

momenter som taler for at en terskel heller ikke her er nødvendig. Det avgjørende bør være at arbeidstakerne selv er nærmest til å vurdere hvem de mener kan være den beste representant for seg. Dersom terskelen i forskriften fjernes, tror jeg ikke at det blir et overveldende antall deltidsarbeidende i mindre enn 50% stillinger som kommer til å bli valgt som representanter. Derimot mener jeg det er prinsipielt viktig å ikke forskjellsbehandle en gruppe arbeidstakere, men å la de deltidsarbeidende selv få ta avgjørelsen om de ønsker å ta del i bedriftsdemokratiet. Endring av forskriften til å gi deltidsansatte like rettigheter med fulltidsansatte med hensyn til stemmerett og valgbarhet vil være et skritt i videreutviklingen av bedriftsdemokratiet.

I forarbeidene til forskriften⁴ og i Stortingetsdebatten ble det pekt på at kvinnelige arbeidstakere ikke er blitt forholdsmessig representert i selskapenes styrende organer. Det ble videre understreket at det må arbeides aktivt for at kvinnelige arbeidstakere velges inn i slike organer⁵. Stortingsrepresentant Lønningdal uttalte i den sammenheng:

«En vesentlig forutsetning for å trives i sin jobb er anerkjennelse. Den enkelte må få følelsen av å bety noe. Det å bli tatt med på råd er i seg selv en trivselsfaktor som jeg tror det er vanskelig å vurdere høyt nok.»

Gjennomgangen av forskriften viser at terskler er en type regler som lett kommer i strid med likebehandlingsprinsippet. Det er ikke mulig å si generelt at alle terskler er i strid med likebehandlingsprinsippet. En konkret prøving av om terskelen resulterer i urimelig forskjellsbe-

handling er nødvendig i det enkelte tilfelle. Det bør i alle tilfelle være en kritisk holdning til behovet for og bruken av slike terskler.

Likebehandlingsprinsippet er en del av norsk rett, men det kan synes som om det ennå ikke er godt nok internalisert i «anvendelsen» av retten. En viktig årsak til at likebehandlingsprinsippet ikke er godt nok innarbeidet i norske juristers tankegang, er at likestillingsloven har blitt isolert vekk fra arbeidsretten. Begrepet likestilling er i realiteten en fellesbetegnelse for mange ulike temaer som blant annet Likestillingsombudet tradisjonelt har tatt seg av. For å avgrense likebehandling av arbeidstakere fra andre og mer likestillingspolitiske temaer kan det være fornuftig å benytte begrepet likebehandling. Som følge av adskillelsen av likestillingsloven fra arbeidsretten, er det for norske jurister lite prinsipiell rettspraksis å se hen til. Dette står i skarp kontrast til EF-domstolens rike rettspraksis om likebehandling av kvinner og menn og hvor dette behandles som en viktig del av arbeidsretten. EF-domstolens rettspraksis kommer inn i norsk rett via EØS-avtalen. Tiden er inne for å innlemme likebehandling av kjønn, direkte og indirekte diskriminering, som en del av arbeidsretten.

Forfatteropplysninger:

Helga Aune er advokatfullmektig i Advokatfirmaet Price Waterhouse a.s. Artikkelen bygger i det vesentlige på avhandlingen "Likebehandlingsprinsippet og arbeidstakere i deltidsstilling", skrevet i 1996/97 da forfatteren var ansatt som vit. ass. ved Avdeling for kvinnerett, Universitetet i Oslo. Avhandlingen er utgitt på Institutt for offentlig retts skriftserie nr. 2/1997.

Fatwaer og islamsk ret

JØRGEN BÆK SIMONSEN

The article on Fatâwâ and islamic law offers a historical presentation of the role played by muftis and fatâwâ in the development of islamic law. The article argues that in order to understand the role played by fatâwâ in the modern islamic world one has to be aware of the underlying conflict: who is to decide what islam is?

Da den Islamiske Republik Iran i februar 1989 skulle markere sin 10 årsdag, blev den vestlige verden beriget med endnu et ord af arabisk herkomst nemlig ordet *fatwâ* (flertal *fatâwâ*), der nu har fundet almindelig udbredelse også uden for den islamiske verden. Men hvad er en *fatwâ*, hvem har ret eller bemyndigelse til at udstede en sådan, og hvilken status har en *fatwâ* i islamisk ret?

En *fatwâ* kan bedst betegnes som et svar på et givet spørgsmål stillet af en muslim til en person, der har formel og institutionel bemyndigelse til at besvare et sådant spørgsmål, en såkaldt *mufti*. Et sådant spørgsmål kan principielt gælde et hvilket som helst emne: det kan dreje sig om, hvorvidt det er tilladt en muslim at spise dette eller hint, det kan dreje sig om den rigtige måde at irettesætte et barn på, det kan være et spørgsmål om ret social adfærd i forhold til andre, og det kan dreje sig om en given politisk magthavers legitimitet. Der er med andre ord næppe en side af den menneskelige tilværelse, der ikke kan behandles i den særlige genre som *fatâwâ* udgør.

Når dette er tilfældet, er det på sin plads

kort at gøre klart, at Islam fra sin fødsel i begyndelsen af 600-tallet af muslimer er blevet tolket som en altomfattende tilværelses-tolkning, der naturligvis først og fremmest giver en forklaring på, hvem der har skabt mennesket. Islam er i den sammenhæng en religion på linie med alle andre kendte religioner. Men vi kan i Koranen, Islams hellige skrift, tydeligt se, at allerede de første muslimer i en lang række sammenhænge stillede et utal af spørgsmål til profeten Muhammad (ca. 570-632) om den rette måde at gøre dette eller hint på. Der dokumenterer, at det at blive muslim af de første muslimer blev udlagt som andet og mere end det blot at antage troen på den ene sande Gud. At antage Islam fik selvfølgelig og naturlige konsekvenser for den almindelige og daglige livsførelse, og derfor var det almindeligt at spørge profeten selv, der jo var udvalgt af Gud til at bringe den endelige guddommelige åbenbaring om, hvorledes man som god muslim skulle forholde sig i en given sammenhæng. Eksemplerne herpå er *legio* som f.eks. Sura 2 vers 220 og Sura 8 vers 21, hvor det hedder:

1 Citater i denne artikel fra Koranen er taget fra A.S. Madsens danske oversættelse, København 1989. Madsen tilhører den såkaldte Ahmadiya-bevægelse, der af andre muslimer betragtes som kættersk. Madsens oversættelse er imidlertid meget grundig og gennemarbejdet, og det er kun i hans eksegese i noterne, at hans tilhørsforhold til Ahmadiya afsløres. Et udvalg af Koranen er oversat og forsynet med grundige kommentarer af professor Finn O. Hvidberg-Hansen: *Koranen i udvalg*. Verdensreligionernes hovedværker, Spektrum 1997. Koran-teksten er i sin helhed opdelt i 114 Sura'er dvs. kapitler.

4 St. meld. nr. 13, 1975-76, s. 20, 1. spalte.

5 Forhandlinger i Stortinget nr. 329, 1976, s. 3002-3013.

Sura 2, 220: De spørger dig om vin og lykkespil. Sig: I dem begge er der et stort onde og (nogen) gavn for mennesker. Men deres onde er større end deres gavn. Og de spørger dig, hvad de skal give ud. Sig: Det, der er tilovers. Således gør Allah tegnene klare for jer, for at I må tænke jer om.

Sura 8, 2: De vil spørge dig om byttet (i krigen). Sig: Byttet tilhører Allah og Sendebuddet. Frygt derfor Allah og stift fred mellem jer selv og adlyd Allah og Hans sendebud, hvis I er troende.

Sædvanen med at spørge Muhammad om råd og vejledning hænger tæt sammen med det forhold, at han i Koranen præsenteres som det menneske, Gud har udvalgt til at modtage den guddommelige åbenbaring. Derfor opfordres de troende muslimer i Sura 8 vers 2 til at adlyde ham. I en række andre sammenhænge fremhæves Muhammad eksplicit som et forbillede for alle troende², et forhold der førte til, at eftertiden interesserede sig meget for at indsamle informationer om, hvorledes han plejede at gøre dette eller hind.

Sådanne informationer har eftertiden

kendskab til gennem et meget stort antal traditioner (*hadith*), der i små, korte og klare glimt hver for sig giver information om, hvorledes profeten plejede at forholde sig i en given konkret sammenhæng. Den totale sum af traditioner gengiver profetens *sunna*, dvs. profetens sædvane, der i islamisk ret betragtes som normativ bindende for muslimer. I 800-tallet og begyndelsen af 900-tallet fandt en kodificering sted af de mange traditioner, der var i omløb, og der skabtes et antal traditions-samlinger, der fortsat den dag i dag er hyppigt brugt i den islamiske verden, når muslimske lærde skal gøre et synspunkt gældende³. I de principper, der gennem 700 og 800-tallet udvikledes i islamisk ret-, blev profetens *sunna* en kilde til selve lovgivningen – kun overgået af Koranen, der i den islamiske tradition i almindelighed og derfor også i islamisk ret (*fiqh*) betragtes som Guds ord til menneskeheden⁴. *Fatwaer* fik i den principielle afklaring gennem 700 og 800-tallet af hvilke kilder islamisk ret skulle have ikke status som en kilde, men som det vil fremgå af det følgende, er der rig mulighed for at indarbejde *fatâwâ* fra andre lærde i forbindelse med den konkrete etablering af konsensus. Det samme

2 Det hedder i Sura 33 vers 22: »I har visselig i Allahs sendebud et godt og skønt forbillede for den, som håber på og frygter Allah og den yderste dag og ihukommer Allah meget«.

3 I den sunni-islamiske verden betragtes traditioner samlet af al-Bukhârî (død 870), Muslim (død 875), Abû Dâwûd (død 888), ibn Madjâ (død 886), al-Tirmîdhî (død 892) og al-Nasâ'î (død 915) som kanoniske.

4 Det islamiske retssystem arbejder med 4 principielle retskilder, hvorfra de retslærde kan øse: De to første udgøres af Koranen og profetens sædvane. De to øvrige udgøres af konsensus (*idjmâ'*) og analogi (*qiyâs*). Med konsensus refererer muslimske retslærde til den forpligtigelse, den enkelte retslærde har til at indarbejde konkrete anvisninger andre har gjort omkring et spørgsmål og indarbejde disse i de præmisser, den enkelte retslærde lægger til grund, når han skal udtale sig om et givet spørgsmål. Analogi refererer til den situation, hvor en retslærd skal udtale sig om et spørgsmål, der ikke direkte er omtalt i Koranen eller direkte anført i traditionerne, der beretter om profetens sædvane. I så tilfælde slår islamisk ret fast, at den enkelte retslærde er forpligtiget til at søge en analogi i enten Koranen eller i sædvanen, der i givet fald kan lægges til grund som princip for den anvisning, den retslærde konkret opstiller.

gælder, når en given analogi skal begrundes.

Retshåndhævelsen i Islams klassiske periode blev varetaget af dommere betegnet som *qâdi* (pluralis *qudât*). Dommerne blev indsat og aflønnet af kalifatet⁵, og deres opgave var at afgøre tvistigheder, der blev forelagt retten til afgørelse. Lærde specialiseret i islamisk ret *fiqh* betegnes som *fuqabâ*, og disse udviklede det principielle og teoretiske grundlag, hvorpå den enkelte dommer skulle afgøre en tvist. Gennem 700 og 800-tallet udvikles en række retsskoler (*madhhab*), der har navn efter den enkelte *fiqh*-kyndige, der systematiserede den enkelte retsskoles synspunkter⁶.

Den enkelte *qâdi* havde mulighed for at rådspørge en *muftî*, når han skulle afsige dom i en sag. Medens *qâdi'en* således er den embedsmand, der konkret skal løse en tvist, er *muftî'en* ikke direkte involveret i de forhandlinger, der skal føre til en løsning af den tvist, der af de stridende parter var bragt til *qâdi'ens* afgørelse. Vi kender fra den middelalderlige islamiske tradition et stort antal af sådanne *muftier*, og litteraturen rummer et meget stort antal udsagn, der hævdes af være *fatwaer* fra bestemte kendte og centrale personer. Men vi skal et godt stykke op i historien, før vi finder de første større samlinger af *fatâwâ* som eksempelvis *Kitâb al-Nawâzil* samlet af Abû Layth al-Samarqandî (død 983), der rummer *fatâwâ* fra en række personer med tilknytning til den hanafitiske retsskole. Fra en lidt senere

periode har vi samlinger, hvor *fatâwâ* fra en enkelt er samlet som eksempelvis *Kitâb al-Nawâzil*, der indeholder *fatâwâ* af den malikitiske *muftî* af Cordova ibn Sahl (død 1093) eller *Kitâb Fatâwâ ibn Rusdh*, der indeholder en lang række *fatâwâ* afgivet af Ibn Rusdh (død 1198). Endnu senere har vi en samling redigeret af Ahmad al-Wansharisî (død 1508) med titlen *Kitâb al-Mi'yâr*, der rummer ikke mindre end ca. 6.000 *fatâwâ* af navngivne *muftier*, der tilhørte den malikitiske retsskole.

Redigeringen af egentlige *fatwâ*-samlinger synes at vise, at *muftierne* fra midten af 900-tallet blev stadig vigtigere for retssystemet, og vi har da også kendskab til en lang række personer, der beklædte embedet som *muftî*. Det gælder særligt fra det muslimske Spanien, hvor *qâdierne* i en række byer havde sådanne til disposition, når de skulle afgøre stridigheder indbragt for retten. I den øvrige del af den islamiske verden var det mere almindeligt, at lærde udøvede rollen som *muftî* uden at besidde et egentligt lønnet embede.

I det osmanniske sultanat blev funktionen som *muftî* langsomt institutionaliseret. Under sultan Murad II (regerede 1421-51) blev den første *shaykh al-islâm* udpeget, der »came to be recognized as the ultimate source of authority in matters relating to shari'a«⁷. Endnu et skridt blev taget under sultan Sulaiman (regerede 1520-66), hvor den i hovedstaden residerende *shaykh al-islâm* formelt fik sultanatets

5 Kalifatet er den tekniske betegnelse for det politiske system, der blev skabt ved profetens død i 632. Kalifatet bestod frem til 1258, hvor den sidste abbasidiske kalif blev dræbt, da mongolerne erobrede Bagdad.

6 I den sunni-islamiske verden udvikledes fire retsskoler af henholdsvis Ahmad ibn Hanbal (død 855), Mâlik ibn Anas (død 795), al-Shâfi'î (død 820) og Abû Hanîfa (død 767). Den retsskole, der blev grundlagt af Djafar al-Sâdiq (død 766), er den mest udbredte retsskole i den shiitiske del af den islamiske verden.

7 Jvf. J.R. Walsh i *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition vol. 2, London 1965 s.v. *fatwâ*. *Shari'a* er den tekniske betegnelse for det islamiske retssystem.

lokale *muftier* under sin kontrol. Vi har kilder der beretter, at effektiviteten i dette bureaukrati var ganske imponerende. Det gøres således gældende, at der to gange om ugen i 1500-tallet blev givet svar på ikke mindre end 350 spørgsmål pr. gang. Andre kilder fortæller, at Abû al-Su'ud, der fungerede som *shaykh al-islâm* fra 1545 til 1574 sine dage kunne besvare ikke mindre end 1.400 spørgsmål⁸. I takt med institutionaliseringen fulgte også en mere omhyggelig registrering af de mange *fatâwâ*, der blev udsendt, i de lokale arkiver rundt om i det geografisk vidt udstrakte sultanat, og det er hævet over al tvivl, at dette i praksis kom til at betyde, at tidligere udstedte *fatâwâ* fik en mere central placering i forsøgene på at etablere konsensus. Enkelte af de mange svar blev også udgivet i bogform, det gælder bl.a. de *fatâwâ*, som før omtalte Abû al-Su'ud udsendte.

En særlig litterær genre kaldet *Adab al-Mufti* blev udviklet i den sidste del af Middelalderen. Her blev det forklaret og begrundet, hvilke kvalifikationer en person, der skulle fungere som *mufti*, skulle være i besiddelse af, ligesom der blev gjort forsøg på at klassificere de personer, der gennem historien i forskellige sammenhænge havde fungeret som *muftier*. Endeligt blev der givet en række gode råd til de personer, der agtede at lade sig bruge som sådan. I et af disse værker gøres det gældende, at en person, der skal bruges som *mufti*, skal være »myndig, muslim, troværdig,

uden synd, være i besiddelse af en god karakter, besidde sund dømmekraft, være klarttænkende og gennem sit liv have ført et anstændigt levned«⁹. Al-Nawawî gør i samme værk gældende, at en person, der skal bruges som *mufti*, bør være velanskrevet i alle områder af islamisk ret, men accepterer dog alligevel, at dersom man har behov for en *fatwâ* om eksempelvis kontraktlige forhold og man har viden om, at der i ens by/region er en person, der har særlig kendskab til netop reglerne for indgåelse af en kontrakt, så er det i orden i sådan et tilfælde at lade bemeldte person udstede en *fatwâ*¹⁰.

Den institutionalisering af det religiøse hieraki, der blev systematiseret af de osmanniske sultaner, er blevet overtaget af de moderne muslimske stater, der har set dagens lys gennem det 20. århundrede. Allerede i 1890'erne blev der i Egypten skabt et embede som stats-*mufti*. Det samme skete i Saudi Arabien i 1953, i Libanon i 1955 og i Yemen i 1962¹¹. Flere af de islamiske organisationer, der har set dagens lys i nyere tid, som eksempelvis *Den Muslimske Verdensliga* grundlagt i 1962 og *The Organization of the Islamic Conference* grundlagt i 1971 har også etableret særlige kommissioner, der står for udstedelse af *fatâwâ*¹², der kan synliggøre organisationernes syn på særligt aktuelle forhold. På samme måde har *al-Azhar* i Cairo og *Dâr al-Ulum* i Karachi hver deres kontor for udstedelse af *fatâwâ*. Det skal i den forbindelse

fremhæves, at der ikke eksisterer et almindeligt og af de muslimske stater og organisationer anerkendt hieraki mellem den muslimske verdens mange stats-*muftier* endsige mellem disse og de mange forskellige *muftier*, der er tilknyttet de forskellige universiteter, institutioner og organisationer.

I forskningen gøres ofte det synspunkt gældende, at den statslige institutionalisering af de(t) religiøse hieraki(er) i virkeligheden kun havde eet formål: at sikre et givet politisk system eller en given konkret politik legitimeret ved henvisning til, at det/den følger de retningslinier, der anføres i den islamiske tradition. Og i en række tilfælde er der gode belæg for en sådan påstand. Det så vi tydeligt i forbindelse med den irakiske invasion af Kuwait i august 1990. Da det blev klart for den irakiske regering, at det internationale samfund ikke ville acceptere de begrundelser, den irakiske regering gav for sin invasion, blev det religiøse hieraki i Irak anmodet om at udstede en *fatwâ*, der gjorde det klart, at alle gode og oprigtige muslimer burde støtte den irakiske regering i dens kamp mod den vestlige imperialistiske verden. Dagen efter blev der udstedt andre *fatâwâ* i henholdsvis Riyadh og Cairo, der for deres vedkommende gjorde gældende, at alle gode og oprigtige muslimer burde støtte kog Fahd og præsident Mubarak i deres bestræbelser på at tilintetgøre den irakiske besættelse af Kuwait¹³.

En skelsættende dansk disputats har forsøgt at nuancere dette forhold¹⁴. Det påvises i denne undersøgelse meget overbevisende, at de personer, der udvælges til at beklæde embedet som stat-*mufti*, naturligvis har muligheder for at tilgode de interesser, der ligger dem særligt på sinde. Der gives i afhandlingen flere eksempler på, hvorledes enkelte *muftier* med stor dygtighed har fået forskellige regeringer til at fremme deres interesser.

Den voldsomme vækst i antallet af aviser, magasiner, radio- og TV-stationer, som præger udviklingen i den islamiske verden, har også fået betydning for den adgang, den almindelige befolkning har til at få *fatâwâ*. Mange aviser i den islamiske verden har om fredagen en eller to sider, der er forbeholdt Islam i bredeste forstand. Af samme grund har mange redaktioner ansat en *mufti*, der besvarer de spørgsmål, som avisens læser har fremsendt til redaktionen. Det samme finder anvendelse i både radio og TV¹⁵. Formelt er der ingen forskel på de *fatâwâ*, der udstedes i aviser, radio og TV og de, der udstedes af diverse statslige institutioner. Og ret beset var det jo denne eksplosionsagtige vækst i medierne, der var forudsætningen for, at Khomains *fatwâ* mod forfatteren Salman Rushdie blev et anliggende også for den ikke muslimske verden¹⁶.

Og dermed er vi tilbage ved udgangspunktet. En *fatwâ* er et svar på et spørgsmål, der er

8 Jvf. Uriel Heyd: *Some Aspects of the Ottoman Fetwâ*, trykt i *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 32, London 1969, citat fra p. 46.

9 Muhyî al-Dîn al-Nawawî: *Adab al-fatwâ wa-l-mufti wa-l-mustafî*, Damaskus 1988 p. 19.

10 al-Nawawî, anf. arb. p. 24.

11 Jvf. *Islamic Legal Interpretation*, London 1996 p. 27.

12 For *Den Muslimske Verdensliga* se Reinhard Schulze: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, Leiden 1990.

13 Jvf. Yvonne Yazbeck Haddad: *Operation Desert Storm and the War of Fatwas*, trykt i *Islamic Legal Interpretation*, London 1996 pp. 297-309.

14 Jakob Skovgaard-Petersen: *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dâr al-Iftâ*, Leiden 1997.

15 Jvf. Brinkley Messick: *Media Muftis: Radio Fatwas in Yemen*, trykt i *Islamic Legal Interpretation*, London 1996 pp. 310-22.

16 I de sidste par år er der også udsendt tematiske *fatâwâ*-samlinger. Se f.eks. Muhammad ibn Abd al-Aziz al-Musnad: *Islamic Fatâwâ regarding Women*, Riyadh 1996.

stillet. Deraf fremgår også, at en *fatwâ* ikke kan trekkes tilbake. Men ligesom vi i vort retssystem kan oppleve, at en sag afgjort ved en lavere domstol kan afgøres på en annen måte, dersom den appelleres til en høyere rettsinstans, så kan man udmærket i den islamiske verden oppleve, at et spørsmål stillet til en *muftî*, kan besvares anderledes af en annen *muftî*. Det er i den forbindelse afgørende at holde sig for øje, at en *fatwâ* ikke kan indgå i en retssag som en slags bevis i ordets snævre betydning. Det synspunkt en *qâdî* kan få fra en *muftî* kan derimod udmærket indgå som et ekstra argument

i den procedure, han i givet fald vil presentere. Og det er i den sammenheng at *fatâwâ* bliver spennende. Gennem disse har vi nemlig mulighet for at danne os en fornemmelse af, hvad der diskuteres i den muslimske offentlighet, og hvorledes ofte forskjellige repræsentanter har hver deres forskjellige holdning til, hvorledes »Islam« forholder sig til dette eller hint.

Forfatteropplysninger

Jørgen Bæk Simonsen, lektor, dr. phil. Carsten Niebuhr Instituttet, København.

Politivold, bumerangsaker og gjenopptakelse

KJELL V. ANDORSEN

1 Innledning

Høyesterett avgjorde 16. januar 1998 at syv såkalte bumerangsaker med fellende dommer i Gulating lagmannsrett (Bergen) skulle gjenopptas og prøves på nytt i lagmannsretten. Gulating lagmannsrett, som behandlet begjæringen om gjenopptakelse i første instans, avslo den under dissens 2-1.

Jeg er av redaksjonen i Retfærd bedt om å gi en redegjørelse for avgjørelsen, særlig om bakgrunnen for saken.

En «bumerangsak» er et folkelig uttrykk for den situasjonen at noen ikke blir hørt med påstander om ulovlig maktbruk (politivold) fra politiets side; tvert imot slår påstandene tilbake, og vedkommende blir selv tiltalt og kanskje også dømt for falsk forklaring. Bumerangeffekt kan man også tale om allerede hvis noen blir mistenkt for falsk forklaring på denne måten; det er ubehagelig nok, selv om saken henlegges etterpå.

Påtalemyndigheten har allerede offentlig meddelt at den vil påstå frifinnelse for alle syv når sakene kommer opp på nytt i lagmannsretten. Selv om lagmannsretten ikke er bundet av denne påstanden, er det nokså klart at frifinnelse også vil bli utfallet.

Nedenfor (2) skal jeg i noen grad gjøre rede for den faktiske bakgrunnen disse bumerangsaker har, og deretter (3) se litt nærmere på Høyesteretts kjennelse om gjenopptakelse.

2 Bakgrunnen for bumerangsakene

2.1 Innledning

Samlet sett kan man si at bakgrunnen for bumerangsakene er tredelt: (a) forskning på den faktiske forekomst av politivold, (b) offentlig debatt av fenomenet politivold og (c) konkret politietterforskning av påstander om politivold.

2.2 Undersøkelse og forskning

Den første (iallfall publiserte) undersøkelse av politivoldkomplekset er Gunner Nordhus' og Edvard Vogts spørreundersøkelse fra 1981 med tittelen «Volden og dens ofre».

Året etter, i 1982, forelå den såkalte Politivoldrapporten fra et departementsutnevnt utvalg bestående av professor Anders Bratholm og høyesterettsadvokat Hans Stenberg-Nilsen.

I 1987 ga Anders Bratholm ut boken «Politiovergrep og personforfølgelse», som er en gjennomgang fra 1986 av 220 offer- og vitneforklaringer om politivold i Bergen. Hele materialet ble oversendt til Justisdepartementet, Sivilombudsmannen og Riksadvokaten. I 1986 hadde Anders Bratholm alt utgitt boken «Politivold. Omfang, årsaker og forebygging» – med undertittelen «En studie i desinformasjon», hvor et tyvetalls saker om etteforskningen av politivoldsaker gjennomgås og levnes liten ære.