til at undersøge emnet på baggrund af registerdata efterlader en forskning, som relativt sjældent uddybes med kvalitative forklaringer på udviklingen.<sup>2</sup> Nærværende

2. Liversage og Ottosens undersøgelser udgør her en undtagelse, idet de som oftest tager udgangspunkt i en mixed-method-tilgang.

artikel forsøger derfor at komme med et bud på, hvorfor disse mønstre forandrer sig, ved at tage udgangspunkt i et kvalitativt datasæt.

## Parforholdsnormernes homogeniserende magt

Statistiske mønstre kan give et billede af, hvilke normer der er dominerende i en given befolkningsgruppe, da de viser, hvad majoriteten af populationen rent faktisk *gør*. Normaliseringer af parforhold har en direkte effekt på, hvordan man organiserer sit kærlighedsliv, samt hvordan andre medborgere forholder sig til ens partner og familie. Ægteskabet kan siges at udgøre rammen om et legitimeret og genkendeligt parforhold, hvilket giver særlige privilegier og rettigheder i samfundet, da parrets sammenhørighed er legitimeret juridisk og i visse tilfælde religiøst. Normer for parforhold har således virkelige konsekvenser for, hvordan folk indretter deres liv, og hvordan disse liv og parforhold opfattes og modtages i samfundet (Butler 2004).

I artiklen vil jeg anvende en foucauldiansk forståelse af normalisering, som udgør den teoretiske baggrund for normens virkemåde og magt. Michel Foucault begrebsliggør normalisering som en del af sit overordnede magtbegreb, *den disciplinære magt* (Foucault 2002a). Denne magts mål er at afrette og ikke afstraffe individer, hvorfor den virker på et subtilt og til dels usynligt plan. Man kan definere en normalisering som idealet for ønsket adfærd, hvormed normer for parforhold illustrerer, hvordan individet *bør* organisere sit kærlighedsliv. Herigennem indstifter normerne et hierarki ved at opdele mennesker i *normale* og *afvigere*, i dette tilfælde i normale kærlighedsrelationer og afvigende kærlighedsrelationer. Normaliseringernes hierarki udgør da et konstant pres på individet, hvilket i sidste ende har en homogeniserende effekt på majoriteten af populationen. Med andre ord: Når majoriteten følger normer, usynliggøres de og bliver en del af *alle dem, som gør det rigtige*; hvis man ikke følger normerne, bliver man derimod individualiseret og stikker ud som *den, der gør det forkerte*. Den disciplinære magt udtrykker sig derfor ikke i en pompøs magtdemonstration, men i mønstringen af de mange.

Det skal dog bemærkes, at på trods af normernes homogeniserende pres, er de ikke statiske, da de udgør diskursive konstruktioner. Derfor er normer i konstant forandring, som dog

er træg og langsommelig. Diskursive strukturer udvikler sig over tid; de danner nye sammenhænge mellem objekter og elementer, og de ændres i mødet med andre diskurser (Foucault 2002b). Idet normaliseringer i nærværende artikel forstås som et udtryk for, hvad majoriteten finder normalt, vil det vise sig statistisk i mønstre for, hvad majoriteten i en population gør. En forandring i ægteskabsnormer kan derfor antages at have en effekt på ægteskabsmønstre og omvendt, idet de, ud fra et foucauldiansk syn, virker tvingende på individets adfærd. Såfremt ægteskabsnormerne er i forandring, etableres der således nye parametre for, hvem der er normale, og hvem der er afvigere. Herved eksisterer der muligvis konkurrerende ægteskabsnormer blandt forældrene og blandt de unge. Hvad disse består i, vil være genstand for den videre analyse.

## Et fuldt og helt ægteskab

Når man beskæftiger sig med ægteskabsindgåelse i en islamisk-tyrkisk kontekst, kan man ikke bare tale om én bryllupsdag. I stedet består denne proces af flere mærkedage, som for mine informanter kunne strække sig over alt fra et par måneder til år. Ofte består ægteskabsindgåelsen af en forlovelse, en *nikah*,<sup>3</sup> en borgerlig vielse, en hennafest<sup>4</sup> og bryllupsfesten, men der kan være fravalg af fejring hos det enkelte par. Liversage og Jensen fandt i en undersøgelse af ægteskabsindgåelse blandt etniske minoriteter i Danmark, at *nikah* ofte tillægges stor betydning. Den anses som det, der grundlæggende legitimerer ægteskabet. Her bemærker de, at tyrkisk-danskere adskiller sig fra andre etniske minoritetsgrupper, idet en *nikah* ofte indgås efter eller samtidig med en borgerlig vielse (Liversage og Jensen 2011, 69).

Da jeg bad mine informanter fortælle om deres bryllup, beskrev de alle bryllupsfesten og hennafesten, og enkelte nævnte den borgerlige vielse eller forlovelsen. Ingen fortalte om deres *nikah*, før jeg spurgte specifikt ind til, hvorvidt de havde indgået en *nikah* i betydningen en islamisk ægteskabskontrakt i forbindelse med brylluppet. Det gav mig det indledende indtryk, at den religiøse vielse ikke havde stor betydning for de unges ægteskabsindgåelse. Denne fornemmelse blev styrket, da Merve beskrev det på følgende måde:

3. *Nikah* er den islamiske vielse, som udføres af en imam, enten i moskeen eller i private hjem (for mere information, se Islam 2019; Liversage og Jensen 2011).

4. Hennafest er en tyrkisk bryllups-tradition, hvor kvinderne i familien samles om bruden. Den rituelle påføring af henna på brud og gom er centralt i begivenheden.

Jeg tror gerne det [nikah] er ligesom en engelsktime, som man bare skal have overstået. Altså jeg tror ikke, der var så meget i det (...) Jeg ved det ikke, for os der har det ikke den største betydning, for unge her nu altså. Det er også bare det der med altså, jo jeg siger "ja", men jeg skal jo ikke bo sammen med den her person. Jeg skal jo bare hjem til min mor. Det er jo bare så det ikke er haram at vi holder i hånden og kysser hinanden (...) altså vi gjorde det jo allerede før det også.<sup>5</sup>

Ovenstående giver et indblik i, hvorfor flere informanter ikke fortalte om deres nikah af sig selv, når jeg spurgte ind til deres bryllup. Som Merve siger, har nikah angiveligt ikke en stor emotionel betydning for de unge tyrkisk-danske muslimer. Hun fortalte yderligere, at hendes mor var årsagen til, at hun fik en nikah, idet hun påpegede, at hendes og kærestens adfærd var *haram*. Derved var det hendes mor, som håndhævede de religiøst legitimerede normer for adfærd mellem køn og for fysisk intimitet mellem forlovede. Flere informanter beskrev lignende oplevelser, hvor nikah blev arrangeret af forældrene og på deres opfordring, fremfor af de unge selv. Men det var ikke alle, der delte denne oplevelse. Ümit fortalte, at han og hans forlovede selv havde haft behovet for at få en nikah, så de bedre kunne lære hinanden at kende inden brylluppet:

Det var igen, fordi vi skulle ud og købe møbler, og vi skulle på café og lære hinanden at kende, og så følte vi, at det var det rigtige, fordi så begår man jo ikke nogen synder når man er sammen. Så det var derfor, vi valgte at få en nikah lidt før vielsen, ik?

Gennemgående i de to informanters beskrivelser er ikke emotionelle oplevelser af ritualen, men derimod ritualens effekt. En nikah legaliserer den fysiske intimitet mellem et forlovet par, således at de forbliver syndfri, og så relationen er *halal*. Som Ümit siger: "Det er det rigtige at gøre." Hvad enten parret får en nikah ud fra egne behov eller forældrenes, udfylder ritualen en praktisk funktion. Den flytter grænserne for intimitet i relationen via en religiøs legitimering. Flere informanter fortalte, at de havde fået en nikah inden den borgerlige vielse, og nogle fortalte, at de fik en nikah omkring deres forlovelse. Da Diyanet kræver en vielsesattest fra rådhuset for at udføre en nikah, har nogle af mine informanter derved benyttet andre imamer til den religiøse vi-

5. Alle navne på informanter og øvrige personer er anonymiseret i artiklen.

else end Diyanets (Liversage og Jensen 2011, 69). Årsagen til dette skyldes måske ritualets praktiske betydning for de unge. Nikahs funktion er at gøre forholdet halal og dermed ikke at markere en rituel overgang fra par til ægtefolk.

Der er altså markante forskelle mellem Liversage og Jensens fund og mine informanternes oplevelser. Hvor Liversage og Jensen finder, at nikah har stor betydning for danske muslimer, og ritualet ofte tillægges stor vægt (Liversage og Jensen 2011, 64), oplever mine informanter det som en praktisk legalisering af et kæresteforhold. Det tyder dog på, at nikah kan have en større betydning for forældregenerationen, idet flere informanter fortalte, at de indgik nikah på forældrenes opfordring. Herved ses tegn på nogle af de forandringer i ægteskabsnormer, som mine informanter italesatte. For at undersøge disse normændringer yderligere vil jeg i de følgende afsnit fokusere på to temaer, som de fremhæver er i forandring: skilsmisse og kønsroller.

## Kønsroller i ægteskabet – hvem tager opvasken?

I dette afsnit vil jeg undersøge, hvordan de unge forhandler kønsroller i deres kærlighedsforhold. Disse forhandlinger foregår i relation til forskellige kontekster, herunder mediernes portrættering af muslimske parforhold og deres egne forståelser af kønsroller i forældrenes ægteskab. Hermed forsøger jeg at give et kontekstuel indblik i, hvilke kønsnormer informanterne forholder sig til, når de forhandler og etablerer normer for køn.<sup>6</sup>

Når etniske minoriteters parforhold diskuteres i den offentlige debat, er kønsroller og ligestilling fremtrædende temaer. Der tegnes ofte et stereotypt billede af etniske minoriteters kærlighedsforhold, som hævdes at være præget af kvindeundertrykkelse og patriarkalsk dominans. Mikkel Rytter påpeger, at stereotypen på den muslimske familie i den offentlige diskurs “include that ‘all families are extended, children respect their elders, religious faith is total and unquestioning, and women are veiled creatures living in the shadows’” (Rytter 2012, 3). Stereotypiseringen af muslimske parforhold i den offentlige debat udgør en kontekst, som mine informanter forholder sig til, når de italesætter og beskriver deres parforhold. Jeg oplevede således ofte, at informanterne eksplicit fremhævede ovenstående stereotyp som en modsætning til deres eget ægteskab. Eksempelvis nævnte Ümit stereotypiseringen i medierne, da vi snakkede om

6. Jeg har kun interviewet unge tyrkisk-danske muslimer og ikke deres forældre. Det, jeg præsenterer her, er således de unges oplevelser af forældrenes kønsroller, hvilket ikke nødvendigvis er dækkende for forældrenes egen forståelse.



opgavefordelingen i hjemmet: "Altså man hører jo tit i medierne, at udlændingekvinderne er undertrykte (...)." Flere af mine informanter oplevede således, at det stereotype familie billede stod i kontrast til deres parforhold. I Ümits beskrivelse af mediernes portrættering af undertrykte udlændingekvinder ligger en umiddelbar forståelse af, at etnicitet, nationalitet og ligestilling er faktorer, som hænger sammen. Denne forståelse træder tydeligere frem, da jeg spørger ham, om der er forskel på ægteskabet blandt etniske danskere og tyrkisk-danskere:

Det tror jeg ikke, fordi igen det kommer selvfølgelig helt an på, hvordan personerne er, men både Emira og jeg, vi er jo født og opvokset i Danmark, og i og med at vi har tyrkiske rødder, så har vi jo taget rigtig mange (...) af de danske normer og værdier til os, ligestilling f.eks. Jeg er lige så meget med til at rydde op herhjemme og gøre rent, som hun er, men sådan er det jo f.eks. ikke hjemme hos os [barndomshjemmet] jo. Der er det primært min mor, der står for de huslige ting, og min far han er ikke så meget med, fordi (...) de har en anden opfattelse.

*Ümit* præsenterer her en forståelse af, at normer for køn er forskellige i en dansk kontekst og i en tyrkisk kontekst, eksemplificeret ud fra hans eget ægteskab og hans forældres.

For at komme nærmere en forståelse af disse elementers betydning er det gavnligt at skelne mellem etnicitet, nationalitet og kultur. Etnicitet omhandler etnisk tilhørsforhold og omfatter en gruppe af mennesker, der deler oprindelse. Nationalitet omhandler nationalt tilhørsforhold og identifikation med et land og en national gruppe. Kultur er et mere flydende begreb, som i dette tilfælde refererer til et kulturelt fællesskab eller en kollektiv identitet, hvori der deles traditioner, fortællinger og lignende (Hastrup 2004, 77ff). Det er vigtigt at bemærke, at disse tre kategorier alle diskursivt opstiller grænser mellem grupper af mennesker, men det, jeg søger at fremhæve her, er de forskellige måder, hvorpå grænserne drages.

Med denne kategorisering bliver det muligt at forstå de forskellige kønsnormer, som Ümit beskriver, som tilhørende nationale eller kulturelle fællesskaber. De er ikke forbundet med etnicitet, da Ümit, via sin opvækst, har tilegnet sig danske værdier for køn, trods hans tyrkiske oprindelse. De danske kønsnormer beskrives som ligestillende, og Ümit identificerer sig eksplicit med dette ideal, da "han er lige så meget med til at rydde

op og gøre rent, som hun er”. De tyrkiske kønsnormer defineres derimod som udtryk for “en anden opfattelse”, hvor kvinden udfører og har ansvar for de huslige opgaver.

Ümit italesætter i interviewet en essentialiseret kulturelrelativistisk forståelse af kønsnormer som nogle, der hører til i bestemte kulturelle fællesskaber. Normer for køn i ægteskabet viser sig tydeligt i relation til opgavefordelingen i hjemmet, hvilket er et fremtrædende tema i samtlige interviews. Informanten Gülay havde en anden opfattelse end Ümit af sammenhængen mellem kønsroller og kultur:

(...) folk tror, at fordi man har en anden kultur, altså at tyrkere har en anden kultur end danskere, så er det sådan, at kvinden laver mad derhjemme, og hun gør rent og sådan noget. (...) Og det troede jeg faktisk også, da jeg blev gift, så troede jeg, at jeg ville stå for det hele selv. Men sådan er det slet ikke, altså herhjemme der er vi meget fælles om opgaverne.

Ifølge Gülay er det etniske danskere, som ofte har en kulturelrelativistisk forståelse af køn, idet de mener, at kønsnormer har statiske og deterministiske udtryk blandt personer af tyrkisk oprindelse. Hun indrømmer, at hun, inden hun blev gift, havde samme forståelse og derved også en forventning om, at hun ville have ansvaret for hus og hjem, men at de i realiteten er fælles om opgaverne i hendes ægteskab. Man kan fristes til at se Gülays tidligere forståelse som et udtryk for, hvordan unge kan blive påvirket af majoritetens stereotype opfattelse af kønsnormer i etniske minoriteters kærlighedsforhold. Når de unge forholder sig til kulturelrelativistiske stereotype opfattelser af køn, bliver det en reel kontekst, som influerer forståelsen af deres nære relationer, hvad enten den bekræfter eller afkræfter deres tidligere forestillinger. Dette kan også tage form af en identifikation, idet de unge kan positionere sig i spændingsfeltet mellem etnicitet og nationalitet. Ümit fremhæver sin danskhed ved at anse sin opvækst i Danmark som årsagen til, at hans ægteskab er præget af ligestilling. Han positionerer sig da som tyrkisk-*dansker* og fremhæver sin nationalitet. Gülay afviser derimod idéen om kulturelt determinerede kønsnormer i sin beskrivelse af ligestilling i ægteskabet. Herved positionerer hun sig som *tyrkisk-dansker* og pointerer samtidig, at kønsnormer kan have mange udtryk inden for samme kulturelle fællesskab. Ud af ni informanter beskrev syv deres roller i ægteskabet som ligestillede, og ma-

joriteten fremsatte en forståelse af køn som determineret af kultur eller biologi. Når flere informanter hævder at der er ligestilling i deres ægteskab og samtidig forstår ligestilling som en dansk værdi, kan det anses som en bekræftelse af en assimilationstese om, at etniske minoriteter er ved at tilpasse sig til den danske kultur. Kulturrelativistiske forståelser af kønsnormer, som den Ümit beskriver, kan derved ses som et udtryk for, at muslimske borgere integrerer sig i en sådan grad, at det påvirker deres kærlighedsrelationer og familieliv.

Flere forskere har eksplicit knyttet an til assimilationstesen som en mulig forklaring på forandringer i ægteskabsmønstre blandt etniske minoriteter i Danmark (se f.eks. Schultz-Nielsen og Tranæs 2009; Danckert og Jakobsen 2014). Hvis man anser ligestilling for at være en særlig dansk kønsnorm og manglende ligestilling for at være en særlig tyrkisk eller muslimsk kønsnorm, bliver kultur determinerende for kønsroller i ægteskabet. Denne forståelse bygger på en kulturessentialisme, idet den forbinder en social og psykologisk kønslig identitet med kulturelle eller religiøse tilhørsforhold (Lykke 2008, 236). Hvis man som forsker forstår forandringer i etniske minoriteters kønsroller som et udtryk for assimilation, skal man være meget påpasselig med ikke at falde i en kulturessentialiserende fælde, da man derved generaliserer og forsimples kønsnormer, ganske som Gülay fortæller i ovenstående citat.

I forhandlingen af kønsnormer i ægteskabet har begrebet ligestilling en central plads for mine informanter. Men der var forskellige opfattelser af, hvad ligestilling indebærer. Denne uenighed omhandlede særligt opgavefordelingen i hjemmet. Hvor nogle anså en ulige opgavefordeling som et tegn på manglende ligestilling, havde andre en anden forståelse. De anså derimod deres roller i ægteskabet for ligestillede, på trods af en ulige opgavefordeling. Dette kommer eksempelvis til udtryk i Merves uddybning af, at det ikke er muligt at fordele alle huslige opgaver ligeligt:

Altså vi har fordelt det, men alligevel så kan man jo ikke fordele alt, vil jeg sige. En mand ser ikke, en kvinde ser alt. Altså f.eks. en mand vil [næsten] aldrig se, at der er støvet ovre ved vinduet, men det ved en kvinde. Altså: Ok, nu er det ikke taget i flere dage, der er støvet. (...) Han prøver at hjælpe til (...), men ja, kvinder laver nok mest lige meget hvad.

Der er en tydelig forskel imellem kønnene i Merves beskrivelse af opgavefordelingen, som ikke kun knytter sig til praktikaliteter, men også til, hvad henholdsvis mænd og kvinder er i stand til. Merves forståelse af kønnenes særlig evner og kvaliteter har derved en direkte effekt på kønsrollerne i hendes ægteskab, med det resultat at de har en ulige opgavefordeling. Andre informanter udtrykte en lignende forståelse af kønsroller, men med den konsekvens at de oplevede en ulighed i deres ægteskabet. Dette kom til udtryk hos Emira, da hun fortalte, hvorfor hun påtager sig ansvaret for det huslige arbejde:

Men det [er det] der med, at han er en mand: Altså selvfølgelig støvsuger han ikke i hjørnerne, og selvfølgelig tager han ikke støvet ordentligt. Det bliver gjort overfladisk, tænker jeg, fordi han er en mand.

Som Merve tildeler Emira manden og kvinden forskellige evner inden for det huslige arbejde: En mand kan ikke støvsuge af den simple årsag, at han er en mand. De to informanter beskriver således køn som en naturlig konstruktion med hver deres essens, da kvinder biologisk set er gode til at gøre rent, og mænd ikke er. Ovenstående citater er et udtryk for kønskonservative argumenter, der legitimeres ud fra en biologisk determinisme. Hos mine informanter kan man derfor se to forskellige former for universaliserende forståelser af køn: en kulturessentialistisk forståelse og en biologisk deterministisk forståelse.<sup>7</sup>

Inden for kønsforskningen søger man generelt at gøre op med biologisk deterministiske og kulturessentialistiske forståelser af køn (se f.eks. Lykke 2008; Dahlerup 2001). Når den biologiske determinisme og den kulturelle essentialisme forenes, ses ofte etnocentriske assymetriske to-kønsmodeller (Lykke 2008), eksempelvis som stereotypisering af muslimske kærlighedsforhold i den danske debat. Et væld af postkolonialistiske feministiske forskere har belyst intersektionen af køn, etnicitet og kultur for at tydeliggøre, at sådanne kønsforståelser understøtter magtsystemer og undertrykkelsesmekanismer i samfundet (se f.eks. Abu-Lughod 2013; Crenshaw 1991; El-Tayeb 2011; Puar 2007). Den poststrukturalistiske kønsforskning, med fremtrædende forskere som Judith Butler og Eve Sedgwick, har samtidig argumenteret for et opgør med forståelsen af køn som en biologisk deterministisk to-kønsmodel (se f.eks. Butler 1999, 2004; Sedgwick 1990). Ifølge dem skal vi i stedet forstå køn som socialt konstrueret, hvormed to-kønsmodellen er en diskursiv

7. For en uddybende begrebsdefinition, se Lykke 2008.

konstruktion, der skaber normer for det maskuline og feminine.

I nærværende artikel betragter jeg køn som en diskursiv konstruktion, hvormed de essentialistiske forståelser af det maskuline og det feminine anses som et udtryk for informanternes normaliseringer af køn. Ud fra denne betragtning udgør deres italesættelse af kvindens naturlige evne til husligt arbejde et produkt af diskursivt konstruerede normer og idealer for det feminine. Informanter som Gülay, der både afskriver kulturel determinisme og biologisk essentialisme, udtrykker derfor ikke samme kønsforståelse som Emira og Merve. De forskellige italesættelser af relationen imellem kultur, biologi og køn kan siges at udgøre et forsøg på en identitetsforhandling, idet de repræsenterer forskellige kontekster, som informanterne indgår i; det danske samfund, deres tyrkiske-danske opvækst og deres tilknytning til Tyrkiet som oprindelsesland. Men hvordan kan man forstå informanter som Merve, der både italesætter en essentialistisk definition af køn og mener at være ligestillet i sit ægteskab? Informanter, der italesætter samme oplevelse som Merve, oplever at være ligestillet i deres ægteskab, fordi de forbinder ligestilling med beslutningsmagt og ikke med opgavefordelingen i hjemmet. De beskriver den lige beslutningsmagt som en markant forskel imellem deres forældres ægteskab og deres eget. Denne forklaring trådte eksempelvis frem, da jeg talte med Halime om, hvorvidt hun oplevede en generationsforskel imellem hende og hendes forældre:

(...) det er også, fordi min mor sådan, hun har indordnet sig efter det [normer for køn], hun har det også selv på den måde, altså hun føler også, at manden skal sådan styre det hele-agtigt. (...) sådan har jeg det ikke. Altså jeg tænker vi [Halime og hendes mand] er mere sådan lige om tingene, både ift. ansvar, men også ift. andre opgaver, hvorimod mine forældre nok har tanken om, at det er sådan, det er manden, der går sådan to skridt foran-agtigt, ik?

Halime oplever, at normer for køn i ægteskabet har forandret sig i løbet af den seneste generation; en betragtning, som deles af flere informanter. Det, som har ændret sig, er, at der i den yngre generation er en ligestilling af beslutningsmagten i ægteskabet, hvilket Halime oplever, som om de deler ansvaret ligeligt, mens hendes far bestemmer i hendes forældres ægteskab.

Det tyder således på, at ligestilling i unge tyrkisk-danske æg-

teskaber har forskellige udtryk. Nogle oplever det som en ligestilling af beslutningsmagten, mens andre oplever det som en ligestilling af alt fra opvask til ansvar. Informanterne er dog alle enige om, at kønsrollerne har ændret sig fra deres forældres generation til deres egen. For at komme nærmere en forståelse af generelle forandringer i ægteskabsnormer vil jeg i næste afsnit vende blikket mod artiklens andet tema, skilsmisse.

## Hvornår er det ok at blive skilt?

Som tidligere beskrevet består ægteskabsindgåelse blandt tyrkiske muslimer af flere mærkedage, herunder to vielsesritualer: den borgerlige vielse og nikah. Som Liversage og Jensen (2011) bemærker, er det forskelligt, hvornår man anser et ægteskab for helt afsluttet blandt etniske minoritetsgrupper. Deres beskrivelse af skilsmisnormer blandt tyrkisk-danskere stemmer godt overens med mine fund. For mine informanter var skilsmisse ved en statsforvaltning nok til at blive helt skilt. De behøvede ikke et særskilt islamisk ritual. Kun en enkelt informant mente, at *talaq*<sup>8</sup> er nødvendig for at ophæve en nikah.

Registerdataundersøgelser viser som sagt en stigende skilsmisserate, hvilket tyder på, at normerne for skilsmisse blandt tyrkisk-danskere er i forandring. Dog er tyrkisk-danskere den etniske gruppe, hvor flest forældrepar bliver sammen, indtil børnene er flyttet hjemmefra (Ottosen, Liversage og Olsen 2014). Dette afsnit vil søge at besvare, hvordan skilsmisnormerne har forandret sig ud fra mine informanters oplevelse af udviklingen.

Først vil jeg dog uddybe forskningen i skilsmisseratens udvikling ved at kigge nærmere på Liversage og Ottosens undersøgelser (Liversage 2012, 2014; Ottosen, Liversage og Olsen 2014; Liversage og Olsen 2016, 2017). I en artikel undersøger Liversage (2013, 87) udviklingen i tyrkiske skilsmisser i Danmark ud fra interviews med fraskilte tyrkisk-danskere i alderen 24 til 55 år. Hun konkluderer, at der er en kønnet forskel på holdningen til skilsmisse, idet særligt kvinderne finder det mere acceptabelt end mændene (ibid., 94). I samarbejde med Ottosen har Liversage undersøgt den kønnede forskel i andre udgivelser, hvor de blandt andet argumenterer for, at etniske minoriteter i højere grad oplever, at kønsroller og kønnet magt udgør et konfliktforhold i ægteskabet og familien (2016, 117f). De peger på, at den

8. *Talaq* referer til mandens mulighed for at ophæve ægteskabet. Informanten beskrev den mest gængse form for *talaq* i dag, hvor manden ytrer ønske om skilsmisse tre gange for at igangsætte en ægteskabsophævelse (Islam 2019).

danske velfærdsstat skaber rammerne om et familieliv, hvor ægtefællerne er ligestillede, da begge deltager aktivt i samfundet og på arbejdsmarkedet. Velfærdsstatens "kvindevenlige projekt" skaber udfordringer internt hos parrene, da det skubber til magtbalancen således at "ethnic minority men (...) seem deprived of their culturally constructed positions of power" (ibid., 110). Det skal nævnes, at ud over kønskonflikter fremhæver Ottosen og Liversage, at deres informanter ofte havde turbulente og dramatiske skilsmissehistorier. Dette forklares med, at etniske minoritetsfamilier ofte er socialt udsatte, hvilket kan påvirke stress- og konfliktniveauet i hjemmet (ibid., 116f). I artiklen tager de udgangspunkt i fraskilte informanter, som havde fået ægtefællesammenføring.

Da otte ud af mine ni informanter enten var gift eller forlovet, og da kun en af mine informanter havde fået ægtefællesammenføring, udgør mit datamaterialet et ganske andet end Liversage og Ottosens. Jeg vil derfor ikke fokusere på skilsmisseoplevelser, men i stedet undersøge informanternes oplevelse af den stigende skilsmisserate; et tema, som flere af dem fremhævede som en bekymrende udvikling. Til argumentet om kønskonflikter i tyrkisk-danske ægteskaber vil jeg knytte en kommentar på baggrund af foregående analyse om generationelle forandringer i kønsroller. På trods af at flere har en konservativ kønsforståelse, tyder det på, at informanterne ikke oplever, at kønsnormer udgør en udfordring i deres ægteskab. Tværtimod påpeger flere, at de er ligestillede i deres ægteskab. Endvidere lever de op til, hvad Ottosen og Liversage kalder "velfærdstatens kvindevenlige projekt", hvor begge er på arbejdsmarkedet, uddanner sig og aktivt deltager i samfundet. Der må således være andre årsager til, at unge tyrkisk-danske muslimer bliver skilt. Jeg vil forsøge at finde frem til alternative forklaringer ved at analysere mine informanters refleksioner over årsagen til den stigende skilsmisserate.

Merve er en af de informanter, som oplevede, at mange af hendes jævnaldrende havde en tendens til at gifte sig i en ung alder og blive skilt kort efter ægteskabsindgåelsen. Hun er i dag stadig sammen med sin mand og beskriver derfor sig selv som en, der er "gået imod strømmen". Hun kommer med følgende forklaring på de unges skilsmissehyppighed:

Det er det der med, at man ikke kan [klare] presset (...), fordi man giver hurtigt op. Og det er det, der er forkert,

fordi ja, man har dårlige tider nogle gange og ja, jeg råber også ad min mand, og han råber også ad mig (...) Der er et arbejdsliv, der et hjem-liv, man prøver at køre økonomien og alt det der, der kan være pres på over det hele. Det var jo nemt, når man boede hjemme, der var ikke så meget ansvar, så der var ikke så meget stress, men når man har sit eget, så er det dér, hvor det bliver hårdt, jo.

Hun forklarer således den stigende skilsmisserate med de mange forandringer, der er en del af ægteskabsindgåelsen for majoriteten af tyrkisk-danske muslimer. Som jeg tidligere beskrev, har Bonke og Schultz-Nielsen (2013) fremhævet markante forskelle imellem etniske danskeres og etniske minoriteters ægteskaber og skilsmisseårsager. De nævner blandt andet, at muslimske par ofte først flytter hjemmefra efter ægteskabsindgåelsen og derved først her skal lære at administrere en husholdning. Det er netop disse faktorer, som Merve fremhæver i ovenstående citat, hvormed en mulig forklaring på skilsmisseraten er, at de unge har vanskeligt ved de mange forandringer, der følger med et ægteskab. Deres liv ændrer sig fra hjemmeboende ung til udeboende ægtefælle, hvor de ikke blot skal etablere sig som par, men også skal stifte bekendtskab med privatøkonomi, husholdning og familielivet.

Men kan dette forklare udviklingen i skilsmisseraten? Denne statusændring er ikke et nyt fænomen, og man kunne argumentere for, at forældregenerationen muligvis oplevede denne forandring endnu mere brat, idet det ofte også indebar en migration fra Tyrkiet til Danmark. Da jeg i min undersøgelse ikke har indsamlet data om forældrene, kan jeg dog kun gisne om de udfordringer, som de oplevede ved ægteskabsindgåelsen.

Andre informanter har en anden forklaring, og flere fremhæver, at deres holdning til acceptable skilsmisseårsager er anderledes end deres forældres. Eksempelvis sagde Emira følgende, da jeg spurgte hende, hvornår det er okay at blive skilt:

Altså det er meget kliché, jeg tror utroskab, vold [pause]. Og så har jeg det sådan, altså mit barn, han betyder alt for mig, han betyder mere end min mand, så hvis (...) jeg kan se, at det her ægteskab på nogen måder skader mit barn, så er det også helt klart for mig en god grund til skilsmisse. Det kan jo være sådan noget med, at vi f. eks. råber og skriger konstant ad hinanden eller ikke er gode for hinanden længere. Sådan nogle ting, det ville



jeg heller ikke overhovedet byde mit barn (...) Men hvis du spørger mine forældre, så er det jo noget helt andet. (...) Der skal virkelig mere til, før de sådan ville tænke, at det var en god grund til at blive skilt fra sin mand. Men for mig, hvis jeg får en lussing, så er det slut for mig. Det ville de nok ikke tænke, de ville nok tænke: "Prøv og hør, du skal nok lige (...) Det kan ske for alle og enhver, det syntes vi, at du skal (...) acceptere."

Alle mine informanter nævnte utroskab og vold som uacceptabelt i et ægteskab og som en naturlig årsag til skilsmisse. I citatet beskriver Emira, at hendes forældre har en mere lempelig holdning til disse ting i ægteskabet, mens hun forholder sig mere kategorisk til dem. Der skal således mere til, før hendes forældre ville gå fra hinanden, end der skal, før hun ville gå fra sin mand. Derudover nævner hun flere relationelle årsager, som hendes forældre ikke ville mene var grund *nok* til skilsmisse, såsom at man ikke er gode for hinanden længere, hvis man skændes hele tiden, og hvis det går ud over barnet.

Lignende årsager finder jeg hos samtlige informanter, hvor eksempelvis Deniz, en fraskilt kvinde, sagde, at hvis der ikke er respekt, "så kan man elske hinanden nok så meget, men det [ægteskabet] ville ikke kunne bære det. Jeg tænker, det er okay, at man bliver skilt, hvis man har [mistet] den der respekt, faktisk." Af det kan man udlede, at det er centralt for informanterne, at ægteskabet, i det store og hele, er velfungerende, kærlighedsfuldt og fungerer som et partnerskab. Flere siger dog, ligesom Merve, at der er gode og dårlige tider i ethvert parforhold og mener ikke, at det er en årsag til skilsmisse. Det kunne tyde på, at normerne for skilsmisse forandrer sig, idet informanterne selv oplever, at de har en anden holdning til skilsmisse end deres forældre. Disse normændringer centerer sig om relationen i ægteskabet, hvor informanterne kræver, at et ægteskab skal indeholde respekt, kærlighed og en harmonisk hverdag. Ses dette ud fra det foucauldianske normaliseringsbegreb, vil stigningen i skilsmisseraten kunne forklares som en normalisering af relationelle årsager til skilsmisser blandt de yngre ægtepar. Med andre ord, det er blevet mere normalt at blive skilt, fordi der nu er flere årsager til skilsmisse, som er blevet acceptable i den unge generation. Denne forståelse af skilsmissemønstre og -idealer kan også give et indblik i normer og idealer for ægteskabet. Det skyldes, at en *normal skilsmisse* logisk set vil afslutte et *anormalt ægteskab*. Når de unge normaliserer relationelle

årsager til skilsmisse, indikerer det således, at de samtidig idealiserer det relationelle aspekt i ægteskabet. Herved bliver respekt, ærlighed og husfred en hjørnesteen i ægteskabsidealet, hvormed det bliver værdier som velfungerende par kan bryste sig af.<sup>9</sup>

Mine informanternes oplevelse af forandringer i ægteskabet kan altså forstås i en kontekstuel ramme, hvor barndomsoplevelser af forældrenes parforhold og nutidens offentlige debat udgør kontekster, som informanterne skaber deres forståelse af kærlighedsforhold i. Jeg kan således ikke pege på én forklaring på udviklingen i ægteskabsmønstrene, men har i stedet forsøgt at åbne op for en mere kompleks og kontekstnær forståelse af disse fænomener. Gennemgående har informanterne fremhævet generationsforskelle som den overordnede forklaring. Liver-sage og Jensen (2011) fandt også generationelle forskelle i deres informanternes indstilling til skilsmisse. Her observerede de, at særligt de unge kvinder ofte havde en mere liberal holdning til skilsmisse end deres mødre. For at skabe en dybere forståelse af dette vil jeg præsentere informanternes oplevelse og forståelse af, hvad generationsforskellen indebærer.

## Generationsforskelle – kontekstuelle forhandlingsprocesser

Deniz fortalte under interviewet, at generationsforskelle er formet af de tyrkisk-danske unges opvækst som bindestregsdanskere:

I forhold til at være en generation, der har vokset op i et andet land (...), det er sådan en måde at have det her oprør på, kan man sige. Hvis man havde været etnisk dansker, så havde det måske været et andet oprør.

Ifølge Deniz er generationsforskelle ikke noget unikt, der udelukkende gør sig gældende hos tyrkisk-danskere, men en generel tendens, der opleves af alle unge. Det særegne ved tyrkisk-danske unge er således den kontekst, det udspiller sig i, og som blandt andet formes af etnicitet, nationalitet og religion. Det er i høj grad dette perspektiv, jeg har søgt at inddrage i artiklen, hvormed jeg har præsenteret forskellige kontekster, som informanterne forhandler normer og identitet i relation til. Gene-

9. Jeg vil igen fremhæve, at det udelukkende er informanternes oplevelse af forandringer – forældrene kan i princippet have samme ægteskabsideal. Dem har jeg ikke interviewet, så det ved jeg ikke. Jeg kan udelukkende præsentere de unges oplevelse.

rationsforskellene kommer til udtryk i informanternes beskrivelse af børneopdragelse, da de her aktivt skal vælge, hvilke normer og værdier de vil præsentere deres børn for. Ayse fortæller om udfordringen ved at skulle forholde sig til den tyrkiske kultur, det danske samfund og islam i børneopdragelsen:

Jeg syntes aldrig, at min kultur hjælper mig, for jeg kan snart ikke forstå, hvad kultur er, fordi den er så meget farvet af religionen og traditioner og sådan. Så jeg snakker aldrig om kultur faktisk. Jeg har heller ikke tænkt mig at opdrage mine børn efter kulturelle ting. Jeg vil opdrage mine børn efter religion og det samfund, de lever i. Du har de og de religiøse retningslinjer, du skal leve efter, men du skal også tilhøre det samfund eller de regler, der eksisterer for det samfund, du lever i.

Ayse italesætter, hvordan hun forholder sig til de forskellige kontekster i sin hverdag, samt hvilke kontekstuelle rammer hun vil betone i børneopdragelsen. Her vælger hun at forholde sig aktivt til sin religiøse identitet som muslim og til sin nationale identitet som dansker og fravælger herved den tyrkiske kultur. Det, jeg ønsker at fremhæve med citatet, er ikke den konkrete forhandling, som Ayse foretager, men nærmere, at denne forhandling sker i relation til de forskellige kontekstuelle rammer, som jeg har forsøgt at præsentere i artiklen. Man kan således anskue generationsforskellen som et udtryk for, at unge tyrkisk-danskere oplever, at de skal forholde sig til en national dansk kontekst som en aktiv del af deres identitet, og at de oplever, at dette udgør et forandringspunkt, sammenlignet med deres forældre. Med dette påstår jeg ikke, at forældrene ikke forholder sig til det danske samfund i deres identitetsforhandling, men pointerer blot, at informanterne oplever, at forhandlingen af deres danske identitet påvirker deres normer og værdier på en anden måde end den påvirker deres forældre. Denne udvikling har Ümit en forventning om vil fortsætte i den kommende generation:

Jeg tror ikke, at min søn vil holde et kæmpe bryllup og blive gift med en, der skal servere (...) Jeg tror heller ikke, at mit barn vil kunne snakke lige så godt tyrkisk, som jeg kan (...) Måske vil han ikke engang snakke tyrkisk, måske vil han lægge det helt fra sig og kun tage de danske ting til sig. Jeg tror, det handler om, altså jeg er

virkelig bange for, at det er spørgsmål om tid, hvornår vi lægger det hele væk og så assimilerer os, på en eller anden måde.

Som tidligere nævnt i artiklen, oplever Ümit sin egen identitetsforhandling som en tilpasning til danske værdier, hvorfor hans forventning til den kommende udvikling er, at tyrkisk-danskerne vil assimilere sig. Han er bange for, at den tyrkiske kontekst ikke længere vil indgå i kommende generationers identitetsforhandling og i hans barns fremtid. Ümit bringer os således tilbage til diskussionen om, hvorvidt tyrkisk-danskerne nærmer sig "et dansk niveau" – ikke kun statistisk set, men også i relation til identitet og normer.

## Konklusion

Ud fra artiklens teoretiske præmis er det normaliserings natur at forandre sig, da normer er et diskursivt produkt. Dermed er det ikke overraskende, at ægteskabsnormer indgår i en diskursiv forhandlingsproces, som påvirkes af en større og mere kompleks kontekst. Det har således været ambitionen at præsentere nogle af de kontekstuelle rammer, som informanterne konstruerer deres identitet og normer i relation til.

Konklusionen på, hvorfor tyrkisk-danskeres ægteskabsmønstre forandrer sig, er, at mønstrene forandrer sig, fordi normerne forandrer sig. Overordnet kan man forstå disse ændringer som følge af en generationsforskel, hvor unge tyrkisk-danske muslimer oplever, at de forholder sig til danskhed og det danske samfund på en anden måde end deres forældre. Mere konkret oplever de, at kønsrollerne har ændret sig og at manden og kvinden er blevet ligestillet i ægteskabet. Hvor nogle oplever det som en ligestilling af beslutningsmagten, er det for andre en ligestilling af alt fra huslige opgaver til ansvar.

Skilsmisnormerne har derimod forandret sig i retning af relationelle aspekter i ægteskabet, hvor informanterne oplever at have flere normaliserede årsager til skilsmisse end deres forældre. Jeg har belyst, hvordan forhandlingen af normer indgår i en større identitetskonstruktion, som finder sted inden for kontekster som forældrenes ægteskab i barndomshjemmet og den offentlige debat i Danmark.

Afsluttende skal det bemærkes, at artiklen med sit begrænsede datagrundlag udelukkende kan pege på tendenser inden

for målgruppen. Formålet er dermed at nuancere de kvantitative konklusioner og vise, at selv med et mindre datasæt er der komplekse forklaringer på udviklingen i ægteskabsnormer blandt tyrkisk-danske muslimer.

## Abstract in English

This paper investigates changes in marriage and relationship norms among Turkish-Danish Muslims. It examines nine in-depth, semi-structured interviews with Turkish-Danish Muslims, who are or have been married and who are affiliated with the Danish Turkish Islamic Foundation. Earlier studies have shown statistical changes in marriage patterns, for example a rise in the divorce rate for the group. This paper contributes with a possible explanation of why marriage and relationship norms change for young Turkish-Danish Muslims by taking a point of departure in the two themes of gender roles and of divorce. These are concrete examples of points of change which are evident in statistics as well as voiced by informants. The article therefore sheds light on the reasons why young Turkish-Danish Muslims redefine the framework of their love relations, and how the subjectivities of the young Muslims are constructed through their relation to Islam, their Turkish origin and their upbringing in Denmark.

## Litteratur

- Abu-Loghud, L. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bonke, J. og Schultz-Nielsen, M. 2013. *Integration blandt ikke-vestlige indvandrere – Arbejde, familie, netværk og forbrug.* Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Bruce, B. 2019. *Governing Islam Abroad. Turkish and Moroccan Muslims in Western Europe.* Cham: Palgrave Macmillan.
- Butler, J. 1999. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge.
- Butler, J. 2004. *Undoing Gender.* New York og London: Routledge.
- Çitak, Z. 2010. "Between 'Turkish Islam' and 'French Islam'. The Role of Diyanet in the Conseil Française du Culte Musulman." I *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36(4): 619-634.
- Crenshaw, K. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." I *Stanford Law Review* 43(6): 1241-1299.
- Dahlerup, D. 2001. *Feminisme.* Tilgæet via leksikon.org: <https://www.leksikon.org/art.php?n=769>.
- Danckert, B. og V. Jakobsen. 2014. "Ændringer i ægteskabs- og uddannelsesmønstre hos etniske minoriteter." I A. Liversage og M. Rytter (red.): *Ægteskab og Migration*, s. 53-71. Århus: Århus

- University Press.
- Danmarks Statistik 2011. *Indvandrere i Danmark 2011*. København: Danmarks Statistik.
- Düzgün, Ş. og E. Saglik 2004. *Uncovering Islam: Questions and Answers about Islamic Beliefs and Teachings*. Diyanet İşleri Başkanlığı.
- El-Tayeb, F. 2011. *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Emmeche, C. 2016. "Biologisme." Tilgået via *Den Store Danske*: [denstoredanske.dk/Natur\\_og\\_milj%C3%B8/Biologi\\_generelt/Begreber\\_m.m./biologisme](http://denstoredanske.dk/Natur_og_milj%C3%B8/Biologi_generelt/Begreber_m.m./biologisme).
- Foucault, M. 2002a. *Overvågning og straf: Fængslets fødsel*. København: Det lille Forlag.
- Foucault, M. 2002b. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Routledge.
- Hastrup, K. 2004. *Kultur: Det fleksible fællesskab*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Islam, S. 2019. "Family Law." Tilgået via *The Oxford Encyclopedia of Islam and Law*. Oxford Islamic Studies Online: [www.oxfordislamicstudies.com/ep.fjernadgang.kb.dk/article/opr/t349/e0142](http://www.oxfordislamicstudies.com/ep.fjernadgang.kb.dk/article/opr/t349/e0142).
- Kühle, L. 2006. *Moskeer i Danmark. Islam og muslimske bedesteder*. Højbjerg: Forlaget Univers.
- Kühle, L. og M. Larsen. 2017. *Moskeer i Danmark II. En ny kortlægning af danske moskeer og muslimske bedesteder*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Liversage, A. 2013. "Tyrkiske Skilsmisser i Danmark." I *Dansk Sociologi* 24(2): 79-100.
- Liversage, A. og T.G. Jensen. 2011. *Parallele retsopfattelser i Danmark. Et kvalitativt studie af privatretlige praksisser*. København: SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd.
- Liversage, A. og M.H. Ottosen. 2014. "Changing Times: Family Formation Processes among Turkish Immigrant Women and Their Danish Majority Peers." I *Journal of Comparative Family Studies* XLV(4): 459-474.
- Lykke, N. 2008. *Kønforskning. En guide til feministisk teori, metodologi og skrift*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Nielsen, H. K. 2010. "Kritisk Teori." I L. Tangaard og S. Brinkmann (red.): *Kvalitative metoder. En grundbog*, s. 339-354. København: Hans Reitzels Forlag.
- Ottosen, M. H. og A. Liversage. 2016. "When Family Life is Risky Business. Immigrant Divorce in the Women Friendly Welfare State." I J.E. Larsen og T.T. Bengtsson (red.): *The Danish Welfare State. A Sociological Investigation*, s. 109-123. Palgrave Macmillan.
- Ottosen, M. H., A. Liversage og R.F. Olsen. 2014. *Skilsmissebørn med etnisk minoritetsbaggrund*. København: SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd.
- Puar, J.K. 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. London: Duke University Press.
- Rytter, M. 2012. *Family Upheaval: Generation, Mobility and Relatedness among Pakistani Migrants in Denmark*. Berghahn Books.
- Schmidt, G. og V. Jakobsen. 2004. *Pardannelse blandt etniske minoriteter i Danmark*. København: Socialforskningsinstituttet.
- Schultz-Nielsen, M. L. og T. Tranæs. 2009. *Ægteskabsmønstret for unge med indvandrerbaggrund: Konsekvenser af ændringer i udlændingeloven i 2000 og 2002*. Odense: Rockwool Fondens Forskningsenhed og Syddansk Universitetsforlag.
- Sedgwick, E.K. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Udlændinge- og Integrationsministeriet. 2017. *Bekendtgørelse af udlændingeloven*. LBK nr. 1117 af 02/10/2017 (historisk). Hentet fra [www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=194003](http://www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=194003)
- Udlændinge- og Integrationsministeriet. 2002. *Lov om ændring af udlændingeloven og ægteskabsloven med flere love*. Lov nr. 365 af 06/06/2002 (historisk). Hentet fra [www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=28895](http://www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=28895).
- Ulutas, U. 2010. "Religion and Secularism in Turkey. The Dilemma of the Directorate of Religious Affairs." I *Middle Eastern Studies* 46(3): 389-399.