

”Velkommen til oss”

Ritualisering av livets begynnelse

Ida Marie Høeg

Avhandling for graden philosophiae doctor (PhD)

Det historisk-filosofiske fakultet

Universitetet i Bergen

Desember 2008

Forord

Mange skal takkes for hjelpen jeg har fått på veien fra skisse til ferdigstilt avhandling. Jeg har hatt to dyktige veiledere. Pål Repstad fra Universitetet i Agder har vært hovedveileder og Ingvild Gilhus fra Universitetet i Bergen har vært biveileder. Dere to har, fra hvert deres faglige ståsted i religionsforskningen, møtt prosjektet med stor interesse og uvurderlige kommentarer. I den første fasen av avhandlingsarbeidet viste dere de utprøvende tekstene åpenhet og velvilje. Når kapitlene fikk mer form og struktur, nøt jeg godt av poengterte innspill, og i slutfasen har dere kommet med klare råd og synspunkter til forbedringer. Tusen takk begge to!

Jeg vil også takke foreldre, søsken, svigerfamilie og venner for deres omtanke og praktiske hjelp, men først og fremst mann og barn. Kai har stått på sidelinjen og heiet meg fram til mål, og for hver milepæl jeg har passert, har han feiret sammen med meg. Tusen takk for din store innlevelse og tilstedeværelse! Sigrid, Åsmund og Torkil, som har blitt så pass store at jeg ikke lenger har kunnet skjule for dem at jeg har jobbet mer enn de likte, har vært veldig tålmodige. Dere har akseptert at mye av kontakten i perioder har måttet gå gjennom telefonen, og dere har heller ikke alltid påpekt hvor kjempesur jeg har vært de dagene jeg har kommet hjem og følt at avhandlingen var en stor betongvegg som bøyde seg over meg. Takk for deres oppmuntrende ord! De har vært både rørende og velgjørende.

Denne avhandlingen har flere forutsetninger, den viktigste er min arbeidsplass KIFO - Stiftelsen Kirkeforskning. KIFO har fra første stund gitt meg de beste betingelser for avhandlingsprosessen. KIFOs styre har støttet prosjektet faglig og finansielt og forskningslederne Ole Gunnar Winsnes og Hans Stifoss-Hanssen har kommet med gode faglige innspill gjennom her sin del av prosessen. Stor takk til KIFOs styre og til forskningslederne.

En avhandling kan ikke bli til uten bidrag fra et forskningsmiljø. Forskningsmiljøet på KIFO og Universitetet i Bergen, sammen med personer fra det nordiske og internasjonale religionssociologiske miljøet, har utgjort viktige diskusjonspartnere for meg. Ingen nevnt, ingen glemt. Tusen takk for alle bidrag!

Sist, men ikke minst skal informantene takkes for sitt bidrag til denne undersøkelsen. Dere ønsket meg velkommen, ga av den dyrebare tiden og delte rikt av deres erfaringer med dåp og navnefest. Uten dere ville det aldri blitt noen undersøkelse. Denne avhandlingen er til dere!

Summary

Velkommen til oss is a dissertation in the discipline of Sociology of religion that illuminates the pluralisation of Norwegian culture, with a point of departure in traditional and more recent ritualisations of the beginning of life. It is the analysis of the actors themselves as opposed to the ritual structures that constitutes my contribution to an understanding of the traditional christening service and more recent ritual actions. The analytical focus is on the parents' concrete creation of the ritual actions, their experiences from carrying out the actions, and the parents' understanding of what a ritual is and what the actions signify in both a religious/life stance and social sense.

The title of the dissertation, *Ritualisation of the beginning of life*, refers to rituals that are mutually exclusive and that take place only once in a lifetime – as a rule in the course of the first years of a person's life. The approach to the christening and naming ceremonies that I have chosen is that of in-depth interviews with nine sets of parents who have christened their child, four sets of parents who had a Humanist naming ceremony under the auspices of the Norwegian Humanist Association for children, three sets of parents who have created naming ceremonies in the alternative religion community and three sets of parents who have created private naming ceremonies. The parents were all new parents who had held a christening or naming ceremony for their child. The parents comprised a broad spectrum in terms of social background, civil status, and religious affiliation and life stance. The interviews were done in the autumn of 2003 and the spring of 2004.

In the analysis of the actors' respective relations to the christening service and the naming ceremony, I have chosen a practice-oriented and embodied perspective. As a means of stressing that my focus is on the actors, I employ the concept *ritualisation* instead of ritual. The term ritualisation has been developed on the basis of the social anthropologists Caroline Humphrey and James Laidlaw's views on what constitutes a ritual action, and the sociologist and anthropologist Pierre Bourdieu's theory of action approach to society. The intention behind this combination of a structural approach (Bourdieu) and actor-based approach (Humphrey & Laidlaw) is to illustrate that ritualisation is a part of society's social and cultural structures and that ritualisation has a cognitive dimension. From Bourdieu I have also taken the concepts of *field* and *habitus*. I use the field concept in the division of the informants according to religious and life stance field, and both habitus and field in the analysis of the parents' approaches to the christening service and naming ceremonies.

A comparative perspective on the ritualisation of life's beginning has made it possible to describe a pattern with differences and similarities in experiences from and reflections upon ritualisations. It appears that a habitus exists – an internal principle for thought and action in connection with birth and naming, which organises the ritual actions and experiences. This implies that the habitus adheres to a pattern that structures the actors in defined and learned trajectories. We are accordingly talking about culturally determined actions that appear to be stored in the body and that find expression with some similarities and differences from field to field. The christening and naming ceremony parents' ritual habituses are not always challenged as one might perhaps expect with respect to the fields. It is not always the case that the attitudes and practices of the naming ceremony parents necessarily differ from those of the christening parents. The naming ceremonies do not always challenge the norms of the Christian field. The ritual habituses of the christening parents, the parents in the Humanist field, the universal social field and the alternative religion field show not only contradistinctive features, but also common features. This is particularly the case with regard to the tradition of godparents and the child's attire.

Using Pierre Bourdieu's theory about the inclusive and exclusive power of rituals, I have explored whether christening and naming ceremonies have network and "nest building" functions for the children and parents. I use the term nest building to refer to the social processes that contribute to the establishment of family relationships and friendships, and I understand nest building as meaning the social processes behind the formation of couples and nuclear families. Christenings and naming ceremonies appear to have important social functions. The parents' practices and experiences indicate that christenings and naming ceremonies are kinship events that have the potential to define the nuclear family, the mother and father as a couple, and the parents' closest friends. The differences between the christening and naming ceremonies' defining and consolidating functions with regard to kinship structures are few. The norms determining who has the right to be "consecrated" on this day are remarkably similar in all fields.

Christenings and naming ceremonies also have important identity-forming aspects. For the christening parents, the christening is only to a limited extent motivated by the wish to give the child a Christian identity, but is rather first and foremost a means by which the parents confirm their connection to the church and to Christianity. For the alternative religion parents, the alternative religion's naming ceremonies are finite expressions of the parents'

current religious orientation and of the parameters for the children's upbringing. For parents with a Humanist life stance, Humanist naming ceremonies are a moderate Humanist life stance identity project. For some of these parents the naming ceremony marks the start of an identity project, while others have only a *weak* connection to the Norwegian Humanist Association. The private naming ceremonies confirm only to a small extent the parents' faith or life stance. Instead, the private naming ceremonies underline the parents' standing as autonomous individuals who live independent of a particular religious or life stance community.

Feelings play a crucial part in the parents' descriptions of their actions during the christenings, the Humanist and the private naming ceremonies. In the naming ceremonies of alternative religions, feelings have been an important theme in the context of creating the ceremony. Given the large emotional involvement in the ritual actions on the part of a number of the christening and naming ceremony parents, it would appear that christenings and naming ceremonies bear features of defined emotional spheres where feelings operate according to a specific logic. The attitude to the ritualisations appears to be predefined. In spite of what the parents might have experienced in the way of negative experiences or disappointments from christenings and naming ceremonies, the parents' experiences from the ritualisations are on the whole of a positive nature.

Humphrey and Laidlaw's notion of scripts bears a close resemblance to a number of the naming ceremony parents' mentalities regarding what constitutes a ritual and is key in some of the christening parents' evaluations of the christening service. I have therefore used the concept of the script as an analytical tool as a means of understanding how the naming ceremony parents define their naming ceremonies and how the christening and naming ceremony parents view their ritual experiences. In all of the fields there are a number of similar features to be found in the parents' attitudes towards ritual. The parents' understanding of what defines a ritual is focused on celebration, meaningful contents and a strict orchestration of the ritual itself, while it simultaneously demonstrates those aspects of ritual that the parents deem to be most important. Many of the parents operate on the basis of a rigidly defined view of what qualifies as a ritual and what is required to create a good ritual. On the whole, a high level of ritualisation (high scripted) is something positive and a low level (low scripted) is something negative. For a number of the parents, a high level of

ritualisation is what enhances ritual qualities, such as celebration, meaning and a strict orchestration. The value attributed to the three ritual dimensions varies from field to field.

For the alternative religion parents, for some of the christening parents and also for one mother who had a Humanist naming ceremony and one mother who had a private naming ceremony, the ritual actions had a religious significance. In the alternative religions, the naming ceremony parents' religious convictions hold a central significance in the creation of the naming ceremony, and for a number of the christening parents, belief in God is significant to an understanding of the christening. The ritualisations are based on a belief that the christening and naming ceremonies have a transformative effect on the child. For those of the parents who interpret the christening religiously, the hope is that the child, through words and water, will be granted God's protection or fellowship with Jesus Christ. The alternative religion parents understand the naming ceremony as being a means of strengthening the child in general, as a human being. I have described the christening parents' attitudes to christening through use of the metaphor "life belt". I view both the life belt mentality of the christening parents, and the naming ceremony parents' view of the naming ceremony as serving to strengthen the child, respectively, as strategies on the part of the parents that are intended to equip the child for encountering the future and life's challenges.

Innhold

1	INNLEDNING	7
2	AVHANDLINGENS PROBLEMSTILLING, TEORETISKE GRUNNLAG, FAGLIGE FORANKRING OG STRUKTUR	9
2.1	PROBLEMSTILLING	9
2.2	KONKRETISERT I FORSKNINGSPØRSMÅL	11
2.3	AVHANDLINGENS TEORETISKE GRUNNLAG	12
2.4	FAGLIG FORANKRING	13
2.5	TIDLIGERE FORSKNING PÅ DÅP OG NAVNEFEST	15
2.6	AVHANDLINGENS OPPBYGGING.....	17
3	RITUALISERING SOM KROPP OG HANDLING	19
3.1	RITUALISERING SOM HANDLING	19
3.2	RITUALISERING SOM KROPP	23
3.3	KONKLUDERENDE DRØFTING AV RITUALISERINGSBEGREPET	29
4	FELT- OG HABITUSBEGREPENE ANVENDT PÅ DÅP OG NAVNEFEST	31
4.1	BOURDIEUS FELTTEORI ANVENDT PÅ RELIGION OG LIVSSYN	31
4.2	RELIGION, LIVSSYN OG HABITUS	34
4.3	BOURDIEUS FELTTEORI ANVENDT PÅ RITUALISERING	36
4.4	DET ALLMENNE SOSIALE FELT	39
4.5	KRITIKK AV BOURDIEU ANVENDT PÅ RELIGION OG LIVSSYN.....	41
4.6	RITUALISERING I FIRE SOSIALE FELT	43
4.7	FORSKNINGSPØRSMÅL.....	44
5	METODE	46
5.1	KVALITATIV TILNÆRMING MED KOMPARATIVT PERSPEKTIV	46
5.2	UTVALGSKRITERIER OG UTVALGSMETODE.....	47
5.3	FORARBEID TIL INTERVJUUNDERSØKELSEN	53
5.4	INTERVJUGUIDE OG SPØRRESKJEMA	55
5.5	ENDRINGER I INTERVJUGUIDEN	56
5.6	INTERVJUSITUASJON.....	57
5.7	KONFIDENSIALITET OG ANONYME DATA	58
5.8	BEARBEIDING OG ANALYSE.....	60
6	RITUALISERING AV LIVETS BEGYNNELSE I FIRE SOSIALE FELT	62
6.1	DEN NORSKE KIRKE OG DÅP	62
6.1.1	<i>Den norske kirke og dens medlemmer</i>	62
6.1.2	<i>Dåpspraksis</i>	67
6.1.3	<i>Dåpsliturgien</i>	68

6.1.4	<i>Oppslutningen om dåp i Den norske kirke</i>	70
6.2	DET LIVSSYNSHUMANISTISKE FELTET OG HUMANISTISK NAVNEFEST.....	74
6.2.1	<i>Etablering av Human-Etisk Forbund</i>	74
6.2.2	<i>Hvem er medlemmene?</i>	77
6.2.3	<i>Humanistisk navnefest og andre humanistiske seremonier</i>	78
6.2.4	<i>Navnefestens opprinnelse og utbredelse</i>	79
6.2.5	<i>Navnefestens utforming</i>	83
6.3	DET NYRELIGIØSE FELTET OG NYRELIGIØS NAVNEFEST	87
6.3.1	<i>Fra statskirke til religiøs og rituell pluralisme</i>	87
6.3.2	<i>Den moderne alternative bevegelsen</i>	89
6.3.3	<i>Det nyreligiøse feltet tar form</i>	91
6.3.4	<i>Fem nyreligiøse retninger</i>	92
6.3.5	<i>Nyreligiøse ritualiseringer</i>	94
6.4	DET ALLMENNE SOSIALE FELTET OG PRIVAT NAVNEFEST.....	96
6.4.1	<i>Etableringen av det allmenne sosiale feltet</i>	96
6.4.2	<i>Fra kirkeløs til uavhengig</i>	98
6.4.3	<i>Ritualisering i det allmenne sosiale feltet</i>	100
6.4.4	<i>Hvem ritualiserer i det allmenne sosiale feltet?</i>	102
6.4.5	<i>Feltkunnskapens relevans</i>	103
7	DÅP OG NAVNEFEST	104
7.1	BARNEDÅP	105
7.1.1	<i>Innledning</i>	105
7.1.2	<i>"En ganske alminnelig dåpsgudstjeneste"</i>	111
7.1.3	<i>En positiv opplevelse</i>	112
7.1.4	<i>Presten kan ikke forstyrre den positive opplevelsen</i>	113
7.1.5	<i>"Oppe ved døpefonten" – ritualisering av et "vi"</i>	117
7.1.6	<i>Stedstilhørighet</i>	120
7.1.7	<i>Fortolkninger av gudstjenestens formelle ritualiseringer</i>	125
7.1.8	<i>Den universelle Gud</i>	132
7.1.9	<i>Fortolkninger av gudstjenestens uformelle ritualiseringer</i>	135
7.1.10	<i>Dåpen kan transformere barnet</i>	141
7.2	HUMANISTISK NAVNEFEST.....	143
7.2.1	<i>Innledning</i>	143
7.2.2	<i>Inkluderende musikk i vakre omgivelser</i>	147
7.2.3	<i>Kritikk av og spørsmål til det rituelle</i>	148
7.2.4	<i>Velkomst til "menneskenes rike"</i>	150
7.2.5	<i>Ritualisering av kjernefamilie og slekt</i>	151
7.2.6	<i>Ritualisering av paret</i>	153
7.2.7	<i>Ritualisering av barnets navn</i>	155

7.2.8	<i>Hva er en livssynshumanistisk velkomst?</i>	156
7.3	NYRELIGJØS NAVNEFEST	161
7.3.1	<i>Innledning</i>	161
7.3.2	<i>Ringene er satt – rituell etablering og grensedefinering</i>	166
7.3.3	<i>Velkomst og navngivning</i>	168
7.3.4	<i>Magisk materialitet</i>	169
7.3.5	<i>Føde til barnets selvutvikling</i>	173
7.3.6	<i>Ritualiseringene skal kommunisere foreldrenes religiøse orientering</i>	174
7.3.7	<i>Rituell balansekunst mellom fellesskap</i>	177
7.4	PRIVAT NAVNEFEST	179
7.4.1	<i>Innledning</i>	179
7.4.2	<i>Velkomstfest med liten vekt på barnets navn</i>	183
7.4.3	<i>Familiefest eller ritual med form, mening og høytid?</i>	185
7.4.4	<i>Hellighet – brudd med hverdagen</i>	188
7.4.5	<i>Fellesskap til glede og besvær – slektsfellesskap, vennefellesskap eller begge deler</i>	190
7.4.6	<i>Tradisjonelle handlinger i familier uten rituell tradisjon</i>	191
7.4.7	<i>Ritualisering av foreldre og nyetablert familieliv</i>	192
7.4.8	<i>Ritualisering uten tematisering av foreldrenes tros- eller livssynsposisjon?</i>	195
7.5	OPPSUMMERING AV KAPITTEL SYV	198
8	RITUELLE EMOSJONER OG RITUELL FORTOLKNING	200
8.1	DEN EMOSJONELLE DIMENSJONEN	200
8.1.1	<i>Emosjoner og ritualisering</i>	202
8.1.2	<i>Emosjonell trigging</i>	204
8.1.3	<i>Religiøse emosjoner</i>	205
8.1.4	<i>Emosjonell tilfredshet</i>	211
8.1.5	<i>Rituell tematisering av emosjoner</i>	213
8.1.6	<i>Kjønn og emosjoner</i>	215
8.2	DEN RITUELLE DIMENSJONEN	215
8.2.1	<i>Ønsker om ritualisering og forståelse av egen rituell virksomhet</i>	216
8.2.2	<i>Fire former for ritualiseringer vurdert etter den rituelle script</i>	218
8.2.3	<i>Holdningene til den rituelle script</i>	221
8.2.4	<i>Høytid</i>	221
8.2.5	<i>Mening</i>	223
8.2.6	<i>Regi</i>	226
8.2.7	<i>Den rituelle innstilling – rituell hvile og brudd med hverdagen</i>	232
8.3	DEN RELIGJØSE DIMENSJONEN	233
8.3.1	<i>Transcendent velkomst</i>	236
8.3.2	<i>Magi i ritualisering av livets begynnelse</i>	239
8.3.3	<i>Kjønn, religion og ritualisering</i>	244

8.4	OPPSUMMERING AV KAPITTEL ÅTTE.....	251
9	RITUELL PRAKSIS – FADDERSKAP OG FESTANTREKK	254
9.1	FADDERSKAP – ET SLAGS SLEKTSKAP	255
9.1.1	<i>Fadderskapets rituelle etablering</i>	256
9.1.2	<i>Fadderskapets tause kunnskap</i>	266
9.1.3	<i>Store ønsker og realistiske forventninger</i>	268
9.1.4	<i>Faddergruppen er enten familie og venner eller bare venner</i>	273
9.1.5	<i>Fadderskap er æresbevisning</i>	286
9.1.6	<i>Fadderskap definerer og integrerer slekt</i>	287
9.1.7	<i>Medforeldreskap</i>	290
9.2	DÅPSDRAKT OG FESTANTREKK TIL DÅPS- OG NAVNEBARN	293
9.2.1	<i>Dåpskjole til dåpsbarn</i>	293
9.2.2	<i>Dåpskjole eller festklær til navnebarn</i>	297
9.3	OPPSUMMERING AV KAPITTEL NI	302
10	RITUALISERINGENES GITTE ORDNINGER OG FUNKSJONER.....	304
10.1	NETTVERKS- OG REDEBYGGINGSDIMENSJONEN	305
10.1.1	<i>Slektskap</i>	306
10.1.2	<i>Etablering av parforhold og kjernefamilie</i>	311
10.1.3	<i>Vennskap</i>	314
10.1.4	<i>Avsluttende drøfting</i>	316
10.2	TRADISJONSDIMENSJONEN	318
10.2.1	<i>Dåpsdrakt og festantrekk</i>	319
10.2.2	<i>Fadderskap</i>	321
10.2.3	<i>Avsluttende drøfting</i>	325
10.3	IDENTITETSDIMENSJONEN	326
10.3.1	<i>Kristen identitetsbekreftelse for aktivitetskristne og kulturkristne</i>	327
10.3.2	<i>Nyreligiøs identitetsbekreftelse</i>	330
10.3.3	<i>Svak livssynshumanistisk identitetsbekreftelse</i>	332
10.3.4	<i>Religiøs- og livssynsfri identitetsbekreftelse</i>	333
10.3.5	<i>Avsluttende drøfting</i>	335
10.4	OPPSUMMERING AV KAPITTEL TI	338
11	HOVEDFUNN- OG FORTOLKNINGER.....	341
11.1	DÅP OG NAVNEFEST SOM RITUALISERING AV VELKOMSTEN FOR BARN	342
11.2	DÅP OG NAVNEFEST SOM RELIGION ELLER LIVSSYNSRITUALISERING	346
11.3	DÅP OG NAVNEFEST SOM ALLIANSERITUALISERING	353
11.4	DÅP OG NAVNEFEST SOM BRUDD PÅ HVERDAGEN.....	356
12	VEIEN VIDERE.....	362

13	INFORMANTENES TROS- OG LIVSSYNSPOSISJONER.....	367
	DEN NORSKE KIRKE	367
	HUMAN-ETISK FORBUND	372
	DET NYRELIGIØSE FELTET	375
	DET ALLMENNE SOSIALE FELTET	378
	LITTERATURLISTE.....	381
	<i>Juridisk litteratur</i>	396
	<i>Nettkilder</i>	397
	VEDLEGG.....	398
	SKRIV TIL BARNEHAGER I EN BYDEL I OSLO KOMMUNE	398
	SKRIV TIL MENIGHETER I DEN NORSKE KIRKE	400
	SKRIV TIL FORELDRE SOM SKULLE HA NAVNEFEST I NOVEMBER 2003	402
	INFORMASJONSSKRIV OM UNDERSØKELSEN	404
	INTERVJUGUIDE.....	406
	SPØRRESKJEMA	409
	TABELLOVERSIKT.....	411

1 Innledning

Kristendommens offisielle fokusering på hellig tale og hellige skrifter har tradisjonelt gitt det som er rasjonelt og kognitivt bearbeidet forrang framfor de fysiske og erfaringsorienterte sidene ved religion og livssyn, slik som ritualer. Ritual er kropp og handling. Det er aktivitet hvor kropp er i bevegelse, føler, tenker, drømmer, sanser og memorerer alene eller sammen med andre. Hva som blir ritualisert kan være så mangt. Det kan være hverdagslige hendelser, bestemte overganger eller livsfaser, skiftninger i døgnet og mellom årstidene. Ritualiseringenes selvfølgelige plass i folks liv og deres erfaringsnære kontekst gjør det spesielt interessant å undersøke hvordan folk i dag forholder seg til rituell aktivitet, og da spesielt hvordan aktørene selv erfarer det og hvilken rolle religion og livssyn spiller i ritualiseringene.

I Norge ritualiserer de aller fleste foreldre at et barn har blitt født. Barsedåpen i Den norske kirke er den vanligste ritualiseringen av livets begynnelse. På tross av den økende pluraliseringen av det norske samfunnet med flere religiøse og livssynsmessige retninger og flere alternative måter å ritualisere livets begynnelse på, velger fortsatt majoriteten av Den norske kirkes medlemmer barsedåp for sine barn. Selv om oppslutningen om dåp har gått noe ned den senere tid, er ikke nedgangen i dåpstallene de mest iøynefallende endringene i norsk kultur, men at det er en økende aksept for å benytte seg av alternative ritualiseringer som gjenspeiler foreldrenes religiøse og livssynsmessige posisjon. Jeg har i denne avhandlingen valgt å fokusere på det tradisjonelle handlingsmønsteret dåp, i tillegg til tre aktuelle alternativer til dåp: Navnefesten til Human-Etisk Forbund, nyreligiøse navnefester og private navnefester med venner og familie.

I Norge, som i de aller fleste land i Europa, føler flere og flere at båndene til deres religiøse opphav er løse. At en selv er døpt og konfirmert i kirken vil ikke si det samme som at en ønsker at egne barn også skal gjennom det samme. Selv om avstanden til kirken for mange er stor, er ikke nødvendigvis den religiøse nysgjerrighet eller interesse borte. Orienteringen har heller for en del gått i nye retninger, mot det vi kaller alternativ religion eller nyreligiøsitet. Kjennetegnene for nyreligiøsiteten er at den ikke er knyttet opp mot religiøse læresetninger eller bygd på en streng teologisk enighet, men er kroppslig, konkret og erfaringsbasert. Interessen for å ritualisere hverdagslige hendelser, bestemte overganger eller livsfaser, skiftninger i døgnet og mellom årstidene er en del av denne religiøse orienteringen. Med utgangspunkt i impulser fra nyreligiøsiteten, ritualiserer noen foreldre livets begynnelse for sine barn.

Religionskritikken i forrige århundre resulterte ikke først og fremst i utmelding fra Den norske kirke. Foreldre som hadde et negativt forhold til Den norske kirke oppfordret heller barna sine til ikke å ”gå for presten”, men velge det borgerlige alternativet. Bruddet med kirken kom altså ikke i første omgang i form av utmeldinger fra Den norske kirke eller etablering av et livssynssamfunn, men som alternativ rituell praksis. Foreningen for borgerlig konfirmasjon, som senere ble en del av Human-Etisk Forbund (HEF), var fra begynnelsen av opptatt av at folk som ikke delte kirkens religiøse overbevisning, men som bygde sitt liv på en sekulær etikk, også skulle tilbys verdige måter å markere livets overganger på. De såkalte borgerlige (nå humanistiske) livsløpsseremoniene har helt siden forbundet ble stiftet i 1956 vært en viktig del av HEFs virksomhet. Fra 1988 har HEF også tilbudt offentlige navnefester som alternativ til kirkens dåp, et tilbud som stadig flere foreldre benytter seg av.

I Norge er det per dags dato en liten gruppe av befolkningen som ikke er medlem av noe tros- eller livssynssamfunn, samtidig som vi ser at denne gruppen de siste årene har økt. Er du ”uavhengig”, ikke medlem av noe tros- eller livssynssamfunn eller på vei ut av Den norske kirke, er det ikke ensbetydende med å la være å ritualisere livets begynnelse for barnet ditt. Manglende identifikasjon med HEF eller liten sans for den humanistiske navnefesten kan sammen med praktiske forhold være grunnen til at foreldrene heller velger å markere privat at de har fått barn. En privat ritualisering av velkomsten for barnet kan være å invitere slekt og venner eller bare venner til en fest for å feire at barnet har kommet til verden og fått navn.

Denne avhandlingen har som mål å analysere pluraliseringen av norsk kultur med utgangspunkt i ritualisering av livets begynnelse. Dette vil jeg gjøre ved å ta for meg en gruppe aktørers erfaringer med den tradisjonelle dåpen, og med tre forholdsvis nye måter å ritualisere på. Det vil si at dette er en studie av både de i samfunnet som holder fast på det tradisjonelle valget, dåp, og de som velger nytt og dermed utradisjonelt. Det sentrale spørsmålet i denne komparative undersøkelse er om aktørene i de nye og tradisjonelle måtene å ritualisere på forholder seg forskjellig til ritualiseringene, eller om det finnes likheter og sammenfall i praksis, opplevelser og fortolkninger av dåp og navnefest.

2 Avhandlingens problemstilling, teoretiske grunnlag, faglige forankring og struktur

2.1 Problemstilling

Denne avhandlingen har som mål å analysere hvordan nye og tradisjonelle måter å ritualisere livets begynnelse på erfares. Dette vil jeg gjøre ved å ta for meg den tradisjonelle handlingsformen barnedåp og tre forholdsvise nye alternativer til barnedåp; navnefesten til Human-Etisk Forbund, og nyreligiøse og private navnefester. Tilnærmingen jeg har valgt til dåp og navnefest er intervjuer med ni foreldrepar som har døpt barnet sitt, fire foreldrepar som har hatt en humanistisk navnefest for barnet, tre foreldrepar som har laget navnefester med inspirasjon fra det alternative religiøse miljøet og tre foreldrepar som har hatt privat navnefest.¹

Med tittelen på avhandlingen og begrepet *ritualisering av livets begynnelse*, sikter jeg til bestemte ritualiseringer som er gjensidig utelukkende og som skjer bare én gang i livet – som oftest i løpet av de første levemånedene. Barnedåpen i Den norske kirke, den humanistiske navnefesten til Human-Etisk Forbund, nyreligiøse navnefester innenfor den nyreligiøse bevegelsen og private navnefester som foreldrene lager selv er fire forskjellige ritualiseringer av livets begynnelse som viser at betingelsene for kollektiv religiøs tenkning og handling har forandret seg blant nordmenn, at religions- og livssynsbildet er mer sammensatt enn bare for noen tiår siden og at handlingsvalgene ikke er like selvfølgelige som før. Men hvorfor har jeg valgt akkurat disse ritualiseringene av livets begynnelse og ikke andre som også vil kunne reflektere hvordan pluraliseringen i norsk kultur har skapt flere måter å ritualisere på? Alternativt kunne jeg sett på kristne minoriteter som baptister, metodister, Smiths venner, pinsevennene, eller grupper som tilhører andre religioner slik som jøder, muslimer, buddhister, hinduer osv. Religionene og trossamfunnene som de nevnte minoritetene tilhører illustrerer i og for seg det samme som Human-Etisk Forbund, den nyreligiøse bevegelsen og foreldres privatisering av sin livsanskuelse; at Norge er et pluralistisk land hvor flere religioner, livssyn og kirkesamfunn er representert. Grunnen til at jeg valgte ikke å fokusere på ritualisering av livets begynnelse hos noen av de nevnte religiøse grupperingene er at jeg først og fremst er interessert i å ta for meg et utvalg av de nyeste endringene på tros- og livssynsfeltet i Norge.

¹ En del nøkkelbegreper som brukes i kapittel 2.1 vil bli definert og drøftet i senere kapitler. Dette gjelder f. eks. begrepene ritualisering, religion, livssyn, livsanskuelse, tros- og livssynsfeltet, privat og nyreligiøs navnefest.

Jeg tenker her på endringer fra midten av det 20. århundre og begynnelsen av det 21. århundre som satte preg på norsk kultur, men hvor den rituelle aktiviteten som disse endringene representerer i liten grad har fått oppmerksomhet blant religions- og livssynsforskere. Spesielt Human-Etisk Forbund, men også den nyreligiøse bevegelsens ritualiseringer, har i liten grad vært gjenstand for forskning. Så vidt meg bekjent har heller ingen tidligere forskning, bortsett fra en hovedfagsoppgave i sosiologi, tatt for seg den økende gruppen i samfunnet som ikke er medlem av noe tros- og livssynssamfunn og hvor private ritualiseringer utgjør alternativet til de sivile, humanistiske og kirkelige livsløpsritualiseringene. Jeg er opptatt av hvordan disse nye ritualiseringene – navnefesten til Human-Etisk Forbund, nyreligiøse og private navnefester – erfares av foreldre med et forholdsvist likt kulturelt utgangspunkt. Jeg vil se på hvordan foreldre som er oppvokst i det vi kan kalle en kristen kulturkrets og som har vært medlem av Den norske kirke eller en av folkekirkene i våre naboland, heller velger andre alternativer enn barnedåp. Jeg vil se på om deres måte å erfare de nyreligiøse, humanistiske og private navnefestene på skiller seg fra foreldre med samme kulturelle utgangspunkt, men som i stedet har valgt den tradisjonelle handlingsformen dåp.

Temaet for avhandlingen er aktørenes erfaring med dåp og navnefest. Fokuset er på foreldrenes erfaringer i sine konkrete framtredelesformer med utgangspunkt i lokal og erfaringsnær kunnskap. Jeg har derfor valgt et handlings- og kroppsperspektiv på ritualer. Ved å anlegge dette perspektivet på ritualiseringene som foreldrene har tatt del i, produsert eller arrangert i forbindelse med fødsel og navngivning er tanken å få fram deltakernes erfaringer med å gjøre handlingene, hvordan de har utformet handlingene så vel som fortolkningene av hva de har gjort. Det dreier seg både om deltakernes konkrete utforming av de rituelle handlingene, opplevelse av å utføre handlingene og deres forståelse av hva handlingene formidler i religiøs / livssynsmessig og sosial forstand. Fordi jeg er opptatt av å få kunnskap om ritualisering slik det fortoner seg fra den enkelte aktørs ståsted, i dette tilfellet foreldrene til dåps- og navnebarna, vil jeg i liten grad fokusere på hvilken ideologisk eller teologisk sammenheng handlingene og gjenstandene står i, deres historiske opprinnelse og hva de er ment å bety og hva institusjonene som forvalter og formidler dem ønsker å kommunisere.² Videre er jeg heller ikke ute etter å analysere navnefestenes rituelle struktur, men heller hvilke

² I stedet for å bruke den litt lange og kronglete betegnelsen navnefestbarn for barn som har hatt navnefest som alternativt til dåp, bruker jeg heller navnebarn.

handlingsmønstre som aktørene vektlegger, og hvilke normer som gjelder for foreldrene i utforming av de rituelle handlingene.

Et komparativt perspektiv på ritualisering av livets begynnelse gjør det mulig å beskrive et mønster med forskjeller og likheter mellom erfaringer fra og refleksjoner rundt ritualiseringene. Intensjonen min med å sammenligne ritualiseringer fra fire sosiale felt er å oppnå høyere grad av nyansert kunnskap om aktørenes forhold til ritualiseringene enn det jeg ville ha greid ved ikke å sammenligne. Tanken er at denne komparative forskningsstrategien skal kunne gi et bidrag til mer kunnskap om religions- og livssynspluralismen i Norge i begynnelsen av et nytt årtusen, og hvordan pluraliseringen så å si handles fram i en konkret situasjon – der et barn har kommet til verden. Jeg er av den formening at en komparativ analyse av hvordan disse ritualiseringene av livets begynnelse erfares, utformes og fortolkes av aktørene selv vil kunne kaste lys over mer prinsipielle spørsmål om hva ritualisering er, og hvordan forholdet er mellom religion/livssyn og rituell aktivitet og hvilke sosiale og identitetsmessige funksjoner ritualiseringer av livets begynnelse kan ha.

2.2 Konkretisert i forskningsspørsmål

- Hvordan opplevde foreldrene ritualiseringene, og hvilke opplevelser, tanker og følelser er knyttet til ritualiseringene? Hvilken rolle spiller emosjonene for den rituelle erfaringen?

- Hvordan fortolker foreldrene ritualiseringene? Hvordan forstår og tenker de omkring handlingene og hva blir stående uten fortolkning eller mening? Hvilken tilnærming har de til dåp og navnefest som ”ritualer”, og hvilke refleksjoner har de rundt det rituelle?

- Hvordan er den rituelle praksis utformet der foreldrene har mulighet til valg av handlinger og personlig preg? Hvordan setter miljøene som dåp og navnefest er utformet innenfor preg på praksisen?

- Har ritualiseringene livssynsmessig eller religiøs betydning – og eventuelt hvordan? Forstår og erfarer dåpsforeldrene og de nyreligiøse foreldrene at det skjer religiøse forandringer med barn og deltakere? Bekrefter dåp og navnefest tilhørighet og identifikasjon med religion eller livssyn? Opplever de respektive foreldrene at barnet blir integrert i Den norske kirke, at barnet i den humanistiske navnefesten blir en del av et livssynshumanistisk fellesskap, at barnet i den nyreligiøse navnefesten blir en del av den alternative religiøse bevegelsen og at barnet i den private navnefesten blir fristilt i forhold til et bestemt religion/livssynsamfunn eller retning?

- Hvordan ser foreldrene på ritualiseringens sosiale funksjoner? Har dåp og navnefest integrerende og konsoliderende karakter i forhold til slekt, parforhold, venner og kjernefamilie? Innlemmer dåp og navnefest barnet i lokalsamfunnet, i kjernefamilien, i slekten og i foreldrenes vennekrets?

- Er det fellestrekk mellom foreldre som ritualiserer innenfor Den norske kirke, Human-Etisk Forbund eller lager nyreligiøse eller private navnefester? Finnes det på tvers av ritualiseringene en felles tanke- og erfaringsverden som preger opplevelse, fortolkning og utforming? Hvor deler foreldrene i så tilfelle erfaringer og på hvilke områder er det ulike opplevelser, vurderinger og mening? Har noen av dåpens rituelle handlinger blitt overført til navnefestene, og i så tilfelle hvordan utformes og fortolkes disse overførte handlingene?

2.3 Avhandlingens teoretiske grunnlag

Med perspektiver hentet fra ritualforskningen ønsker jeg å kaste lys over religiøse og sekulære, kirkelige og ikke-kristne ritualiseringer av livets begynnelse som en dynamisk prosess mellom deltakerne og de sosiale sammenhengene de rituelle handlingene opptrer i.

Perspektivet jeg legger til grunn for mitt arbeid med ritualisering av livets begynnelse er ritualisering som handling og kropp. Denne praksisorienterte og kroppslige tilnærmingen til det rituelle, eller ritualisering som jeg har valgt å kalle det, er i hovedsak en anvendelse av sosiologen og antropologen Pierre Bourdieu og sosialantropologene Caroline Humphrey og James Laidlaws perspektiver på ritualisering. Ritualer er et stort forskningsfelt innenfor samfunnsfag, religions- og kulturforskningen hvor sosialantropologene er den dominerende forskergruppen. Omfattende studier, hovedsakelig basert på feltarbeid, har blitt produsert siden begynnelsen av det 20. århundre. I stedet for å høste bredt fra dette store arbeidet, har jeg heller landet på disse tre teoretikerne og empiriske forskerne ut fra mitt behov for å anlegge et handlingsorientert og kroppslig perspektiv på dåp og navnefest.

På tross av at det er en del som skiller Bourdieu og Humphrey og Laidlaw, er det også visse likheter det er verdt å påpeke innledningsvis. Bourdieu og Humphrey og Laidlaw er alle tre inspirert av fenomenologien. Bourdieus sosiologi er lansert som refleksiv sosiologi og defineres ofte i skjæringsfeltet mellom marxistisk strukturalisme på den ene siden og den sosiale fenomenologien på den andre siden. Bourdieu kritiserer fenomenologien for å se på individet som bevisste rasjonelle aktører, og strukturalistene for å vurdere individet som redusert til et produkt av samfunnet (Wacquant 1996:22-23). Målet med Bourdieus

handlingsteori er å oppheve motsetningene mellom subjekt og objekt, aktør og struktur, materialitet og symbolske framtredelesformer (Wacquant 1996:17). I korthet kan vi si at Bourdieu forener materielle strukturer, persepsjon og tenkning. Humphrey og Laidlaw (1994) har som sin teoretiske målsetning å være et brobyggingsprosjekt mellom handlingsfilosofi, kognitiv psykologi og fenomenologi. Inspirasjonen fra fenomenologien er tydelig. I likhet med Bourdieu fokuserer Humphrey og Laidlaw på erfaringene – den ritualiserte erfaring og kroppen som en viktig erfaringsenhet. De oppfordrer alle som studerer ritualer til å gå til de rituelle handlingene og forstå dem slik de framstår for dem som ritualiserer (Humphrey & Laidlaw 1994:262-263). Utgangspunktet for deres teori om ritualisering er det relasjonelle forholdet mellom vanlige hverdagslige handlinger og intensjon, og ritualisering som en modifisert utgave av disse handlingene (Humphrey & Laidlaw 1994:71).

Bourdieu på den ene siden, og Humphrey og Laidlaw på den andre siden, innebærer en kombinasjon av to ulike perspektiver innenfor samfunnsvitenskapen. Man kan si at Bourdieu har et strukturperspektiv på ritualisering og antropologene Humphrey og Laidlaw en aktørtilnærming. Den flerfaglige tilnærmingen innebærer en kombinasjon av struktur- og aktørperspektivet. Intensjonen med en slik anvendelse er å få fram ritualisering som en del av samfunnets sosiale og kulturelle strukturer, samtidig som det understrekes at ritualisering har en mental side. Ved å veve sammen to ritualiseringsperspektiver, håper jeg å oppnå fornyet innsikt i ritualisering generelt, og ritualisering av livets begynnelse spesielt. Bourdieu og Humphrey og Laidlaws syn på ritualisering vil jeg komme nærmere inn på i de to neste kapitlene hvor jeg redegjør mer inngående for det teoretiske grunnlaget for ritualiseringsbegrepet.

2.4 Faglig forankring

”Velkommen til oss” er en religionssosiologisk avhandling. Religionssosiologien er en bindestreksvitenskap som plasseres både innenfor sosiologien (Furseth & Repstad 2003:16) og religionsvitenskapen (Gilhus & Mikaelsson 2001:12). I begge disse fagene er den å forstå som en spesialdisiplin. Det som kjennetegner religionssosiologien, både når den praktiseres fra et sosiologisk og religionsvitenskapelig utgangspunkt, er at den har et bestemt perspektiv på samfunn og religion. Den grunnleggende tilnærmingen er at det alltid foregår et samspill mellom religion og samfunn; religionen virker på samfunnet og samfunnet preger religionen (Gustafsson 1965:1). For å kunne forstå vekselvirkningen mellom religion og samfunn trenger en både kunnskap om det mangslungne religiøse livet, og om samfunnet og hvordan religion

opptrer i samfunnet. Nå kan en selvfølgelig innvende at dette perspektivet på religion og samfunn ikke bare bør gjelde for dem som er spesielt interessert i religions sosiologi eller som definerer seg som religionssosiologer. Uavhengig av om en har sin faglige bakgrunn i sosiologien eller religionsvitenskapen, vil jeg hevde at dette er en generell regel som må gjelde for begge fagdisipliner. For en sosiolog vil det derfor ikke være mulig å studere samfunnet uten også å studere religion, og for religionsviteren vil det ikke være mulig å studere religion uten også å studere samfunnet.

Et annet viktig kjennetegn ved religionssosiologien er at den anvender sosiologisk teori og metode (Furseth & Repstad 2003:16), og at grensene til andre fagdisipliner ikke alltid er så strenge (Ibid: 20). I tillegg til religionsvitenskapen og teologien som religionssosiologien i særlig stor grad gjør bruk av som kilde til kunnskap om religiøst liv og tenkning, tar den også i bruk andre vitenskaper. Religionssosiologien trekker veksler på antropologien i kunnskap om religiøse og sekulære ritualer, psykologien når det gjelder religiøse opplevelser og ekstase, etnologien i spørsmålet om folketro, folkelige religiøse skikker og tradisjoner, statsvitenskapen i forholdet til religion og politikk og pedagogikken i spørsmålet om religiøs oppdragelse og undervisning. Selv om religionssosiologien siden andre verdenskrig har vært praktisert innenfor teologiske, religionsvitenskapelige og sosiologiske institutter, vil det ikke si at bare forskere med bakgrunn fra disse fagene fatter interesse for denne spesialdisiplinen. Også blant pedagoger, statsvitere og psykologer er det forskere som definerer seg innenfor det religionssosiologiske fagfeltet.

I religionssosiologien er det lange tradisjoner for studier av ritualer. Dessverre har interessen for ritualer stort sett dreid seg om å telle oppslutning og utbredelse. I den senere tid har det heldigvis skjedd en dreining, ikke minst takket være James V. Spickard (1991,2005) og Meredith B. McGuire (1994,1998). Interessen for ritualer innenfor religionssosiologien er i dag større og forskningen mer nyansert. Den økte interessen for hverdagsreligion (se Nancy T. Ammerman 2007), følelser (se Timothy J. Nelson 1996, 2005), kjønn (se Lynn Davidman 1991), religiøs minnesetablering (se Danièle Hervieu-Léger 2000), nyreligiøsitet (se Paul Heelas 1996) og spiritualitet (se Paul Heelas & Linda Woodhead 2005) er nok mye av årsaken til den fornyete interessen i religionssosiologien for studier av ritualer i og utenfor religiøse institusjoner. Denne forskningen, hovedsakelig basert på kvalitative studier og publisert i bibliografisk form, har det til felles at den er mer beskrivende enn mye annen religionssosiologi. Sånn sett minner den om tradisjonell religionsvitenskap. Dette gjelder også "Velkommen til oss". Beskrivelsene av rituell praksis, erfaringer og fortolkninger er mer

detaljerte enn mange sosiologer ville finne nødvendig. Jeg er av den oppfatning at slike beskrivende gjengivelser har en egenverdi, ikke minst når det gjelder nyere ritualiseringer som ikke i det hele tatt, eller i liten grad, tidligere har vært forsket på.

2.5 Tidligere forskning på dåp og navnefest

Sverige har tradisjon for empiriske undersøkelser av dåp. Siden slutten av 1960-tallet har religionsforskere publisert rapporter, basert på både kvalitative og kvantitative metoder, om hvordan medlemmene av Svenska kyrkan forholder seg til dåpen og de andre kirkelige livsløpsritualene (Gustafsson 1969, 1974, Petersson 1974, Reimers 1995, Bäckström 2000). Tilsvarende finner vi ikke i de andre nordiske landene. I Danmark og Finland har det ikke blitt gjort noen undersøkelser med dåp som hovedfokus. I stedet behandles fenomenet kirke og dåp som en del av forholdet til de nordiske folkekirkene. I Danmark gjelder dette sosialantropologen Cecilie Rubows kvalitative studie av folkelig forståelse av religiøs tro (2000) og religionssosiologene Peter Gundelach og Ole Riis (1992) og Peter B. Andersen og Peter Lüchaus (2004) redegjørelse for danskenes verdier og særpreg. I Finland begrenser studiene av dåp seg til den felles nordiske undersøkelsen av folkekirker og religiøs pluralisme (se Gustafsson & Pettersson 2000).³

Sentralt i den svenske forskningen står sekulariseringshypotesen. Er det mulig at Sverige er så sekulært når medlemmene i så stor grad slutter opp om dåpen, og hvis dåpen ikke begrunnes religiøst av deltakerne, hvordan skal en i så tilfelle forstå hvorfor mange i Sverige døper barna sine? I Berndt Gustafssons forskning på dåp fortolker han den store interessen for dåpen ut fra dåpens sosiale funksjoner. Han forstår dåpen som foreldrepå- og slektens overgangsritual med funksjon av å bekrefte deltakernes sosiale identitet (1974:838). Dessuten har han også funnet at uavhengig av om foreldrenes legger en religiøs betydning i dåpen, forstås dåpen av deltakerne som en høytidelig lykkeønskingshandling og som en stadfestelse av barnets navn (1969:77-78). Nyere forskning på dåp fortolker dåpen i et kulturelt nasjonalt perspektiv. Religionsforskeren Eva Reimers stiller også spørsmålet om hvorfor svenskene døper barna sine når de har lite med kirken å gjøre og ikke forstår seg selv som kristne. I sin doktorgradsavhandling argumenterer hun for at dåpen i Sverige er en kulturell praksis som

³ Jeg kjenner ikke til at det i Finland har blitt produsert noen empiriske studier på engelsk eller svensk med dåp som hovedfokus eller som et viktig anliggende.

reproduserer samholdsformer og virkelighetsoppfatninger, og som sånn sett fungerer som en kulturell handling. Gjennom å ta del i Svenska kyrkans dåp markerersvenskene sin lojalitet mot samfunnet og det de oppfatter som den svenske kulturen (1995:247). Religionssosiolog Anders Bäckström mener at ritualene, ikke bare i Sverige, men også i hele Norden, er formidlere av identitet og tilhørighet med den nasjonale kulturelle tradisjonen (2000:142). Han forklarer den store oppslutningen om kirkeritualene ut fra at de på medlemmene virker både tradisjonsbærende og meningsskapende, uavhengig av om medlemmene gir dem et substansielt religiøst eller tradisjonsorientert innhold (2000:168-171). Verken Gustafsson, Petersson, Bäckström eller Reimers har studert den religiøse og livssynsmessige pluraliseringen av det svenske kunnskaps- og tjenestesamfunnet, og hvordan pluraliseringen av tros- og livssynsposisjonene virker inn på foreldrenes tilnærming til dåp. Ingen forskere har heller studert hva nedgangen i de svenske dåpstallene de siste årene kan skyldes. Dette er sider ved religions- og livssynsfeltet hvor det er nødvendig med en kvalitativ tilnærming til tematikken, noe som ikke har vært det metodiske verktøyet til verken Gustafsson eller Bäckström. Dette begrunner jeg med at det er nødvendig for å få kjennskap til aktørenes tenkning, dynamikk og logikk, noe som ikke en kvantitativ tilnærming vil kunne fange opp. Heller ikke har de svenske undersøkelsene belyst hvordan nåværende eller tidligere kirkemedlemmer nærmer seg andre felt og gjør bruk av andre måter å ritualisere på som alternativ til dåpen.

I Norge, Finland og Danmark har det vært gjennomført noen studier av dåp, basert på kvantitative undersøkelser, hvor dåp har inngått som ett av flere temaer. I 1999 var Norge med i den nordiske undersøkelsen om folkekirker og religiøs pluralisme (RAMP) og i år 2000 lagde undertegnede, sammen med Ole Gunnar Winsnes og Harald Heggstad, en undersøkelse for Den norske kirke (Folkekirke 2000), hvor også dåp var et av temaene. Også et par undersøkelser hvor dåp inngår har blitt gjort på avgrensede geografiske områder, slik som undersøkelsen fra et tettsted i nærheten av en by på Østlandet som sosiologen Otto Hauglin gjorde (Hauglin 1970) og som ble fulgt opp av Kjell Buene (1994). I Norge finnes det bare én kvalitativ undersøkelse av dåpen i nåtidig perspektiv. I 2007 leverte teologen Kari Veiteberg en avhandling ved Teologiske Fakultet ved Universitetet i Oslo om dåpen. Veiteberg retter i sin avhandling et kritisk blikk mot dåpsgudstjenestene ved hjelp av teatervitenskap-, rite- og liturgiteori. Hun diskuterer sammenhengen mellom utføringen av dåpshandlingene og forståelsen av innholdet. Med utgangspunkt i observasjoner fra fire gudstjenester drøfter hun særlig rommets utforming og måten menighet og prest framtrer på i dåpsgudstjenestene. Avhandlingen har mange interessante betraktninger omkring dåpsgudstjenesten. Den har hjulpet meg til å se

kompleksiteten i dåpshandlingene og hvor ulikt handlingene vurderes alt ettersom hvilke roller deltakerne har i gudstjenesten.

På området alternative ritualiseringer til dåp har det ikke vært mulig å finne noen vitenskapelige arbeider, verken om oppslutning, deltakere eller hvordan de forstår, opplever og bruker ritualene i Norge eller i Norden forøvrig, bortsett fra en hovedfagsoppgave i sosiologi fra 2002. I avslutningsfasen av avhandlingen leste jeg en hovedfagsoppgave i sosiologi, skrevet av Cathrine Neegaard. Dette er en undersøkelse som ligger tett opp til i tematikken i min avhandling. Hun har laget en komparativ studie av dåp, borgerlig navnefest og privat markering hvor hun har intervjuet fem foreldre som har hatt dåp, fem foreldre som har hatt borgerlig navnefest og tre foreldre som har hatt det hun kaller privat markering. Problemstillingen er om dåp, borgerlig navnefest og privat markering er livsløpsriter (ritualisering i forbindelse med fødsel) eller innvielsesriter til et religiøst eller livssynsmessig fellesskap. Neegaards oppgave refererer jeg til når jeg behandler ritualiseringenes betydning for familie og slektskap, nettopp fordi jeg synes den belyser på en god måte ritualiseringenes funksjoner for relasjoner og fellesskap i slekten. Jeg viser også til oppgaven når jeg kommer inn på navngivning, velkomst og integrering i Den norske kirke.

2.6 Avhandlingens oppbygging

Perspektivene jeg bruker for å analysere det empiriske materialet – intervjuene med dåps- og navnefestforeldre – er hentet fra teoretiske drøftinger av ritualisering, kropp og handling. I kapittel tre og fire diskuteres nettopp dette teoretiske underlaget for analysen. I kapittel tre skisserer jeg hva det vil si å anlegge et kroppslig og handlingsteoretisk perspektiv på dåp og navnefest, blant annet ved ikke å bruke begrepet ritual, men heller ritualisering. I kapittel fire redegjør jeg for hva det betyr å se på religion og livssyn ut fra Pierre Bourdieus analytiske begreper felt og habitus. Her redegjør jeg for hvilke implikasjoner bruken av disse analytiske begrepene har for de i samfunnet som ikke tilhører et spesifikt religions- eller livssynsfelt, men som opererer på det jeg har kalt ”det allmenne sosiale feltet” og som også lager sine egne private navnefester. I denne sammenheng definerer jeg også hvordan jeg forstår religion og livssyn. I kapittel fem forklarer jeg metodevalget og hvordan jeg har samlet inn det empiriske materialet og analyserte det. Et komparativt sikte som denne avhandlingen har, krever et bakteppe for hva som har skjedd på religions- og livssynsfronten i Norge og dermed også hvilke ritualiseringer denne studien skal sammenligne. Det har derfor vært naturlig å redegjøre for de fire religions- og livssynsfeltene som de fire formene for ritualisering av livets

begynnelse hører hjemme i. I kapittel seks beskriver jeg Den norske kirke og dåpen, Human-Etisk Forbund og humanistisk navnefest, det nyreligiøse feltet og nyreligiøse navnefester og det allmenne sosiale feltet og private navnefester.

Avhandlingens empiriske del består av fire kapitler (kapittel syv, åtte, ni og ti). I innledning til hvert av kapitlene kommer jeg nærmere inn på hva jeg vil ta opp, og gangen i kapitlene. En sammenligning mener jeg bør skje på grunnlag av en beskrivelse. Kapittel syv og ni er forholdsvis aktørnære beskrivelser. Kapittel syv beskriver jeg foreldrenes erfaringer og fortolkninger av de nyreligiøse, humanistiske og private navnefestene, hvor foreldrenes fokus på ritualiseringene bestemmer den tematiske strukturen på hvert av delkapitlene. I kapittel ni tar jeg for meg to sider ved utformingen av dåp og navnefest som for mange av foreldrene uansett felt har vært både selvfølgelig og for mange også viktig, nemlig fadderskapet og barnets rituelle klesdrakt.

Kapittel åtte og ti er mer forsker- og teoristyrte. I kapittel åtte ser jeg nærmere på tre dimensjoner ved ritualiseringene av livets begynnelse; den emosjonelle, den rituelle og den religiøse. I kapittel ti følger jeg opp tenkningen fra kapittel åtte og ser videre på flere sentrale dimensjoner ved dåp og navnefest. Her belyser jeg den sosiale dimensjonen, tradisjonsdimensjonen og identitetsdimensjonen. I delkapittelet om tradisjonsdimensjonen analyserer jeg spesielt hvordan utformingen av barnas klesdrakt og bruk av fadderordningen i dåp og navnefest kan forstås som tradisjon. I kapittel elleve oppsummerer jeg de fleste sentrale funnene og fortolkningene i avhandlingen.

På slutten av et avhandlingsarbeid er det tid for å rette blikket ut over oppgavens konkrete problemstilling, metode, teori og empiri. I kapittel tolv peker jeg på nye interessante rituelle perspektiver det er verdt å løfte fram og jobbe videre med.

Kapittel 13 er ikke en del av analysen, men gir heller en samlet presentasjon av hver enkelt informants religions- eller livssynsposisjon. Denne presentasjonen har jeg lagt til for at leseren skal få en oversikt over hvem som er med i undersøkelsen, og for å gjøre det lettere å vite hvem jeg refererer til i analysen.

3 Ritualisering som kropp og handling

Det er med utgangspunkt i kropp og handling jeg vil danne et teoretisk grunnlag for å forstå hvordan dåp og navnefest praktiseres, oppleves og forstås. Valg av perspektiv henger nært sammen med valg av begreper. Et kroppslig og handlingsteoretisk perspektiv på dåp og navnefest gjør at begrepet ritualisering er mer dekkende enn ritual. Ritualisering blir av ritulforskere vanligvis forstått ut fra perspektivet aktivitet, likevel er det ulike oppfatninger av hva som gjør at en handling blir til en ritualisert handling, og hva som dermed konstituerer ritualiseringen. Jeg vil se på hva som gjør at handlinger blir til ritualiseringer og hvordan ritualisering involverer kropp og handling på et sosialt, kulturelt og mentalt plan. Underveis i kapittelet redegjør jeg for hvilke sider ved ritualiseringsbegrepet som vil være vesentlig for analysen av intervjumaterialet. Til slutt i kapittelet vil jeg komme med en kort konkluderende drøfting av ritualiseringsbegrepet.

3.1 *Ritualisering som handling*

Den vanlige definisjonen på et ritual har inntil ganske nylig bestått av bestemte egenskaper som formaliserte, ordnete, stiliserte handlinger som gjentas (Turner 1967:19, Moore & Myerhoff 1977:4, Rappaport 1979:175-176). Antropologen Victor Turners mye brukte definisjon på ritual som "... prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers" (1967:19) er et eksempel på denne tradisjonen.⁴ I tillegg har vi en fokusering på kommunikasjon, hvor et rituals dramatiske handlinger og fysiske karakteristikk anses som effektive for hva ritualet er ment å si (Durkheim 2001:36, Douglas 1970:10, Rothenbuhler 1998: IX, Tambiah 1996:497). Innenfor den sistnevnte retning sees de rituelle handlingene som et symbolsk kommunikasjonssystem, hvor de direkte eller indirekte kommuniserer et samfunns eller en gruppes myter, kosmologi, ideologi, sosiale hierarkier, ordninger, etikk osv.

⁴ Victor Turners forskning på ritualer er forankret i den dramatiske dimensjonen ved sosiale handlinger. I de siste arbeidene hans ser han rituelle handlinger som performance ("emotionally affecting performance"), som har til hensikt å konstruere og reproducere kultur, ikke som en enkel måte å overføre ideer og holdninger på (1982, 1987). Beskrivelsen av Turner i retning av en essensialist er derfor rettet mot hans tidligere arbeid, og spesielt hans ritualdefinisjon.

Blant nyere ritualteoretikere er det en stor opposisjon mot substansielle definisjoner. De engelske antropologene Caroline Humphrey og James Laidlaw (1994), den amerikanske antropologen Ronald L. Grimes (1990, 2000), den amerikanske religionsviteren Catherine Bell (1992, 1997) og den norske teologen Jone Salomonsen (2001:25, 2002:160-165) føyer seg inn i rekken av kritikere som motsetter seg at det særegne for et ritual er hva det er ment å kommunisere eller dets stiliserte form. På tross av noe ulik bruk av begrepene riter, ritual og ritualisering, forstår både Grimes, Salomonsen⁵ og Humphrey og Laidlaw rituelle handlinger som en kvalitet ved sosial handling. "Ritual is not a 'what', not a 'thing'. It is a 'how', a quality, and there are 'degrees' of it", sier Grimes (1990:13).

Caroline Humphrey og James Laidlaw nærmer seg ritualisering ved å fokusere på det kvalitative aspektet ved handling: "Ritualization begins with a particular modification of the normal intentionality of human action. Action which has undergone this modification is ritual action" (Humphrey & Laidlaw 1994:71). Det er aktørenes egne oppfatninger av hva de gjør som konstituerer en hverdagslig handling. For å identifisere hverdagslig handling trenger vi en korrekt versjon av "intensjonen" med handlingen. Ritualisering har ikke en slik retning eller intensjon: "...ritualization transforms the relation between intention and the meaning of action" (Ibid:90). Transformeringen innbærer at den rituelle aktør inntar en bestemt innstilling til handlingen hun utfører (Ibid:4-5). Det vil si at det er den rituelle aktørs innstilling mens hun handler som konstituerer ritualiseringen, ikke hva ritualiseringen er ment å kommunisere eller hva deltakerne måtte ha av motiver, tro, ønsker eller hensikt med ritualiseringen (Ibid:93). Fordi ritualisering bestemmes ut fra den rituelle innstilling (the ritual stance), eller det rituelle engasjement (the ritual commitment) som de også kaller det, har ritualisering mange felles komponenter med andre former for handling. Teater, å utføre ordre, vane, konvensjonelle handlinger, spill osv er også ikke-intensjonell handling som krever en bestemt innstilling fra aktørene (Ibid:3,118).

Til grunn for Humphrey og Laidlaws utvikling av ritualiseringsbegrepet ligger fenomenologiens bidrag til å se den tette forbindelsen mellom subjekt og objekt og til å overskride grensene mellom kropp og handling. La oss se nærmere på hva Humphrey og

⁵Ritualisering er altså en kvalitet eller en modus ved menneskelig handling, en strategi for å tenke, føle, kommunisere og gjøre med *hele* kroppen, og der er grader av den. Enhver handling kan i prinsippet ritualiseres, men alle handlinger er ikke derfor ritualer" (Salomonsen 2001:25). Hun mener også at den rituelle aktør inntar en spesiell holdning til sin handling, og har en bevissthet om å handle eller å bli handlet med (Ibid:23-24).

Laidlaw legger i de rituelle handlingenes ”kvalitet”. Rituelle handlinger er både subjekt og objekt, hevder Humphrey og Laidlaw. Omformingen av hverdagslige handlinger til ritualiseringer innebærer en tingliggjøring. Rituelle handlinger er selvstendige enheter med egne karakterer og historier. Det er handlinger som er skilt ut, konstituerte og navngitte og som så å si sin egen forskrift. Når den som utfører rituelle handlinger er det seg bevisst, og inntar den rituelle innstilling, får handlingene en objektliggende eksistens. Dette innebærer at handlingene har fire aspekter. De rituelle handlingene er laget av andre (non-intentional), noe som kommer til uttrykk i at rituelle handlinger som oftest er regelbundne (stipulated) overleverte (archetypal) og virker forståelige eller meningsfulle (apprehensible) for aktørene (Humphrey & Laidlaw 1994:89, 2006:277-279). Når en inntar den rituelle innstilling og utfører de rituelle handlingene får en som aktør et slags eierforhold til handlingene: ”In ritual you both are and are not the author of your acts” (Humphrey & Laidlaw 1994:99).

Introduseringen av ritualiseringsbegrepet kan sees på som et opprør mot en essensialistisk ritualoppfatning. En slik anti-essensialistisk forståelse innbefatter at ritualer i seg selv ikke har en bestemt mening. Det er ikke mulig å destillere mening ut av ritualer, og dermed sitte igjen med ritualens essens. Ritualens fortolkning kan variere fra person til person. Av og til opplever deltakerne at ritualene ikke har mening eller at det ikke er nødvendig å gi dem mening. Humphrey og Laidlaw har i sine studier av jainerne i Jaipur (Vest-India) funnet at deltakerne i morgenritualet puja er av den oppfatning at ritualer er meningsløse, men at de selv må gi det en religiøs mening.⁶ Mening må komme fra deltakerne selv. Overført på andre religioner med sterke tradisjoner for å tillegge rituelle handlinger bestemte meninger, slik som f. eks. de jødiske, vil det si at deltakerne ikke nødvendigvis deler ritualens foreskrevne mening (Høeg 1994:147). Ritualer som utføres er ikke en projisering av teologiske eller ideologiske systemer med passive ritualdeltakere som mottakere. En konsekvens av et slikt syn er at vi ikke kan

⁶ Puja er en religiøs plikt og en sentral del av folks religiøse liv. Det er et ikke-blodig offer som frambringes hjemme eller i templer, hvor det ofres røkelse, blomster, frukt eller ris foran en gud eller en jain-helt. Dette er ritualiseringer en også finner i hinduismen og jainismen, men som Humphrey og Laidlaw har studert blant shvetambar jainerne i Jaipur, og i dette tilfellet i tempelet om morgenen. Tidlig om morgnen vasker jainerne seg og går til tempelet for å ofre. De vasker, salver og dekorerer statuen av guden Jinas eller en jain-helt, en murti, og deretter gjør de en serie med ofringer. Det er åtte ofringer, men det er store individuelle forskjeller på hvor mange ofringer som gjøres. Det Humphrey og Laidlaw gjorde var å sette seg i nærheten av et Jain-temple (de fleste intervjuene ble gjort ved Dadabari-tempelet) og intervjuet de som kom ut fra tempelet om hva de hadde gjort og hvordan de forsto handlingene og symbolene.

komme med definitive fortolkninger av rituelle handlinger. Mening er en respons på de rituelle handlingene; det er noe som utvikles gjennom rituell deltakelse (Humphrey & Laidlaw 1994:265). Når mening skapes, er dette noe som handles fram av aktørene selv: "... no such underlying meaning exists, but that people do attempt to counteract the meaninglessness of ritual by imposing religious meanings which they have been told about, have read about, or have thought up for themselves" (Ibid:6).

Selv om Humphrey og Laidlaw er av den oppfatning at ritualiseringer ikke har en referensiell mening, i den forstand at den viser til en opprinnelse eller kilde, forstår de mening som et sosialt forhold. Mening utvikles over tid og langs sosiale skillelinjer. I likhet med at emosjoner er effekter av ritualiseringene, er også mening og fortolkning det.⁷ Humphrey og Laidlaw etterlyser større fokus på fortolkningene av ritualiserte handlinger, og da spesielt på de institusjonaliserte (Ibid:268). De er også opptatt av at de som forskere på ritualer ikke må underkjenne ritualiseringenes meningsmangfold. Forskerne må ikke undertrykke det faktum at det ofte finnes divergerende oppfatninger av ritualiserte handlinger, og at aktørene ikke alltid har en forestilling eller oppfatning av hva som er den foreskrevne meningen med handlingene.

Ritualiseringsbegrepet åpner opp for å se verden fra aktørenes ståsted. Perspektivet til Humphrey og Laidlaw er på hva aktørene gjør og hvordan aktørene selv opplever og vurderer de rituelle handlingene. Aktørene opererer nødvendigvis ikke i ett felt, men i flere. De velger å delta i institusjonelle ritualiseringer, la være å ritualisere eller å stå for egen rituell regi med valg av aktører, rom og profesjoner, og med ulik grad av forberedelse og spontanitet. Med dette aktørblikket på rituelle aktiviteter er alle som ritualiserer rituelle aktører – uavhengig av hvor mye eller lite en gjør eller hvor store eller små de rituelle handlingene en utfører er. Alle de rituelle aktørene blir like viktige og deres direkte følte sanselige erfaringer like interessante. Selv om rituelle handlinger i seg selv er tappet for mening, vil ikke dette si at de oppleves av aktørene som erfarings- eller meningstomme. Et vesentlig spørsmål er hvilket utbytte aktørene har når de ritualiserer, hvordan de opplever og forstår ritualiseringene. Her vil emosjoner være like aktuelt å fokusere på som meningsaspektet.

⁷ Catherine Bell er også av den oppfatning at ritualisering har bestemte effekter etter den makt som settes *bak* ritualiseringen. Hun mener at ritualiseringen brukes på måter som gjør dem effektive i både positiv og negativ forstand. Ritualisering kan bidra til solidaritet, konfliktbehandling, undertrykkelse av følelser og måter å definere virkeligheten på (Bell 1992:171-223).

Jeg vil legge til grunn for avhandlingen Humphrey og Laidlaws aktørnære og ”meningsåpne” perspektiv på ritualer. Jeg mener at dette perspektivet passer for flere måter å ritualisere livets begynnelse på, og åpner opp for at rituelt utbytte, forståelse og erfaring er et foranderlig og variabelt fenomen. Det aktørnære og meningsåpne perspektivet på ritualer har jeg brukt i utformingen av intervjuguiden, og det vil bli brukt i analysen av foreldrenes rituelle erfaringer, men med et vesentlig supplement. Ritualiseringens sosiale grunnlag både som sosial karakter og som sosial fortolkning er etter min mening ikke godt nok dekket opp hos Humphrey og Laidlaw. Jeg vil derfor supplere deres aktørnære og meningsåpne perspektiv på ritual med et fokus på dynamikken mellom mentale og sosiokulturelle strukturer, og da med utgangspunkt i det som er forutsetningen for rituelle handlinger, nemlig kroppen.

3.2 Ritualisering som kropp

Når vi lærer å ritualisere gjennom å utføre ritualiserte handlinger, blir handlingene våre egne. De blir innskrevet i våre kropper, sier Humphrey og Laidlaw (1994:266). En effekt av å ritualisere er det strukturerende aspektet. Bourdieu snakker i liten grad om *ritualisering* når han redegjør for ritualenes strukturerende karakter. I stedet bruker han begrepet ritual.⁸ Like fullt beskriver han, slik som Humphrey og Laidlaw gjør ved hjelp av ritualiseringsbegrepet, ritualer som en kroppslig prosess. Når en utfører ritualer, mener Bourdieu, at det skjer en innlæring av samfunnets måte å inndele, klassifisere og skape hierarkiske strukturer på med kroppen som ritualenes viktigste premiss (Bourdieu 1977:89).⁹ Ritualer ”kultiverer” kroppen, og det etableres relasjoner til symboler, verdier og sosiale kategorier.

⁸ Når jeg i de kommende kapitler refererer til Bourdieus definisjon av ritualer, bruker jeg som oftest begrepet ritualisering. Dette gjør jeg fordi måten jeg definerer ritualisering på, dekker hva Bourdieu legger i begrepet ritual.

⁹ Likhetene mellom Bell og Bourdieu og sosialantropologen Mary Douglas er flere. Alle tre operer med inspirasjon fra den franske strukturalismen (Émilie Durkheim, Marcel Mauss og Claude Levi-Strauss) hvor forbindelsen mellom kropp og samfunn er sterk fordi kroppen er viktig som handlende og strukturerende agent i samfunnet. I Douglas kulturteori om den symbolske ordning koder hun sosiale og kulturelle prosesser i forhold til ulike former for grensemarkering, inkludering og ekskludering. Den symbolske grensemarkeringen har som oppgave å skape forskjeller for å holde orden på og gi mening til ethvert kulturelt meningsunivers. I denne kulturelle prosessen er kroppen en viktig referanse for symbolske forestillinger om grensemarkeringer (Douglas 1966).

Bourdieu's analyser av samspillet mellom kropp og ritual bygger på tre sentrale begreper han utviklet gjennom empirisk forskning: habitus, felt og kapital. Disse begrepene er grunnsteiner i hans handlingsteori om hva som fører til forandring så vel som reproduksjon av den sosiale virkelighet. Denne begrepsmessige trioen; habitus, kapital og felt, kan ikke skilles fra hverandre uten at meningen med hvert enkelt begrep faller fra hverandre. I Bourdieus syn på ritualer inngår ikke bare disse begrepene, men også klasse og de utledede begrepene praktisk sans og doksa. For å forstå hvilken betydning dette begrepsapparatet har for ritualiseringsbegrepet, er det nødvendig å illustrere kompleksiteten i hans teori. I den grad jeg behandler hans begrepsapparat, er det i relasjon til kroppen, og hva det vil si å ha et kroppslig perspektiv på dåp og navnef.

Habitus relaterer seg til kropp og felt. Habitus er historisk konstituert: "The habitus – embodied history, internalized as a second nature and so forgotten as history – is the active presence of the whole past of which it is the product" (Bourdieu 1990:56). Med kroppen svarer de inkorporerte og de objektive strukturene til hverandre (Bourdieu 1996:137), og det opprettes en homologi mellom dem. Alle aktører, eller agenter som Bourdieu skriver,¹⁰ som har samme sosiale posisjon og samme livsvilkår, deler den samme habitus. Habitus er institusjonelt forankret i gruppe eller klasse, samtidig som habitus er preget av hver enkelts eksistensbetingelser (Bourdieu 1977:80-81). Dette vil si at habitus er den sosialiserte kropp, en kroppsliggjøring av de sosiale eksistensvilkår (Ibid:89-90).

På samme måte som habitus relaterer seg til kropp relaterer den seg også til felt, og på samme måte som det hersker en gjensidig overensstemmelse mellom habitus og kropp, gjør det det også mellom habitus og felt. Et felt er en arena hvor det utspiller seg konflikt (Bourdieu & Wacquant 1996:89). Felt betegner spennings- og konkurranseaspektet ved sosiale relasjoner: institusjoner og aktører som tar posisjoner og som konkurrerer om posisjoner. Kropp er en integrert del av de sosiale feltene. Som integrerte autonome størrelser hviler kroppen på en tro, en tro som er så selvfølgelig at den ikke reflekteres over, men strukturer både persepsjonen av

¹⁰ Bourdieu bruker ikke begrepet aktør, men agent. Den norske oversetteren av Bourdieu, Annicke Prieur, mener at ordet agent gir feil konnotasjoner. Agent forstås som å representere noe utenfor seg selv og ligger nærmere rolleteorien enn handlingsteorien som Bourdieu er eksponent for (Bourdieu 1995:10). Den danske oversetteren av *Refleksiv sosiologi* er i likhet med Prieur også skeptisk til bruken av agent på dansk, og velger heller å oversette det med aktør. Han forankrer ikke *aktør* i en teoretisk posisjon, men mener at agent gir uheldige assosiasjoner til spionasje og forsikringsbransjen (Bourdieu 1996:6). Jeg deler disse innvendingene mot agentbegrepet, og har derfor valgt å gjennomgående bruke aktør der Bourdieu skriver agent.

og handlinger i feltet (Bourdieu 1997:157-158). Det vil ikke si at individene er underlagt mekaniske krefter eller er tvunget til å handle eller utføre rituelle handlinger slik som de gjør, nei, aktørene er handlende og vel vitende. Handlingene er ikke styrt av en full bevissthet om årsak og virkning, men ut fra den praktiske sans (practical mastery) (Bourdieu 1977:79,87). Det vil si en underliggende konsensus for hvordan verden skal ansues og oppdeles. Begrepet habitus er ment å forklare hva regelmessighetene i handlingene er tuftet på, og da også hvorfor vi handler som vi gjør (Bourdieu 1997:156).

Ritualisering av liv og død foregår i felter, hvor dåpen i sitt felt og navnefestene i sine, er objektive sosiale kategorier som samsvarer med de subjektive mentale kategoriene, og som sånn sett fungerer som et aktivt prinsipp i aktørenes habitus for hvordan en skal tenke og handle i forbindelse med biologiske forandringer. Fødsel vil ut fra denne tankegangen ikke bare sikre befolkningsmessig reproduksjon, men være etterfulgt av ritualisering som reproducerer den objektive verden. Overensstemmelsen mellom de objektive og de subjektive kategoriene, og den rituelle ledsagingen av de biologiske prosessene, vil ut fra Bourdieus oppfatning gi disse ritualene et selvfølgelig preg. Dåp og navnefest vil for mange av dens brukere være naturlige sosiale kategorier, og følgelig er det en naturlig handling for den sosialiserte kropp å døpe eller å holde en navnefest for det nyfødte barnet, avhengig av hvilket felt en operer i.

Et felt kan defineres som et system av konkurrerende sosiale relasjoner med egen logikk, regler og normer. Både ut fra kollektive handlingsbetingelser og individuelle justeringsmuligheter utspilles det innenfor hvert felt en kamp på forskjellige plan om kapital. Kapital er interesser, verdier og moral. Kampen om kapitalen er en kollektiv handling mellom gruppene i feltet, hovedsaklig den dominerende og den underordnede. Det er denne kampen eller konkurransen om ressursene som konverterer dem til symbolsk kapital, og på den måten gir ressursene gyldighet. Konverteringen av kapital til symbolsk kapital betegner Bourdieu som "sosial alkymi": "The transformation of any given kind of capital into symbolic capital, a legitimate possession grounded in the nature of its possessor, is the fundamental operation of social alchemy (the paradigm of which is gift exchange)" (Bourdieu 1990:129). Aktørene i alle felt kjemper om belønning eller om en premie som deltakerne i et spill, sier Bourdieu (Bourdieu & Wacquant 1996:85). De personene som vinner kampen om ressursene oppnår anseelse og prestige, og er de som utgjør feltets dominerende gruppe. Andre grupper i feltet vil strebe etter å få legitimert sine ressurser ved å endre på de etablerte definisjoner på hva som er legitim kunnskap, og dermed også få en større andel av den symbolske kapitalen. Det er de samme

prosessene som definerer den spesifikke kapitalen som også strukturerer feltet (Bourdieu & Wacquant 1996:89).

Kapital for Bourdieu er ikke bare å forstå i økonomisk forstand, men omfatter også det sosiale og kulturelle. Slik vi kjenner det fra marxistisk filosofi dreier det seg om økonomiske ressurser; om tilgang på produksjonsmidlene. I tillegg til investeringer og profitt i økonomisk betydning kjempes det også om kulturell kapital. Den kulturelle kapitalen må forstås vidt. Det dreier seg om kategorier for oppfattelse og vurdering (Bourdieu 1997:202). Den kulturelle kapitalen bygges opp gjennom familiær sosialisering, oppvekst og utdanning. I flere av Bourdieus studier fremhever han koblingen mellom kulturell kapital og formelle utdanningskvalifikasjoner. Sosial kapital dreier seg om relasjonell makt, om sosiale nettverk og kontakter på det kulturelle, politiske eller økonomiske feltet. I alle de feltene aktørene beveger seg omdannes kapitalformene, eller ressursene, til symbolsk kapital. Kapitalvolumet og sammensetningen av kapital er avgjørende for den posisjon en får i feltene, og forklarer også sammenfallet mellom smak, kulturelle praksiser og sosial klasser.

Bourdieu er kritisert for å fokusere altfor mye på samfunnets reproduserende mekanismer, i likhet med strukturalistene og funksjonalistene, og lite på historiske endringer, som for eksempel overgangen mellom det før-moderne og moderne (se Slaatta 2002:103) og i forhold til kjønn og frigjøring (Moi 1994:14). Denne kritikken sier jeg meg langt på vei enig i. Måten å fortolke hans teori på, slik at den er bedre egnet til å forstå moderne samfunn i endring, mener jeg er å understreke habitus som et dynamisk forhold. Habitusbegrepet har ansatser til å endre på strukturene på grunnlag av møte med virkeligheten. Habitus må derfor ikke forstås som vane, men har et aktivt og kreativt forhold til omverdenen (Bourdieu & Wacquant 1996:107-108). Den danske sosialantropologen Kirsten Hastrup fastholder hans handlingsteori som sosial dynamikk. Habitus må ikke forstås i deterministisk forstand som noe som produserer individuell og sosial praksis, men tillærte disposisjoner som hele tiden endres i lys av ny erfaring i feltet (Hastrup 1999:180). Nye erfaringer justerer den enkeltes praktiske sans. Det er denne dynamiske fortolkningen av habitus; samfunnets påvirkning og den individuelle justeringen av den samfunnsmessige påvirkningen, jeg legger til grunn når jeg bruker begrepet i feltene hvor dåp og navnefest finner sted. En slik forståelse av habitusbegrepet gjør det også mulig å avvise kritikken om Bourdieus deterministiske syn på menneskelig handling, og overskride skillet mellom Bourdieus strukturalistiske orientering og Bourdieus handlingsorienterte perspektiv.

Et pragmatisk syn på habitus vil understreke at den sosialiserte kropp ikke er programmert. I dialektikken mellom strukturerte og strukturerende disposisjoner i habitus, ligger det potensialer for forandring, som kommer som følge av endringer i de sosiale og historiske betingelsene. Når vi tenker, føler, handler og velger er habitus operativ.¹¹ Ritualisering kan danne grunnlag for å reflektere over handlingsmønster og virkelighetsoppfatning. Rituell praksis har dermed et endringspotensial. Bourdieu forklarer endring når personer som har lik eller tilnærmet lik habitus går til kollektiv handling ved å opprette et nytt felt eller å delta aktivt i kampen om kapitalen på allerede etablerte felter (Bourdieu & Wacquant 1996: 87-88,92). På grunnlag av erfaringer med ritualiseringen kan aktørene bryte ut av objektivering og bytte felt for ritualisering av sitt eget og sine etterkommeres liv, og på den måten operere på et annet felt som bedre passer til ens egen habitus. Slike feltbytte ser vi i Norge i forbindelse med fødsel og navngivning. Et feltbytte finner sted når foreldre som selv er døpt og konfirmert, velger å holde en navnefest i det nyreligiøse feltet, feltet til Human-Etisk Forbund eller å ritualisere livets begynnelse utenfor et religions- eller livssynsfelt i det jeg har kalt ”det allmenne sosiale” feltet.

Bourdieus sosiologi er kroppens og følelsenes sosiologi (Prieur 2002:9). Med dette siktes det til at bevisstheten ikke alltid er styrende for handlingene, men at praksiser, tankemønstre og preferanser, vaner, sympatier og antipatier, gleder og aversjoner er lagret i kroppen, og at kroppen i form av følelser og andre reaksjonsmønstre styrer våre handlinger. Individets historie kommer til uttrykk i det som oppleves som selvfølgelig, innlysende og naturlig. Det kan være handlinger vi utfører eller holdninger vi inntar, og som ikke forutsetter at en på et eller annet nivå reflekterer eller begrunner dem – de er bare der og gjør seg gjeldende. Bourdieus

¹¹ Det er ikke vanskelig å se at Bourdieu har paralleller til Peter Bergers kunnskapssosiologi og at det er likheter mellom Bergers nomos-begrep og Bourdieus habitus. Berger forklarer forholdet til konstruksjonen og vedlikeholdet av virkeligheten med den objektive nomos; en meningsfull måte å ordne sine erfaringer på. Den objektive nomos legges ned over individenes enkeltstående opplevelser og mening og internaliseres gjennom sosialiseringen. En objektivt nomos vil ikke nødvendigvis bli subjektiv, men i større eller mindre grad tilegner man seg nomos slik at det skapes orden i ens subjektive erfaringer (Berger 1974:30-36). Det samme er tilfelle for habitus. Bourdieu baserer ikke bare habitus på historien og de sosiale livsvilkår. Den individuelle habitus korrigeres og justeres ut fra aktørenes levde liv. Det er et dialektisk forhold mellom erfaring og virkelighetsoppfatning og mellom erfaring og handling. Sånn sett kan vi si at habitus har den samme funksjonen som nomos har for Berger, nemlig å skape orden.

kroppslige perspektiv forteller oss at de rituelle handlingene ofte ligger i kroppen lenge før ritualiseringen faktisk skjer, og at kroppen derfor er åpen for dem (Bourdieu 1977:88).

Gjennomføres et ritual på en passende måte, det vil si på en måte som har tillit og anerkjennelse i samfunnet, hevder han at ritualen virker. Handlingene finner sitt grunnlag i en hel gruppes tiltro til ritualen. Det kjente og konforme skaper den innstiftende eller vigslende virkning, som Bourdieu kaller det. Det forvandler personene som utfører ritualen, på samme tid som det forvandler tilskuernes syn på de innviede (Bourdieu 1996:36-37). Bourdieu ser overgangsritualene som symbolske grenseoverskridelser – de frambringer hva de sier ved at ritualen tillater at selve linjen eller grensen tres over. Linjen markerer ikke først og fremst skillet mellom de som ennå ikke har gått i gjennom ritualen og de som har gjort det, men skillet mellom alle de som er innviet og de som vil forbli uinnviet. I stedet for å kalle livsløpsritualene overgangsritualer, bruker han heller betegnelsen innstiftelsesriter (Bourdieu 1996:27). Dette gjør han for tydeligere å få fram linjen som skiller gruppen innviede fra gruppen av uinnviede. Selve innstiftelsen består av å sanksjonere tingenes tilstand og på den måten konstituere orden. Det er nettopp denne orden Bourdieu vil fram til. Ritualenes symbolske virkningsfullhet ligger i den makt de har til å virke på virkeligheten gjennom å virke på framstillingen av virkeligheten, skriver Bourdieu (1996:29).¹²

Bourdieu syn på ritual som kropp mener jeg er et viktig supplement til handlingsperspektivet til Humphrey og Laidlaw. Jeg er av den oppfatning at hans kroppsliggjøring av de sosiale livsvilkårene nettopp peker på den tette forbindelsen i de rituelle handlingene mellom mentale og sosiale strukturer og mellom aktør og aktivitet. Ritualenes sosiale grunnlag, både som sosial praksis og som sosial fortolkning, mener jeg må utgjøre en nødvendig del av ritualiseringsbegrepet. Bourdieus kroppslige perspektiv på ritualer kan gi et viktig bidrag til å forstå hvordan ritualisering av livets begynnelse er preget av de feltene som foreldrene ritualiserer i, og er sånn sett avgjørende for å forstå foreldrenes praksis, fortolkninger og opplevelser av ritualiseringene.

¹² Pierre Bourdieus eksempel og teoriutvikling er hentet fra og tilpasset de franske eliteskolene (Bourdieu 1996:27).

3.3 Konkluderende drøfting av ritualiseringsbegrepet

Vi kan finne mange av de samme egenskapene i ritualer. Like fullt mener jeg at fokuseringen på ritualenes essensialitet er et blindspor. Det er spesielt tre problemer som hefter ved den essensialistiske tilnærmingen til ritualer: 1. Definisjonene på ritualer må være svært omfattende for å kunne dekke hele det mangfoldige rituelle området. Likevel vil de aldri kunne være omfattende nok til å favne hele bredden. Konsekvensen er at begrepet blir utvannet og vanskelig å applisere på bestemte sammenhenger, situasjoner og hendelser hvor det ritualiseres. 2. Velger en den motsatte posisjonen og begrenser definisjonen til noen få bestemte egenskaper, er jeg redd for at for mange heler må hugges og for mange tær må klippes. Store deler av den rituelle aktiviteten vil falle utenfor, og en vil sitte igjen med en definisjon som i praksis ikke har en definitorisk funksjon for det rituelle området. 3. Den essensialistiske tilnærmingen til ritualer har lett for å overse at ritualer er et dynamisk fenomen som ikke en gang for alle er gitt eller definert, men er i forandring over tid, og som kan forandre seg avhengig av hvem som ritualiserer og det kulturelle miljøet en ritualiserer innenfor. Selv der en etterstreber det gjentagende, innøvde og stilistiske, vil aldri en handling være identisk med det den gjentar.

Ved å bruke ritualiseringsbegrepet i motsetning til ritualbegrepet, understreker jeg at fokuset er på kropp og handlinger. Ritualiseringer, eller rituelle handlinger som jeg også kaller dem, fokuserer på handlinger som gjøres, av hvem de gjøres og hvordan de erfares, og ikke på deres historie eller hva de er ment å kommunisere av innhold til deltakerne.¹³ Ritualisering involverer kroppen på et kulturelt og sosialt plan. Det vil si at ritualiseringene er forankret i samfunnet og at de derfor er foranderlige og dynamiske fenomen. Bourdieus kroppslige perspektiver på ritualer baserer seg på at kroppen i alt liv er en aktiv sosial aktør, og at habitus er den kroppslige versjonen av de sosiale strukturer (Bourdieu 1977:89). Hendelser og handlinger finner sted i kroppen og med kroppen. På samme måte som vi lagrer erfaringene i kroppen, gjør vi også våre erfaringer med kroppen. Sånn sett vil en ritualisert erfaring alltid være en kroppslig erfaring med potensial for mening og endring.

At ritualisering skaper virkelighet og virkelighetserfaring, vil da også ha innvirkning på ritualisering av livets begynnelse. En viktig tradisjon i vårt samfunn, som i mange andre samfunn, er å ritualisere statusforandringer og sosial integrering i forbindelse med biologiske

¹³ Om handlinger som har blitt ritualisert, bruker jeg begrepet ritualisering synonymt med rituelle handlinger.

forandringer. Ritualisering i forbindelse med fødsel og navngivning er en del av denne tradisjonen og legger føringer på *om* det skal handles rituelt og *hvordan*.

Ritualiseringsbegrepet fremhever at rituelle handlinger ikke bare er sosiale og kulturelle handlinger, men også har en mental side. De ritualiserte handlingene har et kvalitativt aspekt som virker i og på kroppen. Den rituelle aktør, uavhengig av om hun ritualiserer for seg selv eller sammen med andre, må hun ha bevissthet om hun ritualiserer, samtidig som hun inntar en bestemt innstilling til handlingene (Humphrey & Laidlaw 1994:106,113). Den rituelle innstilling medfører en endret bevissthetstilstand. Det vil si at ritualisering involverer aktøren i en mental prosess (Ibid:4-5). Ritualiseringen skaper en relasjonell forbindelse mellom aktørens kropp og handling og visker ut de vanntette skottene mellom subjekt og objekt. Ritualiseringen gjør noe med dem som ritualiserer, uten at en av den grunn kan si at de rituelle aktørene må ha en bestemt mening med hva de gjør, få en emosjonell reaksjon eller en følelse av at ritualiseringen forandrer en som menneske. Det er heller ikke en nødvendig forutsetning for å konstituere ritualiseringen å reflektere over sine motiver med eller holdningen til å ritualisere, men at en på en eller annen måte, i en eller annen grad, føler at ritualiseringen bryter med andre hverdagslige aktiviteter ut fra den holdning en inntar når en ritualiserer. Det er altså den rituelle innstilling som konstituerer ritualiseringen.

I neste kapittel skal jeg forlate ritualiseringsbegrepet, men fortsatt fokusere på Bourdieus sosiologi. Jeg vil se nærmere på spenningsforholdet mellom det sosiale og det individuelle og hvordan dette forholder seg konkret til dåp og navnefest, med utgangspunkt i Bourdieus feltforståelse.

4 Felt- og habitusbegrepene anvendt på dåp og navnefest

Temaet for dette kapittelet er religions- og livssynssituasjonen i Norge, belyst ved hjelp av Bourdieus felt- og habitusbegrep. Jeg starter opp med å bestemme feltene, hovedfeltet og underfeltene, og hva som konstituerer et religions- eller livssynsfelt. Deretter går jeg over på habitusbegrepet og hvordan religion og livssyn utformer aktørenes habitus, og hvordan habitus og felt innvirker på valg av og oppslutningen om dåp og navnefest. Videre tar jeg for meg den gruppen i samfunnet som ikke opererer på et tros- eller livssynsfelt og hvordan de kan bestemmes i forhold til Bourdieus feltteori. Til slutt skal jeg svare på kritikken som er reist fra religionsforskningen mot Bourdieus religions sosiologi, og si noe om hvordan Bourdieus handlingsteori forholder seg til problemstillingen i avhandlingen.

4.1 Bourdieus feltteori anvendt på religion og livssyn

Skal en anvende Bourdieus feltteori på ritualisering, må en differensiere i forhold til religion og livssyn. Det vil si å klargjøre for de ulike feltene, og da også for hovedfelt og underfelt. I den grad kirke og religion blir berørt i Bourdieus forfatterskap opererer han både med ”det religiøse feltet” og ”Den katolske kirken” som et felt (Bourdieu & Wacquant 1996: 83, 89). Applisert på norske forhold utgjør hver tros- og livssynsretning separate felt, samtidig som de opererer i det store feltet for religion og livssyn der religions- og livssynsinstitusjoner, grupperinger og bevegelser deltar. Religions- og livssynsfeltet kan karakteriseres ved hjelp av Bourdieus terminologi som hovedfeltet og Den norske kirke, Human-Etisk Forbund, den nyreligiøse bevegelsen, muslimske menigheter osv som underfelt.¹⁴

Hvordan skal vi bestemme det store feltet for religion og livssyn? Har det et eget sett av normer og prinsipper for regulering av området? I Norge er det over 30 registrerte tros- og livssynssamfunn. I 1996 ble Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn dannet for å fremme gjensidig respekt og forståelse mellom ulike tros- og livssynssamfunn og for å forhindre fordommer og fremmedfrykt. Organisasjonen hadde i 2007 12 religions- og livssynssamfunn

¹⁴ En parallell til dette er mediefeltet, presentert i boka *Om fjernsynet*. Her deler Bourdieu opp feltet i ett hovedfelt med tilhørende underfelt. For det første har vi det journalistiske feltet med de ulike presseorganenes posisjoner og mediene. Dernest har vi de enkelte avisene og kanalene hvor journalistene opererer ut fra sine sosiale posisjoner (Bourdieu 1998:55).

som medlemmer, deriblant Den norske kirke, Islamsk Råd, Nye Norges Kristne Råd, Human-Etisk Forbund (HEF) og Holistisk Forbund. Samarbeidsrådet er et samtaleforum for medlemmene i tillegg til å fremme deres felles interesser i forhold til myndigheter og storsamfunn. Religions- og livssynsfeltet kan ikke begrenses til å gjelde denne institusjonen eller summen av all organisert religions- og livssynsaktivitet i Norge. Heller ikke statens regulering av tros- og livssynssamfunnenes virksomhet gjennom Norges lover kan definere feltets grenser. Det er uenighetene og rivaliseringene mellom religions- og livssynsgruppene som ifølge Bourdieu skaper feltets struktur.

I det store feltet for religion og livssyn, konkurrerer religions- og livssynsgrupper om den ”riktige” kosmologi. Utformingen av lekfolkets verdensbilde på en dyp og vedvarende måte forutsetter institusjonalisering, hvis ikke vil det være vanskelig å vinne aksept og få gjennomslag for læren (Bourdieu 1987:127). Kritikken på slutten av 1950-tallet av kristendommen som grunnlaget for moralsk tenkning og kirken som garantist for den gode moral, førte til at en sekulær protestbevegelse ble institusjonalisert.¹⁵ Human-Etisk Forbund ble etablert med styre, medlemsregister, regelmessig møtevirksomhet og blad, etter hvert også med heltidsansatte, regionalkontorer og eget forlag. En viss institusjonalisering har vi også sett i det nyreligiøse feltet, men fortsatt er betegnelsen nettverk den mest dekkende for bevegelsen. Det religiøse tilbudet i det nyreligiøse feltet er for det meste organisert av enkeltpersoner og små grupper som proklamerer sine tjenester (kurs, foredrag, utdanninger, konserter, turer, ritualiseringer) eller salg av magiske gjenstander gjennom annonser og artikler i blader og på egne hjemmesider. Fra 1993 har nettverket arrangert årlige Alternativmesser, først i Oslo, nå også i alle de store byene, og fra 1995 har de også hatt eget magasin. En ytterligere institusjonalisering av nyreligiøsitet fant sted for noen år siden (2002), da Holistisk Forbund ble etablert som et eget livssynssamfunn. Målgruppen til Holistisk Forbund kan sies å være de som ikke identifiserer seg med Den norske kirkes teologi eller rituelle praksis, og som er brukere av tjenestene i det nyreligiøse feltet.

Også på hvert enkelt religions- og livssynsfelt råder det på et eller annet nivå konflikt om den rette teologiske eller filosofiske forståelsen. Når det ikke er konflikt hersker det full overensstemmelse mellom det objektive og subjektive. Det er når erfaringer, kategoriseringer

¹⁵ Den norske kirke er én blant flere kirkesamfunn i Norge. Jeg har derfor prøvd å unngå å snakke om kirken når jeg refererer til Den norske kirke. Av og til, når det tydelig går fram av teksten at jeg sikter til Den norske kirke, omtaler jeg Den norske kirke som kirken, slik som i dette tilfellet.

og meninger er tilpasset den sosiale strukturen at tilværelsen preges av doksa (1977:164). Det er situasjoner hvor alle som befinner seg innenfor feltet aksepterer de rådende maktforhold og hvor heller ikke den rådende orden, forstått som verdier eller praksis, er truet. I disse tilfeller er ritualiseringen preget av selvfølgelighet. Skulle doksaen bli tatt opp til vurdering, kan det som alle ubevisst forutsetter gå over til å bli bevisst behandlet; uttalt og formulert. Det forutsetter at de som har en dominerende stilling i feltet har interesse av å kjempe for doksaens legitimitet. Dette gjør de ved å systematisere sin kunnskap; å omforme den til ortodoksi (1977:169). Gruppen som er kritisk til doksaen, de som vil utfordre den og ønsker forandringer i feltet, er å forstå som den underordnede gruppen. De underordnes anliggende er å kjempe for heterodoksiens legitimitet. Dannelsesprosessen av heterodoksi skjer ikke bare ved å utfordre den etablerte doksa, det er mer omfattende og ressurskrevende enn som så. For å danne heterodoksi, må den underordnede gruppen ha symbolske og materielle ressurser til å etablere en kritisk diskurs mot ortodoksien. Lykkes de med det, har de også muligheten til å kjempe fram en ny virkelighetsdefinisjon og nye handlingsformer (1977:169). Etableringen av det nyreligiøse og det livssynshumanistiske feltet er etter min mening eksempler på religions- og livssynsretninger som har lyktes i arbeidet med å kjempe fram en heterodoksi, og utgjør derfor etter min mening i dag hvert sitt religions- og livssynsfelt.

Innenfor hver felt jobber som oftest grupperinger eller fraksjoner for at deres interesser skal vinne fram og bli ivaretatt. Stridende posisjoner i feltets maktsentrum kan også være institusjonaliserte. I Den norske kirke har Norsk Kvinnelig Teologforening og Åpen kirkegruppe andre syn på henholdsvis likestillingsloven og homofiles rett til tilsetning enn det som er Den norske kirkes rådende politikk. Den norske kirkes øverste organer vil ikke innføre likestillingsloven med den begrunnelse at egne regler ivaretar intensjonen i likestillingsloven, og vil heller ikke ansette homofile prester som lever i parforhold fordi homofil praksis strider mot Guds ord. I HEF har det alltid vært strid om forbundets identitet; om forbundet først og fremst skal arbeide for en sekulær stat, eller om tyngdepunktet skal ligge på livssynshumanismen – et livssynsalternativ for dem som vil bygge sin livsanskuelse og etikk på en sekulær humanisme. HEFs grupperinger i feltet ble særlig tydelig når HEF i 2005 diskuterte sin konfirmasjon. Oslo fylkeslag ville ikke at navnet på ritualene skulle forandres fra borgerlig til humanistisk. Borgerlig konfirmasjon var for dem først og fremst et allment tilbud og en hjelp til alle ungdommer om å ta egne valg, og ikke først og fremst til å bli ”gode humanister” gjennom opplæring i livssynshumanisme (Gran 2005a:8). Saken rokker ved forbundets

identitet: Hvem er Human-Etisk Forbund, hva er forbundets målsetning og hvilke funksjoner skal forbundet dekke? Det er den symbolske kapitalen fraksjonene kjemper om.

Også uorganiserte retninger kan indirekte være en maktfaktor, hvis de er representert av personer med legitimitetsmakt. I Den norske kirke har Gunnar Stålsett og Rose Marie Köhn vært viktige symbolpersoner blant majoriteten av medlemmene (Høeg, Hegstad, Winsnes 2000:56). De har markert seg som opptatt av kirkemedlemmer flest. Stålsett og Köhn har villet legitimere medlemmer som bruker kirken først og fremst i forbindelse med høytiden og livsløpsritualenes plass i kirken. Majoriteten av kirkemedlemmenes identifikasjon med Stålsett og Köhn, og biskopenes evne til å henvende seg til denne store gruppen kirkemedlemmer, kan sees på som en måte å styrke disse kirkemedlemmenes posisjon i feltet. Den samme rollen som Stålsett og Köhn har, ser det også ut til at den nåværende kirkeministeren har inntatt. I sitt første intervju med pressen etter at han ble innsatt sier Trond Giske at han like mye ønsker å ivareta interessene til dem som bare kommer i kirken ved livets høytidsdager, som til dem som deltar i kirkelig arbeid hver uke (Holbek 2005:12). Holdningene til Giske og de nevnte biskopene er med på å bekrefte disse medlemmenes posisjon, i tillegg til å styrke deres muligheter for at deres normer skal kunne omgjøres til feltets symbolske kapital.

4.2 Religion, livssyn og habitus

Hvordan forholder begrepet habitus seg til religion og livssyn? Vanligvis forstår en livssyn i filosofien og religionsvitenskapen som det som omhandler virkelighetsforståelse, menneskesyn og verdioppfatninger (Aadnanes 2002:15). Snakker vi om et individuelt livssyn til forskjell fra et kollektivt, inneholder det et emosjonelt aspekt og et livsholdningsaspekt; den grunnleggende holdning til tilværelsen personen er preget av. Et livssyn kan inneholde religion, filosofiske standpunkter og politiske grunnholdninger. Det kan bestå av religiøse og ikke-religiøse livstolkninger, eller en blanding av dem. Hvor engasjert en person er i livssynsspørsmål vil være ulikt fra person til person; et individuelt livssyn vil i varierende grad være reflektert, engasjert og bevisst (Ibid:15). Livssyn er ikke bare et følelsesmessig og intellektuelt prosjekt løst fra det livet som leves. Det individuelle livssynet utløser handlingsberedskap i ord og i konkrete handlinger (Green & Hartman 1992:15, Kurtén 1995:19).

Det individuelle livssynsbegrepet er forholdsvis nytt. Selv om det har vært et visst gjennomslag for det innenfor teologi, pedagogikk, filosofi og sosiologi først og fremst i

Sverige, men også i Norge, er det fortsatt i støpeskjeen og definisjonsmangfoldet er stort. Styrken ved det individuelle livssynsbegrepet er at rommet for livstydning av religiøs og ikke-religiøs karakter er stort. Dette gir empirisk religions- og livssynsforskning en god mulighet til å fange opp aktørenes blanding av både sekulære og religiøse betraktninger, tro og funderinger. Like fullt mener jeg i likhet med Aadnanes at det ikke kan erstatte religionsbegrepet, da det ikke tas tilstrekkelig hensyn til de kollektive, sosiokulturelle og historiske sidene ved livssynsdanningen (Aadnanes 1999:197). Dessuten fanger det ikke godt nok opp de livsstilsmessige sidene ved en religiøs kultur (Aadnanes 2002:18). Der det individuelle livssynsbegrepet fungerer best, er der det fokuserer på én side eller ett aspekt ved en gruppe aktørers livssyn (Kurtén 1995:18, Bäckström og Lundgren 1997:12). For å skille tydelig mellom definerte sekulære livssyn, slik som HEFs livssynshumanisme og den enkelte aktørs utforming av sitt individuelle livssyn, snakker jeg heller om livsanskuelse og ikke individuelt livssyn når jeg opererer på individnivå.

Med religion mener jeg først og fremst hva religion er for menneskene og hva den gjør med dem. Det vil med andre ord si at religion er et kulturelt og sosialt fenomen, samtidig som det utfolder seg i den enkeltes hverdager og livsstil. Ut fra min interesse for å utforske den rituelle dimensjonen i religion og livssyn er det nærliggende å legge til grunn en forståelse av religion ut fra en dimensjonsmodell. Ninian Smart har definert religion ut fra dets mangfold av dimensjoner, og bestemt dem som syv: Handlinger og ritualer, erfaring og følelser, fortellinger og myter, lære og filosofi, etikk og moral, det sosiale og institusjonelle og til slutt den materielle dimensjonen (Smart 1989:11-22). Denne religionsmodellen ser på religion som et universelt, men ikke essensielt fenomen. Den åpner opp for ulik vekt på dimensjonene fra religion til religion og gir også rom for at religion kan være et samfunnsfenomen, samtidig som det angir hva det vil si å være religiøs på individnivå. Mine kritiske merknader til modellen går på sammenslåingen av den sosiale og institusjonelle dimensjonen. Den sosiale sammenhengen som religion alltid opptrer i, mener jeg er noe som gjennomsyrrer alle de seks andre dimensjonene og burde derfor ikke utgjøre en isolert dimensjon. Sosiale fenomener som identitet og tilhørighet knyttes ikke bare til religiøse organisasjoner, sammenslutninger eller institusjoner, men også til religiøse fortellinger, religiøse bygg og objekter, regler for riktig levesett og rituell praksis.

Men hvordan forholder habitus seg til religion og livssyn? Habitus dannes i kropp og felt. Religion- og livssynsfeltene er derfor med på å utforme aktørenes habitus slik at religion og livssyn blir en del av praksis, følelsesliv og tenkemåte. Aktørene bidrar aktivt til å skape og

vedlikeholde feltet gjennom deltakelse i felt hvor det forhandles om, tematiseres og handles med utgangspunkt i, religion eller livssyn. Det vil være aktørenes engasjement i feltene som avgjør hvilken mening og betydning religion eller livssyn får, og hvor interessert aktørene er i tros- og livssynsspørsmål.

4.3 Bourdieus feltteori anvendt på ritualisering

Aktive aktører i feltet skaper engasjement for og identifikasjon med feltet, i tillegg til at et aktivt felt står sterkere rustet overfor andre konkurrerende felt. Ritualisering av livsløp og livsfaseoverganger har alltid vært, og er fortsatt, trossamfunnenes og etter hvert også livssynssamfunnenes anliggende. Ritualisering er dessuten en av mange kroppslige handlinger som ikke bare er grunnleggende for strukturering av habitus, men har også potensiale til å skape et personlig engasjement hos aktørene. Uten at deltakernes religion eller livssyn nødvendigvis korresponderer med ritualiseringens foreskrevne betydning, får deltakernes religion eller livssyn gjennom ritualisering et kroppslig underlag.

Et eksempel på å gjøre medlemmene mer engasjert i ritualiseringene, er Den norske kirkes tilrettelegging for medvirkning i dåp og begravelse.¹⁶ Dette så vi tydelig på den TV-overførte gudstjenesten fra Slottskapellet 17. april 2004, da prinsesse Ingrid Alexandra ble døpt. Kronprinsesse Mette Marit leste søndagens lesetekster og sønnen hennes, Marius, tørket lillesøsters hode og mottok dåpslyset. I noen menigheter er det nå også åpnet opp for at en i dåpsfølget kan bidra med sang og musikk under gudstjenesten, i tillegg til den ordinære orgelmusikken og salmesangen. Mange foreldre blir også spurt av presten om de eller noen andre i dåpsfølget kan lese en av evangelietekstene. En annen måte Den norske kirke jobber for at medlemmene skal fylle sitt medlemskap med et meningsbærende innhold, er å fornye, endre og utvikle dåpsliturgien, så vel som de andre liturgiene.

I det nyreligiøse feltet ritualiseres det på forskjellige måter, alt ettersom hvilken gruppering du er en del av eller sympatiserer med. Et prioritert arbeid for det nystartede Holistisk Forbund (HF) er å tilby ritualiseringer av livsfaseoverganger og i forbindelse med fødsel og død til sine medlemmer og andre interesserte. Holistisk forbund har ikke autoriserte rituelle opplegg eller ritualiseringer av fødsel og navngivning, men har heller valgt å prioritere konfirmasjon og

¹⁶ I gravferdsliturgien fra 2003 står det at "det bør legges til rette for medvirkning fra de pårørende" (Gravferd – Alminnelige bestemmelser 2003:2).

gravferd. Det vil ikke si at det pr i dag ikke finnes noen muligheter for å få navnefest i deres regi. De tilbyr interesserte foreldre rituelle eksperter som sammen med foreldrene kan utforme rituelle aktiviteter. Prisen på slike tjenester er ikke satt. I utgangspunktet tar de ikke betaling, men synes det er rimelig at foreldre melder seg inn i HF når de mottar denne type tjeneste.

Ser vi Den norske kirke, Human-Etisk Forbund og den nyreligiøse bevegelsen som deltakende i et felles felt med ritualiseringer i forbindelse med fødsel og navngivning, kjemper de om å gi henholdsvis dåpen og sine respektive navnefester legitimitet – om å skape troverdighet for det de holder på med.¹⁷ Det skjeve styrkeforholdet i antall medlemmer, ressurser, institusjonenes historie og religiøs tradisjon gjør at Den norske kirke inntar rollen som ”prestene” (den overordnede) mens HEF og gruppene av aktører i det nyreligiøse feltet sammen med andre tros- og livssynssamfunn utgjør profetgruppen (de underordnede): “The prophet stands opposed to the priestly body as the discontinuous to the continuous, the extraordinary to the ordinary, the non-routine to the routine and the banal, in particular where the manner of performing his religious action is concerned (i.e. in the temporal structure of the actions of imposition and inculcation of doctrine and in the means employed in the process)” (Bourdieu 1987:127). Sammen kjemper tros- og livssynsretningene i forbindelse med fødsel og navngivning om feltets kapital. Maktkampen om ritualiseringene er et forsøk på å monopolisere den symbolske kapitalen. Det gjelder å stille egne ritualiseringer i et positivt lys; å skape gode følelser og argumenter for dem og framstille bruken av handlingene som naturlig og temmelig selvfølgelig. På denne måten kan de rydde av veien hindringer for medlemmer og andre som er interessert i å gjøre ritualiseringene til sine egne.

Kampen for å monopolisere dåp og navnefest som den eneste legitime ritualisering av fødsel og navngivning har ikke pågått særlig lenge, noe som vi også kan lese ut fra oppslutningen om den humanistiske navnefesten. Andelen som har en humanistisk navnefest er liten. I 2001 feiret HEF 50 års jubileum for den humanistiske konfirmasjonen. Striden og kampen mellom Den norske kirke og HEF om hvilken ritualisering som er den mest passende

¹⁷ Det finnes også elementer av styringsmakt og byttemakt i den religionspolitiske virksomheten i det moderne Norge, men det er den religiøse legitimeringsmakten som berører folk flest, mener religionssociologen Pål Repstad. Han hevder at den religiøse autoritet etterlevs fordi den oppleves som legitim og meningsfylt, og er viktigere i liberale livssynspluralistiske samfunn enn den mer rå og direkte maktutøvelsen. Innenfor mer lukkede religiøse sammenhenger og blant de aktive og ansatte i kirkelig sammenhenger er derimot makt basert på asymmetriske bytteforhold eller tvang (Repstad 2004: 56-59).

ved fødsel og navngivning, har ikke vært særlig markant eller åpenlys, derimot har det vært et større trykk på konkurransen institusjonene i mellom om konfirmasjonen. Ut fra Bourdieus tankegang blir det en tøffere symbolkamp dersom den humanistiske navnefesten og de nyreligiøse navnefestene skulle få større oppslutning.

Habitus inneholder disposisjoner som gjør at noen valg fortoner seg som mer naturlige enn andre. Habitus er operativ når foreldre velger ritualisering for barna sine og velger bort andre. Aktørenes habitus avgjør hvilken ritualisering som anses som den legitime. Dåpen er et naturlig valg når ideene og klassifikasjonene til Den norske kirke, eller til en av grupperingene i kirken, er i overensstemmelse med aktørenes habitus. Opplever aktørene at ens egen habitus ikke stemmer overens med kirkens klassifikasjoner, kan habitus gi opphav til en praksis som innebærer feltbytte. Hvor fritt individene står til å foreta slike feltbytte, er et empirisk spørsmål. En nærmere presisering av et slikt empirisk spørsmål er hvor fritt individene står i sine handlingsvalg, og hvor sterke føringer de sosiale strukturene legger på handlingsbetingelsene. I Bourdieus studie av det franske skolesystemet (Bourdieu & Champagne 1996) og mediernes makt (Bourdieu 1998) er det mye som tyder på at mulighetene for feltbytte først og fremst gjelder for de privilegerte klasser – de med stor økonomisk og eller kulturell kapital.

Som sosiale aktører søker vi mot miljøer, plasser og arenaer hvor vi kan finne likesinnede. På den andre siden unnviker vi plasser og arenaer hvor livsstiler, verdier og livssyn ikke harmonerer med våre egne. Står aktørenes habitus i opposisjon til kirken, slik tilfellet ofte er blant de som benytter seg av HEFs navnefester, er det naturlig å orientere seg i retning av humanistisk navnefest. Er derimot ens egen kulturelle kapital stor og ens habitus sterk kan aktører samme med andre aktører skape en kollektiv strategi for å etablere alternative felt. På denne måten kan en endre de etablerte definisjonene for hva som er en legitim religion eller livssyn og en rituell praksis. Det var det som skjedde for 150 år siden da Dissenterloven av 1845 ble innført og mange selvstendige trossamfunn ble etablert i kjølvannet av loven, og det samme som skjedde da HEF ble opprettet for 50 år siden. Her var det aktører som hadde stått i en verdikonflikt til sine institusjoner, og som ønsket å få den oppløst til fordel for å skape strukturer som passet bedre til egen habitus. Ved å gå fra Den norske kirke og inn som aktør i et nytt felt, enten som er opprettet av andre eller som en selv er med å opprette, får en aksept for egne erfaringer. Dette vil i Bourdieus terminologi si å få bedre avkastning på sin kapital.

Ikke alle aktører er en del av et religion- eller livssynsfelt, derfor har heller ikke alle et bestemt religion- eller livssynsfelt hvor det er naturlig å ritualisere overganger, begivenheter eller situasjoner. Alternativet for dem er enten å la være å ritualisere eller å ritualisere på andre

måter enn slik praksisen er i religions- og livssynsfeltene. Utformingen av de rituelle handlingene vil stå til foreldrenes habitus, mer eller mindre reflektert og bevisst. Men hvor skjer utformingen av disse aktørenes habitus, når de har gått ut av, eller aldri noen gang har vært en del av et religions- eller livssynsfelt?

4.4 Det allmenne sosiale felt

Forholder alltid habitus seg til et konkret felt? Er det mulig å tenke seg at habitus også opererer på områder i samfunnet som ikke kan avgrenses til et bestemt felt? Er det ikke slik at den sosiale kategorien kjønn influerer en rekke sider av livet og ikke alltid kjemper om interessene i bestemte felt? Bourdieu mener at kjønn ikke nødvendigvis viser til eller er avledet av økonomisk, kulturell eller sosial kapital. I artikkelen "La domination masculine" fra 1990 viser han at kjønn i mange sammenhenger er en basal form for symbolsk kapital. Men kjønn er også en kategori som er innvevd i og strukturerende for svært mange av hverdagslivets klassifikasjoner. Ved å vise til sine tidligere studier fra Kabylia, hevder Bourdieu at kjønn er et strukturerende prinsipp for inndeling og utsyn. Kjønn er et grunntrekk ved habitus (se Danielsen & Hansen 1999:61).

Litteraturviteren Toril Moi er opptatt av subjektets posisjon i det sosiale rommet, og da spesielt i forhold til kjønn. Hun peker på at i alle Bourdieus analyser av utdanning, kunst og smak viser han at klasse har innflytelse på aktørenes individuelle habitus. Moi argumenterer for at det sosiale kan utgjøre et felt i seg selv, det hun kaller "det allmenne sosiale felt". Slik Bourdieu forstår klasse i forhold til felt er det også mulig å forstå kjønn. Det finnes ikke et særskilt felt for kjønnsrelasjoner hvor kvinner og menn deltar i spillet. Fordi det ikke eksisterer et eget felt for kjønn, eksisterer det heller ikke "ren" kjønnskapital. I likhet med klasse, influerer og infiltrerer kjønn kategoriene; det ligger under og gjør seg gjeldende. Det er ikke uproblematisk å fortolke Bourdieus feltbegrep på denne måten. Moi mener at mange spørsmål står ubesvarte, slik som for eksempel hvordan kjønn og klasse forholder seg til hverandre. I stedet for å gå inn å rangere de sosiale kategorier i forhold til hverandre, sier hun at de påvirker hverandre og modifiserer hverandre i ulike sosiale sammenhenger (Moi 1994:15-16). Hvilken verdi kjønn har vil variere fra felt til felt. Det vil si at størrelsen på den sosiale kapitalen kjønn ikke har konstant verdi i feltene. Selv antar hun at i de fleste rådende sammenhenger fungerer mannlig som positivt og kvinnelig som negativ symbolsk kapital. Likevel vil hun understreke at det ikke er mulig å vurdere kjønn isolert sett når en vurderer en enkelt kvinnes sosiale posisjon

og habitus, men at kjønn inngår i en kompleks sammenheng med klasse, rase og alder (Moi 1994:17). Kan denne utvidelsen av Bourdieus feltforståelse overføres til andre sosiale bakgrunnsvariabler? Moi nevner at rase også er en kategori som muligens kan forstås på samme måte som klasse og kjønn. Men hva med religion og livssyn, kan også sekulære og religiøse livstolkninger utgjøre en del av ”det allmenne sosiale felt”?

Tro og livssyn er en del av de sosiale og individuelle faktorer som bestemmer subjektivitet og virksomhet, og faller derfor inn under Bourdieus kultursosiologi. Ut over at religion og livssyn er representert ved bestemte felt preget av underliggende spenninger og motsetninger, er livstolkning en relevant faktor for den sosiale posisjon og habitus. Jeg er av den oppfatning at i tillegg til de avgrensede feltene hvor religiøs tro og livssyn utgjør den symbolske kapitalen, som for eksempel i feltet Den norske kirke, utgjør det også en form for kapital i andre felt hvor religion og livssyn ikke er det som det tilsynelatende kjempes om. Det kan være innenfor feltene utdanning, arbeidsliv, kultur, media osv. Et eksempel på at religiøs tro og identitet kan utgjøre en spesifikk kapitalform, kan være i forhold til arbeidslivet. La oss si at en bekjennende kristen søker jobb i et reklamebyrå. Som tekstforfatter eller fotograf er det viktig med høy allmenndannelse og bred kunnskap om kultur. Kulturen i det landet en bor; den nasjonale så vel som subkulturene. Søkerens kunnskap om kristendommen, Den norske kirke, kristne organisasjoner osv, kommer godt med når reklame skal lages. Ikke bare kunnskap i tradisjonell forstand, men den kroppslige kunnskapen en har fått i feltet er viktig. Akkurat følelsen for hva som går an og hva som ikke går an i det kristne feltet er noe som en søker som har vært aktiv i det kristne feltet vil kunne vite med kroppen sin – som et sosialt kompass ligger det lagret der. Ved hjelp av den religiøse disposisjonen i habitus vil hun ha muligheten til å håndtere logikken i det kristne feltet og beherske den. Denne intuitive beherskelsen eller den religiøse kapitalformen vil jeg tro i denne sammenheng kan bli til symbolsk kapital. En kristen oppvekst og et aktivt religiøst voksenliv gir som oftest også sosial kapital. Den kristne jobbsøkeren vet med kroppen sin hvordan en snakker og omgås hverandre i kristne miljøer. For øvrig vil sosial kapital være et gode når en søker kontakt og innpass i kristne miljøer, eller når en kjemper om kunder, heriblant de kristne organisasjonene. Dessuten har religiøst engasjement ofte noe å si i forhold til etisk refleksjon og sosialt engasjement, noe som muligens også vil kunne veie opp for det som måtte være av ulemper. Her tenker jeg ikke bare på at reklamen kan bli altfor forsiktig i forhold til hva som kan vekke forakt og anstøt i kristne kretser, men også på de fordømmer som ofte knyttes til kristne personer som humørløse, moralistiske og fordømmende overfor annerledes tenkende.

Ut fra dette eksemplet mener jeg for det første å si at religiøse handlingsmønstre og vurderingsprinsipper er en del av habitus og ikke kan begrenses til å utgjøre feltspesifikk kapital i det store religion- og livssynsfeltet eller i de underordnede feltene. Habitus knyttet til religion eller livssyn opererer også i andre felt. Aktørene i det allmenne sosiale feltet debatterer og praktiserer sin religiøsitet eller livsanskuelse i flere felt. For det andre er det de ulike feltene som bestemmer hvorvidt habitus for religion og livssyn kan omformes til kapital og hvilken størrelse kapitalen har. I striden om disse feltenes ressurser utformer aktørene i det allmenne sosiale feltet sin kapital i konkurranse med aktører som har tilknytning til et bestemt religions- eller livssynsfelt. Noen ganger kan religion- og livssynsdimensjonen i habitus gi liten uttelling i form av symbolsk kapital, andre ganger mer eller mye. I likhet med kjønn er religion og livssyn relative fenomener som slår ulikt ut i feltene.

Den tette forbindelsen mellom habitus og felt forklarer hvorfor foreldre som ikke har en spesifikk tros- eller livssynstilknytning ikke ritualisere på noen av de godt etablerte feltene (Den norske kirke og Human-Etisk Forbund), eller innenfor det mindre etablerte nyreligiøse feltet. For dem står valget mellom å ikke ritualisere eller ha en privat ritualisering. I disse tilfellene blir foreldrenes habitus aktivert. Det vil ikke si det samme som at deres habitus utelukkende er utformet i det private rom. Ethvert livssyn har en sosial og kollektiv dimensjon, det gjelder også for disse foreldre. Selv om de har en habitus som i liten grad defineres ut fra tros- og livssynssamfunnene, men som heller er ganske fristilt fra dem og som oftest i opposisjon til dem, har deres livssyn blitt utformet i det som Moi betegner som ”det allmenne sosiale feltet”. Også i dette feltet debatteres og praktiseres livssyn, inkludert de navnefestene de selv har utformet. Hvorvidt de får uttelling for sin rituelle praksis vil variere avhengig av hvilket felt de til en hver tid operer i.

4.5 Kritik av Bourdieu anvendt på religion og livssyn

Bourdieus feltforståelse knyttet til religion og livssyn er ikke ukomplisert, og har blitt møtt med kritikk. Religionsforskeren Danièle Hervieu-Légers hovedinnvending mot bruken av Bourdieus sosiologi anvendt på religion i dagens samfunn, er at den har liten relevans utenfor institusjonalisert religion; Bourdieus teoretiske system hvor begreper som habitus og kapital er sterkt knyttet til felt, er utformet på grunnlag av Den katolske kirke. Hervieu-Léger stiller spørsmålet om Bourdieus teoretiske konsept har noen realitet i forhold til religioner som islam og jødedommen, hvor kontrasten mellom profesjonelle og ikke-profesjonelle i liten grad er

formalisert. Hervieu-Léger konkluderer med at Bourdieu gir liten teoretisk assistanse der hvor religion har liten forbindelse til tradisjonell religion og virker uten institusjonell makt og kontroll. Imidlertid mener hun at teorien både kan være potent og til hjelp i kulturer preget av kristendommen. Hun sikter her til kulturer med en viss formalisering mellom ansatte og ikke-ansatte kristne, og der en kjemper om legitimitet og kontroll over den kristne tradisjonen (2000:109-111).

Jeg er enig med Hervieu-Légers Bourdieu-kritikk av at Bourdieu treffer bedre der religion er institusjonalisert og med et profesjonell leder- eller presteskap. På norske forhold mener jeg Bourdieus teori imidlertid er spesielt godt egnet fordi det religiøse livet i Norge i stor grad er institusjonalisert og tilslutningen til tros- og livssynssamfunn er stor. Videre mener jeg at Bourdieus kulturteori er interessant for Norge fordi norsk historie er preget av reformasjonen og framveksten av det som Luther kalte det allmenne prestedømme. Siden reformasjonen har det alltid vært et spenningsfylt forhold mellom teologiske posisjoner, så vel blant lekfolket som i presteskapet. Kampen om å forvalte den kristne tradisjonen har stått om makten til å forkynne og organisere religiøs virksomhet. Spenningene har gitt seg utslag i sterke lekorganisasjoner i indre- og ytremisjon, med innvirkning på politikk, språk og moral (Rokkan 1987:170).

Norge har blitt et samfunn som utvikler seg i pluralistisk retning. Dette innebærer at livssynshumanismen og ikke-kristne religioner og nyreligiøsitet gjør seg gjeldende. De ulike ritualiseringene i forbindelse med fødsel og navngivning illustrerer nettopp pluraliseringen av det norske samfunnet. Med pluraliseringen har det også skjedd en gradvis institusjonalisering. Det norske tros- og livssynsfeltet kjennetegnes av at det i stor grad er institusjonalisert. Få år etter at borgerlig konfirmasjon ble lansert ble Human-Etisk Forbund stiftet. Nyreligiøse institusjoner og kursentre, eget "bransjeblad" (Visjon) og Internettsteder, alternativmessene, Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn og Holistisk Forbund kan stå som eksempler på at det nyreligiøse feltet også er i ferd med å institusjonalisere seg. Institusjonaliseringen mener jeg taler for også å bruke Bourdieus feltforståelse også på det livssynshumanistiske og nyreligiøse feltet.

4.6 Ritualisering i fire sosiale felt

Informantene i denne undersøkelsen har ritualisert i fire sosiale felt: Den norske kirke, Human-Etisk Forbund, det nyreligiøse feltet og i det allmenne sosiale feltet. Av de 19 foreldreparene har ni hatt en dåp eller barnevelsignelse av en prest i Den norske kirke, fire har hatt humanistisk navnefest, tre par nyreligiøs og tre par privat navnefest.

Tabell 4.1 Foreldre og barn fordelt etter ritualisering

Barnedåp	Humanistisk navnefest	Nyreligiøs navnefest	Privat navnefest
Knut & Nina: Kristian & Thea	Monica & Geir: Emil	Marianne & Daniel: Martin	Anita & Per: Julie
Arne & Randi: Ingrid	Kristin & Bjørn: Adrian	Ellen & Trond: Sara	Stein & Elisabeth: Emilie
Hilde & Gjøran: Markus	Erika & Tor: Håkon og Jonas	Anne & Jan: Hanna	Eva & Ole: Emma
Heidi: Andreas	Tone & Terje: Joakim, Silje & Marte		
Hege & Lars: Kristoffer og Maria			
Linde & Thomas: Mathias			
Rune & Elin: Line			
Kjell & Magdalena: Aleksander & Henrik			
Lene & Morten: Marius & Tobias			
Heidi og Svein: Sander			

Hver enkelts informants feltilknytning og forhold til det feltet hvor dåp eller navnefest har funnet sted vil jeg redegjøre for i kapittel syv. I denne omgang vil jeg nøye meg med å presentere et av parene som jeg mener illustrerer godt definisjonen av et felt, samtidig som dette paret, i likhet med noen av de andre foreldreparene, innbyrdes representerer ulike tilknytninger til feltet.

Heidi og Svein har gjort noe så uvanlig som å lage en barnevelsignelse i stedet for dåp. Barnevelsignelsen er laget ved hjelp av en prest i Den norske kirke. Barnets mor vil jeg plassere innenfor feltet Den norske kirke, men da ved feltets ytterkant. Grunnen til at det er sakssvarende å argumentere for at Heidi har en feltilknytning til Den norske kirke kan forklares med to forhold. For det første, og det er også den viktigste forklaringen, har feltet

fortsatt ”effekt” på henne. Bourdieu hevder at grensene for et felt går så langt som til der effekten av feltet opphører (Bourdieu & Wacquant 1996:88). For Heidi gir Den norske kirke fortsatt retning til hvordan hun ser og forstår sitt liv og verden. Hennes habitus er preget av kristendommen og for henne er det naturlig å ha ”noe” med kirken å gjøre. Som vi skal se er også deres barnevelsignelse og måten de har utformet den på i stor grad preget av dåpshandlingene i Den norske kirke. Det andre gjelder presten som var villig til å gjennomføre noe så kontroversielt som en barnevelsignelse som alternativ til barnedåp. Presten ga Heidi adgang til feltet og var på den måten med på å definere kriteriene for en plass i feltet, samtidig som hun som en person med mye kapital i feltet bidro til å definere feltets grenser. Svein var ikke en del av feltet til Den norske kirke i forkant av barnevelsignelsen, og ble det heller ikke i den forbindelse. Selv om han var meget positiv til barnevelsignelsens utforming og satt stor pris på dialogen med presten, har ikke den positive erfaringen med barnevelsignelsen forandret hans posisjon i forhold til Den norske kirke. Han har forblitt utmeldt av Den norske kirke, kaller seg humanist og identifiserer seg med livssynshumanismen.

4.7 Forskningsspørsmål

Bourdieu's forhold til sine egne teoretiske begreper og til begreper generelt var pragmatisk. I Wittgensteins forstand var det en verktøykasse, utviklet og tatt i bruk for å undersøke bestemte felt en gruppe foreldre har ritualisert i. I og med at jeg selv har en kasse med verktøy, verktøy som ikke bare er hentet fra Bourdieu, men også fra Caroline Humphrey og James Laidlaw, vil jeg avrunde dette kapittelet med å si noe om hvordan verktøyene ritualisering, habitus og felt forholder seg til avhandlingens problemstilling.

Verktøyene jeg bruker er ikke så forskjellige. Jeg anser dem for å være laget på samme fabrikk med mye av det samme siktemålet; de skal anvendes i fire sosiale felt hvor dåp eller navnefest har sin naturlige plass, og kunne forklare foreldrenes forhold til rituell aktivitet i forbindelse med fødsel og navngiving. Hensikten med verktøyene er å kunne utfylle og supplere hverandre. I denne undersøkelsen blir det interessant å se på foreldrenes ritualisering på den ene siden som noe gjort og sanselig, og på den andre siden som erfart og reflektert. Spørsmålet blir: Hvordan oppleves dåp og navnefest, og hvordan reflekterer foreldrene rundt sin praksis? Her vil jeg se på hvordan den praktiske sans opererer i feltet – hva som styrer utformingen av handlingene og hva som er kroppsliggjort bevisst og hva som er kroppsliggjort ubevisst. For å nyansere bildet skal jeg trekke inn foreldrenes religion og livssyn, og se på

hvordan det påvirker erfaringen og fortolkningen av ritualiseringene. Har religion og livssyn noen betydning for foreldrenes tolkende elementer i habitus og det de opplever at dåpen, de humanistiske, nyreligiøse og de private navnefestene formidler?

Med den økende pluralismen i det norske samfunnet, med flere divergerende praksiser, kan det persepsjons- og klassifikasjonsskjemaet som gjelder for et enkelt felt bli utfordret av felt med andre måter å leve og utforme livet på. Spørsmålet er om foreldrenes habitus på dette området har noen likheter og forskjeller på tvers av feltene.

5 Metode

5.1 *Kvalitativ tilnærming med komparativt perspektiv*

Intensjonen med denne avhandlingen er å studere ritualisering av livets begynnelse, nærmere bestemt dåp og navnefest, sett fra aktørenes ståsted. Hva slags metodisk verktøy vil være det beste for å utforske dette temaet? Det var naturlig ikke å velge en surveyundersøkelse, men en kvalitativ tilnærming til studietemaet, fordi jeg er interessert i grunntrekk og særpreg i foreldrenes erfaringer i tillegg til å beskrive nyansert og helhetlig dåps- og navnefestforeldrenes forståelse av ritualiseringene og utformingen av handlingene. Det er akkurat disse sidene ved forskningen som religionssosiologien Pål Repstad mener er karakteristisk for kvalitativ metode (Repstad 2007:17, 23, 24).

En hensiktsmessig måte å gjøre dette på er å bruke en komparativ tilnærming. I stedet for å sammenligne kjønn, alder, geografi og sosial bakgrunn, slik en ofte gjør i religionssosiologiske studier, er mitt komparative anliggende primært å sammenligne fire sosiale felt. Intensjonen er å finne særtrekk og likheter i foreldrenes erfaringer med og forståelse av ritualiseringene av livets begynnelse i feltene til Den norske kirke, Human-Etisk Forbund, det nyreligiøse feltet og det allmenne sosiale feltet. I tillegg til Den norske kirke og dåpen valgte jeg de mest kjente og brukte alternativene til dåp – private navnefester og humanistiske navnefester. Den nyreligiøse inntreden på den religiøse arenaen i vesten gjør det interessant å studere nyreligiøse ritualiseringer. Jeg har derfor valgt å fokusere på det mindre kjente, men stadig mer utbredte alternativet – nyreligiøse navnefester.

I religionsvitenskapen har komparative analyser tidligere ofte hatt et normativt sikte hvor målet har vært å fremheve fortrefeligheten i egen religion på bekostning av den eller de religionene den sammenlignes med (Stausberg 2006:34). Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson påpeker at sammenlignende studier også har vært en måte å underlegge seg andre kulturer på (Gilhus & Mikaelsson 2001:59). En komparativ analyse setter i mitt tilfelle mine egne personlige preferanser og forutforståelser på prøve. Som medlem av Den norske kirke og som mor til tre barn som er døpt i det samme kirkesamfunnet, har det vært nødvendig at jeg hele tiden har prøvd å gi behandlingen av dåpsforeldrenes erfaringer med dåpen den samme kritisk analytiske gjennomgangen som jeg har gjort med erfaringene til foreldrene på de andre sosiale feltene. At analyseobjektene er både kjente og ukjente, har også bydd på utfordringer. Som religionsviteren Jesper Sørensen påpeker, er det alltid en fare for at det ukjente tilpasses det kjente på bekostning av det ukjentes egenart, når en sammenligner noe kjent og noe ukjent

(Sørensen 2005:111). Jeg har valgt en trinnsvis framgangsmåte for å unngå dette. For at egenarten i navnefestforeldrenes erfaringer med og forståelse av ritualiseringene skulle kunne komme tydelig fram, har jeg i den første analytiske gjennomgangen behandlet erfaringene og fortolkningene av dåp, humanistiske navnefester, nyreligiøse navnefester og private navnefester hver for seg. Først i den andre analytiske gjennomgangen av de rituelle narrative anlegger jeg et komparativt perspektiv. Selv der det primære sikte er å sammenligne de rituelle erfaringene og fortolkningene fra de fire ritualiseringsformene, er jeg opptatt av å ivareta det distinkte og unike fra dåp, humanistiske navnefester, nyreligiøse navnefester og private navnefester, samtidig som jeg peker på likheter og forskjeller i foreldrenes narrativer.

5.2 Utvalgsriterier og utvalgsmetode

Jeg intervjuet ni foreldrepar som har døpt barna sine, fire som har hatt humanistisk navnefest, tre som har hatt privat navnefest og tre som har hatt nyreligiøs navnefest. Jeg innser at det kan reises kritiske innvendinger mot at ikke utvalgene er tilnærmet like store. Grunnen til denne ubalansen mellom informantgruppene skyldes at jeg i utgangspunktet så på informantene som to grupper – dåpsforeldre og navnefestforeldre. Da jeg startet analysearbeidet gikk det opp for meg at jeg fikk fram langt mer interessante forskjeller ved å analysere navnefestforeldre som tre og ikke én informantgruppe. Ut fra at dette er en sammenlignende undersøkelse, ville det ideelle være å ha fire tilnærmet like stor grupper informanter. Med hensyn til oversikt over materialet og for å kunne ivareta den nødvendige dybden i analysearbeidet, måtte jeg reversere denne intensjonen og heller akseptere at informantgruppene varierer noe i størrelse.

Undersøkelsen søkte hovedsakelig informanter blant nylig etablerte foreldre med små barn i alderen ett til seks år. Dette for å komme nært på foreldre i tiden med dåp/navnefest, men også tett inn på familieetableringsfasen. Viktige kriterier i utvalget av informanter til intervjuundersøkelsen var variasjonsrikdom. For at intervjuene skulle kunne generalisere analytisk informasjonen fra informantene var variasjon og bredde (Olsen 2003:133) i informantenes sosiale bakgrunn, sivile status, religiøse og livssynsmessige engasjement, geografi og at begge kjønn var godt representert, nødvendig. Jeg intervjuet til sammen 19 foreldrepar – 19 kvinner og 19 menn. Aldersmessig befinner informantene seg mellom 25 og 50 år. De fleste er mellom 31-40 år (25 foreldre) og har barn mellom ett og to år. Nesten halvparten av informantene har flere barn, hvorav to av foreldrene har barn fra tidligere forhold. I og med at jeg er opptatt av hvilken betydning dåp og navnefest har som markering av

foreldreparet som par, var jeg ute etter å få både samboere og gifte med i utvalget. Syv av parene er samboere og 12 er gift. Ett av dem, som var samboere da de døpte barn nummer én, var gift da de døpte barn nummer to. En av mødrene som var enslig da hun døpte sitt første barn, var gift da hun hadde barnevelsignelse for sitt andre.

For å ha en viss kontroll over utvalgets sammensetning med hensyn til de nevnte kriterier, valgte jeg å henvende meg til et utvalg institusjoner, i tillegg til å bruke mitt eget nettverk. Jeg var opptatt av å få med foreldre fra ulike sosiale lag, ikke bare foreldre med høyere utdanning fra Oslo nord eller vest. Jeg valgte derfor ut to barnehager i Oslo sør hvor innbyggerne er sosioøkonomisk bredt sammensatt. Bare en av barnehagene mente å ha kapasitet til å hjelpe meg. Høsten 2003 fikk jeg tillatelse til å henge opp oppslag og sende ut informasjonsskriv om undersøkelsen til foreldrene. Parallelt tok jeg kontakt med et par menigheter i Den norske kirke, Human-Etisk Forbund avdeling Oslo og livssynssamfunnet Holistisk Forbund. Bare fra Human-Etisk Forbund fikk jeg rask og positiv tilbakemelding. Etter samtale og besøk i Humanismens hus, bestemte organisasjonssekretær i Oslo Fylkeslag, Anne B. Skaara og seremoniansvarlig Yngvild Kvåle at jeg skulle få sende ut en henvendelse sammen med navnefestprogrammet til 20 foreldre som skulle være med på en av navnefestene høsten 2003. I brevet til disse foreldrene og i brevet til foreldrene i barnehagen informerte jeg om undersøkelsen. Jeg informerte om undersøkelsens tidsramme og anonymitet, samtidig som jeg oppfordret de som var interessert i å bli intervjuet, til å fylle ut svarslippen med navn og telefonnummer og sende den til KIFO. Av de 20 henvendelsene fikk jeg positiv tilbakemelding fra to par. Fra barnehagen fikk jeg positivt svar fra ett. Verken menighetene eller Holistisk Forbund svarte på henvendelsen. Da jeg tok nærmere kontakt med sokneprestene i menighetene viste det seg at de ikke hadde kapasitet eller kviet seg for å rette en slik forespørsel til dåpsforeldrene. Fra Holistisk Forbund fikk jeg verken svar på brev, telefon eller mail.

Etter disse formelle rundene satt jeg igjen med ikke flere enn tre foreldrepår og dagene gikk. Skulle jeg henvende meg til flere barnehager og menigheter og purre på svar fra Holistisk Forbund? Ut fra pragmatiske hensyn endret jeg utvelgelsesprosedyre og valgte å bruke mitt eget kontaktnett. Jeg forhørte meg med venner, kolleger, naboer og bekjente om de hadde noen i sin omgangskrets, familie eller nabolag som ganske nylig hadde hatt dåp eller navnefest. Responsen på de personlige henvendelsene sto i sterk kontrast til de formelle. 14 par som representerer en stor bredde i sosiale felt, sosial status, religiøs- og livssynsmessig engasjement og geografisk bakgrunn ville gjerne bli intervjuet. Resten av informantene fikk jeg tak i ved

hjelp av den såkalte snøballmetoden. Jeg spurte de jeg intervjuet om de kjente noen som de trodde kunne tenke seg å bli intervjuet.

Det fordelaktige med bruk av eget nettverk og spesielt i kombinasjon med den såkalte snøballmetoden var kontrollen over utvalgets sammensetning. Det gikk greit å få tak i informanter som var i etableringsfasen og som nylig hadde hatt dåp eller navnefest for sitt barn. Jeg oppnådde også variasjon i sivil status i hvert av feltene, bortsett fra i det nyreligiøse hvor samtlige foreldre var gift. Jeg vil også si at jeg lyktes med å få informanter med ulik grad av interesse og engasjement for det livssynet eller den religionsform som de sosiale feltene representerer. Vanskeligere var det å få ulike sosiale lag representert i utvalget. Sosiale lag er et ømtålig tema i en egalitær norsk kultur og derfor ikke alltid like lett å få kunnskap om gjennom direkte spørsmål til dem som kjente informantene. Jeg kunne spørre bekjente om de aktuelle informantenes yrke og utdanning, men opplevde at det var for nærgående å spørre om også deres foreldres yrke og utdanning. Yrkesvalg og tilhørighet til et sosialt lag er som oftest sammenfallende, men ikke alltid. Skillene mellom sosiale lag i norsk kultur er heller ikke skarpere enn at det finnes en viss mobilitet både oppover og nedover. Grunnlaget for å danne et utvalg med sosial bredde var derfor ikke basert på utfyllende opplysninger, men begrenset seg til informantenes yrke og utdanning. Blant 18 dåpsforeldre har én grunnskole, én yrkesskole og to allmennfaglig utdanning på videregående nivå, ni universitets- eller høgskoleutdanning av inntil fire års varighet og fem universitets eller høgskoleutdanning av mer enn fire års varighet som høyeste fullførte utdanning. Av de åtte foreldrene som har ritualisert i feltet til HEF, har fem universitets- eller høgskoleutdanning av mer enn fire års varighet og tre av inntil fire års varighet. Av de seks foreldrene i det nyreligiøse feltet, har én allmennfaglig utdanning på videregående nivå, to universitets- eller høgskoleutdanning av mer enn fire års varighet og tre av inntil fire års varighet. Av de seks foreldrene som hadde en privat navnefest har én yrkesskole, to universitets eller høgskoleutdanning av mer enn fire års varighet og tre av inntil fire års varighet. Tar vi for oss utdanningsnivået til dåpsforeldrene, finner vi at det er høyere enn landsgjennomsnittet for de årsklassene de tilhører (www.ssb.no 14.09.2006). Skulle utvalget være representativt med hensyn til utdanningsnivå, måtte antallet dåpsforeldre i utvalget med høyere utdanning enn på nivå med grunnskole- og videregående vært nesten fire ganger større.

Hvilke utslag har utdanningsnivået gitt på fortellingene fra dåp og navnefest? Det mest merkbare var at gruppen uten høyere utdanning hadde en tendens til å svare ganske kort på spørsmålene. De benyttet heller ikke intervjusituasjonen som en anledning til reflektere noe

særlig over spørsmålene, så sant de ikke på forhånd hadde gjort seg opp en mening. Gruppen med høyere utdanning følte seg ofte langt mer fortrolig med både situasjonen og sin egen rolle som informant. Hadde denne undersøkelsen utelukkende dreid seg om refleksjoner og fortolkninger, hadde intervjuene med dem med ingen utdanning eller utdanning på videregående nivå gitt merkbart mindre informasjon. I og med at intervjuet også omhandlet utforming av praksis, kom disse informantene med interessante handlingsvariasjoner og forklaringer. Dette bidro til et nyansert og flertydig bilde av hva det vil si å ritualisere livets begynnelse.

Geografi var ikke et tungtveiende kriterium for utvalgets sammensetning, men et hensyn som jeg tok ut fra en totalvurdering. Av økonomiske og tidsmessige grunner ble informantene hentet fra Østlandsområdet der jeg bor. Det innebærer nødvendigvis ikke at foreldrene kommer fra denne landsdelen. 20 er oppvokst på Østlandet (hvorav syv i Oslo og fire i Akershus), fire på Sørlandet, fire i Midt-Norge, tre i Nord-Norge og seks i utlandet. Av de av informantparene som er bosatt i Oslo (13 par), var de fleste bosatt i Oslo syd og øst. Seks av parene var bosatt i Akershus og ett innenfor det som går under betegnelsen det sentrale Østlandsområdet. Ekteskapsmønsteret viser at Norge blir stadig mer pluralistisk. Selv om ekteskapsinngåelser ikke dekker hele bildet av pardannelser i Norge, har det vært en økning i antall ekteskapsinngåelser mellom nordmenn og utlendinger. I 2003 giftet én av fem nordmenn seg med en ektefelle bosatt i utlandet (www.ssb.no 19.04.2007). Dette gjenspeiles også i mitt utvalg. Av de 19 foreldreparene består fem av en ektefelle/samboer med utenlandsk bakgrunn. To av dem kommer fra Norden. I henhold til mitt utgangspunkt for denne undersøkelsen, hvor informantgruppen skulle være oppvokst i en såkalt kristen kulturkrets og være eller ha vært medlem av Den norske kirke eller en av folkekirkene i våre naboland, bryter tre av de 38 informantene med avhandlingens intensjon. I utgangspunktet var jeg ikke interessert i informanter med bakgrunn fra utenfor Norden. Av pragmatiske grunner, fordi det ikke var lett å finne nok informanter, spesielt blant foreldre som hadde hatt navnefest, intervjuet jeg ett foreldrepår hvor faren var oppvokst i Sør-Amerika. Jeg opplevde at han med sitt utenfra-blikk på nordiske eller norske verdier og virkelighetsforståelse satte de andre informantenes holdninger i relieff og sånn sett tydeliggjorde mange av den nyreligiøse navnefestenes rituelle dimensjoner. Den samme erfaringen hadde jeg der jeg intervjuet en mor som hadde hatt humanistisk navnefest og en mor som hadde hatt dåp, hvor begge mødrene var oppvokst utenfor Norden. Jeg er av den oppfatning at disse tre foreldrene, i hvert sitt felt, har beriket funnene i undersøkelsen med sitt utenfra-perspektiv.

Opplysningene jeg hittil har gitt om sosial bakgrunn, religiøs- og livssynsmessig engasjement, kjønn og sivil status, viser at det ikke har vært mulig å oppfylle alle kriterier for hvert sosialt felt like godt. Det viktigste for utvalget av navnefestforeldre var at de hadde hatt navnefest for sine barn og at det hadde funnet sted for få år siden. Dernest var det viktig at informantene representerte en bredde i tros- og livssynsengasjementet, og at både samboere og gifte var representert i utvalget. Når det gjaldt de 18 dåpsforeldrene, kunne jeg oppfylle de fleste kriteriene fordi tilfanget var langt større enn navnefestforeldre i det humanistiske, det allmenne sosiale og det nyreligiøse feltet. For dåpsforeldrene ble sosial bakgrunn og utdanning tillagt større vekt, også hvor i Oslo de var bosatt.

Hvorfor valgte jeg å intervju begge parter i et foreldrepar og ikke mødre og fedre uten relasjoner til hverandre? Intensjonen var å få best mulig tilgang på foreldrenes beslutningsprosess og hvilke faktorer som har betydning for valg av ritualisering. I og med at livsløpsritualiseringer har stått sterkt i norsk kultur er det spesielt viktig å se på hvordan dette forholder seg i dag når valgalternativene er flere, og da spesielt i forhold til par som ikke deler samme tro. Den andre viktige motivasjonen som lå til grunn for å intervju par var av praktisk karakter. Det relativt store omfanget med informanter og flere sosiale felt gjorde det nødvendig å være pragmatisk. To intervjuer av både én kvinne og én mann på samme sted og tidmessig i nær tilknytning til hverandre var tidsbesparende. På denne måten fikk jeg intensivert intervjuperioden og fikk færre ritualiseringer å forholde meg til. Dessuten kan det se ut som om det var en motiverende faktor for foreldrene for å stille opp til intervju at de visste at partneren også hadde fått en forespørsel. Det virket som om parene syntes intervjuet var en god anledning til å diskutere i etterkant av intervjuene de temaene intervjuene tok opp og hverandres besvarelser. Jeg kan ikke se bort fra at en eventuell engstelse hos informantene for å såre hverandre eller å være illojale overfor hverandre i intervjusituasjonen kan ha lagt visse begrensninger på åpenheten. En av informantene understreket at beskrivelsen av hennes og partnerens ulike religiøse bakgrunn ikke var ment som en kritikk av partneren. En annen mor ba meg også om ikke å nevne en negativ side ved mannen hennes som hadde betydning for utformingen av den nyreligiøse navnefesten, da hun ikke ønsket å såre ham. Kjønnsforsker Åse Røthing og spesialpedagog Monica Dalen har hver for seg beskrevet hvilke etiske komplikasjoner det innebærer å intervju hver for seg personer som har nære relasjoner til hverandre (Dalen 2004:38-39, Røthing 2004:31-38). Røthing peker på at parets ønske om å gi en felles versjon kan virke dempende på kritikken av partneren, for på den måte å framstå og kanskje også skape mer likhet partnerne i mellom (Røthing 2004:157-158). Jeg kan ikke

utelukke at Røthings antydninger også gjelder for mitt materiale. Like fullt er jeg av den oppfatning at slike fellesskapshensyn ikke virket særlig dominerende for parenes framstilling. De virket mest opptatt av å snakke om sine egne erfaringer med dåp eller navnefest, uten å skjule til hva partneren måtte tenke og mene.

Er det mulig på grunnlag av intervjuer med 38 informanter å generalisere til erfaringer og fortolkninger av ritualisering av livets begynnelse i fire sosiale felt – Den norske kirke, Human-Etisk Forbund, det nyreligiøse feltet og det allmenne sosiale feltet? Nei, funnene er *ikke* representative i statistisk forstand, men på bakgrunn av både bredde og variasjon i gruppen informanter vil jeg si at jeg langt på vei har tillit til funnenes overføringsverdi (Fog 1996:203-204). Intensjonen med undersøkelsen er at den kunnskapen jeg har utviklet i dette forskningsprosjektet i form av fortolkninger, mekanismer og begreper skal ha gyldighet for andre situasjoner enn de jeg har studert. Det vil si at hensikten med avhandlingen ikke bare er å få innsikt i erfaringene til de foreldrene jeg har intervjuet, men også å generere kunnskap og fortolkninger som har overføringsverdi til andre foreldres erfaringer fra dåp og navnefest i Den norske kirke, Human-Etisk Forbund, det nyreligiøse og det allmenne sosiale feltet.

Som jeg har pekt på, finnes det en ubalanse mellom informantgruppene. Ideelt sett skulle jeg hatt like mange informanter i de tre feltene hvor navnefest feires. I motsetning til intervjuene med dåpsforeldrene og foreldrene i det livssynshumanistiske feltet hvor jeg opplevde det såkalt ”metningspunktet” hvor de siste intervjuene ikke ga større bredde i relevante trekk i erfaringer (Ryen 2002:93), var det ikke tilfelle med intervjuene med foreldrene i det nyreligiøse og det allmenne sosiale feltet. I avslutningsfasen av avhandlingen leste jeg hovedfagsoppgave i sosiologi til Cathrine Neegaard om dåp, borgerlig navnefest og privat markering. Hun har maktet å finne fram til informanter som ivaretar mange av variasjonene langs de samme dimensjonene som jeg utforsker. Dette gjelder også den gruppen foreldre som har hatt privat markering; den gruppen informanter hvor jeg opplevde at intervjuene ikke nådde metningspunktet. Dette tar jeg som en bekreftelse på at mine utvalg fra feltet til Den norske kirke, det allmenne sosiale og det livssynshumanistiske feltet ikke er atypiske, men at dette utsnittet av informanter faktisk har greid å dekke en del variasjoner i feltene langs relevante dimensjoner. Når dette er sagt er det viktig å nevne at jeg ikke intervjuet noen som er aktive medlemmer i Human-Etisk Forbund. Muligens kunne en slik utvidelse av informantgruppen ha brakt inn nye perspektiver. I en eventuell oppfølging av denne undersøkelsen, er det viktig at også disse informantene er representert.

Når dette er sagt, vil jeg likevel hevde at det ligger noen begrensninger i å sammenligne fire undergrupper som er så pass små og som varierer i størrelse. For å dempe det ”kvantitative” preget i dette sammenligningsprosjektet, vil jeg understreke at mitt primære sikte ikke er å redegjøre detaljert for forskjeller og likhet, men heller undersøke *helhetsbildet* av dåps- og navnefestene med de variasjoner det innebærer. Der jeg sammenligner de fire undergruppene, vil jeg derfor være tilbakeholden med å legge for stor vekt på mindre forskjeller mellom gruppene, men heller peke på større likheter og sammenfall i praksis, opplevelser og fortolkninger av ritualiseringene.

5.3 Forarbeid til intervjuundersøkelsen

Ritualisering er handlinger som utføres med deltakernes kropp, og er sånn sett det som ”gjør” en barsedåp og en navnefest. En viktig del av tilnærmingen til ritualisering i forbindelse med fødsel og navngivning har derfor ikke bare vært å studere liturgien; det som fins av nedskrevne handlingsprosedyrer for rituelle aktører og omgangen med rituelle objekter, men å komme tett inn på praksisen. Istedenfor å inkorporere deltakende observasjon av informantens navnefester i selve studien, som jeg mener ideelt sett bør være en del av tilnærmingen når en skal studere aktørens opplevelser og fortolkninger av den rituelle praksis, valgte jeg heller deltakende observasjon som en forstudie til intervjuundersøkelsen. Både som deltaker, invitert gjest og som forsker i feltet har jeg fått oppleve at barn har blitt presentert og tatt imot av venner og familie i private hjem, på Human-Etisk Forbunds navnefester på Ringve gård i Trondheim, i Oslo Rådhus og i utallige dåpsgudstjenester i Den norske kirke. Observasjonene fra forstudien har vært helt nødvendige for meg for å utvikle forskningsspørsmål og intervjuguide, og for å kunne komme med informerte oppfølgingsspørsmål under intervjuene. Grunnen til at jeg ikke inkorporerte observasjon i denne studien er at det ikke hadde vært mulig å observere 19 navnefester og dåpsgudstjenester innenfor avhandlingens tidsramme. Men la oss nå si at jeg hadde hatt tid og økonomi til å gjøre det, hva ville jeg ha vunnet på det? Først og fremst hadde jeg kunnet studert dynamikken mellom deltaker og struktur nærmere. Jeg tenker her særskilt på valg og utforming av rituelle handlinger og emosjonelle reaksjoner som det ikke har vært mulig å fange opp i en intervjusituasjon, rett og slett fordi informantene ikke nødvendigvis har hatt et bevisst forhold til det eller greid å framkalle det i sitt minne om dagen.

Men hva med den nyreligiøse navnefestene? Hvilket datatilfang hadde jeg der? Intervjuer og ikke observasjon har vært det primære datagrunnlaget, i tillegg til at foreldrene ga meg

kopiene av program, sanger, taler og invitasjoner og viste meg bilder fra dagen. For å kunne beskrive mer inngående en nyreligiøs navnefest, hadde jeg to intervjuer med Marianne. Det siste intervjuet var forbeholdt en nærmere beskrivelse av gangen og utformingen av deres nyreligiøse navnefest for Martin. Det samme gjorde jeg med den private navnefesten. Selv om jeg fra privat sammenheng hadde vært deltakende på tre private navnefester, var det nødvendig med mer inngående informasjon. Jeg hadde derfor også to intervjuer med Elisabeth, hvorav det siste gikk i detaljer på gjennomføringen. Hvorfor jeg valgte ekstra intervjuer med akkurat Marianne og Elisabeth var tilfeldig. I og for seg var det ingen ting i veien for å kontakte noen av de andre informantene i det allmenne og det nyreligiøse feltet og be dem om det samme. Disse to ekstraintervjuene ligger til grunn for de rituelle tablåene som innleder hvert av delkapitlene i kapittel syv. Tablåene til kapittelet om dåpen i Den norske kirke (7.1.1) og kapittelet om den humanistiske navnefesten (7.2.1) er basert på egen deltakelse og observasjoner. 9. mars 2002 fikk jeg av Human-Etisk Forbund i Oslo muligheten til å være deltaker på en humanistisk navnefest og 8. oktober 2006 var jeg med på en dåpsgudstjeneste i Mortensrud kirke i Oslo.

Både i forkant av og parallelt med intervjuene besøkte jeg høsten 2002 nettstedene Barnimagen, SnartMamma, Barnemix og Baby.no for å se på meningsproduksjonen når dåp og navnefest diskuteres. Nettstedene tar opp en mengde temaer knyttet til graviditet, fødsel og spedbarnstid, i tillegg til at de tre sistnevnte har egne sider for dåp og navnefest.¹⁸ Temaer som går igjen er: Hvorfor dåp eller navnefest, legitime begrunnelser for valgene, uenigheter paret i mellom, valg av faddere og kirkens krav til faddere kontra egne ønsker, utformingen av invitasjonskortene, bruk av dåpsdrakten og bevertningen. Fadderordningen og bruka av dåpsdrakt var de mest diskuterte temaene. Innblikket i diskusjonene på nettet var en god korreksjon til antatte interessante spørsmål til problemstilling og temaer for intervjuguide.

¹⁸ Det første og største nettstedet, Barnimagen, med sine linker til DinBaby, Morogbarn, BabyTV og BliGravid, tematiserer ikke dåp og navnefest, men redaktøren Tuva von Krogh ønsket seg høsten 2002 en slik side som en del av nettstedets meny. Da jeg var inne på DinBaby.com i desember 2008, så jeg at også dette nettstedet også hadde opprettet et område for diskusjon av dåp og navnefest (Forum: Dåp/navnefest).

5.4 Intervjuguide og spørreskjema

Perspektivet på det kvalitative forskningsintervjuet er av fenomenologisk karakter, hvor vekten ligger på intervjupersonenes beskrivelser av egne erfaringer (se Kvale 2000).

Intervjuene var såkalt halvstrukturerte, og kretset rundt temaene dåp og navnefest, valg av ritual, livssituasjon og livstolkning. Intervjuguiden er en blanding av stikkord, åpne spørsmål og spørsmål av mer spesifikk karakter. Intervjuguiden var bygd opp på den måten at jeg vekslet mellom å be informantene om å fortelle og å spørre om konkrete beskrivelser av ritualiseringene, i tillegg til at jeg ba informantene om å reflektere over hendelser, valg og erfaringer.

Avstanden i tid til ritualiseringene og ritualiseringenes kompleksitet gjorde at jeg bestemte meg for å fokusere på bestemte deler av ritualiseringene. Dette var en blanding av sider som foreldrene hadde vært opptatt av i sine fortellinger, og områder som jeg hadde valgt ut på forhånd. I intervjuet om dåpsgudstjenesten fokuserte jeg på det synlige i dåpsliturgien, og ikke bare det som uttrykkes med ord. Jeg trakk fram overøsningen, korstegnet og dåpslyset, i tillegg til dåpsordene ”Jeg døver deg til Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn.” I den humanistiske navnefesten trakk jeg fram prosesjon, musikk, taler og utdeling av navnetavle. Tanken var at disse spesifikke spørsmålene direkte til ritualiseringene skulle gjøre det lettere for informantene å hente fram i minnet den konkrete dagen. Når det gjaldt de nyreligiøse og de private navnefestene, måtte jeg bruke foreldrenes narrativer som grunnlag for mer inngående spørsmål. For å være sikker på at flere sider ved ritualiseringene ble fanget opp, spurte jeg avslutningsvis alle informantene om det var noe de likte spesielt godt, noe de mislikte, noe de synes var rart, noe de savnet eller noe de skulle ønske var annerledes ved ritualene.

I etterkant av det kvalitative intervjuet hadde jeg et spørreskjema som jeg fylte ut for informantene (se Vedlegg: Spørreskjema). Spørsmålene var en kartlegging av informantenes alder, bosted, oppvekststed, sted for dåp/navnefest og festen etterpå, antall deltakere og gjester, om navnet var oppkalling, antall faddere og faddernes gaver, kjønn og alder. Informantene var lite opptatt av navn og oppkalling, og det lille som kom fram hadde lite å si for utforming av handlingene, fortolkningene eller opplevelsene av dem. Bortsett fra temaet navn og oppkalling, er resultatene fra denne lille kvantitative undersøkelsen presentert sammen med analysen av de kvalitative dataene.

5.5 Endringer i intervjuguiden

De første intervjuene som ble foretatt høsten 2003 fungerte som prøveintervjuer for testing av intervjuguiden. Jeg erfarte at intervjuguiden var noe for knapp. I utgangspunktet var jeg opptatt av ikke å ha for mange spørsmål, og heller overlate mer av styringen til informantene. En slik strategi kan nok fungere hvis en har satt opp en liste over temaer som kan være aktuelle å komme inn på hvis ikke informantene selv gjør der. Med tanke på at dette var de første intervjuene, og at jeg manglet den nødvendige oversikten over interessante temaer, hadde jeg ikke en slik liste å lene meg til. Momentene utarbeidet jeg suksessivt etter hvilke temaer jeg så var aktuelle å berøre. Dette gjaldt fadderskapet, navnebarnet/dåpsbarnets antrekk, religiøse forandringer med barnet i dåp og nyreligiøs navnefest, foreldrenes livssynsmessige/religiøse selvbetegnelse, sivil status versus størrelsen på utformingen av festen og spørsmålet om dåp/navnefest har konsekvenser for den religiøse/livssynsmessige oppdragelsen. Fordi jeg merket at jeg som oftest brukte de samme formuleringene når jeg kom inn på de nevnte temaer, formulerte jeg spørsmål til temaene.

I det første utkastet til intervjuguide stilte jeg spørsmålet om foreldrene ville at Den norske kirke/HEF eller andre tros- og livssynssamfunn skulle ha innflytelse på dannelsen av barnets livssyn. For det første synes nok noen at dette var for abstrakt og for det andre noe uklart hva som menes med innflytelse på barnets livssyn. Jeg beholdt spørsmålet, men lagde et tilleggsspørsmål som skulle konkretisere mitt anliggende: ”La oss si at datteren din er fem år og får en innbydelse fra kirken til å delta i en barneklubb eller søndagsskole, hvordan ville du stille deg til det?” Og alternativt for de som har hatt en humanistisk navnefest: ”La oss si at datteren din er fem år og får en innbydelse fra HEF til å delta i en barneklubb. Hvordan ville du stille deg til det.” Her gikk jeg ikke videre. Jeg spurte ikke om saken ville ha stilt seg annerledes om hun var åtte, ti eller tolv år, da alder og dets konsekvenser ble diskutert av de av informantene som ikke uforbeholdent var positive til å sende barnet sitt på et arrangement i regi av et tros- eller livssynssamfunn. Der informanten hadde hatt kontakt med et annet tros- eller livssynssamfunn enn Den norske kirke eller HEF nevnte jeg den institusjonen. At flere av informantene hadde personlig erfaring fra søndagsskole, gjorde det lett å få i gang en samtale rundt religiøs- og livssynsmessig oppdragelse av egen barn. Tanker rundt hvordan religion og livssyn skulle integreres i oppdragelsen, ble som oftest relatert til egne erfaringer med religion og livssyn i oppveksten.

For mange mennesker kjennes det både rart og vanskelig å snakke om religion og livssyn løsrevet fra en bestemt kontekst. Ett av spørsmålene i den opprinnelige intervjuguiden tok jeg

ut fordi spørsmålet sånn sett var for krevende. Spørsmålets ordlyd var: ”Er det noen grunnleggende sider eller spørsmål ved livet som du er spesielt opptatt av?” For å konkretisere det, slik jeg gjorde med ritualiseringenes livssynmessige konsekvenser, kunne jeg ha spurt foreldrene om de var opptatt av død eller lidelse, kjærlighet og hengivelse, ansvar og skyld osv. Jeg valgte å utelate denne innfallsvinkelen, da jeg var redd for at det ville virke ledende og dessuten altforabstrakt. Likevel funderte jeg mye på hvordan jeg skulle kunne nærme meg de eksistensielle sidene ved livet. Jeg kom til det at denne tematikken som oftest ble berørt ellers i intervjuet. Endring av livssituasjon, hvordan det er å være mor eller far, hva som er det viktigste i livet og spørsmålet om informantens livssyn tok opp denne opp tematikken.

Intervjuguiden ble endelig utformet i løpet av de første intervjuene. Prøveintervjuene var da naturlig nok kortere enn de andre intervjuene. Selv om de er begrenset innholdsmessig, mener jeg at de er relevante for problemstillingen. Prøveintervjuene inngår i det totale antallet intervjuer og ligger dermed også til grunn for analysen.

5.6 Intervjusituasjon

Intervjuene fant sted i tidsrommet september 2003 til januar 2004, og varte mellom én og to og en halv time. Alle intervjuene, bortsett fra to, ble foretatt i hjemmene til informantene. Hos så å si alle jeg kom hjem til, var det gjort i stand til jeg kom. Det var ryddet i rommet vi skulle være, og mange hadde tent stearinlys, satt kopper på bordet og noe å tygge på.

Møtene med informantene var preget av informantenes nysgjerrighet på hvilke spørsmål jeg ville stille dem og konsentrasjon rundt svarene. Jeg var forberedt på å snakke om min tilknytning til Kirkeforskning og min faglige integritet, mitt forhold til Den norske kirke og min egen trosposisjon og interessen for emnet. Bare unntaksvis kom informantene med spørsmål til meg. I stedet brukte de tiden så å si utelukkende på å fokusere på temaene i intervjuet relatert til eget liv. Årsaken tror jeg kan være at de opplevde at de hadde fått nok informasjon om undersøkelsen og hvem jeg var i forkant av intervjuet, både muntlig og skriftlig (se Vedlegg: Informasjonsskriv om undersøkelsen).

Møtene mellom meg og dem kan ikke forstås som samtaler, men intervjuer hvor jeg stilte spørsmål og de prøvde så godt de kunne å besvare spørsmålene. Min rolle var, i tillegg til å følge intervjuguiden, å lytte, leve meg inn i informantenes tankegang og komme med adekvate oppfølgingsspørsmål som kunne klargjøre intervjupersonenenes mening. Steinar Kvale kaller det for meningsfortetting, der intervjueren foretar tolkninger av svarene som hun sender tilbake til

intervjupersonen. Hensikten er å få korrigerede tolkninger med mulighet for umiddelbar bekreftelse eller avkreftelse fra den intervjuede (Kvale 1997:122). Denne intervjuteknikken fungerte som en god hjelp for informantene til å klargjøre egne erfaringer og posisjon, vel og merke hvis den bare ble brukt i moderat grad. Hadde jeg valgt å gjøre det gjennomgående, ville det virket anmassende og dessuten virket forstyrrende på informantenes fortellinger.

I metodelitteraturen blir intervjusituasjonen beskrevet som åpen og intim, og den kan virke forførende på intervjupersonene (Ibid:69). Mitt inntrykk er at informantene i denne undersøkelsen hadde god kontroll over seg selv, og åpnet seg i den grad de følte det naturlig. Etter hvert intervju spurt jeg om det var noe de ville tilføye eller om de hadde noen kommentarer. Som oftest hadde de lite å si. Verken under eller etter intervjuet, da båndopptageren var slått av, ønsket de å gå tilbake på det de hadde sagt, rette opp et inntrykk eller tilføye noe. Dette tolker jeg som at de følte at de hadde kontroll over intervjusituasjonen. I den grad informantene hadde kommentarer til intervjuet, gikk det på det personlige behovet og interessen de hadde av å snakke om tematikken.

Kommunikasjonsaspektet er viktig i kvalitativ forskning. Relasjon mellom forsker og intervjuperson har innflytelse på kommunikasjonens innhold og form. Det ustrukturerte intervjuet legger dessuten opp til at intervjupersonene i stor grad selv skal gi retning til intervjuet. Det betyr at intervjupersonene i sin tur også har innflytelse på tolkninger og problemstillinger. Personopplysningsloven (§ 2 nr.8) regner filosofisk eller religiøs oppfatning som sensitive personopplysninger. Intervjuets utstrukturerte form gjorde at jeg fra intervju til intervju måtte bestemme hvor langt jeg kunne gå med oppfølgingsspørsmål om informantenes religion eller livssyn. Det var ikke vanskelig å stille nærgående spørsmål hvis intervjupersonen var åpen eller fortrolig med å snakke om eget livssyn. Situasjonen var annerledes når intervjupersonen ikke helt visste med seg selv, ga tydelig uttrykk for hvor vanskelig det var å finne dekkende ord for egen livssynsposisjon eller opplevde selv at hun ikke hadde tenkt noe særlig over temaet. Her forsøkte jeg å være følsom for de grensene for nærhet som intervjupersonene satte. Det halvstrukturerte intervjuet mener jeg har potensialer\ til å vise varsomhet og la intervjupersonene selv sette grenser for hvor nærgående intervjueren kan være.

5.7 Konfidensialitet og anonyme data

Hele veien i analysearbeidet har jeg vært opptatt av hvordan jeg best mulig kan ivareta informantenes anonymitet og samtidig gjøre bruk av informantenes bakgrunnsopplysninger og

sensitive data. Dette er, og har vært, en vanskelig balansegang. Før jeg gikk i gang med å forespørre folk om å la seg intervju, hadde jeg gått i gjennom den vanlige prosessen med Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) for å få godkjent undersøkelsesopplegget etter Personopplysningsloven. Fra NSD ble jeg orientert om informantenes frihet og selvbestemmelse, krav på konfidensialitet, kjennskap til prosjektet (tema, hvem som skal bruke materialet og prosjektets tidsramme), krav til oppbevaring av data og anonymisering av datamaterialet. Dette var forhold som jeg informerte om i et eget informasjonsskriv som ble sendt ut til informantene i forkant av intervjuet. I tillegg opplyste jeg dem både skriftlig og muntlig om at personlige opplysninger ville bli *anonymisert* i framstillingen av materialet.

Det har ikke vært enkelt å leve opp til anonymitetskravet og samtidig etterstrebe en god presentasjon av informantene. Altfor ofte presenterte jeg analyseutkast som gjorde det mulig for en nysgjerrig person med et minstemål av forhåndskjennskap til informanten å identifisere vedkommende. De første problemene jeg støtte på i analysen av dataene var hvordan jeg skulle kunne koble sensitive data som for eksempel tilknytning til tros- og livssynssamfunn med bakgrunnsvariabler som kjønn, alder, yrke, sivil status, bosted, oppvekststed osv. Ved hver sammenstilling av flere opplysninger om informantene, som i sammenhengen ville gi større innsikt om vedkommende, så jeg at anonymiteten ble svekket. For å ta et tenkt eksempel: Hvor mange par finnes det egentlig som er gift, er mellom 30 og 40 år, er fra Stavanger, har tre barn på under fem år, hvor begge to jobber innenfor kultursektoren, bor på Oslos østkant og har hatt nyreligiøse navnefester for barna sine? Skulle anonymiteten praktiseres, måtte også dataene gjøres mindre spesifikke. Etter disse kravene kunne paret fra Stavanger blitt framstilt slik: Et par fra Vestlandet, bosatt i Oslo og som har hatt nyreligiøs navnefest for sine tre barn. Måtene å innfri anonymitetskravet var for å operere med fiktive navn, landsdeler istedenfor byer eller fylker, og heller ikke komme med opplysninger om alder, utdanning, yrke eller jobbsektor. Anonymitetskravene ble ytterligere skjerpet inn i de tilfellene der vedkommende har hatt en ganske spesiell livserfaring eller der jeg har beskrevet deres ritualiseringer inngående. I disse tilfellene har jeg også operert med fiktive data. Jeg har endret på hvor den rituelle utformingen fant sted og enkelte av informantenes bakgrunnsopplysninger, der jeg er av den oppfatning at disse dataene ikke har noen betydning for analysen. Etter som jeg ikke har til hensikt å studere variasjoner i ritualisering etter yrke, alder, geografi osv, anser jeg ikke de anonymiseringene som jeg har foretatt som et tap for analysen.

5.8 Bearbeiding og analyse

Intervjuene ble tatt opp på lydbånd, transkribert av en profesjonell ”transkriptør” og deretter sjekket opp mot lydbåndene. Enkelte ganger var jeg nødt til å endre på utskriften der transkripsjonene ikke fanget opp hva som hadde blitt sagt pga. dårlig lyd kvalitet eller dialekt. Deretter tematiserte og kategoriserte jeg intervjuutskriftene. Tematiseringen av materialet avspeiler problemstillingen og dimensjoner ved dåp og navnefest som jeg er spesielt opptatt av. Utskriftene og feltnotatene jeg hadde laget etter de fleste intervjuene utgjorde materialet i analyseprosessen. Feltnotatene besto av iakttakelser og refleksjoner rundt intervjusituasjonen, mulige måter å spisse problemstillingen på og tentative tolkninger av intervjumaterialet.

Ganske tidlig i analyseprosessen gikk det opp for meg at det innsamlede materialet var for omfattende. Etter å ha analysert noen sider ved intervjuene, så jeg at en grundig analytisk gjennomgang som ivaretok det komparative perspektivet ville sprengte tidsfristen for avhandlingsarbeidet, og dessuten resultere i en avhandling på over 500 sider. Jeg ble nødt til å vurdere materialet som helhet og velge ut de dataene som jeg anså som mest interessante og som dekkende for min hovedinteresse. Valget falt på det rituelle; erfaringer med, forståelse og utforming av rituelle handlinger, med særlig henblikk på hvilken rolle religion og livssyn spiller for ritualiseringene, hvordan de ritualiserte handlingene forstås av aktørene og hvilke sosiale og identitetsmessige funksjoner ritualiseringene har. Temaer jeg utelot var: Valg av ritual og beslutningsprosessen, forholdet mellom livssyn/religion og livsfase, og forholdet mellom ritualvalg og religiøs/livssynsmessig oppdragelse av barnet. Avgjørelsen resulterte i at jeg fokuserte på dataene i intervjumaterialet som dekket utforming, opplevelser og refleksjoner rundt ritualiseringene.

Videre avgrenset jeg det analytiske fokuset til ritualiseringene i kirken, den humanistiske navnefesten i Rådhuset og ”selve” navnefesten, slik foreldrene som har hatt nyreligiøs navnefest omtaler den. Det er ikke vanntette skott mellom det som ritualiseres i dåp og navnefest, og det som ritualiseres i den sosiale samlingen i etterkant. Jeg kommer inn på den sosiale samlingen når jeg behandler hvem foreldrene inviterte og hva barna fikk av presenter fra fadderne. Når det gjelder den private navnefesten finnes det ikke et skille mellom navnefesten og den sosiale samlingen i etterkant. Her er selve navnefesten den sosiale samlingen. Som vi skal se, vil jeg peke på hva som er karakteristisk ved de private navnefestene og hva som gjør dem til en venne- og slektssamling i en bestemt anledning.

Jeg valgte å la den ene delen av analysen være aktørnær, og den andre mer drøftende og analytisk. Den aktørnære delen utgjør kapittel syv og ni. I kapittel syv lot jeg aktørenes fokus

på ritualiseringene bestemme den tematiske utforskningen. Det vil si at jeg har fokusert på litt forskjellige temaer under dåp og navnefest. For eksempel har jeg mye om betydningen av stedet for den rituelle dåpsopplevelse, mens i kapitlene om navnefestene jeg har mye om ritualiseringen av paret og kjernefamilien. Dette skyldes at de ulike temaene har ulik relevans ved henholdsvis dåp og navnefest. I kapittel ni tok jeg opp to sentrale emner som mange av dåps- og navnefestforeldrene har vært opptatt av; nemlig barnets klesdrakt og fadderskapet. I og med at jeg både var ute etter det emosjonelle, det meningsbærende og den faktiske utformingen av ritualiseringene i forbindelse med at et barn er blitt født, valgte jeg å la dette utgjøre den andre delen av avhandlingens analysedel (kapittel åtte og ti). Det var derfor naturlig å kode dataene etter disse dimensjonene. Dette gjorde jeg ved å gå gjennom utskriftene og merke av i tekstene med fargede pinner der de forskjellige dimensjonene ble belyst. Jeg startet med en lang liste med dimensjoner, men endte opp med å samle dem i noen "kjernedimensjoner" ut fra hvor jeg fant hovedtyngden i materialet. Stoffet ble utformet tematisk langs seks dimensjoner: Den emosjonelle, den rituelle og den religiøse dimensjonen, tradisjonsdimensjonen, identitetsdimensjonen og nettverks- og redebyggingsdimensjonen.

Jeg er av den oppfatning at aktørene skal komme til orde i undersøkelser hvor intervju er brukt som metode. Direkte språklige gjengivelser av intervjuene og tekstenes lesbarhet har blitt veid opp mot hverandre. Gjennomgående har det vært nødvendig med noen språklige justeringer for å gjøre informantens ytringer og utsagn mer lesbare. I tillegg har jeg prøvd å gjengi de kroppslige reaksjonene, da jeg mener at de ordløse lydene også er uttrykk for informantens erfaringer og forståelse. Det som får kroppen til å gyse og kroppen til å le er ofte sterkere enn det mentalt abstraherte. Jeg har forsøkt å få med når informantene har ledd, kremtet, stotret og nølt. Måten å få med disse kroppsaspektene på har vært å sette noen av de kroppslige reaksjonene fra intervjusituasjonen i parentes i sitatene. Bortsett fra disse merknadene i parentes har også hvert sitat fått to tall, slik som dette (nr.4:8). Det første tallet viser til det nummeret som hver av informantene har fått, mens det neste er sidetallet for hvor i det transkriberte intervjuet sitatet er hentet fra.

Jeg har i dette kapitlet presentert hvordan jeg har gjennomført en kvalitativ undersøkelse med 38 informanter. Vi skal nå se hva denne metoden har gitt av resultater, men før jeg går løs på presentasjonen av de konkrete erfaringer, refleksjoner og praksiser fra informantens verden, vil jeg tegne et bilde av hvert av de fire sosiale feltene.

6 Ritualisering av livets begynnelse i fire sosiale felt

I dette kapittelet skal jeg tegne et bakteppe til foreldrenes rituelle erfaringer. Måten å gjøre dette på, er å beskrive de fire sosiale feltene hvor foreldrene hører hjemme og hvor ritualiseringene har funnet sted. Jeg vil starte opp med å redegjøre for oppslutningen om feltene og gi en kortfattet beskrivelse av deltakerne i feltene og feltenes historie. Deretter går jeg over til dåpen og navnefestenes opprinnelse og utforming. Når det gjelder beskrivelsen av ritualiseringene i deres konkrete utforming, gjør jeg et unntak med dåpen. Jeg forutsetter at det ikke er nødvendig å beskrive dåpen like inngående som navnefestene, da dåpen er mer kjent for leseren enn det navnefestene er. Dessuten vil jeg komme nærmere inn på dåpsliturgien i kapittel syv, hvor jeg relativt detaljert tegner et bilde av en konkret dåpsgudstjeneste.

6.1 Den norske kirke og dåp

6.1.1 Den norske kirke og dens medlemmer

Et karakteristisk trekk ved det norske samfunnet er den store oppslutningen i befolkningen om ett trossamfunn – Den norske kirke – og høy formell tilslutning til tros- og livssynssamfunn generelt. I 2007 var ca 81,8 prosent medlem av Den norske kirke, 1,7 prosent av befolkningen var medlem av en islamsk menighet, 1,7 prosent var medlem av Human-Etisk Forbund, 0,8 prosent i en pinsemenighet og 1,1 prosent i Den katolske kirken. Bare 8,7 prosent av den norske befolkning sto uten medlemskap i et tros- eller livssynssamfunn (www.ssb.no, 08.01.2008).

Den religiøse situasjonen i Norge likner på den i våre nordiske naboland. Majoriteten tilhører de lutherske folke-/statskirkene, men har bare i beskjeden grad kontakt med kirken. I Norge går bare åtte prosent én gang i måneden eller oftere til gudstjeneste i Den norske kirke, ca hver tiende går i kirken i påsken og/eller pinsen (Høeg 2001c:44,48) og 15 prosent går i kirken på julaften (<http://statbank.ssb.no> 19.12.2008). Derimot medfører medlemskapet bred oppslutning om livs- og dødsritualene. 73 prosent av alle barn født i 2007 ble døpt, 67 prosent ble konfirmert, 44 prosent ble viet og 92 prosent ble begravet i Den norske kirken. Også en annen markering samler mange av medlemmene i Den norske kirken. 60 prosent av fireåringene og sannsynligvis barnas foreldre var på gudstjeneste eller et annet arrangement hvor fireåringene mottok kirkeboken – en barnebok om kirke og kristendom (<http://statbank.ssb.no> 19.12.2008).

Selv om oppslutningen om det ordinære gudstjenestetilbudet er lavt, rapporterer mange av kirkens medlemmer at de har hatt en positiv opplevelse av gudstjenesten siste gang de var i

kirken (syv av ti) og at de har hatt en religiøs erfaring i kirken (fire av ti) (Høeg 2001c:50,58). Medlemsundersøkelsen til Den norske kirke og en nordisk undersøkelse om folks tilknytning til de nordiske folkekirkene, viser at den viktigste årsaken til å være medlem av en av folkekirkene nettopp er å ta del i kirkens tilbud hvis en skulle ønske det (Høeg 2001a:90), eller retten til å ta del i de kirkelige handlingene (Sundback 2000:63). Den samme medlemsundersøkelsen for Den norske kirke viste dessuten at relasjonen til kirken for de fleste er ganske løs, og at deltakelse i kirkens tilbud nå og da ikke oppleves som en forpliktelse til videre engasjement (Høeg 2001a:91). Hvordan skal vi forstå dette dominerende motivet for medlemskapet? Deltakelse er altså ikke bare noe en gjør fordi de fleste andre gjør det eller fordi det forventes, men begrunnes med muligheten til å kunne bruke kirkens tjenester ganske fritt og uavhengig. Dette vurderes som et gode i seg selv, og som en viktig årsak til ikke å oppløse den formelle relasjonen til kirken som ble dannet i forbindelse med dåp.

Hvordan er oppslutningen om kristendommens sentrale trosdogmer? Utvider vi perspektivet til å gjelde nordmenn flest og ikke bare medlemmene av Den norske kirke, viser utviklingen fra 1985 til 2001 få endringer i nordmenns religiøse holdninger. Omtrent halvparten av nordmenn tror på Gud, ca en av fire er usikre og ca en av fire tror ikke. I løpet av alle disse 15 årene har imidlertid yttergruppene styrket sin stilling. Andelen som ikke tror på Gud har økt fra 20 til 27 prosent, og andelen som svarer bekreftende på at de er personlig kristne har økt fra 20 til 22 prosent (Hellevik 2004:16-17). Uten at jeg kan si sikkert at denne tendensen også gjelder for medlemmene i Den norske kirke, er sannsynligheten stor ut fra den høye andelen medlemmer i den norske befolkningen.

Utviklingen i Norge som ellers i Europa ser ut til å gå i retning av at kirken mister evne og mulighet til å styre folks moral og religiøse tenkning. Troen er mindre kirkestyrt enn før, den er mer autonom, mer uforpliktende og Gud forstås som mindre dømmende. Religionssosiologen Pål Repstad omtaler den norske dominerende religiøsiteten som *privatreligiøsitet*. Repstad mener at denne form for religion ikke er forbeholdt privatsfæren, men like fullt er en privatsak. Privatreligiøsiteten kjennetegnes ved verken å være gjenstand for misjonering eller å være særlig mye omtalt, like fullt kommer den til uttrykk. I hjemmet praktiseres den med aftenbønn for barna, en følger kristne programmer i media og er interessert i religiøst stoff i avisene. Offentlig uttrykkes den i deltakelse i de kirkelige livs- og dødsritualene (Repstad 2000:32). Et viktig kjennetegn ved privatreligiøsiteten er at den ikke har noen fasttømret trosbekjennelse. Det vil si at den har mange kristne elementer, men den bærer også i seg interne motsigelser (Repstad 2000:34). Den er ikke kirkestyrt og bøyer seg i liten grad for hva religiøse autoriteter

måtte hevde. Isteden er den basert på egne følelser og meninger om hva som er sant og riktig (Repstad 2000:35). Et annet viktig kjennetegn er at den er ganske fri. Fordi den i liten grad praktiseres i et større fellesskap, er den ikke gjenstand for sosial kontroll og korreksjon. De privatreligiøse slipper det sosiale presset som ligger i et langvarig forhold til en menighet (Ibid:38). I de privatreligiøses tro har gudsbildet og kristendommens dualistiske karakter endret seg. Gudsbildet er mindre allmechtig; Gud er mer solidarisk og tilstede i folks lidelse. Fortapelsen, helvete og djevelen er aspekter ved troen som er tonet ned. Få tror på den doble utgang, at djevelen finnes og at helvete er en reell størrelse (Ibid:41-43).

Pluraliseringen av det norske samfunnet har endret folks innstilling til religion. Åpenhet og interesse for andre religioner enn kristendommen er merkbar, ikke bare for de som går i retning av nyreligiøsitet, men også for de som er en del av feltet til Den norske kirke. Over halvparten av den norske befolkning mener at det er grunnleggende sannheter i flere religioner (Ibid:32).

Ser vi for oss Den norske kirke som et felt med konsentriske sirkler, kan vi plassere medlemmene ut fra deres forhold til kristen tro, praksis og relasjon til kirken, fra innerste til ytterste sirkler.¹⁹ I feltets innerste sirkler befinner de som jeg kaller aktivitetskristne seg, i de midterste sirklene de som jeg kaller som kulturkristne og i feltets ytterste sirkler de jeg kaller ikke-kristne.²⁰ Det er ikke lett å definere medlemmene i Den norske kirke, først og fremst fordi det er vanskelig å finne kategorier som er entydige og avgrenset nok i innhold. Et annet aktuelt problem er at kategoriene kan oppleves både som misvisende og fremmedartet for de gruppene de er ment å passe for. Sirkellustrasjonen kan likevel hjelpe oss et stykke på vei. Innenfor hver av kategoriene finnes det gradforskjeller. Plasseringen i sirklene innenfor hver av kategoriene vil ut fra identifikasjon og aktivitet avgjøre avstanden til sentrum.

Kulturkristne har mye til felles med Repstads definisjon av privatreligiøse, både slik denne formen for religion kommer til uttrykk privat og offentlig, og når det gjelder religiøs interesse og utforming. Å være kulturkristen vil i vår sammenheng si at en er medlem av Den norske kirke og føler seg delaktig i et kristent kulturelt fellesskap, uten at en er kirkegjenger eller på

¹⁹ Ideen med konsentriske sirkler har jeg fått fra Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelssons forskning på nyreligiøsitet i Norge, presentert i bøkene *Myte, magi og mirakel* 1999:136-137 og *Kulturens refortrylling* 2005:13.

²⁰ Til grunn for denne religiøse kategoriseringen av kirkens medlemmer i forhold til religiøs tro og praksis ligger det i selve begrepsbruken ingen verdimeisig ladning. Det vil si at begrepene ikke er styrt ut fra noen form for normativ vurdering av innenfor hvilke sirkler kirkemedlemmer helst bør eller skal befinne seg.

andre måter er en del av kirkens aktivitetsfellesskap. Den dominerende religiøse praksisen blant de kulturkristne kjennetegnes av stor oppslutning om kirkens livs- og dødsritualer, og for en del av dem også i deltakelse i kirkens musikalske tilbud i jul og adventstid, og i oppslutningen om julaftengudstjenesten. De fleste kulturkristne har en religiøs tro. Den er som oftest kristent preget, men er som Repstad sier, i stor grad basert på egne vurderinger av hva som er sant og riktig, i tillegg til at den også er åpen for andre religioner og religiøse strømninger. Spennet i kunnskap om kristendom og kirke er naturlig nok stort blant de kulturkristne. Blant de kulturkristne finnes det naturlig nok alt fra personer som er interessert i kristendommen, til de som overlater interessen for den kristne teologien til prestene og andre spesielt interesserte. Hvis de kulturkristne ble spurt i utlandet hvilken religion de tilhører, ville de trolig svart at de er kristne, mens mange av dem hjemme i Norge ville lagt inn en forsikring om at de er helt vanlige kristne, kristne på sin egen måte eller åpen for kristendom og religion. I medlemsundersøkelsen til Den norske kirke var det tydelig at flesteparten av foreldrene så på seg selv og skolen som religiøse oppdragere, mens kirken ikke ble ansett som en viktig aktør i denne sammenhengen (Høeg, Hegstad, Winsnes 2000:51). Det vil ikke si at de kulturkristne er avvisende til å sende barna sine på organiserte kristne aktiviteter, slik som speider, kor eller juletreff i kirkens regi. Tvert i mot kan dette være av stor interesse så sant ikke aktivitetene er preget av det de opplever som pågående forkynnelse eller press til ytterligere engasjement. I og med at størsteparten av den norske befolkning er medlem av Den norske kirke, vil et kristent kulturelt fellesskap for mange nordmenn være sammenfallende med et nasjonalt kulturelt fellesskap. Hvor mange av kirkens medlemmer som befinner seg i denne midterste sirkelen er vanskelig å tallfeste eksakt, da det vil være noen interne forskjeller i trosposisjon og relasjon til kirken. De fleste, ca 70-80 prosent av Den norske kirkens medlemmer, vil jeg kategorisere som kulturkristne.

Aktivitetskristne utgjør aktivitetsfellesskapet i Den norske kirke. I motsetning til de kulturkristne som først og fremst er med i et kristent kulturelt fellesskap, er de aktivitetskristne i en eller annen grad også jevnlig deltakende i kirkens aktiviteter. Det er de aktivitetskristne som sitter i kirkens råd og utvalg, eller er initiativtakere, ledere, arrangører eller bare brukere av kirkens tilbud. De aktivitetskristne er personer som ofte blir betegnet som personlig kristne, men som ofte oppfatter seg selv som bekjennende kristne eller bare kristne. Blant kirkens medlemmer ligger deres religiøse tro og religiøse forestillinger nærmest kirkens teologi. Det vil si at de tror på Gud og gir sin tilslutning til flere av kirkens sentrale dogmer, samtidig som de også har en personlig relasjon til Gud som kommer til uttrykk gjennom bønn og kirkegang. I

tillegg til å bruke kirken i forbindelse med livsløpsritualene og julen, er kirken også et sted hvor de andre høytidene feires, og de oppsøker kirken ofte eller av og til på vanlige søndager i løpet av året. De aktivitetskristne har ikke nødvendigvis en bestemt livsførsel, men skiller seg fra de kulturkristne i synet på den religiøse oppdragelsen. De aktivitetskristne anser det som viktig at deres barn er engasjert i kirkens barne- og ungdomsarbeid. I likhet med de kulturkristne ser de på seg selv som foreldre som de sentrale i den religiøse oppdragelsen, men ønsker i motsetning til de kulturkristne at kirken skal hjelpe dem med å gi barna en kristen oppdragelse (Høeg, Hegstad, Winsnes 2000:51). Denne innerste sirkelen i feltet til Den norske kirke utgjør anslagsvis 10-20 prosent av kirkens medlemmer.

I Den norske kirkes ytterste sirkler finner vi de som har lav emosjonell binding til kirken, som ikke tar del i noen av kirkens aktiviteter og som oppgir ikke å ha religiøs tro. De distanserte medlemmene er enten aktivt på vei ut eller vil melde seg ut hvis medlemskapet skulle koste dem noe. I medlemsundersøkelsen oppga omkring ti prosent av kirkens medlemmer at de ikke har noen tilhørighet til kirken (Høeg, Hegstad, Winsnes 2000:66) og omtrent like mange at de var på vei ut (Ibid:39). Nesten 20 prosent rapporterte at de ville melde seg ut hvis kirken innførte en årlig medlemsavgift på 2000 kroner (Ibid:68). De distanserte kirkemedlemmene opplever i liten grad at kristendommen har noen betydning for deres livstolkning. I den samme undersøkelsen oppga omtrent hver tiende at de ikke hadde noen religiøs tro, at de ikke trodde på Gud, og at kristendommen ikke ga mening til det livet de levde (Ibid:64-65). I levekårsundersøkelsen fra to år tidligere svarte så mange som 17 prosent av kirkemedlemmene at de ikke trodde på Gud og 18 prosent at de anså seg selv som ikke-troende (Botvar 1998:78,83). En del i denne gruppen benytter seg ikke av kirkens ritualisering av liv og død. De vil ikke gifte seg i kirken eller døpe barna sine hvis det er opp til dem selv. Anslagsvis ligger denne gruppen, som jeg vil kalle ikke-kristne, i størrelsesorden 10-20 prosent av medlemsmassen.

Hvilken relevans har oppdelingen av medlemmene i Den norske kirke i aktivitetskristne, kulturkristne og ikke-kristne for ritualisering av livets begynnelse? Ut over at dette er en generell innføring i medlemsmassen og medlemmenes praktisering av barnedåp, vil denne inndelingen også ha betydning for avhandlingens videre utvikling. I analysen av erfaringene til foreldrene som har ritualisert innenfor feltet til Den norske kirke, vil jeg gruppere foreldrene etter disse tre kategoriene.

6.1.2 Dåpspraksis

På de gamle lagtingene på 1200-tallet ble det vedtatt å innføre kristendommen som eneste religion i Norge. Dette medførte at lovenes innhold ble endret mot kristne idealer; at folket skulle leve etter kristen tro og kristne normer, bygge kirker og finansiere kirkelige tjenester. Den kristne lovgivningen fikk konsekvenser for alle livsfaser og livsområder – hele livsløpet fra vugge til grav ble omfattet av lovverket. Den rådende måten å integrere et barn i kirke og samfunn på var å døpe det. Fordi det udøpte barnet ble ansett som hedning, var det en utbredt oppfatning at barnet ikke måtte leve mange uker uten å være døpt. Kirke og samfunn satte alt inn på å få kortet ned på tiden mellom fødsel og dåp. Helt fram til 1771 var det påbudt å døpe barnet i løpet av barnets første levedager, senere innen rimelig tid. I dag er det opp til foreldrene selv når barnet skal døpes.²¹

Dåpsplikten har gått som en rød tråd gjennom norsk kirkehistorien. Bøtene en måtte betale på 1600-, 1700- og 1800-tallet hvis en forsømte dåpen, ble det først slutt på fra begynnelsen av 1900-tallet. Kirkedepartementets politikk var fra da av ikke å rettsforfølge de foreldrene som hadde en annen teologiske oppfatning eller lot være å døpe barna sine av unnfallenhet. Måten å få foreldrene til å døpe barna på skulle heller være pastoral påvirkning (Robberstad 1945:80). Prestene skulle heller ikke nekte å døpe barn til foreldre som ikke sto i det rette forholdet til kirken. I august 1900 behandlet kirkedepartementet en søknad fra biskopen i Bergen som spør om det er riktig å døpe et barn hvor faren til barnet ikke er medlem av kirken og hvor moren ikke er konfirmert, men hvor hun forsikrer at barnet skal oppdras i den kristne tro. I skrivelsen bemerker departementet at presten ikke skal komme med noen skjønnsmessig vurdering på bakgrunn av omstendighetene. Barnet skal døpes ut fra den begrunnelse at moren er medlem av kirken, og dermed anses barnet også som tilhørende kirken. Departementet slo fast at ethvert barn født innenfor Den norske kirke bør døpes så snart det lar seg gjøre (Skrivelse 22. august 1900). Brøt denne praksisen fra begynnelsen av forrige århundre med prinsippet om at barnedåpen er betinget av at barnet får en kristen oppdragelse? Nei, dette var et forhold kirken

²¹ Åttedagersregelen falt bort på slutten av 1700-tallet og ble erstattet med kravet om å døpe barnet innenfor rimelig tid (Forordning 27. juli 1771). Hva som var rimelig tid var overlatt til foreldrene å vurdere på grunnlag av barnets helse og andre omstendigheter. Straffen for ikke å døpe barnet innen rimelig tid var utestengning fra nattverden. Rimelig tid kunne tolkes på forskjellige måter, noe som førte til at behovet for å sette en døpsfrist var et tilbakevendende tema i rettsapparatet. Høyesterett erklærte det flere ganger for straffbart å utsette kirkedåpen til barnet ble over to år, siste gang i 1898 (Taranger 1910:131).

ikke tok lett på. Kirken skulle, sammen med skolen, være barnets garantist. Kirken mente det var teologisk forsvarlig å døpe barn av såkalte lastefulle foreldre som ikke kunne gi barnet en kristen oppdragelse, da det var tvungen religionsundervisning på skolen og tvungen konfirmasjon (Broch 1904:126).

Da konfirmasjonstvungen opphørte i 1914, forsvant også i praksis foreldrenes dåpsplikt, og staten kunne ikke lenger utøve makt overfor udøpte kirkemedlemmer. Grunnlovens § 2 andre ledd: ”De innvaanere, der bekjender seg til den [Den evangelisk lutherske Religion], ere forpliktet til at opdrage deres Børn i samme” var med andre ord ikke lenger juridisk forpliktende. Verken privatiseringen av foreldrenes beslutning om å døpe, eller moderniseringen av samfunnet, førte til et slepphendt forhold til praktiseringen av barnedåp. Dessuten var heller ikke opplæringen i den kristne tro overlatt helt og holdent til foreldrene. Samfunnet, representert ved skolen, hadde fortsatt et viktig ansvar. I 1969 gikk kristendomsundervisningen i folkeskolen over fra å være Den norske kirkes dåpsopplæring, til å bli skolens undervisning til hjelp for foreldre med kristen trosoppfatning i den religiøse og moralske oppdragelsen av barna (Haraldsø 1989:51-52). I tiden framover måtte kirken, sammen med foreldre og faddere, i større grad ta ansvar for den kristne oppdragelsen. Kirken utarbeidet egne forsøk og planer for dåpsopplæring, i tillegg til at mange menigheter ansatte barne- og ungdomsarbeidere. Likevel maktet ikke kirken, selv ikke i samarbeid med de frivillige organisasjonene, å nå bredt ut. Trosopplæringsreformen Stortinget vedtok i 2003 kan forstås i forlengelsen av dette. Den norske kirke, sammen med de andre tros- og livssynssamfunnene, har fått ekstrabevilgninger fra staten for å kunne tilby opplæring til barn og unge (St.meld.nr.7 2002-2003 Trusopplæring i ei ny tid).

6.1.3 Dåpsliturgien

Med reformasjonen gjennomgikk ikke dåpsliturgien de store endringene slik tilfellet var med gudstjenesten. I tillegg til at liturgien skulle foregå på morsmålet, endret Luther på den katolske dåpsliturgien ved å sette inn den såkalte syndflodsbønnen, samt å komme med en formaning til fadderne. I tillegg ble rituelle objekter som spytt, salve, olje og lys ble tatt ut. Syndflodsbønnen, som Luther trolig har laget selv, tematiserer arvesynden og hvordan synden bokstavelig talt druknes i sakramentelementet (Fæhn 1994:109-110).

Under pietismen i 1783 fikk kirken en ny dåpsliturgi. Denne liturgien hadde utelatt de to eksorsismene og Luthers syndflodsbønn. Syndflodsbønn ble erstattet med en lang fortale om arvesynden og forløsningen. Få tiår etter at dåpsliturgien var vedtatt, ble nye liturgiforslag fremmet og ritualet ble satt under debatt. Fadderforpliktelsene ble ansett som et gode, og flere

ønsket at de skulle bli skjerpet. Blant det som ble kritisert var spørsmålene til barnet (Fæhn 1956:147-149).

På slutten av 1800-tallet ble det på nytt diskutert hvorvidt en kan avkreve trosbekjennelse fra et lite barn. Sentralt i debatten sto spørsmålet om hvor tyngdepunktet i forståelsen av dåpen skulle ligge; på omvendelse og tro, eller på gjenfødelsen. Kort fortalt framholdt den ene fløyen, representert ved Gustav Jensen, dåpen som gjenfødelse. I den andre fløyen, representert ved Oluf Saxe, ble dåpen forstått som omvendelse; som tro som vokser fram i barnet.²² Flere prester med Saxe ville ta bort spørsmålene og heller la menigheten lese trosbekjennelsen som et uttrykk for kirkens tro som barnet døpes til. Sånn sett ville en få markert at barnet gjennom dåpen ikke tilegner seg tro i dåpsøyeblikket, men at kirken regner med at barnet kommer til tro når det vokser opp. For Gustav Jensen var det ikke fremmed at dåpen hadde sin betydning i omvendelse og tro, men han ville beholde bekjennelsesspørsmålene fordi han mente spørsmålene ikke bare gjaldt for barnets unge alder, men for hele dets liv. Trosspørsmålene ble beholdt, fordi tradisjonen var for rotfestet og Oluf Saxes reform for radikal (Flatø 1982:62-67). Det tok imidlertid ikke lang tid å få bort trosspørsmålene; bare få år seinere (Kgl. res. 23. desember 1914 og i Alterbok fra 1920) hadde de gått ut, og de fire spørsmålene var erstattet med at menigheten sammen leste forsakelsen og troen (Fæhn 1994:371-372).²³

Dåpsliturgiene fra begynnelsen av 1900-tallet (1914 og 1920) skiller seg også på to andre områder fra liturgien fra slutten av 1800-tallet (1889). Dåpens mørke bakgrunn er tonet ned (Fæhn 1994:372), og foreldrene har fått en selvstendig rolle i dåpsgudstjenesten. Det lysere preget er ytterligere forsterket ved at den lange innledningen om synd og forløsning fra 1914 gikk ut. Når det gjelder foreldrerollen har den betydning på to måter. For det første framstår barnets foreldre for første gang i dåpsritualet som selvstendige rituelle aktører uavhengig av

²² Gustav Jensen var en sentral skikkelse i kirkelandskapet på slutten av 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet som hovedlærer ved Det praktisk-teologiske Seminar og medredaktør i Luthersk kirketidende. Cand. theol. Oluf Saxe var redaktør av Lutherstiftelsens blad Gammelt og Nyt, redaktør i Hamar budstikke (1872), bestyrer på Hamar Seminar (1873) og stortingspolitiker (1879-88). Saxe var en del av den ortodokse fløyen i kirken og aktiv i den kulturelle, politiske og teologiske debatten, bl.a mot den grundtvigske folkehøyskolen.

²³ Ikke alle kunne leve med det nye dåpsritualet og departementet så seg nødt til å vise fleksibilitet. Konservativt krefter med haugianerne i spissen ville beholde spørsmålene om forsakelsen og troen. Fra 1916 åpnet departementet opp for muligheten til å velge, og fra 1920 kunne foreldrene velge om de ville legge til ett spørsmål om forsakelsen og ett om troen (Fæhn 1994:372).

fadderne, og for det andre understrekes deres beslutning om dåp gjennom spørsmålet: ”Vil I at dette barn skal døpes til Faderens, Sønnens og den Hellige Aands navn, og opdrages i den kristne forsagelse og tro?”

Dåpsliturgien ble siste gang revidert på slutten av 1970-tallet. Den nye liturgien (1979) styrker tendensen fra 1914 og fremhever dåpen som en nyskapende handling (Fæhn 1994:372-373). Nytt av denne ordningen er en ny bønn ved døpefonten og en klarere presisering av fadderforpliktelsene. Fadderne er ikke lenger bare vitner og ansvarlige hvis foreldrene ikke lenger kan ta hånd om den religiøse oppdragelsen; de skal forplikte seg uansett. Sammen med fadderne har foreldrene, menigheten og kirken ansvaret for ”å be for *barnet*, lære *ham* selv å be, og hjelpe *ham* til å bruke Guds ord og Herrens nattverd...” (Gudstjenestebok for Den norske kirke 1996, Del II:18). Hvilken rolle faddere og foreldre vil spille i dåpsliturgien i framtiden vil snart bli avklart. Kirkerådet sendte høsten 2008 på høring til menighetene et forslag til ny dåpsliturgi.

For at leseren skal få et inntrykk av dåp i Den norske kirke i dag; hvordan liturgien er oppbygd og hvordan delene er satt sammen til en helhet, beskriver jeg den i kapittel 7.1. På bakgrunn av observasjoner i en menighet i Oslo i en ordinær gudstjeneste søndag formiddag, vil det være mulig å danne seg et bilde av hvordan dåpsliturgien fungerer i praksis.

6.1.4 Oppslutningen om dåp i Den norske kirke

I 2007 ble 42 916 barn og voksne døpt i Den norske kirke, noe som utgjør 73 prosent av alle fødte det året. Hvilke alder de døde har vet vi ikke, men ut fra tidligere års beregninger blir nesten alle som døpes i Den norske kirke døpt som barn. Barn blir også døpt utenfor Den norske kirke. Andelen døde barn i de største kirkesamfunnene utenfor Den norske kirke utgjør ikke mer en ca to prosent av de fødte, og har ligget på samme nivå på 2000-tallet (se tabell 6.1).

Tabell 6.1 Døpte i kirkesamfunn utenfor Den norske kirke som praktiserer barnedåp. Antall og prosent av antall fødte

Kirkesamfunn	2007	2006	2005	2004	2003	2002	2001
Den katolske kirke	837	768	795	731	762	677	709
Den Evangelisk Lutherske Frikirke	231	224	193	222	186	232	241
Det Norske Misjonsforbund	-	108	83	74	64	84	92
Metodistkirken	93	86	85	85	81	82	66
De ortodokse*	68	65	52	54	16	15	-
Svenska kyrkan	45	50	47	49	46	35	36
SUM antall	1274	1301	1255	1215	1155	1125	1144
Prosent	2,2	2,2	2,2	2,1	2,0	2,0	2,0

Kilder: Opplysninger fra kirkesamfunn som praktiserer barnedåp. Der det har vært voksendåp, inngår også dette tallet i det totale antallet. Mindre menigheter som praktiserer barnedåp, slik som den greskortodokse menigheten i Oslo (Evangelismos tis Theotokou), The Anglican Chaplaincy in Norway, Den tyske menighet i Norge og Den finske menighet i Norge er ikke med i oversikten, da tallene er små. For Det Norske Misjonsforbund, som praktiserer både barnevelsignelse, barnedåp og troendes dåp, er ikke barn som har fått barnevelsignelse regnet med.

*Den ortodokse kirke i Norge – hellige Nikolai menighet, den serbiske ortodokse menigheten (HL.Vasilije Ostroski) og den russisk ortodokse menigheten (Reolga, Hellige Olga).

Tabell 6.2 Oppslutningen om dåp i Den norske kirke 1960-2007.* Antall og prosent

Årstall	Antall fødte barn	Antall døpte	Prosent døpte
2007	58 459	42 916	73,4
2006	58 545	43 255	73,9
2005	56 756	43 016	75,8
2004	56 951	44 042	77,3
2003	56 458	43 916	77,8
2002	55 434	44 136	79,6
2001	56 696	46 135	81,4
2000	59 234	48 023	81,1
1990	60 939	50 067	82,2
1980	51 039	44 494	87,2
1970	64 551	62 094	96,2
1960	61 880	59 953	96,9

Kilde: Antall døpte er hentet fra www.kirken.no, 20. juni 2008 og antall fødte er hentet fra www.ssb.no, 24. juni 2008. Prosentutregningene har jeg foretatt selv.

* I tallgrunnlaget er tre kategorier døpte barn utelatt fra 1960-2001: Barn døpt på Svalbard, i Sjømannskirken/Norsk kirke i utlandet og de som er døpt på sykehus eller på institusjon med egen kirkebokføring.

Fra religionssosiologisk hold er barnedåpspraksisen varslet dystre utsikter. I 1981, tydelig inspirert av sekulariseringsteorien, spådde sosiologen Kjell Vigestad at andelen dåpsbarn ville synke gjennom de siste tiårene av det 20. århundrene og ligge på ca 70 prosent i begynnelsen av 2000-tallet (Vigestad 1981:77). Vigestad fikk langt på vei rett, selv om utviklingen har tatt lengre tid enn antatt. I 2000 ble nesten ti prosent flere enn det han spådde døpt (81 %), mens andelen i dag ligger på omtrent samme nivå som spådommen for år 2000 (73 %). Dette gjelder befolkningen som helhet, men hvordan er det med medlemmene av Den norske kirke? Når Vigestad regnet med svekket oppslutning om dåpen, tenkte han trolig på kirkemedlemmer, eller forhenværende kirkemedlemmer som ikke ville døpe barna sine. For å ta medlemmene først, blir ca ett av ti barn som har én eller to foreldre som er medlem av Den norske kirke ikke døpt (Tanggaard 2008:93). Det vil si at den interne rekrutteringen til kirken gjennom barnedåp ikke er total, men at kirken hvert år mister noen barn fra egne rekker. I tillegg til disse barna kommer de barna som har foreldre som har meldt seg ut av kirken, og som i dag er medlem av et annet tros- eller livssynssamfunn eller som ikke har noe formell tilslutning, og som heller ikke døper barna sine. På tross av at gruppen uavhengige vokser, kan ikke veksten i denne gruppen alene forklare nedgangen i Den norske kirkes dåpstall. At det er færre i Norge i dag som døper barna sine enn på 1990 og 1980-tallet, må også forklares med at Norge de siste tiårene har blitt et mer pluralistisk samfunn gjennom innvandring. I 2007 hadde Norge nesten ti prosent innvandrere (www.ssb.no, 23. jun 2008), noe som også slår ut på medlemsstatistikken. I 1980 var 88 prosent av befolkningen medlem av Den norske kirke.²⁴ I dag ligger oppslutningen på 82 prosent.

En del udøpte ungdommer velger å melde seg til konfirmasjonsforberedelse og de aller fleste av dem velger også å døpe seg før konfirmasjonsgudstjenesten. Ungdom som døper seg i forbindelse med konfirmasjon har vært et økende fenomen fra 1990-tallet. I 2004 utgjorde de ca tre prosent av alle døde. Fra og med 2005 har ikke kirken tall for denne gruppen, men tallgrunnlaget fra de fire foregående årene viser at denne gruppen ikke greide å kompensere for nedgangen i barnedåpstallene. Numerisk er altså ikke denne gruppen særlig stor. Det viktigste med dåp i forbindelse med konfirmasjon er at den har gitt udøpte ungdommer en plass i Den norske kirke på et tidspunkt hvor det er naturlig for svært mange ungdom å ha kontakt med kirken. Udøpte ungdommers deltakelse i konfirmasjonstilbudet og utbredelsen av ungdomsdåp

²⁴ Tallene for 1980 er basert på anslag (Årbok for Den norske kirke 1996:19).

har svekket stigmatiseringen av ungdommer som ikke er døpt. På denne måten har kirken fått en mulighet til å innlemme nye grupper i kirken, en aldersgruppe som kirken ikke ville ha nådd like lett på andre måter.

Andelen døpte i Den norske kirke har over hele landet gått gradvis ned på 2000-tallet, men like fullt er de geografiske forskjellene store. Forskjellene kan forklares med variasjoner i den nominelle oppslutningen om kirken. Medlemsandelen er lavere i de store bykommunene enn i landet for øvrig, noe som gjenspeiles spesielt godt i dåpstallene fra Oslo bispedømmene. I 2006 ble 42 prosent av barna som ble født i Oslo bispedømme døpt i bispedømmet. Av bispedømmene skiller Oslo seg markant ut med forholdsvis få kirkemedlemmer. I 2006 var 71 prosent av innbyggerne medlem av Den norske kirke. Bortsett fra det atypiske Oslo bispedømme, skiller Hamar, Møre og Sør-Hålogaland seg ut fra de andre bispedømmene med høye dåpstall. Her ligger oppslutningen om dåp på over nitti prosent (Tilstandsrapport for Den norske kirke 2006, 2007:17).

Sammenlignet med folkekirkene i de andre nordiske landene, er andelen som blir døpt i Norge på omtrent samme nivå som i Danmark, ca ti prosent lavere enn i Finland og ca ti prosent høyere enn i Sverige. Nedgang i oppslutningen om dåp på 2000-tallet har vært størst i Sverige og minst i Danmark. For Finland og Norge har utviklingen vært omtrent den samme.

Tabell 6.3 Oppslutning om dåp i Finland, Norge, Danmark, Sverige 2000, 2002, 2004, 2006-
Prosent av antall fødte

	2006		2004		2002		2000	
	Antall døpte	%	Antall døpte	%	Antall døpte	%	Antall døpte	%
Finland	49 527	84,2	49 670	86,0	48 386	87,1	50 342	88,7
Norge	58 545	73,9	56 951	77,3	42 800	77,2	46 733	78,8
Danmark	54.992	74,5	56 097	75,5	-	-	52 171	77,2
Sverige	68 981	65,1	69 170	68,5	67 161	70,1	65 832	72,8

Kilde: Norsk samfunnsvitenskapelige datatjeneste (NSD), Kyrkans Forskningscentral (Finland), Svenska kyrkans forskningsråd og Kirkeministeriet i Danmark. Tallene fra Danmark for 2001 og 2002 er dessverre ikke å oppdrive da Danmarks Statistikk mente at de ikke kunne gjøre tjenester de ikke fikk betalt for av det danske Kirkeministeriet. Den danske dåpsprosenten beregnes ut fra det tidspunktet barnet er fylt ett år. I de danske tallene ligger det også dåp av større barn og dåp av voksne.

6.2 Det livssynshumanistiske feltet og humanistisk navnefest

6.2.1 Etablering av Human-Etisk Forbund

Human-Etisk Forbund (HEF) er et livssynssamfunn og en livssynspolitisk interesseorganisasjon som søker sine røtter, sin identitet og sin historiske kontinuitet i den humanistiske idétradisjonen i europeisk kultur (Selnes 1996:45-47). Intensjonen med opprettelsen av forbundet i 1956 var å frigjøre moralen fra religionens grep, og etablere et etisk alternativ til kirken basert på såkalt human-etikk. Human-etikken skulle bygges på rasjonell tenkning og vitenskapelig erkjennelse.

Kristian Horn oppsummerte humanetikken i fire punkter: 1. Det rasjonale elementet; forholdet til vårt evneutstyr, 2. det agnostiske element; forholdet til vår forestillingsverden, 3. forholdet til etikken og 4. den etiske fordrings omfang. Den etiske fordring er gjensidighetsprinsippet, å gjøre mot andre det vi vil at andre skal gjøre mot oss (Ormestad 1981:38-39). Forbundet utmeislet åtte sentrale arbeidsoppgaver for virksomheten: For det første anså forbundet at de hadde et viktig arbeid å gjøre med å spre informasjon om hvordan human-etikk skulle forstås og å synliggjøre den human-etiske tradisjonen i vestlig idéhistorie. I tillegg til alminnelig opplysningsvirksomhet, var et viktig satsningsområde å endre norsk lov slik at den ikke diskriminerte ikke-kristne. Her ble edsavlegging og helligdagslovgivning trukket fram som to juridiske områder som måtte endres. For det tredje skulle de arbeide for å få humanetikken inn i skolen, og for det fjerde å utbygge alternative sivile seremonier, primært ”bisettelse uten pastoral assistanse”. Videre gikk stifterne inn for aktivt arbeid på det internasjonale plan (punkt 5) og for det sjette ville de stimulere til at det ble arbeidet på akademisk høyt nivå på det moralfilosofiske området. Det syvende punktet tok for seg forbundets humanitære og sosiale profil, og nødvendigheten av at forbundet skulle engasjere seg i frivillig arbeid. Det siste punktet berører forbundets ønske om å være et fellesskap for likesinnede. Det innebar å bedre medlemmenes livsinnhold gjennom human-etisk studiearbeid og praktiske tiltak (Knutsen 2006:23-29).

HEFs historiske utgangspunkt var den borgerlige konfirmasjonen. Borgerlig konfirmasjon ble arrangert av Foreningen for borgerlig konfirmasjon fra 1951 til 1957, da den ble en del av HEF. Mange av de aktive i Foreningen for borgerlig konfirmasjon var også aktive i det nyopprettede HEF. I tillegg til å konsentrere sin virksomhet omkring alternative seremonier, har HEF i sine femti år konsentrert seg om skolepolitikk og stat/kirke-problematikken. På 1970-tallet var dessuten kirkens abortmotstand og demonutdrivelse blant prester på Vestlandet,

sammen med HEFs utadvendte virksomhet under ledelse av Levi Fragell, de viktigste årsakene til at HEF greide å slå igjennom som et reelt livssynsalternativ med appell til brede lag av befolkningen og i hele landet. I løpet av de ti første årene hadde ikke HEF greid å nå 1000 medlemmer og ti år senere (1976) ikke flere enn 2000. Fra slutten av 1970-tallet startet den formidable økningen i medlemsmassen (Knutsen 2006:236-237). I 2007 var HEF med sine 78 900 medlemmer det største tros- og livssynsamfunnet i Norge etter Den norske kirke.²⁵ På verdensbasis er HEF størst både målt ut fra antall innbyggere og i absolutte tall. I Sverige og Danmark er humanistorganisasjonene små. I 2006 var det nesten 4000 i Sverige, og i Danmark noen hundre fordelt på flere organisasjoner.²⁶ Fra og med 1983 er HEF representert i alle fylker, og i 2008 har forbundet nær 140 lokallag og 60 ansatte, inkludert hovedadministrasjonen. De siste ti årene har undervisningsfaget Kristendoms- religions- og livssynskunnskap (KRL), statskirken og kristne formålsparagrafer i skole og barnehage vært de største politiske kampsakene for forbundet.

Både internt og eksternt har det vært mye diskusjon omkring hva human-etikk er. Spørsmålet har vært hva som skiller denne særegne norske betegnelsen fra humanisme som idéstrømning. Fram til slutten av 1990-tallet brukte HEF stort sett human-etikk og i liten grad humanisme eller livssynshumanisme om forbundets ideologi (Knutsen 2006:314). Siden har forbundet mer og mer gått over til betegnelsen livssynshumanisme. Lars Gule, forbundets generalsekretær fra 2000 til 2005, var en ivrig forkjemper for livssynshumanismebegrepet. Gule fulgte opp linjen fra tidligere generalsekretær Lars Gunnar Lingaas (1993-1997) med å dempe forbundets konfrontasjonslinje, og heller positivt fremme innholdet i livssynshumanismebegrepet. Gules bidrag til HEFs livssyn var å legge forbundets religionskritikk død, og heller aktivt søke samarbeid med de andre religions- og livssynsminoritetene i arbeidet med livssynslikestilling. Dette var en arbeidsform som vokste ut av religions- og livssynssamfunnenes (bortsett fra Den norske kirke) protest mot det nye religionsfaget i skolen, KRL. Dialoglinjen og samarbeidet med religiøse minoriteter skiller seg

²⁵ HEF hadde prinsipielle motforestillinger til at barn under 15 år skulle være medlem av HEF, men fikk likevel fra 1986 også tilskudd for medlemmenes registrerte barn. Selv om HEF fortsatt ikke vil betegne barn under 15 år som medlemmer, godtar de tilskuddet ut fra det viktige arbeidet de gjør for barn og unge (Knutsen 2006:263-265).

²⁶ I august 2008 ble organisasjonen Humanistisk Samfund etablert i Danmark. Hovedformålet, foruten å arbeide for å skille kirke og stat, er å arrangere humanistiske seremonier. Fram til nå har ingen av de danske ateister eller humanistorganisasjonene sett det som sin oppgave å arrangere humanistiske seremonier (Gran 2008:5).

for øvrig fra de andre humanistiske forbundene i verden (Gran 2006:14). Like før Gule gikk av som generalsekretær endret forbundet vedtekter. De nye vedtektene reflekterer HEF som forkjemper for pluralisme og livssynslikestilling, men også som en sterk forkjemper for menneskerettighetene. I vedtektene fra 2005 § 2 heter det at: ”I det humanistiske livssyn inngår en forpliktelse overfor menneskerettighetene som uttrykk for sentrale verdier og idealer. Menneskerettighetene er et godt vern for menneskelig verdighet og mangfold.”

Den politiske dragkampen i HEF har dreid seg om forbundets religionskritiske linje og hvilken rolle det livssynshumanistiske grunnlaget skal spille for HEFs arbeid og profil. Yttergruppene i HEF er representert ved de som vil at HEF primært skal arbeide for et sekulært samfunn og drive religionskritikk, og de som ønsker HEF som et livssynssamfunn med vekt på å utvikle livssynshumanismen og formidle livssynshumanistiske tjenester. Førstnevnte gruppe vil at forbundet skal kritisere undertrykkende og umenneskelige religiøse holdninger og praksis, mens den andre gruppen legger vekt på forbundet som et interessefellesskap med et bredt tjenestetilbud (diskusjonsforum, psykososiale tjenester, seremoniene). Mellom disse ytterpunktene finner vi den rådende gruppen i HEF, som vil at forbundet skal være en livssynsorganisasjon med et selvstendig humanistisk livssyn og med et politisk program for en sekulær stat som skal sikre et pluralistisk samfunn. I praksis har dette dreid seg om å bekjempe Den norske kirke og kristendommens privilegerte posisjon i samfunnet. Hvilken status livssynshumanismen skal ha preger også medlemmenes forhold til de humanistiske seremonienes ideologiske innhold og profil.²⁷ På den ene siden har vi de som ønsker at seremoniene skal være høytidelige, sekulære handlinger som alle mennesker uavhengig av religion og livssyn skal kunne finne sin plass innenfor. På den andre siden har vi de som vil at seremoniene skal formidle HEFs livssynshumanisme, med den fare det innebærer å lukke seremoniene for dem som ikke deler forbundets ståsted. En av innvendingene fra motstanderne til navnebyttet fra ”borgerlig” til ”humanistisk” konfirmasjon i 2005 var nettopp at betegnelsen humanistisk kunne gjøre det mindre tydelig at konfirmasjonen er et åpent alternativ for alle (Gran 2005a:8). Utviklingen de siste ti årene har gått i retning av å tydeliggjøre HEFs

²⁷ HEF bruker ikke begrepet ritualer på sine humanistiske handlinger, men seremonier. Dette begrunner de med at ritualer som oftest brukes på religiøse handlinger (Gule 2001:32). Jeg har i dette kapittelet valgt å anvende HEFs terminologi, men vil i de kommende kapitler omtale HEFs humanistiske navnefest, konfirmasjon, bryllup osv. som ritualiseringer.

selvstendige humanistiske livssyn på bekostning av å være et sekulært alternativ til Den norske kirke.

6.2.2 Hvem er medlemmene?

Human-Etisk Forbund startet opp som en akademisk elite. Kristian Horn var opptatt av at forbundet skulle bestå av selvstendige og anti-dogmatiske personer. Ønsket til Horn ble innfridd; til grunn for dannelsen lå et kunnskapsbasert utgangspunkt for samfunnskritikk. De første humanetikerne var akademikere på høyt nivå, eller var i yrker som krevde høyere utdanning – blant dem flere kvinner i ledelsen (Knutsen 2006:43-46). Historikeren Paul Knutsen trekker fram tre forbindelseslinjer som HEF trakk veksler på i etableringen, og dermed også i rekrutteringen til forbundet: Kvinnesaken, den religionskritiske tradisjonen representert ved fritenkerne og den radikale akademiske tradisjonen innenfor arbeiderbevegelsen.

I dag er fortsatt HEF preget av de kulturelle og politiske miljøene som var utgangspunktet for oppslutningen om human-etikken på slutten av 1950-tallet. Surveyundersøkelser fra 1980, 1990 og 2000-tallet viser at den politiske og kulturelle profilen til medlemmene er forholdsvis enhetlig (Harper 2006:8, Repstad 1999:21-24). Et flertall av medlemmene befinner seg til venstre i norsk politikk og er dermed også langt mer vennlig innstilt til både velferdsstaten, fredssaken, miljøvern og u-hjelp enn gjennomsnittsbefolkningen. Blant de fleste medlemmene finnes også mye kulturell kapital som kan forklares med at de langtidsutdannede er overrepresentert blant medlemmene. Kjønnsmessig har forbundet en liten overvekt av kvinner, og geografisk er fortsatt oppslutningen prosentvis høyere i hovedstaden og Østlandsområdet enn i andre byer og deler av landet (Repstad 1999:21-24). Aldersmessig var det også fra forbundets begynnelse bred spredning blant medlemmene. Selv om initiativtakerne og de første profilerte medlemmene i forbundet var over 50 og mange av dem godt og vel pensjonister, var det også flere unge mennesker blant de første innmeldte. Tendensen til at alderen øker i forbundet, og til at stadig færre ønsker å være aktive, forsterket seg på slutten av 1990-tallet (Ibid:24). Medlemmenes livsanskuelse vet vi lite om. Legger vi en eldre medlemsundersøkelse fra 1995 til grunn, kan vi anslå hvordan medlemmene forstår seg selv livssynsmessig. De fleste anser seg enten som agnostikere eller ateister (Ibid:23). Kristian Horn var opptatt av at et medlemskap i forbundet ikke nødvendigvis skulle forplikte til aktiv innsats, men at det var legitimt å være medlem uten ”jobbing med møter og organiserte tiltak” (Knutsen 2006:44). I 2003 var ca 4,5 prosent av Human-Etisk Forbunds over 64 000 medlemmer aktive i organisasjonen. Det vil si at mellom to og tre tusen brukte fritid på aktiviteter i regi av HEF, og da hovedsakelig seremoniene (Søderlind & Larsen 2004:8). På tross av at forbundet ifølgePål

Repstad har fått mange av folkekirkens karaktertrekk; stor medlemsmasse og få aktive, makter HEF å være en viktig livssynspolitisk aktør (Repstad 1999:24). HEFs kamp for retten til fritak fra religionsfaget KRL, opphevelse av kristen formålsparagraf i skole og barnehage og et skille mellom kirke og stat, viser at HEF er en vital og innflytelsesrik livssynspolitisk kamporganisasjon.

6.2.3 Humanistisk navnefest og andre humanistiske seremonier

Ved siden av utgivelser av blader, tidsskrift og forlagsvirksomhet, er livssynsseremoniene det området forbundet bruker mest ressurser på. Anslagsvis 100 000 nordmenn var deltakere ved borgerlige seremonier i 2001 (Slaatta 2001:118) og nærmere 10 000 som navnebarn, konfirmanter, brudepar eller partnerskapsfeirende (Fragell 2001:53).²⁸

Fra og med 2006 ble navnet på alle seremonier i HEF endret fra borgerlig til humanistisk. Blant de humanistiske ritualene navnefest, konfirmasjon og gravferd, har konfirmasjonen vært HEFs flaggskip. I de 50 årene det har vært arrangert borgerlig/humanistisk konfirmasjon, har oppslutningen hele tiden vært økende, bortsett i fra i 2006 da det var en liten prosentvis nedgang. I 2006 konfirmerte ca. 17 % av alle 15 åringer seg humanistisk. Med navnefestene er det annerledes. På tross av at flere og flere har blitt kjent med dette alternativet til dåp, har ikke navnefesten maktet å utgjøre en sterk konkurrent til Den norske kirkes dåp. Følgelig har ikke navnefesten hatt den samme tallmessige økningen som konfirmasjonen. I de senere årene har alle de 19 fylkene arrangert humanistisk navnefest, og i 1992 registrerte forbundet at humanistisk navnefest ble holdt omlag 70 steder rundt omkring i landet (Heffermehl 1993:9). I de 20 årene forbundet har arrangert navnefest lå oppslutningen lenge på ca 1100 navnebarn årlig. De siste årene har interessen for humanistisk navnefest vært økende.

HEFs prinsipp om livssynslikestilling i det norske samfunnet har vært en viktig drivkraft i etableringen av navnefest så vel som de andre ritualiseringene av livsfasene. Navnefest er et tilbud til alle foreldre som ønsker en humanistisk markering av sitt nyfødte barn og markere at

²⁸ HEF har utarbeidet en egen seremoni og utformer også seremonier i samarbeid med paret, der paret har en sorenksriver eller byfogd som kan vie dem. Forbundet fikk vigselsrett for ekteskapsinngåelse 31. desember 2004. I 2005 vigset de 481 par og i 2006 602 par. Fra og med 2007 har også forbundet fått lov til å registrere homofile partnerskap, som det eneste blant tros- og livssynssamfunnene (www.fritanke.no 26.01.2007, www.fritanke.no, 30.01.2007).

barnet har fått navn. Med humanistisk navnefest har livssynshumanister, kirkemedlemmer, medlemmer av andre tros- og livssynssamfunn og personer uten noe medlemskap fått et alternativ til dåp. Kravet om likestilling på livssynsområdet har også avfødt den erkjennelse at markeringer av livets milepæler er et allment behov som finner sted i alle kulturer (Selnes 2001:68, Fragell 2001:47). I HEF er det et ønske om at de humanistiske ritualene skal være tilpasset endringene i menneskets verdensbilde, kultur og livssyn så de kan avspeile tenkemåter og holdninger i en ny tid. Ifølge seremonisjefen Yngvild Kvaale og den forhenværende redaktøren av medlemsavisen Fri Tanke, Arnfinn Pettersen, er målet med ritualene å gi kvalitetsbevisste ”kunder” i Norge, uansett hvor de bor, et humanistisk tilbud til overgangsmarkeringer som i form og innhold følger folks liv og tenkning (Kvaale & Pettersen 2001:7-10). Til grunn for denne forestillingen ligger en oppfatning av samfunnet som sekularisert, og at nordmenn flest er på linje med livssynshumanismen. Foreldre som ønsker seg høytidelige markeringer av det nyfødte barnet, skal slippe å måtte være avhengige av kirken som seremoniforvalter.

HEF beskriver målsetningen med den humanistiske navnefesten på sine hjemmesider (www.human.no 6. desember 2008) og i informasjonsmaterieill som: ”Formålet med Humanistisk navnefest er å markere en av livets store begivenheter med en seremoni på humanistisk grunnlag. I første rekke handler det om å feire at et barn er født og har fått sitt eget navn, en identitet, og å ønske barnet velkommen til verden. Humanistisk navnefest arrangeres av Human-Etisk Forbund og er en vakker og glad seremoni på et humanistisk og ikke-religiøst grunnlag. Seremonien er en feiring av barnet. Foreldrene tar barnet med for at alle som er til stede, ’samfunnet’, skal få hilse barnet velkommen og barnets navn skal bli ’offentlig kjent’.”

6.2.4 Navnefestens opprinnelse og utbredelse

Uten kjennskap til innvielsesritualer for barn utenfor landets grenser, kan en lett ledes til å tro at navnefest i regi av Human-Etisk Forbund er et særnorsk fenomen, en reaksjon på statskirkens dominerende stilling i det norske samfunnet og kristendommens store innflytelse i norsk kultur og nasjonsdannelse. Navnefest er ikke en norsk oppfinnelse. Det ble arrangert alternative innvielsesritualer for nyfødte barn allerede for 200 år siden, langt borte fra norsk livssynsvirkelighet. Den første sekulære dåp fant sted under Pariserkommunens dager i Strasbourg i 1793. Siden da har det vært arrangert sekulære innvielsesritualer for barn i Frankrike helt opp til vår tid, og i perioder med ganske stor oppslutning. Den borgerlige dåpen, som den kalles i Frankrike, forrettes av borgermesteren, som ønsker barnet velkommen inn i

samfunnet (Ahlstrand 1983:1). Under kommunismen i Sovjetunionen ble det også arrangert navnefester som alternativ til dåp, og i vårt naboland Sverige siden 1980-tallet.²⁹

I etableringen av Human- Etisk Forbund i 1956 var sivile seremonier ett av åtte satsningsområder. Den gang var ikke HEF opptatt av å skape seremonier med et humanetisk innhold, men heller sekulære tilbud som alternativer til kirkens ritualer som ikke-religiøse mennesker kunne ta del i. Overraskende nok var ikke fødsel eller navngivning et av områdene de mente hadde krav på en offentlig sekulær seremoni. På tross av at dåpen er selve inngangsbilletten til kirken, var det viktigere at kirkelig bisettelse fikk et sekulært alternativ enn dåp. Det ble aldri diskutert å etablere en slags sivil dåp. Markering av fødsel og navngivning ble ansett som et privat anliggende. Innskrivingen i manntall burde heller være ”en ordning og en begivenhet i familien” i stedet for en offisiell handling (Knutsen 2006:25-26).

På 1970-tallet fikk forbundet flere henvendelser fra folk som etterspurte et sekulært alternativ til dåp. HEF tilbød veiledning til alle interesserte foreldre (medlemmer og ikke-medlemmer) som ville ha en ikke-religiøs seremoni privat. Fra sentralt hold ble det distribuert en informasjonsbrosjyre om private navnefester med forslag til innbydelse, kulturelle innslag, taler for dagen, lykkeønskninger til barnet, prosesjon og gaveoverrekkelse (Navnefest uten dåp 1982). I 1983, og med nytugivelse i 1993, ga også HEF i samarbeid med Cappelens Forlag ut en bok om hvordan en kunne lage sine egne sekulære seremonier (Heffermehl 1993).³⁰

Som et ledd i etableringen av private navnefester, lagde Human-Etisk Forbund det de kalte navnetavler. HEF sentralt trykket og distribuert dem til de fylkes- og lokallagene som ikke selv hadde lagd sine egne. Alle som måtte ønske et eksemplar til sine private navnefester kunne få kjøpt den for en billig penge. Tilbudet ble mye brukt, og året før HEF arrangerte sin første offisielle navnefest hadde de sendt ut 700 navnetavler til ”private navnebarn” (Solheim 1988:35). Navnetavlen var dekorert med ”Solen” av Edvard Munch og hadde overskriften Navnefest og Lys og lykke følge deg. Nedenfor overskriften *navnefest* var det en linje til å skrive barnets navn, fødselsdato og fødselssted, foreldrenes navn og barnets vitner. På

²⁹ Disse navnefestene har vært arrangert under navnet ”navnekalas” og ”babyvernissasje”. Utbredelsen er høyst usikker, men ifølge religionsforsker Kajsa Ahlstrand har dette nye ritualer hatt en beskeden oppslutning. Det har for det meste vært private arrangementer hvor barnet har blitt feiret og hvor barnets navn har vært et sentralt tema (Ahlstrand 1983:2).

³⁰ En tilsvarende bok har også livssynshumanistene i Sverige, Humanisterna, utgitt (Den Svenska Högtidsboken 2000).

navnetavlen til HEF sentralt var enten diktet ”Å leve det er å elska” av Anders Vassbotn eller diktet til Arnulf Øverland ”Til en misantrop” trykket på.³¹

Først i 1979, i det internasjonale barneåret, begynte HEF å tenke på muligheten for å flytte markeringen av fødsel og navngivning fra privatsfæren til offentligheten. Nesten ti år senere ble den første humanistiske navnefesten arrangert. I 1988 ble åtte barn ”ønsket velkommen til verden – og til Gjøvik og Toten” i Gjøvik rådhus, hvor familie, slekt og venner var tilstede. Lokallaget av HEF på Gjøvik-Toten hadde tatt initiativet til seremonien og et eget utvalg hadde utarbeidet et rituellet opplegg for dagen. Programmet besto av klavermusikk, felespill, allsang (Lykkeliten av Frimann Dahl Clasen og Du skal få en dag i morrå av Alf Prøysen), taler og diktopplesning. Samme år arrangerte også Lillehammer og Bodø lokallag navnefest (Solheim 1988:34-36, Knutsen 2006:460-462).

Oppslutningen om navnefest har vært stabil gjennom 1990-tallet. I dette tiåret har nærmere to prosent av alle fødte barn hatt en navnefest. På slutten av 1990-tallet og begynnelsen av 2000 har interessen vært økende. I 2007 hadde nesten tre og en halv prosent av alle fødte barn en navnefest i Human-Etisk Forbunds regi.

³¹ ”Å leve det er å elska” er ikke i samme versjon som i Norsk salmebok. Det siste verset på navnetavlen avsluttes med ”... å spegla ein himmel av” (1985:688). I Norsk salmebok er siste linje i det siste verset ”... å leva det er som havet å spegla Guds himmel av.”

Tabell 6.4 Antall humanistiske navnebarn og prosent av antall fødte barn 1988-2007

År	Fødte	Navnebarn	Prosent
1988	57 526	64	0,11
1989	59 303	691	1,16
1990	60 939	982	1,61
1991	60 808	1975	1,76
1992	60 109	1049	1,74
1993	59 678	1059	1,77
1994	60 092	1038	1,72
1995	60 292	1106	1,83
1996	60 927	1091	1,79
1997	59 801	1153	1,92
1998	58 352	1025	2,11
1999	59 298	1131	2,35
2000	59 234	1168	2,43
2001	56 696	1225	2,65
2002	55 434	1225	2,20
2003	56 458	1440	2,55
2004	56 951	1500	2,61
2005	56 756	1647	2,90
2006	58 545	1779	3,03
2007	58 459	2129	3,64

Kilde: Human-Etisk Forbund, Statistisk Sentralbyrå.

Stort sett er det ikke-medlemmer av HEF som benytter seg av navnefesten. I 2003 anslo forbundet andelen navnefestforeldre som ikke er medlem av HEF til nesten to av tre foreldre (www.human.no 21.04.03).³² At dette er et åpent tilbud som ikke binder deltakerne til å tegne medlemskap verken i forkant eller etterkant er viktig for HEF. I Trondheim begrunner de den åpne profilen på følgende måte: ”Alle som ønsker det kan delta. Det er ingen krav til medlemskap i Human-Etisk Forbund, og verken barnet eller foreldre blir medlem av Human-

³² Også når det gjelder oppslutningen om humanistisk konfirmasjon og gravferd er mange av ”brukerne” ikke medlem av HEF. I 2006 gjennomførte HEF 450 gravferder, hvor av 256 ikke var medlemmer av HEF. Samtidig viser også tall over medlemmer som døde i 2006, sammenholdt med gravferdstallene, at bare halvparten av medlemmene ble gravlagt i regi av HEF (www.fritanke.no 26.01.2007). Det samme ser ut til å være tilfelle også for 2005 (Gran 2005:11).

Etisk Forbund ved å delta på navnefest. Barnet gis isteden frihet til å utvikle og etablere sine egne verdier” (www.humanist.no, 22.04.03).

Måten å bekjentgjøre navnefestene på er å annonsere dem i lokalavisene. Antall deltakere og navnebarn pr. arrangement varierer. Tallene kan være alt fra ett til 22, med flest barn i de store byene. På navnefestene i Oslo har det vært over 20 navnebarn pr. arrangement. Trondheim vil ikke ha flere enn 14 navnebarn, Østfold, Rogaland og Tromsø ikke mer enn 12 og Vestfold ikke mer enn syv til åtte barn. Navnefestene arrangeres som oftest i prestisjetunge bygg. Alt etter hvordan pågangen av navnebarn er og hva de lokale forholdene kan tilby, tas grendehus, samfunnshus, rådhus, hoteller, museer, losjer osv i bruk. Navnefesten feires med foreldre, slekt og venner. Der pågangen er stor, begrenser lokaliteten hvor mange som kan delta pr. navnebarn. Navnefestenes varighet ser ut til å være ganske like over hele landet, ca. 45 min, noen litt kortere og noen litt lengre. Selv om navnefesten er åpen for alle, må navnefestforeldrene betale for å delta. I 2002 varierte prisene fra 250 til 500 for medlemmer og 350 til 700 for ikke-medlemmer. På tross av at navnefestene arrangeres med frivillig innsats fra HEF- medlemmer, melder de fleste fylkeslag om at navnefestene er et underskuddsforetak. Hadde det ikke vært for det statlige tilskuddet HEF sammen med de andre trossamfunn utenfor Den norske kirke har fått siden 1981 (Lov om tilskott til livssynssamfunn), hadde det trolig ikke vært økonomisk mulig for HEF å tilby rituelle tjenester i den skala de gjør, uten å ta seg bedre betalt.

HEFs politikk er ikke lenger å jobbe for en privatisering av fødsel og navngivning, men heller en livssynshumanistisk offentliggjøring av livets begynnelse. HEF har derfor sluttet å betjene de som ikke er interessert i de livssynshumanistiske navnefestene med navnetavler. Navnetavlene brukes nå utelukkende i de humanistiske navnefestene. De som måtte ønske å ritualisere privat ved hjelp av en navnetavle, har siden 2007 måttet lage sine egne. På tross av at navnetavlene ikke selges til private navnefester og at HEF har satt inn ressursene på den offisielle humanistiske seremonien, erkjenner tydeligvis HEF at navnefest ikke bare er et offentlig arrangement, men også et privat. I 2008 ga de ut en egen diktsamling *Barn*, hvor intensjonen blant annet var å bruke diktene til å: ”... hilse barnet velkommen under for eksempel navnefest eller annen høytidelig anledning” (Larsen 2008:7).

6.2.5 Navnefestens utforming

Den første navnefesten på Gjøvik har vært normgivende for de kommende navnefestene. 9. mars 2002 deltok jeg på en av navnefestene i Oslo Rådhus. Programmet for navnefesten var som følger:

Åpningsmusikk, klassisk musikk
Inngangsprosesjon til folketone
Velkommen ved en representant for Oslo fylkeslag
Allsang
Kormusikk
Tale for dagen ved en representant for HEF sentralt
Kormusikk
Utdeling av navnetavler
Klassisk musikk
Kormusikk
Klassisk musikk
Avslutning ved en representant for Oslo fylkeslag
Allsang
Utgangsprosesjon til folketone

De andre fylkes- og lokallagenes navnefester likner på navnefesten i Oslo fra 22. mars 2002.³³ På nyåret 2002 var jeg i kontakt med syv fylker om deres navnefester, og fikk tilsendt 22 navnefestprogram fra tidsrommet 1998-2002. Oppbyggingen av navnefestene er nesten identiske. Navnefesten i Ofoten ligner til forveksling navnefesten i Aust-Agder. Fylkessekretærene rapporterer også om at formen er den samme år etter år med små endringer i innhold. Innholdet i navnefestene er taler og kulturelle innslag, gjerne bruk av prosesjon, klassisk musikk, diktopplesning og barnesanger – som oftest framført som allsang. Alle navnefestene hadde velkomsttale, tale for dagen, allsang og utdeling av navnetavler. Et mindretall av lokallagene bruker den alternative betegnelsen, minnetavle. Samtlige har levende

³³ Oversikten baserer seg på 23 navnefestprogram fra 7 fylker i tidsrommet 1998-2002 og samtaler med 12 fylkeslag 21.-22. februar 2002. Fra følgende lokal- og fylkeslag har jeg hentet navnefestprogram: Aust-Agder fylkeslag (5. november 2000), Kristiansand Lokallag (4. november 2001), Eiker lokallag (21. april 2001), Hurum og Røyken lokallag (5. mai 2001, 13. oktober 2001), Drammen og Lier lokallag (14. november 1998, 10. november 2001), Ringerike og Hole lokallag (6. juni 1998, 29. april 2001), Oslo fylkeslag (22. september 2001, 9. mars 2002), Trondheim lokallag (30. januar 1999, 25. september 1999, 27. januar 2001, 15. september 2001, 20. oktober 2001, 27. april 2002), Ofoten lokallag (9. juni 2001), Bodø lokallag (24. november 2001), Vefsn lokallag (3. mars 2001), Orkdal lokallag (28. juli 2001), Tromsø fylkeslag (17. juni 2001), Senja og Omegn lokallag, Målselv lokallag (1. september 2001).

musikk hvor klassisk musikk er dominerende (stort sett solosang med piano). Av alle navnefestene er det bare fire som ikke framfører klassisk musikk. Stort sett bruker de fleste fylkes- og lokallagene diktopplesning eller korsang. På alle navnefestene, bortsett fra navnefesten til Eiker lokallag i Buskerud, ble én eller flere barnesanger framført som allsang, av en sanger eller av et kor. De mest populære barnesangene er ”Lykkeliten” (Frimann Dahl Clasen) og ”Morgendagens søsken” (Eyvind Skeie/Sigvald Tveit). Alf Prøysens: ”Lillebrors vise” og ”Du skal få en dag i morra” er også mye brukt. Diktene som resiteres er kjente, og Inger Hagerup og André Bjerke går igjen. Av alle sangene som ble sunget på de 22 navnefestene kan likevel ”Din tanke er fri” (tysk folketone og vise) betraktes som en ”humanist-slager”. På nesten halvparten av navnefestene ble denne sangen sunget som allsang. Geografiske kulturelle variasjoner forekommer så å si ikke. Den eneste navnefesten som kan sies å ha et visst kulturelt geografisk preg er navnefesten til Kristiansand Lokallag. Her leses diktet ”Fortøyningen” av André Bjerke, et dikt der det refereres til ”en sørlandsfjord”.

Fram til slutten av 2006 solgte Human-Etisk Forbund den samme navnetavlen som de brukte på navnefesten til dem som ville ritualisere privat. I dag har de to navnetavler, en på nynorsk og en på bokmål som bare brukes på navnefestene. Nederst på de nye navnetavlene står det to stiplede linjer hvor det er plass til navnene til faddere, eller vitner som HEF kaller det. Ut fra programmet kan en ikke fastslå om navnetavlen blir signert av foreldrene på selve navnefesten, eller om dette er noen foreldrene gjør privat etter den offisielle seremonien. Verken da jeg selv var deltaker på navnefestene i Oslo (09.03.2002) eller i Trondheim (27.04.2002) signerte foreldrene navnetavlen. Programmenes redegjørelse for gangen i navnefestene sier ikke noe om signeringen, bortsett fra navnefesten i Romerike og Hole.³⁴ Ut fra programmene er det heller ikke lett å se om alle fylkes- og lokallag arrangerer inngangs- eller utgangsprosjon. I syv av navnefestprogrammene kan en se at det ble gjort. I disse tilfellene brukes ikke ordet prosjon, men heller inngangsmarsj og eventuelt utgangsmarsj, selv om foreldrenes bevegelse ut av rommet ikke var akkompagnert av en marsj. Heller ikke forteller programmene om en kan applaudere og eventuelt hvor en kan applaudere i løpet av navnefesten. Erfaringene fra de to navnefestene i Oslo og Trondheim viste at applaus falt naturlig inn mellom innslagene.

³⁴ Dette gjaldt trolig bare 29. april 2001. Det står ikke noe i programmet for navnefesten 6. juni 1998 om hvor vidt foreldrene foretok signeringen der og da.

Gjennomgående ser det ut til at fylkeslagene legger vekt på å bruke både eksterne og interne krefter i gjennomføringen av navnefestene. Personer med høy status i lokalsamfunnet blir ofte spurt. Det vil si at kjente politikere gjerne blir bedt om å holde festtalen, og skuespillere blir, i likhet med det som er vanlig ved humanistisk konfirmasjon, gjerne bedt om å framføre dikt. Kombinasjonen av bruk av medlemmer og ikke-medlemmer som bidragsytere gjenspeiler ikke bare navnefestdeltakernes tilknytning til forbundet, men har også den funksjon å heve navnefestens status, samtidig som den vil ivareta den åpne og inkluderende profilen som HEF er opptatt av at de humanistiske navnefestene skal ha; navnefesten skal både være for medlemmer og for ikke-medlemmer.

Det er ikke vanskelig å se likhetstrekk mellom den humanistiske navnefesten og de humanistiske ritualiseringene av pubertet, ekteskap og død. Etnologen Ann Helene B. Skjelbred har i sin artikkel om ritualisering av ungdomstiden også pekt på parallellene mellom kirkelig og borgerlig konfirmasjon. I og med at den kirkelige og det som i dag kalles humanistisk konfirmasjon er i en konkurransesituasjon, er det ikke overraskende at hun peker på likhetstrekk mellom de to i valg av navn, tidspunkt og utførelse (Skjelbred 1989:30-31). Ifølge Skjelbred begrenser ikke disse likhetstrekkene seg til disse ytre faktorene. Også selve utførelsen mener hun gjør at de to måtene å ritualisere ungdomstiden på framstår som nesten identiske. Den borgerlige konfirmasjonens musikk, velkomsttale, opplesning av lyrikk, tale for dagen er sammenfallende med konfirmasjonsgudstjenestens salmesang, bønn, skriflesning og preken. I likhet med navnefesten får hver enkelt confirmant utdelt et slags bevis, i denne sammenhengen gjelder dette et kursbevis som bekreftelse på gjennomført kurs. Beviset får de sammen med et håndtrykk. Håndtrykket som confirmantene ga presten fram til 1981, mener Skjelbred har sin parallell i den borgelige konfirmasjonens håndtrykk i forbindelse med utdelingen av kursbeviset (Skjelbred 1989:30-31). Mange av de samme likhetstrekkene som Skjelbred finner mellom den humanistiske konfirmasjonen og den kirkelige, gjelder også for den humanistiske navnefesten og dåpen. Både navnefestforeldre og dåpsforeldre går som oftest i prosesjon inn og ut av det rituelle rommet, sitter på de reserverte plassene forrest i lokalet og bruker samme festklær. Det er heller ikke uvanlig at også navnebarn er kledd i dåpskjole og hodeplagg, og i likhet med dåpsbarna kommer også navnebarna ett etter ett opp til den rituelle leder båret av foreldrene. I Oslo bruker de også et dekorert bord med blomster og lys, som kan tjene som en parallell til kirkens alter. Trekker vi parallellene videre, finner vi at det er sammenfall i lengden på seremoniene (forutsatt at vi ser på hele dåpsgudstjenesten under ett) og i bruk av *bevis* på

deltakelse. I likhet med dåpsbarna som får utdelt dåpsattest etter dåpen, får også navnebarna navnetavlen som et bevis på gjennomført navnefest.

På tross av alle de strukturelle likhetene som finnes mellom de to måtene å ritualisere at barn har blitt født og fått navn på, mener jeg at navnefesten med dens ramme og innhold har større formmessig og innholdsmessig likhet med andre ritualiseringer enn med dåpen. Diktopplesning, synging av kjente barnesanger og annen musikk med innslag av et klassisk musikalsk repertoar med applaus mellom hvert av innslagene, markerer ikke disse ritualiseringene av fødsel og navngivning som livssynshumanistisk subkultur. Det er ganske enkelt ritualiseringer en kjenner igjen fra ulike sammenhenger. De peker i retning av allmenne ritualiseringer som markerer en åpning eller en avslutning på et semester eller en feiring av en prestasjon. Her tenker jeg først og fremst på to former for ritualisering: Åpninger eller avslutninger av semestre innenfor barnehage-, skole- og undervisningssektoren, og æresmarkeringer; offentlige prisutdelinger og vitnemålsutdelinger. HEFs modell for navnefest er, slik jeg ser det, utformet med inspirasjon fra disse rituelle handlingene i norsk kultur. Disse ritualiseringene har i likhet med den humanistiske navnefesten til hensikt å være så åpne og inkluderende at de makter å favne alle typer mennesker, på tvers av klasse, religiøs og politisk tilknytning, og til en viss grad også på tvers av alder.

6.3 Det nyreligiøse feltet og nyreligiøs navnefest

6.3.1 Fra statskirke til religiøs og rituell pluralisme

Av de alternative religiøse strømningene som nådde Norge på begynnelsen av 1900-tallet var det bare antroposofene som dannet et trossamfunn, Kristensamfunnet, og som dermed også etablerte den første moderne alternative rituelle praksisen til statskirkens barnedåp. På 1800-tallet hadde Dissenterloven av 1845 gjort det mulig for personer over 19 år å melde seg ut av statskirken for å melde seg inn i et annet trossamfunn eller for å være uten formell trostilhørighet, og sikret at personer med annen religiøs tilhørighet enn den kristne kunne bosette seg i landet. I tillegg til kristne, dannet jøder, unitarer, mormonere og Jehovas vitner menigheter og utfordret luthersk tenkning og livsstil.

I det store og hele endret Dissenterloven lite på den numeriske tilslutningen til kirken. Samlet sett utgjorde disse menighetene en liten gruppe. Folketellingene fra 1865 viser at det dreide seg om i underkant av 3000 mennesker. I 1890 var tallet riktignok mangedoblet, men fortsatt sto ikke flere enn ca 31 000 utenfor statskirken. I overveiende grad dreide dette seg om

frikirkelige grupper som metodister, baptister og lutherske frikirkelige. Ikke-kristne grupper som mormonere og jøder utgjorde ikke mer enn ca 500 personer (Breistein 2003:53). Like fullt skapte de religiøse minoritetene et brudd med den etablerte lutherske kristendomsforståelse og rituelle praksis. Den norske kirkes monopol på en århundrelang rituell handling ved fødsel og navngivning var dermed brutt.

Statskirkens utfordrere fra 1850 årene endret på kirkens rituelle praksis ved fødsel og navngivning. Den rituelle pluralitet i Norge gikk i tre retninger: Kristne og ikke-kristne menigheter som ikke praktiserte noen rituell innlemmelse av det nyfødte barnet i menigheten, ikke-kristne menigheter med alternativ rituell praksis og kristne menigheter som praktiserte barnevelsignelse istedenfor barnedåp.

Jøder og unitarer er ikke-kristne grupper som kom inn under dissenterloven, henholdsvis i 1851 og 1896. Jødene praktiserte rituell omskjæring av gutter,³⁵ mens unitarene hadde ingen rituell innlemmelse av verken pike- eller guttebarn i menighetene. Det samme gjaldt for medlemmene i Vennenes samfunn (kvekerne). Mormonerne og Jehovas Vitner, som ikke ble omfattet av Dissenterloven og som dermed levde i et legalt ingenmannsland fram til henholdsvis 1902 og 1905, praktiserte også dåp, men ikke i forbindelse med fødsel og navngivning.³⁶ Kristne frimenigheter med et baptistisk dåpssyn velsignet trolig barn født inn i menigheten allerede ved menighetsetableringene fra slutten av 1850-årene. Måter å rituelt innlemme nyfødte på er imidlertid ikke et tema i bøkene om de kristne frimenighetenes historie; baptistene (Eidberg 1976, 1981, 2003), syvendedags-adventistene (Hansen 2005, Kvinge & Næsheim 1993), Det Norske Misjonsforbund (Brændeland 1934) og frelsesarmeen (Norum

³⁵ I dag i Det Mosaiske Trossamfund i Oslo og i Trondheim gjennomføres også en egen rituell handling for jentebarn i synagogen uken etter fødselen. Faren blir kalt opp til Toraen og leser en bønn for barnet og moren. Etterpå er det en fest, i likhet med festen i tilknytning til omskjæring (heb. *brit mila*).

³⁶ For å bli frelst må en ifølge Jesu Kristi Kirke av Siste Dagers Hellige (JKK) oppfylle fire betingelser, heriblant dåp. Dåpen foregår som full neddykning og utføres når barna er fylt 8 år (Sødal 2002:305). Dåpen markerer overgangen til et religiøst og moralsk ansvarlig liv, og er for tilhengerne den rette måten å bli innlemmet i kirken på. JKK praktiserer også stedfortredende dåp, dåp for avdøde. Stedfortredende dåp er verken knyttet til en innlemmelse i menighetslivet eller en markering av å leve som et medlem av JKK. I ånderiket, der alle døde oppholder seg før oppstandelsen, pågår et misjonsarbeid. Stedfortredende dåp utføres for å medvirke til avdøde slektingers frelse (Molland 1976:347). Jehovas vitner praktiserer også dåp; voksendåp, men den tillegges liten vekt. Dåpen er en lydighets- og bekjenneshandling, og er ikke knyttet til frelse eller innlemmelse i menigheten (Molland 1976:336).

1987). I Ingulf Diesens historiebok om Det Norske Misjonsforbund kan vi lese i statuttene til forløperen til Det Norske Misjonsforbund, nemlig Lammers-menigheten i Skien, at de praktiserte barnevelsignelse allerede i 1856 (Diesen 1994:49). Diesen nevner ikke hvordan denne praksisen ble fulgt opp i de menighetene som gikk ut fra Lammers-menigheten; baptistene og Det Norske Misjonsforbund.³⁷ I pinsebevegelsens historie i Norge blir dette temaet også så vidt berørt. I 1910 foreslo lederen å velsigne barn ved håndspåleggelse, og nesten ti år senere ble barnevelsignelse/innvielse innført i Oslo blant pinsevevne. Begrunnelsen for barnevelsignelse var at små barn også hører med i menigheten, helt fra fødselen av, og at dette må markeres (Bloch-Hoell 1956:211,239).

6.3.2 Den moderne alternative bevegelsen

Ikke bare utenfor, men også innenfor kirken fant en viss pluralisering sted på slutten av 1880-tallet, spesielt blant byintellektuelle og i enkelte radikale bymiljøer (Kjeldstadli 1994:146). I denne brytningstiden preget av modernitet med sekularisering og religiøs og kirkelig pluralisering, nådde den moderne alternative bevegelsen Norge. Blant intellektuelle kvinner og menn i høyere samfunnslag fenet spiritisme, teosofi og antroposofi. Tilhengerne var ikke mange, men besto av skriveføre og vitenskapsinteresserte personer, forfattere og kulturpersonligheter. Gjennom hele mellomkrigstiden produserte teosofer og antroposofer en mengde artikler og foredrag (Gilhus 1998:12-13, Hope 1998:40,44). Noen av de mest aktive var med på å danne religionssamfunnet Kristensamfunnet i Oslo i 1927. Dette er opprinnelig et sveitsisk religionssamfunn som lederen for Antroposofisk selskap Rudolf Steiner (1861-1925) virket til å opprette. Trossamfunnet er etablert på Steiners religiøse livsholdning, men er uten dogmer. Både prester og medlemmer står fritt til å utvikle sin teologi. Likevel kan vi si at teologien er en forening av esoteriske tolkninger av kristendommen og en teosofisk inspirert forståelse av østlige religioner med tro på karma og reinkarnasjon (Winje 1999:208-213). I

³⁷ Forløperen til Det Norske Misjonsforbund, nemlig Lammers-menigheten i Skien ble senere splittet, og noen av menighetsmedlemmene ble baptister, mens andre forble i Lammers-menigheten og gikk over til Det Norske Misjonsforbund da dette ble stiftet i 1884. Trolig var Lammers-menigheten den første som praktiserte barnevelsignelse i Norge. Historikeren Ingunn Folkestad Breistein (e-post 9. oktober 2006) mener at baptistene (fra 1856) og Det Norske Misjonsforbund (fra 1884) fortsatte denne praksisen. Baptisthistorikeren Peder A. Eidberg har ikke funnet noen skriftlige kilder som forteller når baptistene begynte med barnevelsignelse i Norge, men mener at fordi det var rådende praksis både i England og Sverige var det trolig også praksis i Norge i andre halvdel av 1800-tallet (e-post 10. oktober 2006).

mellomkrigsårene var Kristensamfunnet et lite trossamfunn med ikke flere enn noen titalls medlemmer. De første fem årene ble syv barn døpt, og i årene fra 1927 fram til krigen, 20 barn. I 1940 hadde menigheten 44 medlemmer (samtale med historieskriver og prest i Kristensamfunnet John Baum 5. oktober 2006). I dag har trossamfunnet ca 2500 medlemmer fordelt på fem menigheter (Oslo, Bergen, Trøndelag, Stavanger og Hamar). I 2007 ble 33 døpt, 77 konfirmert, 20 bisatt og ett ekteskap inngått i Kristensamfunnet.

Mellomkrigsårenes alternative religiøse interesse orienterte seg også i retning av førkristen religion. Interessen for nasjonen og rasen, kombinert med en dyrkelse av en germansk urkultur vant fotfeste i Tyskland, Østerrike og Sveits. I Norge fantes det alternative religiøse miljøer med inspirasjon fra norrøn og keltisk mytologi. Et nypaganistisk politisk miljø i Norge hadde etablert forbindelse til Deutsche Glaubensbewegung – et religionssamfunn med avdelinger over hele Tyskland med forankring i norrøn mytologi og rasehygienisk tenkning. Sentralt sto den sjelelige forening mellom folk og natur. De norrøne gudene ble tolket som symboler på naturkreftene, som urbilder på rasens iboende krefter. I Norge var de ideologiske grunnverdiene en blanding av biologisk rasetenkning og romantisk religiøs dyrkelse av alt nordisk, med en utopisk visjon om Pangermania. Terje Emberland, som har forsket på denne politisk religiøse impulsen i norsk nasjonalsosialisme, argumenterer for at den representerte et livssyn, et nypaganistisk eller nyhedensk livssyn, som han kaller det. Oppslutningen om denne livssynsretningen var marginal, likeså deres politiske gjennomslagskraft. Den harde kjerne besto et par hundre personer, med ca 2-3000 sympatisører. Gjennom hele 30-tallet forsøkte de å påvirke Nasjonal Samling i paganistisk retning, men uten å lykkes (Emberland 2003:112). Verken innenfor NS eller i kretsen rundt tidsskriftet Ragnarok var den religiøse interessen for det norrøne nyhedenskapet sterk nok til at de maktet å etablere et trossamfunn, eller en religiøs-kultisk gruppe. Fortsatt beholdt de fleste i NS tilknytningen til Den norske kirke.³⁸

Impulsene fra det keltiske var også merkbar i andre sammenhenger i mellomkrigsårene. Den gamle keltiske religionen, også kalt druidismen, kom til Norge via Sverige. Den første norske druideorden ble stiftet med losjen Nordstjernen i Oslo i 1935. Etter krigen hadde ordenen flere tiår med dårlig oppslutning, men har siden 1980-tallet vært i vekst. I dag er det rundt 50 losjer i Norge, flere er stiftet på 1990-tallet. Bortsett fra å feire keltisk nyttår, noen få andre keltiske fester og opptakelsesritualer preget av druidismen, er det lite som tyder på at

³⁸ Lenge etter at statskirken var én blant flere trossamfunn sluttet staten å omtale den som statskirken. Fra 1926 gikk den over fra å hete statskirken til Den norske kirke (NOU 1975 nr. 30, s. 82).

druideordenen i Norge legger særlig stor vekt på den keltiske mytologi. Vennskap mellom ordensbrødrene, hyggelige sosiale sammenkomster og utadrettet sosialt arbeid kjennetegner losjen.³⁹

6.3.3 Det nyreligiøse feltet tar form

På 1960-tallet rullet en bølge av alternative religionsformer over Vesten. Det interessante med disse impulsene og åndsstrømmingene, representert gjennom miljøer, grupper og organisasjoner, var ikke bare at de fornyet den moderne alternative bevegelsen, men også at de skapte en mye bredere interesse for det religiøse. Denne religiøse fasen blir av mange forskere kalt nyreligiøsitet. Forskere på nyreligiøsitet i Norge, Per Magne Aadnanes, Lisbeth Mikaelsson og Ingvild Gilhus, hevder at nyreligiøsiteten har ført til et kulturelt skifte (Aadnanes 2002:203) og at den er smurt tynt ut over i den norske befolkning (Alver m.fl 1999:8). Internasjonalt snakker en om at nyreligiøsitet er i ferd med å bli en ny folketro (Hammer 1997:22,24) og at vi står overfor en spirituell revolusjon, i alle fall noen små minirevolusjoner (Heelas & Woodhead 2005:149). To uttrykk for den forholdsvis brede interessen for det nyreligiøse er plassen nyreligiøsiteten har fått i underholdningskulturen (Mikaelsson 1999, Selberg 1999), og den utbredte bruken av alternativ terapi og medisin (Ahlin 2007). Videre ser vi at enkelte nyreligiøse forestillinger har fått bred oppslutning og preger ikke bare det nyreligiøse feltet, men også hele det religiøse feltet. I 1998 svarte nesten halvparten av et representativt utvalg at noen mennesker kan se inn i framtiden (17 prosent helt sikre), 23 prosent at stjernetegn sier noe om skjebnen (5 prosent helt sikre), 20 prosent at livet nå bestemmer neste tilværelse (7 prosent helt sikre), 16 prosent at det er mulig å få kontakt med de døde (4 prosent helt sikre) og 13 prosent at mennesker har levd før og får nye liv (3 prosent helt sikre) (Lund 1999:67).

Det nyreligiøse feltet representerer en motkultur til det etablerte. De nyetablerte tros- og livssynssamfunnene, nyreligiøse kurs- og utdanningssentre, nettstedet Alternativt Nettverk, det nyreligiøse annonsebladet Visjon og bestemte ungdomskulturer med sterk inspirasjon fra det nyreligiøse, er særlige uttrykk for opposisjonspotensialet innenfor nyreligiøsiteten. Fakirer, kroppskunstnere og såkalte moderne primitive i Norge, kan forstås som en protest mot og avvik fra mainstreamkulturen når de bruker den grenseoverskridende kroppen som rituellet instrument i identitetsetableringen (Kraft 2005). De siste årene har vi også sett endringer i det nyreligiøse feltet ved større synlighet omkring nyreligiøs virksomhet (mye grunnet aktiv bruk av Internett),

³⁹ www.fgdo.no/, 21. april 2006.

og en økende profesjonalisering og institusjonalisering i feltet. I overveiende grad er det nyreligiøse feltet preget av mange små og ustabile aktører, som driver sine enkeltforetak innenfor spådomskunst, selvutvikling og terapi ved siden av annet inntektsbringende arbeid. Like fullt ser vi i Norge at flere nyreligiøse institusjoner øker i størrelse og profesjonalitet. De siste årene har det dukket opp noen større kurssentre som i tillegg til individuell behandling og foredragsvirksomhet også tilbyr kurs, utdanninger, reiser og rituelle samlinger. De største institusjonene er Aruna-akademiet og Amati-senteret, sistnevnte med institutt både i Oslo og Bergen. Fra 1990-tallet og fram til i dag har også flere tros- og livssynssamfunn blitt registrert, heriblant Kosmologisk Livstro, Holistisk Forbund og de fleste åsatrusamfunnene. I 2005 gikk også de største skolene innen alternativ medisin sammen og overtok leieforholdene til den gamle sjømannsskolen i Oslo. Samlokaliseringen ble ansett som et første skritt mot en nasjonal, forskningsbasert, tverrfaglig høyskole for alternativ medisin.

6.3.4 Fem nyreligiøse retninger

Religiøse nydannelser eller det som jeg har valgt å kalle nyreligiøse retninger, deles som regel i tre til fem kategorier. Her har jeg valgt å plassere dem i fem hovedgrupper: 1. Nypaganister, neopaganister eller nyhedninger er basert på vestlig esoterisk tradisjon med vekt på dyrking av naturkreftene og med orientering mot det førkristne. De mest utbredte retningene er åsatro, druidisme, nysjamanisme, wicca og gudinnetro. I tillegg finnes et stort antall generelle nypaganister. 2. Teosofisk orienterte grupper som teosofene og antroposofene, med røtter i 1800-tallets alternative religiøse tradisjon. 3. Nyreligiøse grupper med inspirasjon fra buddhisme eller hinduisme. 4. Religionsformer med teknologisk tilsnitt (UFO-tro, Scientologikirken) 5. New Age med opprinnelse i hippibevegelsen i USA og ungdomsopprøret på 1960-tallet. Visjonen var at verdensutviklingen gikk mot en ny astrologisk tidsalder, fra Fiskens til Vannmannens. Den nye tidsalder ville medføre høyere menneskelig bevissthet med nye verdier og forestillinger og med paradisiske tilstander på jorden. I dag er New Age ikke lett å beskrive som en avgrenset bevegelse eller ideologisk størrelse, men som et globalt nettverk av foretak, organisasjoner, trossamfunn og løse sammenslutninger. Selv om New Age, slik den framsto på 1970- og begynnelsen av 1980-tallet, har forandret seg mye fram til i dag (Ahlin 2004:142), kan vi likevel si at New Age bærer preg av et optimistisk syn på framtiden, menneskene og verden. Bærende ideer i New Age er holisme, selvreligion og reinkarnasjon. Livsstilen er preget av magi, energioverføring, kanalisering, spådomskunst og terapi, og er grunnleggende antiautoritær i sin utfoldelse.

Forskerne har vært i tvil om hvordan de skal avgrense New Age. Den hollandske religionshistorikeren Woulter J. Hanegraaff opererer med et vidt New Age-begrep, hvor alle de fire kategoriene inngår i det han omtaler som New Age *sensu lato*, som en samlebetegnelse på fenomenet (1996:103-110). De nordiske forskerne Liselott Frisk (1998:163), Olav Hammer (1997:21), Per Magne Aadnanes (2002:197) og Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson (2005:151) har plassert New Age som en underkategori i det nyreligiøse feltet. Selv mener jeg det vide perspektivet til Hanegraaff er positivt fordi det tar høyde for de glidende overgangene mellom de ulike retningene, samtidig som han peker på hva de kulturelt sett har til felles. Derfor mener jeg at en grovmasket inndeling slik som denne jeg har presentert tross alt redegjør for fem hovedretninger i det nyreligiøse feltet, og sånn sett klargjør noen historiske betingelser som feltets hovedstrømninger renner ut fra. Opererer vi med en femdeling må vi heller ta med i betraktningen at grensene mellom retningene når det gjelder symboler, forestillinger og praksis kan være flytende, og at det finnes mange nasjonale / regionale varianter utgått fra hovedstrømningene.

Når jeg bruker begrepet nyreligiøsitet og det nyreligiøse feltet, er det som en samlebetegnelse for dem som står tilsluttet en eller flere av de fem nyreligiøse grupperingene eller som sympatiserer med flere av de nyreligiøse impulsene og tankesettene, og hvor dette viser seg i en eller annen form for religiøs praksis. På tvers av forskjellene i feltet, men ut fra graden av tilslutning og engasjement, kan en ramme inn det nyreligiøse feltet. Også dette feltet kan beskrives ved hjelp av konsentriske sirkler (Gilhus 1999:136-137). I den innerste sirkelen befinner lederne for en gruppe/institusjon; ritualmesterne, skribentene og kursholderne seg. I den neste sirkelen er de som aktivt deltar i feltet. De står som medlemmer av en organisasjon eller Holistisk Forbund, er bidragsytere på nyreligiøse nettsteder, abonnerer på nyreligiøse blader og er medlemmer av nyreligiøse bokklubber. De deltakere på høytider / feiring, møter, kurs og utdannelse. I de ytterste sirkelene er aktørene i liten grad i en ansikt-til-ansikt-interaksjon på nyreligiøse arenaer, men like fullt har aktørene en interesse for magi, nyreligiøse tanker og forestillinger, noe som blir næret og holdt ved like gjennom bøker, film, musikk og nyreligiøse nettsteder. Hvor de som aktivt bidrar til å formidle nyreligiøse forestillinger i populærmusikken, romaner, faktalitteratur og filmer befinner seg, er ikke godt å si. I alle fall er kunst og kultur, formidlet av aktive eller passive i det nyreligiøse feltet, med på å gi ”mat” til nyreligiøse forestillinger; til å utfordre og fornye feltet. I denne sammenheng er personen

Margit Sandemo ganske uinteressant, men romanene hennes er høyst aktuelle. Hun er Nordens mest solgte forfatter med et totalopplag på drøye 36 millioner bøker, fordelt på 150 titler.⁴⁰ I hennes litteratur spiller underjordiske krefter og overnaturlige hendelser en sentral rolle. Sånn sett er hun en betydelig medspiller til å holde liv i nyreligiøse forestillinger.

6.3.5 Nyreligiøse ritualiseringer

Mange nyreligiøse står som medlem av Den norske kirke og benytter seg trolig av kirkens overgangsritualer i forbindelse med fødsel og død. Legger vi til grunn en undersøkelse gjort blant abonnentene på bladet Alternativt Nettverk (nå Visjon) fra våren 1999 ser vi at oppslutningen om kirkens ritualer er stor, selv om andelen nyreligiøse som er medlem av kirken er lavere enn i befolkningen for øvrig. Tre fjerdedeler av abonnentene oppgir at de bruker kirkens ritualer til å markere fødsel og død, åtte prosent deltok i Human-Etisk Forbunds ritualer og syv prosent brukte alternative ritualer i slike situasjoner. Flere kvinnelige enn mannlige abonnenter benyttet seg av kirkens ritualer (Lunestad 2001:89). I forhold til barnedåpen har trolig strategien vært å ikke legge særlig stor vekt på dåpens religiøse innhold, gi dåpen egne fortolkninger, eller gjennomføre ”tilleggsritualiseringer” i etterkant av handlingene i kirken. I samme undersøkelse oppga en tredjedel av respondentene at de lagde sine egne ritualer i tillegg til kirkens (Ibid:89). Undersøkelsen viser at alternativene til kirkens ritualer fram til ganske nylig har vært ganske få, og at mange av de nyreligiøse trolig har opprettholdt sitt medlemskap for å kunne benytte seg av kirkens rituelle tilbud.

Et av de mest markante kjennetegnene ved nyreligiøsiteten er at individet står sterkt. Det vil si at individet bruker seg selv aktivt som et religiøst medium, til å finne fram til de religiøse kildene og dermed også sitt religiøse ståsted. I denne søken etter Gud, positive energier, hjelpere eller det guddommelige, er individet selv autoriteten. Ingen religiøse personer eller normative systemer kan bestemme autoriteten for hva som er sant og usant, virkelig og uvirkelig, godt og vondt. Selvet er dermed både målestokk og ytterste referansepunkt i den religiøse søken. Religiøs erfaring og praksis blir dermed det samme som selvutvikling. Denne religionsformen er det de engelske religionsviterene Paul Heelas (Heelas 1996:206) og Woodhead (Heelas & Woodhead 2005:5) kaller for henholdsvis ”self-spirituality” og ”subjective-life spirituality”. I dag ser vi at foreldre i det nyreligiøse feltet, og da fortrinnsvis feltets innerste sirkler, har frimodighet nok til å lage egne ritualiseringer ut fra eget religiøst

⁴⁰ www.schibstedforlagene.no, 5. oktober 2006.

ståsted som alternativ til dåpen i Den norske kirke. Pr. i dag er det ikke særlig mange av de nyreligiøse grupperingene som på det åpne markedet tilbyr deltakelse i kollektive ritualiseringer. Leter vi etter rituelle tilbud som alternativ til barnedåp, er det heller ikke mye å finne. Vanlig praksis blant mange nyreligiøse er at foreldrene selv tar initiativet, og med støtte fra sine respektive miljøer og åndelige veiledere planlegger og gjennomfører egne ritualiseringer av livets begynnelse.

De gruppene i det nyreligiøse feltet som er mest opptatt av å påkalle guder og det guddommelige gjennom kollektive rituelle handlinger, finnes blant nypaganistene. De nypaganistiske grupperingene i Norge har relativt sett fått liten oppmerksomhet, både innenfor forskningen og i offentligheten generelt. Årsaken er nok at oppslutningen om druidisme, nysjamanisme, wicca og gudinnegrupperinger har vært forholdsvis liten, men også at de aktive på denne arenaen har gjort mindre ut av seg enn de som kan sies å falle innenfor New Age. Nypaganistene gjennomfører ikke sine ritualiseringer på offentlige steder og driver heller ikke reklame for sine ritualiseringer. Nysjamanistene er et unntak. De har vært mer fremme i offentligheten. Mye oppmerksomhet har samenen og sjamanen Ailo Gaup fått. Han ble adoptert bort som liten ved hjelp av samemisjonen, og vokste opp i et norsk hjem. Som voksen fant han ut at han hadde overnaturlige evner, og livnærer seg i dag som sjaman ved å arrangere trommereiser for dem som vil søke i dypet av sin sjel (Aspevoll 2006:34-35). Med unntak av den aktive markedsføringen og bruken av media som en del sjamaner har, ser det ut til at det sterke kommersielle innslaget som preger mye av nyreligiøsiteten i Norge, ikke gjelder for nypaganistene. Årsaken kan være, som religionsviterne Geir Uldal og Geir Winje påpeker, at nypaganistene er sterkt kritiske til å gi sin virksomhet et forretningsmessig preg, og ikke vil blande inn økonomi i den (Uldal & Winje 2007:106). Bortsett fra sjamanene som som oftest tar betalt for sine trommereiser, koster det ikke noe å være med på nypaganistenes ritualiseringer. Nypaganistenes motstand mot å oppnå økonomisk gevinst for sine ritualiseringer er et forhold den britiske religionsviteren Paul Heelas i liten grad tar høyde for i sin artikkel om holdningene til framgang innenfor New Age, deriblant økonomisk karriere (Heelas 1999). Skulle en derimot være interessert i nypaganismen, er det ikke vanskelig å få kjennskap til hva de står for og hvordan de utformer sin rituelle aktiviteter. Grupperinger innenfor åsatro, wicca og gudinnebevegelsen er i Norge ikke hemmelige eller lukkede fellesskap. De bruker Internett aktivt for å redegjøre for sine religiøse forestillinger og livsstil, og for at interesserte også skal kunne delta på annonserte arrangementer eller ta kontakt med navngitte personer. Derimot er de

i liten grad synlige på markedsarenaene; i bladet *Visjon*, på alternativmessene eller med annonser på nyreligiøse Internettsider.

Flere av de aktive aktørene har dannet tros- eller livssynssamfunn, og hvert år siden opprettelsen av det nyreligiøse livssynssamfunnet *Holistisk Forbund* i 2002 har Fylkesmannen i Oslo og Akershus mottatt søknader fra det nyreligiøse miljøet om å bli registrert som tros- eller livssynssamfunn. Pr. i dag er det i tillegg til *Holistisk Forbund* og *Kosmologisk Livstro* også flere åsatrusamfunn som mottar statlig støtte. *Kosmologisk Livstro*, *Holistisk Forbund* og de fleste åsatrusamfunnene ritualiserer livets begynnelse. *Åsatrufellesskapet Bifrost* har i underkant av 200 medlemmer. De utgir tidsskriftet *Bifrost Tidende* (Uldal & Winje 2007: 267). I dette åsatrufellesskapet er det familiene selv som tar seg av og ønsker det nye familiemedlemmet velkommen, da fellesskapet ikke har utarbeidet et eget rituel opplegg for dette. En måte å ønske det nye familiemedlemmet velkommen på kan være å ta barnet med på blot og vise det fram til gudene og maktene. Her vil også blotsgjestene hilse på barnet og ønske det velkommen.⁴¹ *Holistisk Forbund* har ikke utarbeidet det de kaller navneritualer, men tilbyr hjelp til sine medlemmer til å utforme og gjennomføre ritualiseringer. I 2007 etablert de en gruppe som skal arbeide fram et opplegg for slike ritualiseringer. *Kosmologisk Livstro*, som er et lite trossamfunn, har heller ikke et ferdig utviklet opplegg, men betjener sine medlemmer ved behov. Årsaken til at dette området ikke ser ut til å være særlig høyt prioritert av mange av de nyopprettete nyreligiøse trossamfunnene, er trolig at majoriteten av de aktive i den nyreligiøse bevegelsen i Norge, i likhet med i Norden for øvrig, ikke er i reproduserende alder, men over 40 år (Lunestad 2001:85, Frisk 1998:199).

6.4 Det allmenne sosiale feltet og privat navnefest

6.4.1 Etableringen av det allmenne sosiale feltet

Hvordan skal en beskrive det som filosofen Toril Møi forstår som det større allmenne sosiale feltet og hvilken relevans har det for ritualisering av livets begynnelse? Til grunn for Møis forståelse av det allmenne sosiale feltet så vi at det lå en kritikk av Pierre Bourdieus feltteori (se kapittel 4.4). Kjønn, sammen med klasse, mener hun kan forstås som grunntrekk i aktørens individuelle habitus, og sånn sett som strukturerende for aktørens fortolkning,

⁴¹ (www.bifrost.no, 11. mars 2007)

orientering og handling. Moi argumenterer for at disse kategoriene utformes i flere felt, og ikke kan avgrenses til ett bestemt.

Jeg er av den oppfatning at Moïs bestemmelse av kjønn og klasse også er sakssvarende for religion og livssyn. Religion og livssyn utgjør et styrende prinsipp for hvordan mødre og fedre, barn og voksne, handler, tenker, føler og opplever tilværelsen. I tråd med Bourdieus sosiologi, dreier det seg om sosialt strukturende og strukturerte holdninger for utforming av persepsjons-, vurderings- og handlingsformer. Det vil si at aktørenes religion eller livssyn ligger under, påvirker og influerer på flere sosiale sammenhenger, og er med på å avgjøre den symbolske kapitalen. Dette gjelder både for dem som har en bestemt tilknytning til et tros- eller livssynsfelt og for de som mangler en slik felttilknytning. I denne sammenheng er jeg ute etter å fokusere på dem uten felttilknytning til et bestemt religions- eller livssynsfelt. Det vil si de som ikke har noen formelle bånd til et tros- eller livssynssamfunn, eller som ikke føler noen form for tilhørighet, binding eller engasjement for et religions- eller livssynsfelt. Ifølge Moïs tankegang, vil ikke denne gruppen aktører stå uten religion eller livssyn, men får i motsetning til dem med tilknytning til et bestemt tros- eller livssynsfelt, avkastning på religions- eller livssynshabitus i det ”allmenne sosiale felt”. Om aktørenes religiøse eller livssynsmessige kunnskap, interesse eller orientering gir avkastning, er avhengig av om de feltene aktørene er en del av er villige til å gjøre det om til kapital. Forståelsen av et større sosialt felt bryter sånn sett ikke med prinsippet for den sosiale og kollektive utforming av habitus. De samme reglene for dannelsen av habitus gjelder også for de uten tilknytning til et bestemt religions- eller livssynsfelt.

For å kunne danne oss et bilde av aktørenes habitus i det allmenne sosiale feltet, er det derfor nødvendig å se på betingelsene for utformingen av habitus. I vårt aktuelle tilfelle vil det si småbarnsforeldre i Norge i begynnelsen av det 21. århundre som står uten formelle bånd eller emosjonell tilhørighet til Den norske kirke, Human-Etisk Forbund, det nyreligiøse feltet eller andre religions- eller livssynsfelt. Hvordan skal denne gruppen foreldre, som ikke er deltakende i et religions- eller livssynsfelt, beskrives? Vi har ikke mye kunnskap om hvem denne gruppen nordmenn er. Likevel skal jeg ved hjelp av det lille som er gjort av forskning forsøke å presentere dem i det følgende. Jeg vil beskrive hvordan en del av dem ritualiserer livets begynnelse, og hvordan disse ritualiseringene, som går under betegnelsen private navnefester, har utviklet seg og dannet form.

6.4.2 Fra kirkeløs til uavhengig

Siden 2004 har vi sett en økning i antall medlemmer i Den katolske kirken, muslimske menigheter og HEF. Antallet pinsevenner har i liten grad endret seg. Den største endringene på tros- og livssynsfeltet er likevel at gruppen som ikke har noen formell tros- eller livssynstilhørighet har vært økende (www.ssb.no, 08.01.2008). I 2007 var nesten ni prosent av den norske befolkning ikke medlem av noe registrert tros- eller livssynssamfunn. Årsaken til at andelen i 2007 ble forholdsvis stor skyldes at Den norske kirke ryddet opp i sitt medlemsregister. Resultatet var en reduksjon i medlemsmassen fra ca 85 til ca 83 prosent av befolkningen (www.kirken.no, 19.12.2008), samtidig som kirken antok at de som ble strøket som medlemmer heller ikke meldte seg inn i et annet tros- eller livssynssamfunn. Kirkedepartementet, Human-Etisk Forbund og Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn mener at det fortsatt er et betydelig antall feilregistrerte medlemmer i Den norske kirke (www.vartland.no, 01.04.2007). Legger vi til grunn anslagene til Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn for 2007, mener de at nærmere 12 prosent av befolkningen ikke var medlem av noe tros- eller livssynssamfunn i 2007.

Den distanserte, og for mange også den uavhengige, posisjonen en del kirkemedlemmer har resulterer for de færreste i utmelding. I medlemsundersøkelsen til Den norske kirke oppga ikke flere enn 11 prosent at de hadde tenkt å melde seg ut (Høeg, Hegstad, Winsnes 2000:39). Hvert år er det likevel noen tusen som ikke bare lar det bli med tanken, men som går ut av kirken. Bortsett fra i 2007, hvor om lag 70 000 ble strøket fra kirkens medlemsregister, har gruppen som har meldt seg ut ligget på rundt 4000 personer på begynnelsen av 2000-tallet med en økning til 6000 personer i 2005 og over 8000 i 2006 og 2007. De siste tre årene har nesten hver fjerde som melder seg ut vært fra Oslo bispedømme. Ser vi på de årene som kirken har registrert hvem som har meldt seg ut for å melde seg inn i et annet trossamfunn, har gruppens størrelse stort sett minsket.

Tabell 6.5 Antall utmeldte fra Den norske kirke 1998, 2000, 2002, 2004, 2006, 2007

År	1998	2000	2002	2004	2006*	2007*
Utmeldte	4800	4519	3759	4476	8134	8 312
Til annet trossamfunn	1152	1065	884	822		

Kilde: www.nsd.uib.no 22. august 2008 og <http://statbank.ssb.no>, 19. desember 2008.

*Fra og med 2005 registreres ikke hvor mange som melder seg ut for å melde seg inn i et annet trossamfunn.

I Norge har det ikke vært gjort noen undersøkelser av motivene for utmelding, bortsett fra at en kan se at utmeldingene har toppet seg når kirken har vært på kollisjonskurs med rådende oppfatninger i samfunnet. Dette har for det meste dreid seg om spørsmål knyttet til samliv og seksualitet. På slutten av 1970-tallet første diskusjoner om abort, synet på skilsmisse og samliv utenfor ekteskapet til utmeldinger (Aagedal 1995:32). I de senere årene har kirkens diskusjon om homofili gjort det samme. Som vi har sett i kapittel seks resulterte kirkens diskusjoner omkring disse spørsmålene til rekordstore innmeldinger i HEF. Basert på verdiundersøkelsene fra 1990-tallet har Aagedal villet se på hvem de "kirkeløse" er. Begrepet kirkeløs bruker han som en samlebetegnelse for personer som ikke er medlem av et trossamfunn eller av Human-Etisk Forbund. Sammenlignet med befolkningen for øvrig, finner Aagedal at de kirkeløse skiller seg ut på flere områder. De er unge velutdannede personer, flere menn enn kvinner, bor i byer og har en kosmopolitisk orientering (Aagedal 1996:104,107).

Er kirkens teologi i etiske spørsmål den eneste grunnen til at folk forlater kirken, eller kan det også være at kirken ikke møter folks behov i den fasen i livet de er? Årsakene til utmeldingen viser seg å være ganske komplekse, i alle fall hvis vi skal legge til grunn hvorfor svenskene har forlatt Svenska kyrkan de siste årene. Den svenske religionssosiologen Jonas Bromander, som har studert denne gruppen, finner at de som ikke har noen forventninger til kirken og heller ikke et klart motiv for å være medlem, lettest forlater den. Verken den økonomiske belastningen av å være medlem (den svenske kirkeskatten) eller en negativ oppfatning av kirken, er i seg selv avgjørende for å forlate kirken. Det er de som ikke har en relasjon til kirken, og gjerne da i kombinasjon med økonomimotivet og et negativt kirkesyn, som velger å si opp sitt medlemskap. Unge menn som ikke møter kirken med jevne mellomrom er den gruppen som er mest utsatt for å melde seg ut (Bromander 2005:162-165). Her sikter Bromander til en gruppe kirkemedlemmer som ikke er i en livsfase hvor relasjonen til kirken reetableres. Disse unge mennene har ikke barn som skal døpes, de skal ikke gifte seg og de behøver heller ikke å tenke på sine foreldres eller egen gravferd.

Forholdet mellom livsfase og religion har den engelske sosiologen Grace Davie også vært opptatt av. I stedet for å karakterisere den vestlige europeiske befolkningen som sekulær, vil Davie heller betegne den som "unchurched populations" (Davie 1999:68). Dette begrunner hun med liten opplutning om kirkens religiøse liv, lave medlemstall for kirkene og at få slutter opp om kristendommens trosdogmer. Samtidig ser hun at den vestlige europeiske befolkning fortsatt har en religiøs tro og gjør bruk av kirken og dens religiøse hukommelse og kapital. På avgjørende tidspunkter i det individuelle og det kollektive livet benytter folk seg av kirken –

som ved livets slutt (kirkelig vigsel), nasjonale feiringer, store ulykker, og katastrofer; som for eksempel etter Estonia-ulykken og etter prinsesse Dianas død. For Davie er det et poeng å understreke at denne gruppen mennesker synes det er positivt at kirken er der og holder i gang sin virksomhet nærmest ”på vegne av” dem selv – i tilfelle de skulle få bruk for den. Denne formen for religion kaller hun ”vicarious religion” (Davie 2002:19). Kanskje også dette var tilfelle da Kong Olav døde? I forbindelse med hans død ble kirkene i Norge fulle av folk som ville lytte til minnetalen og skrive kondolanseprotokoll. Kirkene ble også oppsøkt av de som sjelden eller aldri ellers gikk i kirken (Aukrust 1992:85-86). I slike situasjoner som berører hele nasjonen kan det godt tenkes de som velger ikke å ritualisere i kirken, og som kanskje heller ikke er medlem av kirken, oppsøker kirken. Begrepet vicarious religion mener jeg derfor kan passe godt, også for dem som ikke er en del av feltet til Den norske kirke.

Men hvordan er det med de uavhengiges tros- og livssynsoppfatning? Skiller de seg for eksempel ut som mindre troende enn de som står tilsluttet Den norske kirke? Her finnes det ikke mange data eller undersøkelser, men ut fra det lille som har blitt gjort kan vi slå fast at gudstro ikke bare er en realitet for dem som er medlem av et tros- eller livssynssamfunn. Også de som ikke er deltakende i et tros- eller livssynssamfunn kan ha en religiøs tro. I Levekårsundersøkelsen fra 1997 viser svarene at blant dem uten formell forankring har omtrent halvparten en gudstro, selv om flere tviler (Botvar 1998:78).

6.4.3 Ritualisering i det allmenne sosiale feltet

Enkelte livsfaser vitaliserer spørsmålet om tilknytning til tros- og livssynssamfunn mer enn andre. En av disse livsfasene ser familieetablering og småbarnstid. Relasjonen en har til kirken, eller til et annet tros- eller livssynssamfunn, ser ut til å være bestemmende for hvilken ritualisering en velger for barnet sitt. Ved begynnelsen av denne livsfasen gjenopptar mange foreldre kontakten med det tros- eller livssynssamfunnet de er medlem av, eller velger å gå til det drastiske skritt å ta kontakt med et annet som ligger tettere opptil egen livsanskuelse. Alternativet kan også være at en lar være å ritualisere institusjonelt. Dette kan skyldes manglende relasjoner til det tros- eller livssynssamfunnet en er tilsluttet, eller at en rett og slett ikke ønsker å ha noe med en religiøs bevegelse eller et tros- eller livssynssamfunn å gjøre.

Ikke alle tros- og livssynssamfunn krever at en er medlem for å kunne benytte seg av de rituelle tjenestene i institusjonens regi. I Den norske kirke er det ikke et krav at begge foreldre må være medlemmer for at deres barn skal kunne bli døpt, men én av dem må være formelt knyttet til kirken. I og med at majoriteten av det norske samfunnet er medlem, har i praksis de fleste par rett på denne tjenesten. Men dåpen har visse konsekvenser som ikke alle foreldre er

like tilfredse med. Som døpt blir barnet også medlem og kan ikke melde seg ut før fylte 15 år. Før den tid må i så tilfelle foreldrene gjøre det. ”Hovedkonkurrenten” til Den norske kirke, Human-Etisk Forbund, har valgt å ikke knytte noen betingelser til deres ritualiseringer av livsfasene. HEF stiller ingen krav til medlemskap eller et bestemt livssyn for dem som vil ha en humanistisk navnefest for barnet sitt.⁴² Denne åpne politikken til Den norske kirke og til HEF overfor dem som måtte være interessert i å benytte seg av tros- og livssynssamfunnens rituelle tilbud uten å være medlem, har i praksis skapt flere valgmuligheter for foreldre som ønsker å ritualisere fødsel og navngivning.

På tross av at det vanligste offisielle rituelle alternativet til dåp er den humanistiske navnefesten, vil det ikke si det samme som at den humanistiske navnefesten appellerer til alle foreldre, eller at alle de som ikke vil ha dåp kan identifisere seg med Human-Etisk Forbund. Som vi har sett i kapittel 6.2 veileder ikke HEF lenger i hvordan en kan lage private navnefester. I stedet har de valgt å sette inn ressursene på den offisielle humanistiske navnefesten. La oss likevel se nærmere på HEFs forslag til den private navnefesten og dens utforming, for å kunne svare på om HEFs arbeid med å stimulere folk til å lage private navnefester som alternativ til dåp har vært med å utforme de private navnefestene til det de er i dag. I Fredrik Heffermehls veiledningsbok for seremonier gir han en oversikt over hvordan en navnefest kan utformes:

”Huskeliste for Elis navnefest:

- Når alle gjestene er kommet og har hilst på hverandre, (og hun er rolig) ber Anne gjestene samle seg. Per bærer Eli inn.
- Lærer Amundsen spiller ”Du” av Geir Tveitt.
- Anne leser ”Barnemål” av Marie Takvam. Deretter tar hun Eli fra Per og setter henne i fanget til morfar (som er den eldste av besteforeldrene).
- Per holder en kort tale og bekjentgjør det navnet vi har valgt: Eli.

⁴² Det er bare ritualiseringer for barn (humanistisk navnefest) og ungdom (humanistisk konfirmasjon) som ikke favoriserer medlemmer. Human-Etisk Forbund garanterer bistand ved sine medlemmers gravferd, og bistår så langt kapasiteten rekker for ikke-medlemmer. Den borgerlige vielsen er også forbeholdt medlemmer, hvor forbundet krever at minst den ene i paret er medlem av HEF. Bortsett fra gravferd er ikke seremonitilbudet gratis, både medlemmer og ikke-medlemmer må betale noe for de å benytte seg av de andre rituelle tilbudene.

- Lærer Amundsen spiller "Våren" av Edvard Grieg.
- Farmor holder en tale, og hun ønsker Eli velkommen til verden og ønsker henne alt godt i livet.
- Anne leser "Salme II" av Bjørnstjerne Bjørnson.
- Lærer Amundsen spiller "Cantabile" av N. Paganini.
- Morfar overlater Eli til Per – og alle går til bords" (Heffermehl 1993:28).

Heffermehls modell for privat navnefest etterstreber å gi navnefesten et allment preg. Den spiller på kjente norske kulturskatter og utbredte handlingsmønstre i arrangering av fest og markering av høytid, med rikelig referanse til barnekulturen. Eksempler på kjente bidrag fra denne kulturarven er sanger og dikt av Inger Hagerup, Alf Prøysen og Lillebjørn Nilsen.

Ut fra de mange private navnefestene som HEF har gitt råd til, skulle en tro at den selvforsterkende effekten i denne nye trenden er i ferd med å nå det stadium at den private navnefesten har fått form. De tre private navnefestene som de seks foreldrene jeg har intervjuet skal fortelle om sine erfaringer fra, har flere likehetstrekk seg i mellom. Det er derimot lite som ligner på Heffermehls forslag. Nå skal en selvfølgelig være forsiktig med å generalisere på grunnlag av et lite antall som tre navnefester. Skulle det likevel vise seg at disse tre er representative for private navnefester generelt, kan vi si at Heffermehls forslag til private navnefester har hatt større innvirkning på den offisielle humanistiske navnefesten enn på de private. Det mangeårige arbeidet til HEF med å veilede foreldre i utforming av privat navnefest som alternativ til dåp, har dermed ikke fått mønstergivende karakter på innholdet, men trolig vært viktigst som støtte til å *arrangere* en privat navnefest som alternativ til dåp.

6.4.4 Hvem ritualiserer i det allmenne sosiale feltet?

Hvem er disse foreldrene som velger en privat navnefest i stedet for et annet alternativ? Denne gruppen foreldre er ikke nødvendigvis ateister, negative til en religiøs livsinnstilling eller opptatt av å bekjempe religion. Velger en bort Den norske kirke eller et annet tros- eller livssynssamfunn til å ritualisere livets begynnelse for sitt barn, vil det derfor ikke si det samme som at foreldrene ikke har noen tro eller at det religiøse er helt fraværende. Den britiske religionssosiologen Grace Davie mener at såkalte sekulære begravelseritualer i England først og fremst er begravelser som gjennomføres uten en prest eller en annen religiøs profesjon til stede. Hun hevder at begrepet sekulære begravelseritualer kan være misvisende fordi begravelser kan inneholde religiøse elementer (Davie 2007:33). I de tre navnefestene som foreldrene har laget, vil vi se at det religiøse i liten grad kommer til uttrykk i navnefesten. Like

fullt er ikke foreldrene avvisende til religion. Som vi skal se er det selve fristillingen og uavhengigheten til et tros- eller livssynsfelt som er det vesentlige for foreldrene.

Hvor mange som ritualiserer privat vet vi ikke, heller ikke om dette er et mer utbredt fenomen i byene enn på landsbygda, blant akademikere enn blant arbeidere, blant politisk radikale enn blant konservative eller i forhold hvor mor og far ikke deler samme livssyn eller samme etniske bakgrunn. Trolig er denne gruppen langt på vei sammenfallende med Aagedals ”kirkeløse” og Bromanders ”relasjonsløse”. Legger vi undersøkelsen til Aagedal fra midten av 1990-tallet til grunn, er majoriteten av de som velger en privat markering velutdannede og urbane. Likevel kan vi ikke si hvor mange av de kirkeløse som velger privat navnefest framfor ingen eller kanskje en livssynshumanistisk navnefest eller dåp til sine barn. Til det mangler vi den nødvendige statistikken.

6.4.5 Feltkunnskapens relevans

Jeg har i dette kapitlet gått relativt detaljert inn på de fire aktuelle feltene. Intensjonen har vært å beskrive hvem som deltar, hvordan feltene har blitt til, deres utforming og historie, og ikke minst hvordan ritualiseringene av livets begynnelse tar form og utspiller seg. Dette bakteppe har relevans for avhandlingen på to måter. For det første er det ment å fungere som et grunnlag for utforskning av informantenes rituelle erfaringer, og for det andre har det betydning for hvordan jeg i neste kapittel definerer foreldrenes feltilknytning og hvordan jeg deler dem inn ut fra deres religiøse eller livssynsmessige retning eller posisjon.

7 Dåp og navnefest

Ritualisering av livets begynnelse i de fire sosiale feltene vil bli behandlet hver for seg. Jeg har valgt å starte med Den norske kirke og barnedåpen, for deretter å bevege meg over til Human-Etisk Forbund og den humanistiske navnefesten, for så å gå til det nyreligiøse feltet og den nyreligiøse navnefesten og til slutt til den private navnefesten i det allmenne sosiale feltet.

Kapittelets tematiske presentasjoner er, slik jeg har redegjort for i metodekapittelet (kapittel 5), styrt ut fra informantenes fokus. Hva som fremheves av en informantgruppe, er ikke alltid det samme som det som fremheves av en annen informantgruppe. Temaene som blir behandlet under dåp, humanistisk, nyreligiøs og privat navnefest, vil derfor variere noe.

Den begrensede forskningen på rituelle studier i Norden og i særdeleshet på nye ritualiseringer, gjør det nødvendig å tegne et bilde av en konkret ritualisering av livets begynnelse. Tablåene, som jeg har kalt dem, er forholdsvis inngående beskrivelser av utformingen av en humanistisk, en nyreligiøs og en privat navnefest, hvem som var med og det rituelle forløpet. Tablåene er ment som et bakteppe for det som er denne avhandlingens tema – foreldrenes utforming av en konkret navnefest, deres erfaringer og opplevelser.

De fleste i Norge har i løpet av sitt liv vært med på flere dåpsgudstjenester i tillegg til sin egen. Det vil ikke si det samme som at det er unødvendig å gi også dåpen et bakteppe. Dåpsgudstjenesten er ikke kopier av dåpsliturgien fra Den norske kirkes Gudstjenestebok, som manuset er til en teaterforestilling. Beskrivelsen jeg har gjort av en bestemt dåpsgudstjeneste er et forsøk på å hente fram en type dåpsgudstjeneste hvor både de formelle og uformelle dåpshandlingene utgjør dåpsgudstjenesten.

Innledningsvis er foreldrene i det livssynshumanistiske, det nyreligiøse og det allmenne sosiale feltet presentert etter hvor de står religiøst eller livssynmessig. Dåpsforeldrenes religiøse eller livssynmessige posisjon er også presentert innledningsvis, men vil få en nærmere presentasjon i delkapittel 7.1.7. Her vil jeg behandle deres religiøse eller livssynmessige ståsted i sammenheng med deres fortolkninger av dåpens formelle ritualiseringer.

7.1 *Barnedåp*

7.1.1 Innledning

Tabell 7.1 Navn på foreldre og barn og hvor de er døpt.

Foreldre	Barn	Sted
Knut og Nina	1. Kristian og 2. Thea	1. Kirken foreldrene til Knut sokner til 2. Kirken de sokner til
Arne og Randi	Ingrid	Kirken de sokner til
Hilde og Gjørøan	Markus	Kirken de sokner til
Heidi	Andreas	Kirken Heidi soknet til i oppveksten
Heidi og Svein	Sander	I friluft på stedet Svein og Heidi giftet seg
Hege og Lars	Kristoffer og Maria	Kirken foreldrene til Hege sokner til
Linda og Thomas	Mathias	Kirken Thomas soknet til i oppveksten
Rune og Elin	Line	Kirken Elin soknet til i oppveksten
Kjell og Magdalena	Aleksander og Henrik	Kirken de sokner til
Lene og Morten	Marius og Tobias	Kirken de sokner til

Alle barna i utvalget er døpt, bortsett fra Sander. Heidis eldste sønn, Andreas, ble døpt, mens hennes andre sønn, Sander, er som jeg har vist barnevelsignet. Da Andreas ble døpt var hun alenemor, mens da Sander ble velsignet var hun gift med faren til Sander, Svein. Hun står derfor alene om erfaringene fra Andreas dåp, men er sammen med Svein informant om Sanders barnevelsignelse. Selv om både Heidi og Svein har hatt andre ritualiseringer enn dåpsforeldrene, har de ritualisert i samme felt og derfor blir deres erfaringer behandlet sammen med dåpsforeldrenes. Likevel vil jeg når jeg analyserer deres erfaringer, nevne for leseren at det dreier seg om barnevelsignelse og ikke dåp.

Erfaringer er ikke bare bundet til en kontekst, men blir også til på grunnlag av opplevelser fra andre sammenhenger, og da gjerne lignende episoder en har vært igjennom tidligere. I foreldrenes fortellinger fra dåpsgudstjenesten har ofte opplevelsene og fortolkningene en forhistorie i andre dåpsgudstjenester. Foreldrene har vært på flere dåpsgudstjenester i voksen alder som faddere eller som en del av dåpsfølget som slektning eller venn, og sammenligner gjerne sitt eget barns dåpsgudstjeneste med dem. Erfaringer fra tidligere dåpsgudstjenester skaper lett forventninger og fungerer som et slags mønster som nye erfaringer plasseres inn i og tolkes i lys av. I den følgende teksten presenteres ikke sammenhengene mellom tidligere erfaringer og erfaringene fra eget barns dåpsgudstjeneste som årsaksforklaringer. Hensikten

med å presentere disse sammenhengene er ikke å plassere dem inn i en kausalanalyse, men formidle dem som en del av foreldrenes fortellinger og egne fortolkninger av erfaringene.

Erfaringer handler om tilhørighet. Selv om majoriteten av Den norske befolkning er medlem av Den norske kirke og døver sine barn, har ikke alle den samme tradisjonelle tilknytningen til Den norske kirke med dåp, konfirmasjon og bryllup, og har heller ikke valgt å opprettholde den formelle tilknytningen som ble etablert da de ble døpt som barn. Det er heller ikke nødvendigvis slik at partnerne seg i mellom har den samme relasjonen til kirken eller er enige om valg av dåp for barna sine. Dette gjelder også foreldrene i denne undersøkelsen.

Morten valgte bort kirken da han skulle konfirmere seg, til fordel for borgerlig (nå humanistisk) konfirmasjon. Likevel meldt han seg ikke ut av Den norske kirke, og er i dag av den oppfatning at det var riktig å døpe guttene sine. Kona hans har også en alternativ tilknytning til kirken. Lene ble ikke døpt som barn, men i forbindelse med konfirmasjon. I likhet med Morten understreker hun det naturlige ved å døpe sønnene. Nina er både døpt, konfirmert, gift og medlem av kirken, men vet ikke om hun hadde døpte barna hvis det hadde vært opp til henne alene. Gjøran kommer fra Sverige og Magdalena fra Øst-Europa, og har ikke gjort noe verken for å gå ut av de kirkene de tilhørte eller å melde seg inn i Den norske kirke. Gjøran er døpt, men ikke konfirmert i Svenska kyrkan. Han tror heller ikke at han hadde døpt gutten sin hvis det var han alene som skulle bestemme. Et aktivt standpunkt har derimot Randi og Svein tatt. Begge to gikk ut av kirken i tenårene, noe som ikke bare har innvirkning på deres forhold til kirken, men også på holdningen til å gi barna en religiøs ritualisering. Hadde det vært opp til dem alene, hadde verken datteren til Randi eller sønnen til Svein blitt henholdsvis døpt eller barnevelsignet. De andre foreldrene er både døpt som barn og konfirmert i kirken, og de av dem som er gift (Linda og Thomas, Hege og Lars, Rune og Elin, Kjell og Magdalena), har også hatt en vielse i Den norske kirken. Bortsett fra Gjøran, Randi og Svein som ikke er medlem av kirken og som heller ikke ønsket å ritualisere i kirken, er de andre foreldrene en del av Den norske kirkes felt.

Innfallsvinkelen til analysen av foreldrenes erfaringer med dåpens rituelle handlinger har vært å dele handlingene inn i formelle og uformelle ritualiseringer. Begrepene signaliserer at jeg er like opptatt av de sidene ved religion som er formalisert, som den som ikke er det. Begrepene er ikke først og fremst en måte å ordne dåpshandlingene på, men analytiske kategorier for å forstå foreldrenes opplevelser og tanker rundt dåpen som helhet. I denne sammenheng ser jeg særlig på hvordan det religiøse aspektet ved dåpen blir opplevd og fortolket. Rituelle handlinger er ikke det vi vanligvis forbinder med ord, men ord er også

handling. Det vi uttrykker med ord i taler, fortellinger, i bønner eller i beskjeds form, anser jeg som sosiale handlinger, på lik linje med alle de andre sosiale handlingene som ritualiseres. Når jeg snakker om rituelle handlinger – formelle og uformelle ritualiseringer, vil altså ord være en del av de rituelle handlingene.

Kapittel 7.1 er bygd opp på følgende måte: Innledningsvis kommer jeg med et rituel tablå av dåp og barnevelsignelse. Beskrivelsen er som jeg redegjorde for i metodekapittelet (kap.5), basert på egen deltakelse i en dåpsgudstjeneste i Oslo, mens barnevelsignelsen er basert på informantene Svein og Heidis rituelle erfaringer med barnevelsignelsen til sønnen Sander. I kapittelets analysedel starter jeg opp med å beskrive foreldrenes holdning til gudstjenesten, som en kjent og alminnelig foreteelse, og hvordan disse gamle og gjentakende handlingene preger innstilling og fortolkning. Deretter beskriver jeg den gjennomgående positive innstillingen foreldrene har til de aktuelle gudstjenestene, betydningen familie, faddere, kirkebygg, prest og lokalsamfunn har for erfaringene, for deretter å gå over til gudstjenestenes formelle og uformelle ritualiseringer og hvordan foreldrene forholder seg til dem.

Et rituel tablå av barnedåp

Det er søndag formiddag, kirkeklokkene ringer til gudstjeneste og i dag skal det være dåp i Mortensrud kirke i Oslo.⁴³ Dåpsfølgen har stilt opp ved inngangen til kirkerommet. Foran er kirketjeneren med et prosesjonskors i messing, bakerst står presten. Fem par som ser ut som mor og far står ved siden av hverandre i den rekkefølgen barna skal døpes. Halvparten av de voksne er i bunad, blant dem én mann. Når kirkeklokkene slutter å slå, setter prosesjonen seg i bevegelse, trompetspill og klaver høres innefra kirkerommet. Menigheten reiser seg, og dåpsfølget går ned kirkegulvet (kirkegulvet skråner svakt ned mot alteret) og setter seg på de reserverte benkene på de forreste radene. Familiene står klar med kameraet og filmer og fotograferer ”sine”. Musikken, som er en svensk folketone (*Emigrantvise*), toner ut og presten stiller seg like ved de første benkeradene mens kirketjeneren setter fra seg prosesjonskorset i en krok ved alteret.

Presten ønsker menigheten velkommen med nådehilsen, og særskilt velkommen til dåpsbarna og deres følge. Hun forklarer at i dåpen blir de fire barna født inn i en ny familie,

⁴³ Mortensrud menighet fikk i 2005 fullmakt fra presten i Søndre-Aker til å gjøre mindre liturgiske endringer i gudstjenesteliturgen. De liturgiske endringene gjelder ikke dåpen.

familien til Gud. Gud elsker oss mer enn vi kan ane – slik vi ser foreldrene elsker sine barn. Hun fortsetter med å gå over til gudstjenestens program og annonserer at det skal være nattverd hvor vi får tilgivelse og nytt liv hos Gud. Samtidig oppfordrer hun menigheten til å følge med på arket, og forklarer også hvordan det er med gudstjenestens salmer. Hun vender seg mot alteret og ber: ”Gud kom oss i møte slik vi er.” Hun snur seg og proklamerer at vi skal synge salme nr. 378, rød bok: *Da Jesus satte sjelen fri*, og fortsette med salme nr. 55: ”Som når et barn kommer hjem om kvelden” i blå bok. Hun blir stående å lese fra gudstjenesteboka: ”Menigheten skal i dag ta i mot disse barna i Guds hus. Ved dåpen vil Gud gi dem del i sin frelse og ta ham inn i sin kristne kirke.” Presten annonserer Ord om dåpen og en av dåpsmødrene leser teksten fra Matteus 28:18-20 fra lesepulten. Presten introduserer neste tekst om hvordan Jesus velsignet barna og den samme moren leser fra Markus 10:13-16. Så avslutter presten med ordene: ”Så bærer vi med takk og tro våre barn til Herren i den hellige dåp. De er født med menneskeslektens synd og skyld, men i dåpen blir de Guds barn, født på ny ved Den Hellige Ånd.” Mens moren går ned til plassen sin leser presten formaningen til foreldre og faddere mens de står oppreist. Deretter oppfordrer hun hele menigheten til å reise seg og sier: ”La oss bekjenne forsakelsen og troen som vi døper våre barn til”, hvorpå menigheten reiser seg og leser trosbekjennelsen. De fleste i dåpsfølget leser fra arket menigheten har fått utdelt sammen med salmebøkene. I det alle setter seg, kommer menighetens dåpsvert fram og heller vann fra en blå glassmugge i en blå døpefont av glass. Presten sier: La oss be: ”Du har sagt at ingen kommer inn i Guds rike uten å være født på ny av vann og Ånd. Vi takker deg fordi dåpens vann ved ditt ord er en nådens kilde, der du forener oss med deg og gir oss del i den seier du vant ved din død og oppstandelse. Nå kommer vi på ditt ord og ber deg, Herre la den nye fødsel skje ved din skapende Ånd.”

Det første barnet som skal døpes er Jan Erik. En liten flokk på fem voksne stiller seg rundt døpefonten. Det er moren som holder barnet og faren som tar av luen. Luen og dåpskjolen har samme fargerike bånd som båndene på morens bunad. Presten stiller moren spørsmålet om hva barnet heter og moren svarer. Deretter spør hun moren: ”Vil dere at Jan Erik skal døpes til Faderens og Sønnens og Den Helliges Ånds navn, og oppdras i den kristne forsakelse og tro?” Begge foreldrene svarer ja. Presten sier: ”Gud bevare din utgang og din inngang fra nå og til evig tid. Jeg tegner deg med det hellige korsets tegn, til et vitnesbyrd om at du skal tilhøre den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus og tro på ham.” Hun heller vann over barnets hode, tre ganger mens hun sier: ”Etter vår Herre Jesu Kristi ord og befaling døper jeg deg til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn.” Hun avslutter med å legge hånden på barnets hode og

forklarer hva som skjedde i dåpen: ”Den allmektige Gud har nå gitt deg sin Hellige ånd, gjort deg til sitt barn og tatt deg inn i sin troende menighet. Han styrke deg med sin nåde til det evige liv. Fred være med deg.” Hun tørker barnets hode og fortsetter med å si: ”Og da tenner vi et dåpslys for Jan Erik. Jesus er verdens lys. Han skal også være Jan Eriks lys.” En liten jente i følget går hånd i hånd med dåpsverten fram til alteret hvor dåpsverten løfter henne opp så hun kan få tent dåpslyset. Ved døpefonten står en stor stake på føtter. I den setter jenta og dåpsverten Jan Eriks dåpslys. Mens dette pågår sier presten at vi må få se Jan Erik. Moren som har lagt ham mot skulderen snur seg rundt, og menigheten får se guttens ansikt der han dukker opp over skulderen. Klaveret begynner å spille og menigheten synger salmen *Det skjer et under i verden* (blå salmebok nr 93). Det første dåpsfølget går ned og neste kommer opp.

Det neste dåpsfølge er mindre, bare tre. Her er det en mann som bærer en liten guttebaby med navnet Mats, og en liten jente som hjelper med å ta av Mats lue. Det er også hun som tenner dåpslyset til Mats ved hjelp fra dåpsverten. Denne gangen går det fortere. Istedenfor å referere til Jesus som verdens lys, sier presten: Også nå skal vi tenne et lys for Mats. Lyset blir plassert i staken og presten oppfordrer han som bærer Mats til å vise ham fram. I og med at Mats sitter på farens arm, gjør ikke faren noen forandringer på måten å holde barnet på, men lar det heller være et lite opphold hvor ingen ting skjer annet enn at menigheten får tid til å se litt nærmere på barnet. Organisten begynner å spille og menigheten synger neste vers av salmen, ”Det skjer et under i verden” mens dåpsfølget går ned og det neste kommer opp. Presten fortsetter å døpe de neste fire barna, og flere vers på den samme salmen blir sunget.

Dåpen av de fem barna avsluttes med lovprisning: ”Lovet være Gud, vår Herre Kristi Far, han som i sin rike miskunn har født oss på ny og gitt oss et levende håp ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde.” Gudstjenesten fortsetter med tekstlesning, salme, preken, salme og forbønn. Under forbønnen blir dåpsbarna bedt for: ”Takk for dåpsbarna [nevner dem med navn] som har blitt døpt i ditt navn i dag. Takk for at du følger med dem videre, velsigner dem og har omsorg for dem. La hele familien kjenne seg omsluttet av din kjærlighet.” Deretter følger de andre leddene i gudstjenesten med syndsbejelse, Fader Vår, kunngjøring, offer, nattverd, bønn, lovprisning og velsignelse. Gudstjenesten avsluttes ikke med at dåpsfølgene går ut i prosesjon, men med at alle blir sittende å høre postludium og utsendelsesordene: ”Gå i fred og tjen Herren med glede.” Etter at gudstjenesten er avsluttet stiller fire av de fem dåpsfølgene seg opp til fotografering sammen med presten. I tre av følgene holder en voksenperson, muligens en av fadderne til barnet, dåpslyset.

Et rituelt tablå av barnevelsignelse

Heidi og Svein giftet seg utendørs på høsten. Under noen lindetrær innerst i en liten fjord viet og velsignet en prest dem mens gode venner og mye familie var til stede. Dette var et ritual som de hadde laget selv, og som de begge to i etterkant var veldig godt fornøyd med. På samme måte og på samme sted som de ble viet til et par, ville de også ønske sin sønn Sander velkommen. Godt og vel ett år etter bryllupet kommer Heidi, Svein og Andreas med seks måneder gamle Sander på armen i prosesjon ned gressbakken til lindetrærne ved vannkanten. Andreas er storebror og halvbror til Sander. Han er pyntet i mørk dress og Sander er kledd i dåpslue og dåpskjole. Alle gjestene står samlet ved ringen av lindetrær og synger salmen *Herre Gud ditt dyre navn og ære* av dikteren og presten N.F.S. Grundtvig. Det lille barnevelsignelsesfølget går inn i ringen og stiller seg ved siden av presten og et pent dekorert bord. Presten er kledd i prestekjole og stola. På bordet ligger det en navnetavle, foruten at bordet er pyntet med blomster og lys.

Presten ønsker velkommen med åpningsordene: ”Kjære familie, slekt og venner av Sander. Gratulerer med dagen! I dag er det fest her på Strand – igjen. For godt og vel et år siden var det bryllup her, under trærne, og den kjærligheten var starten på Sanders liv. Nå er han her, en vidunderlig gutt med et smil som sitter løsere enn hos de fleste. Vi kommer hit med ulike livshistorier og forskjellig forhold til tro og ritualer. Men vi er sammen om gleden over Sander og ønsket om å feire hans komme til verden. Velkommen blant oss Sander.” En av kusinene til Sander på 12 år kommer fram dit hvor presten står og leser diktet *To luker i himmelen* av André Bjerke. Etter diktopplesningen holder presten en tale for dagen. Talen tar utgangspunkt i det salmedikteren Grundtvig kaller mennesket: ”Et guddommelig eksperiment av ånd og støv”, både himmelvendt og forgjengelig. For å illustrere menneskets doble forankring, viser hun fram en sjiraff med en magnet på til å ha på kjøleskapet: ”Giraffens føtter er godt plantet på jorda, hodet høyt opp i himmelen og med verdens aller største hjerte.” Giraffen gir hun til Svein. Deretter viser hun fram en stein, fin og glatt som hun foreslår kan være i en steinsamling, f. eks i et glass på kjøkkenbenken. Hun forteller en historie fra en undervisningstime hvor læreren snakket om hvordan en kan fylle et glass slik at det blir helt fylt med stein. Budskapet er nødvendigheten av å få på plass de store steinene i livet før en fyller på med de mindre, og da forstått som det som er mindre viktig.

Tiden har kommet for Sanders forbønn og velsignelse. Presten holder hånden på Sanders hode og ber: ”Nådige Gud, takk for Sander, takk for det nye livet. Takk for familien hans; Heidi, Svein og Andreas. Vi ber deg om at du må verne Sander gjennom livet. At han må få

god helse, gode venner og livsglede. Vi ber om at han får oppleve kjærligheten – å elske og å bli elsket. At han må få bevare de åpne armene sine, så han både kan gi og ta imot. Vi ber om at han må få være nysgjerrig på livet, bevare leken og gjøre gode valg. At han må få oppleve gleden ved å hjelpe andre, gleden over naturen, gleden over mangfold og ulikhet hos menneskene rundt oss. Måtte hans liv få bli ham selv til glede, deg til ære og mennesker til gagn. I Jesu navn.” Presten tar Sander ut av Andreas armer og holder ham mens hun velsigner ham med ordene: ”Herren velsigne deg og bevare deg. Herren la sitt ansikt lyse over deg og være deg nådig. Herren løfte sitt åsyn på deg og gi deg fred.” Deretter overlater hun Sander til Heidi.

Svein tar fram blokkfløyten sin og spiller et stykke som han har laget til Sander i anledning dagen. Når tonene ebber ut forteller presten at alle som er til stede er en del av Sanders nettverk, men at noen har forpliktet seg på en særskilt måte ved å si ja til å være Sanders faddere. Etter at hun sier noe om hva det betyr å følge Sander tett, kommer fadderne fram, signerer navnetavlen og holder Sander. Navnetavlen er fra Human-Etisk Forbund og deles ut på deres humanistiske navnefester. På navnetavlene står diktet *Å leva det er å elska*. Presten mener at dette diktet oppsummerer på en fin måte hva hun har prøvd å formidle. Hun avslutter med å lese diktet. Alle sammen tar fram et ark de har fått utdelt, og synger det som står på navnetavlen, og som også er en salme i Norsk salmebok. Kusinen til Sander kommer fram på nytt. Denne gangen leser hun *Om barnet* fra boka Profeten av Kahlil Gibran.

Vi har kommet til veis ende. Barnevelsignelsen avsluttes med at Heidi bærer Sander ut av ringen sammen med Andreas, mens Svein spiller en melodi på blokkfløyten. Deltakerne følger etter i retning festlokalet der de skal fortsette med det de har kalt navnefest. Her skal det spises, snakkes og synges, og kanskje også noen vil si noen ord til Sander.

7.1.2 ”En ganske alminnelig dåpsgudstjeneste”

Nina: ”Nei, den var veldig fin. Jeg husker vel egentlig ikke så veldig masse av det. Jeg husker at Kristian skrek siste del, så da måtte jeg gå ut. Nei, det var helt greit. Helt sånn vanlig standard” (nr. 6:1).

Ida Marie: ”Hvordan opplevde du dåpsgudstjenesten?”

Kjell: ”Nei, sånn som forventet. Det var fint. Akkurat sånn som det skulle være, liksom.”

Ida Marie: ”Hvordan er det en sånn dåpsgudstjeneste skal være?”

Kjell: ”Ja, det man husker best er selvfølgelig selve dåpen. Slik at det som skjer før er kanskje ikke så viktig akkurat den dagen i hvert fall. Så jeg kan ikke si at jeg husker noe av hva presten sa og sånn før. Men den var fin. Mange folk i kirken og en prest som vi kjente

litt. Det var han som gifta oss, og vi kjenner han enda bedre nå etterpå. Og så var dåpen veldig sånn – ja, sånn som den skal være. Altså med selve prosesjonen foran der. Enkelt og fint, syns jeg (nr. 33: 2).”

Morten: ”Det var en fin ting. Det er noe som barna skal igjennom, holdt jeg på å si, altså å døpes. Jeg er døpt i kirken selv, så det var egentlig naturlig at han også skulle døpes der da” (nr. 36:1).

Gjennomgående synes ikke informantene det er særlig lett å snakke om egne erfaringer med sine barns dåpsgudstjenester, nettopp fordi de opplever at det er så vanlig å døpe barna sine i Norge, fordi de har vært på flere dåpsgudstjenester selv og synes de er ganske like, og fordi de opplever at det finnes en utbredt forståelse av hva dåpen er og hva som faktisk skjer. Det naturlige er derfor å understreke det alminnelige ved dåpsgudstjenesten; dåpen forgikk slik den pleier å gjøre i Norge, slik de hadde forventet seg det, og slik både de som barn og voksne har sett og opplevd det flere ganger. Verken barnets eller dåpsfølgets gjøremål, prestens handlingsmåte eller gudstjenestens form og innhold, skilte seg stort fra det de regnet med ville skje. Det er dette utgangspunktet de foregående sitatene om dåpen uttrykker og må tolkes i lys av.

Den naturlige og selvfølgelige innstillingen til egne barns dåpsgudstjeneste, som for øvrig er mer utbredt blant fedrene enn mødrene i utvalget, vil ikke si det samme som at disse foreldrene ikke har et konkret minne fra barnas dåp. Som vi har sett i noen av sitatene ovenfor, og som vi skal få se i det følgende, kan foreldrene gå ut over den kulturelle rammen og reflektere rundt sine erfaringer. Disse foreldrene har personlige erfaringer fra og vurderinger av ungenes dåp, selv om det var en utbredt oppfatning at barnas dåpsgudstjenester var både tradisjonelle og konforme, og sånn sett ganske typiske.

7.1.3 En positiv opplevelse

Det kjente og alminnelige ved dåpsgudstjenesten tipper ikke over til å bli trivielt. Som vi så i sitatene, er gudstjenesten for foreldrene, i tillegg til å være noe ganske forutsigbart og gjenkjennelig, også en positiv opplevelse. Mange av foreldrene beskriver gudstjenesten som fin, andre beskriver den som stemningsfull, høytidelig, harmonisk, vakker, fredfylt, gripende og en flott markering. Medlemsundersøkelsen for Den norske kirke fra 2000 viser den samme tendensen. Over 80 prosent vurderte utbytte av dåpsgudstjenesten som meget eller stort sett positivt (Høeg, Hegstad, Winsnes 2000:51).

Svein som valgte heller å velsigne enn å døpe barnet sitt, opplevde barnevelsignelsen som alt annet enn forutsigbar. Han synes at barnevelsignelsen som han og Heidi lagde sammen med

en prest fra Den norske kirke var ny, spennende og tankevekkende. Han mener at det spesielle de skapte vil deltakerne huske som et godt minne. Minnet mener han vil bli knyttet til Sander, og gjøre det lettere for deltakerne å ta Sander med i tankene sine. Heidi og Svein vurderer barnevelsignelsen som høytidsstemt og estetisk, men uten at den ble formell av den grunn. Ofte synes Svein at gudstjenester nettopp blir stive og fremmedartede, noe som de hadde unngått ved å lage noe selv. Heidi var opptatt av at barnevelsignelsen skulle være samlende for henne og Svein og for deres familier. Ifølge Heidi, deler ikke hun og Svein samme livssyn. Han er humanist, mens hennes livssyn er preget av kristendommen. Hun opplevde at de greide denne balansegangen for henne og Svein, og at den også var samlende for deres familier, samtidig som den ikke var for alternativ for dem. Heidi beskriver barnevelsignelsen som gripende, ja så følelsemessig var den at hun flere ganger sto med tårer i øynene.

Ingen av foreldrene opplevde at dåpsgudstjenesten var en skuffelse eller en vond opplevelse. Det vil ikke si det samme som at kritikk uteble. Noen av foreldrene har sterke meninger om hva som var negativt ved gudstjenesten, og hvordan dåpsgudstjenester bør være. Likevel er hovedinntrykket fra gudstjenesten blant foreldrene i utvalget positivt. Selv ikke der gudstjenesten var preget av praktiske forstyrrende elementer, som et urolig dåpsbarn, farget disse erfaringene foreldrenes helhetsopplevelse i negativ forstand.

Thomas: ”Og så kom vi opp, og så skreik han noe forferdelig (ler litt). Han skreik så forferdelig nede i dåpsrommet at vi måtte gi ham sukkervann og sånne ting. Og så når vi kom opp så skreik han, altså han var helt krakilsk de første to minuttene, og så sloknet han. Og så var det helt stopp. Så da sov han, utenom akkurat når han ble døpt, da glippa han vel på øynene, men så var han helt rolig. Så det var veldig fint. Og det var min mor som bar ham. Ja, det var en veldig sånn fin opplevelse, vil jeg si. Mm. Og det var sånn at alle hadde bunad, ifra begge familiene. For Linda har alle sine fire besteforeldre i live, og alle de var der. Så det var også veldig stas. Og de var i bunad... Så det er jo også sånt som er stas. Og fullsatt kirke, siden det var 1. juledag og sånn. Så det var selve det som foregikk i kirka, da” (nr. 18:1).

7.1.4 Presten kan ikke forstyrre den positive opplevelsen

Presten har liten innflytelse på foreldrenes positive gudstjenesteopplevelse. Av og til ser det ut til at presten preger gudstjenesteerfaringene, men ikke i den grad at presten har makt til å ødelegge en dåpsopplevelse. I stedet kan presten forsterke en positiv opplevelse.

Rune: ”Og som jeg nevnte tidligere, er det veldig positivt med en ny, ung prest, som var litt mer løs og ledig enn jeg i hvert fall er vant til. Jeg er ikke så innmari mye i kirken, men det jeg har erfaring med er at det blir veldig stivt og kanskje litt kjedelig noen ganger, men jeg syntes hun klarte å løse det på en veldig bra måte” (nr. 21:2).

Arne: ” Han var litt for tung og dyster og jeg holdt på å si dommedagstype. Så han ville jeg ikke ha, men det klaffa ikke sånn da, så det var jo sognepresten sjøl som tok det. Så for meg så var det litt nedtur, det var litt synd, for jeg hadde hatt lyst til å ha det litt lysere og lettere. Jeg føler meg mer hjemme, ja, med...”

Ida Marie: ”Den yngre?”

Arne: ”Ja” (nr. 7:3).

Prestens innsats under gudstjenesten nevnes ikke av mange dåpsforeldre. Når det ikke er noe å utsette på ham eller henne, er presten bare en blant flere elementer ved gudstjenesten som gjorde den til en positiv opplevelse. Noen foreldre hadde sterke synspunkter på presten i negativ og positiv forstand, men bare i de tilfellene hvor presten bidro til å gjøre dåpsgudstjenesten til en flott opplevelse, spilte presten en rolle i erfaringene fra gudstjenesten. Der forholdet til presten var preget av kritikk, lot foreldrene presten i liten grad påvirke deres samlede opplevelse.

Elin, som dømte datteren på hjemstedet, og Arne som dømte datteren på bostedet, hadde kjennskap til prestene i kirken, og klare preferanser for valg av prest til dåpsgudstjenesten. De har erfaringer fra en del gudstjenester som barn og som voksne, og da ikke bare gudstjenester med dåp, konfirmasjon, vielse og begravelse. Begge to betegner seg som kristne. Elin sang i menighetens ten-singkor som ungdom, og var i den forbindelse en del i kirken. Arne går i kirken av og til, spesielt når han føler at livet er tungt. Begge to ønsker at presten skal ha en glad og lett tone. De vil at presten skal gjøre menigheten glad til sinns, spesielt når det er en dåpsgudstjeneste, og da primært understreke for menigheten den spesielle dagen det er for dåpsfølget. Elin opplevde at den unge kvinnelige presten ga gudstjenesten et lyst preg i måten hun gjennomførte den på, og spesielt i prekenens innhold. I motsetning til de andre foreldrene, er Elin den eneste som kommer inn på prekenen i sin gudstjenesteopplevelse.⁴⁴ Hun fremhever både prekenens innhold og oppbygging. I prekenens første del talte presten direkte til dåpsfølget, og i andre del tok hun utgangspunkt i prekenteeksten. Formidlingen fra prekenens andre del var ikke for lang og heller ikke for høyttrevende. Elin kritiserer prekenen generelt for å bli for abstrakte og / eller for strenge.

⁴⁴ En skulle kanskje tro at de andre foreldrene ikke husket eller var opptatt av prekenen fordi de satt inne i sakristiet under store deler av dåpsgudstjenesten. De fleste foreldrene, bortsett fra Knut og Nina da datteren Thea ble døpt, og Hege og Lars da barna Kristoffer og Maria ble døpt, satt inne i gudstjenesterommet under hele gudstjenesten.

Elin: ”Enten så holder de en tale eller en preken som er bundet i ingen ting og som er så høyt oppe og svevende at ingen følger med. Og du kommer ut av kirka og du vet ikke, du husker ikke hva prekenen handlet om engang. Eller så blir du så provosert at. Vi var nemlig i en gudstjeneste en gang - det var vel dåp det også - for ikke så veldig lenge siden, et par år siden. Og da holdt han en slik tale som jeg ble direkte provosert av og følte at dette hørte vel egentlig ikke hjemme i en familie- eller barnedåpsgudstjeneste. Eller, ja, dette med det onde og masse sånne ting. Og det var veldig dystert og mørkt. Jeg synes det går an å vinkle prekenen sin litt mer i forhold til hva slags gudstjeneste man har, særlig når man har to dåpsbarn og det er en familiegudstjeneste. Og der syntes jeg hun presten var veldig flink...”(nr. 22:2).

Arne og Randi var ikke fornøyd med den lokale presten i dåpsgudstjenesten, og Arne var også negativ til måten han gjennomfører gudstjenester på generelt. Han synes at hans væremåte og måten å organisere gudstjenesten på er tung. Dette assosierer han med en gammeldags religionsform, i tillegg til at liturgien er krevende for menigheten. Det blir vanskelig å følge med og gjenkjenneligheten blir borte. Arne synes også han eksperimenterer for mye. Hans inntrykk er at en må være der jevnlig for å kunne greie å følge med. Det som han opplever som trygt og godt ved gudstjenesten blir på denne måten borte. Arnes generelle kritikk av menighetens gudstjenesteform preger også hans kritikk av datterens dåpsgudstjeneste.

Arne: ”... for sånn som jeg ser kirka – det er liksom noe som jeg har lyst til å overføre også til Ingrid da – det er det at det skal være liksom noe kjent, noe trygt, noe godt, noe du vet hva er, du vet - kjenner ritualene og sånne ting. Og derfor syns jeg det at når man nå forandrer og i dette tilfellet her velger et ritual som jeg vil si er gammelmodig, så blir det feil for meg da. Det er å gå tilbake et skritt. Når man fornyer både Fader Vår og hele greia, så syns jeg at, nei, det stemmer ikke. Så hadde jeg hatt en annen kirke som jeg følte meg så trukket til som den, som hadde hatt en annen liturgi, så hadde jeg helt klart valgt den” (nr. 7:3).

På tross av til dels krass kritikk av prest og gudstjeneste, får det negative ikke lov til å overskygge det positive for Arne. Gudstjenesten hadde sider som Arne satte pris på. Dåpsfølget satt på første benk og hadde, som Arne sier, flott utsikt og hørte bra. Under dåpsgudstjenesten fikk de også oppleve det Arne karakteriserer som nydelig korsang og en dyktig dirigent. Presten var trygg og ledet dåpshandlingene på en rutiner og rolig måte. Korsangen og prestens trygghet er sider ved dåpsgudstjenesten som Arne vektlegger i sine erfaringer med dåpen, og det er også dette som summa summarum gjorde at han opplevde gudstjenesten som fin. Samboeren Randi derimot, distanserte seg fra gudstjenesten og summerte den opp som ikke spesielt fin.

Heidi og tre av foreldrepårene, Knut og Nina, Hege og Lars, og Linda og Thomas, kom inn på dåpssamtalen da de fortalte om sine erfaringer med dåpsgudstjenesten.⁴⁵ Knut og Nina hadde en negativ erfaring med presten i forkant av gudstjenesten til det første barnet deres, Kristian. Knut og Nina hadde ikke vært sammen i mange måneder før Nina ble gravid, og begge to var forholdsvis unge førstegangsførelde. Legger vi til grunn gjennomsnittsalderen for førstegangsfødelende i Oslo i 2005,⁴⁶ var Nina nesten ti år yngre enn snittet i Oslo da hun fikk Kristian. Det var slett ingen selvfølge at Kristian kom til verden og at Nina valgte å bli mor framfor å ta abort. Ekteskap og bryllup hadde liten aktualitet da de ble foreldre. Derimot var de opptatt med studier og jobb, i tillegg til å finne et passende sted å bo. Dåpssamtalen, eller dåpsmøtet med dem og de andre dåpsforeldrene, falt på den kvelden da Knut skulle jobbe.⁴⁷ Ingen av dem regnet med at det skulle by på noen problemer at bare den ene kom. Etter dåpsmøtet spurte presten om ikke Nina kunne være igjen så han kunne få snakke litt med henne. Temaet for samtalen var at hun og Knut var samboere. Presten ville vite hvorfor de ikke var gift og om de hadde planer om å gifte seg. Som sant var, svarte Nina at det hadde de ikke tenkt noe særlig over. Flere ganger gjentok presten at økonomi ikke behøvde å være et hinder for å gifte seg, men at de kunne gifte seg nå og heller legge festen til et tidspunkt hvor økonomien var bedre. Hun svarte at de ikke hadde noen planer om å gifte seg med det første. Hennes reaksjon på prestens holdning var følelsen av å være en synder, og at hun som en konsekvens av prestens tankegang burde ha dårlig samvittighet for at de ikke var gift. Nina mente at prestens syn på ekteskapet var avleggs. Da hun kom hjem fortalte hun Knut hva presten hadde sagt. Knut ble, som han sier, innmari forbanna, og ville at presten skulle skjønne at dette likte de ikke. Knut mente at deres sivile status ikke hadde noe med barnets dåp og

⁴⁵ Hege og Lars, og Linda og Thomas hadde hatt dåpssamtale med en nær slektning av mødrene og kommenterte det. Fedrene nevnte også dåpssamtalen i forhold til refleksjonene omkring valg av dåp. Dåpssamtalen var ikke et tema i intervjuet, og heller ingen andre enn disse foreldrene kom inn på dåpssamtalen. Dåpssamtalen har for øvrig vært gjenstand for mye oppmerksomhet i Den norske kirke. Det er publisert noe materiell om samtalen for prester og kirkelig tilsatte som er involvert i dåpssamtalen. Av forskning på dåpssamtalen henviser jeg til Rolf Simeon Andersen & Hans Arne Akerø 2002, Helge Hernes 1996, Ida Marie Høeg 2001 og Eva Reimers 1995.

⁴⁶ Tove Slaastad på SSB kunne 19. desember 2008, opplyse om at gjennomsnittsalderen for førstegangsfødelende i Oslo i 2005 var 30,1 år.

⁴⁷ Nina mener at Knut var hjemme for å passe Kristian, mens Knut mener at han skulle jobbe den kvelden det var dåpsmøte, eller at noe annet kom i veien.

barnets kristne oppdragelse å gjøre. Det var heller ikke riktig at barnet skulle lide på grunn av foreldrene. Dessuten mente Knut at dette var helt uhørt i en tid da svært mange barn blir født av samboende foreldre.⁴⁸ Denne hendelsen gjorde at Knut tenkte over om de skulle døpe Kristian. Dagen etter reiste Knut opp om prestekontoret for å snakke med presten. Han ville høre hva presten egentlig hadde ment og hva han sto for. Da presten ikke var der, sier Knut at det kokte bort i kålen. Kristian ble døpt sammen med de andre dåpsbarna med gifte foreldre. Selv om verken Knut eller Nina likte presten, lot de ham ikke få ødelegge for opplevelsen av gudstjenesten. Til det var gudstjenesten for full av andre positive opplevelser. Foreldrenes strategi i forhold til denne presten var å heller legge vekt på kirkebygget og den spesielle stemningen interiøret ga, fellesskapet med familie og faddere, og kirkebyggets betydning for tilhørigheten til stedet og slekten enn å fokusere på det negative ved presten.

7.1.5 "Oppe ved døpefonten" – ritualisering av et "vi"

Thomas: "... Det er jo litt spesielt i og med at det var 1. juledag, for det var veldig høytidelig. Det var veldig stas. Og sånn som vi bor langt borte fra foreldrene våre da, så var det veldig gøy å være samla alle. Det var veldig fint, sånn sett" (nr. 18:1-2).

Blant de sidene ved gudstjenesten som blir fremhevet som spesielt positive, er fellesskapet med familie og venner under gudstjenesten. Ritualiseringenes emosjonelle høydepunkt skulle en kanskje tro var overøsningene, spørsmålet om hva barnet heter eller kanskje prosesjonen inn i kirken.⁴⁹ Overraskende nok har ikke dette etablert seg som dåpens emosjonelle høydepunkt.

⁴⁸ Selv om Nina og Knut er alene om disse erfaringene, både blant de foreldrepårene i undersøkelsen som var samboere da de døpte barna sine (Arne og Randi, Hilde og Gjørn og Lene og Morten) og de som var gift (Linda og Thomas, Hege og Lars, Rune og Elin, Magdalena og Kjell), har flere foreldrepar i Den norske kirke opplevd at deres sivile status blir negativt omtalt av kirken. I en representativ undersøkelse blant foreldre som har døpt barna sine i 1983, 1990 og 1994, viser sosiologen Helge Hernes at der foreldrene hadde anledning til å kommentere dåpssamtalen på det åpne spørsmålet gjaldt dette foreldrenes negative erfaringer med prestens uttalelser om samboerskap (Hernes 1996:49). Kirken har utviklet seg i retning av å akseptere samboerskap, i takt med at flere og flere førstegangsforeldre er samboere. Uten at jeg har empirisk belegg for det, er mitt inntrykk at bare en liten minoritet av prestene tar samboerskap opp som et tema i dåpssamtalen.

⁴⁹ Sett fra en teaterfaglig synsvinkel vurderes nettopp prosesjonene i Den norske kirkes dåpsgudstjeneste som gudstjenestens høydepunkt. I avhandlingen til teologen Kari Veiteberg reflekterer hun over prosesjonen på følgende måte: "Romma blei nytta i heile si lengde, dåpsbarna blei vist fram av stolte berarar. Dåpsbarna kjem til

Selv om noen foreldre vektlegger alle disse tre handlingene og at de samlet sett spiller en rolle, er det likevel samlingen ved døpefonten som står helt sentralt i minnet om dagen, og utgjorde dermed dåpsgudstjenestens klimaks for de fleste. ”Vi sto der oppe alle sammen” er en setning med noe ulik formulering som flere av foreldrene bruker når de memorerer fram dåpsgudstjenesten.

I liten grad eller ikke i det hele tatt refererer foreldrene til ritualiseringer der hele menigheten er involvert. Foreldrene er heller ikke oppatt av hvem som er i kirken på dåps søndagen eller om det er noen de kjenner. Bare Thomas fremhever en fullsatt kirke på dåpsdagen. Flere av dem kan heller ikke huske om deres barn var det eneste, eller om det også var andre barn som skulle døpes. Der foreldrene husket at det hadde vært andre dåpsbarn, var det bare et par som kunne komme på hvor mange som ble døpt den søndagen. Isteden beskriver de den feststemte atmosfæren blant slekt og venner i kirken, med barnet i sentrum. For dåpsforeldrene er det dåpsfølget og barnet det handler om.

Foreldrenes fokusering på slekt og venner i dåpsgudstjenesten skulle en kanskje tro ville føre til kritikk av organiseringen av barnedåp i Den norske kirke, og et ønske om å privatisere barnedåpen. Hvis dåpen ble lagt utenom ordinære gudstjenester, kunne hver familie ritualisere utelukkende med de nærmeste. Dåpen behøvde heller ikke å legges til kirkerommet, men kunne være der en skulle ha festen, slik det til tider i dåpens historie har vært på mote. Foreldrene ser det imidlertid ikke som negativt at menigheten er tilstede og også til en viss grad delaktig i handlingene. De reagerer heller ikke negativt på den oppmerksomheten de får fra mennesker som ikke er direkte involvert i dåpshandlingene. To av utlendingene i utvalget ser de norske dåpsskikkene med referanser til andre måter å døpe barn på. Magdalena fra Øst-Europa og Gjoran fra Sverige er ikke vant til at flere barn døpes samtidig, og heller ikke at dåpen legges til søndag formiddag. Utgangspunktet for deres kritikk av Den norske kirkes barnedåp er svært forskjellig. Gjoran, som har vært medlem av Svenska kyrkan, men ikke vet om han er det lenger, synes norske gudstjenester med dåp er langdryge og kjedelige, og derfor en stor tålmodighetsprøve for dåpsfølget. Det mest fornuftige er egne dåpsgudstjenester, først og fremst for å gjøre det kort og barnevennlig. Som han sier er en halv time nok når en skal sitte på steinharde kirkebenker. Magdalena inntar den motsatte holdningen med hensyn til gudstjenestens lengde. Hun er av den oppfatning at norske dåpsgudstjenester er fryktelig

syne i prosesjonen med kvite lange kjolar med sløyfe på og luver på hodet. Barna ble vist fram til oss og vi fekk moglegheit til å ta mot” (Veiteberg 2006:127).

urolige med mange dåpsbarn og stressede foreldre. Derfor opplever hun at det er vanskelig å samle seg om dåpshandlingene, spesielt når det er få og korte handlinger, og at det hele nesten er over før det har begynt.

Magdalena: ”Og det som faktisk er litt dumt; jeg husker bare bråk og mødre som fløy ut og inn med babyer som gråt. Ja, du husker ikke selve kristendommen og seremonien, men du husker alle avbrytelsene og forvirringen” (nr. 32:2).

I likhet med Gjørán ønsker også hun seg en egen dåpsgudstjeneste bare for familie og venner. Hun mener en slik nyorganisering av dåpen i Den norske kirke også ville gjøre dåpsfølgene mindre passiviserte og mer delaktige. Magdalena og Gjørans forslag til dåp utenfor høymesse er de også alene om i hvert av sine parforhold. Partnerne deres Kjell og Hilde deler ikke deres kritikk av barnedåpen i Den norske kirke. Derimot ligger det implisitt i Sveins kritikk av barnedåpen at den i liten grad involverer deltakerne. Han mener at den er så stiv at deltakerne ikke greier å være seg selv. Barnevelsignelsen til Sander var for Svein en måte å engasjere alle de inviterte på, enten i forberedelsene eller ved å gi noen av dem roller i barnevelsignelsen til Sander. Svein og Heidi, opplevde at de lyktes med å involvere deltakerne. Deltakernes aktive tilstedeværelse i ritualiseringen ga Heidi en sterk følelse av fellesskap med venner og familie. ”Under lindetrærne” ser ut til å fylle for Heidi den samme funksjonen som ”oppe ved døpefonten” for dåpsforeldrene.

Dåpsfølget oppe ved døpefonten utgjør ikke alltid det fellesskapet foreldrene skulle ønske seg – barnedåpen synliggjør også brutte fellesskap. Bare én måned før Maria, datteren til Hege og Lars, ble født, døde moren til Lars. Savnet av henne var stort på dåpsdagen, men den hadde også en positiv side ved seg – et nytt fellesskap ble etablert. Marias gudmor var søsteren til moren til Lars. Hege og Lars opplevde det godt å gi tanten til Lars en plass i fellesskapet til den nærmeste familien. Tanten var barnløs og enslig, og Hege og Lars følte at det derfor både var riktig og naturlig for tanten og for dem å gi henne denne hedersplassen.

Dåp og barnevelsignelse stiller til skue slekt og nærmeste vennekrets. I det rituelle rommet og for de rituelle deltakerne ritualiseres relasjonene mellom barnet og fadderne, barnet og foreldrene, barnet og slekten og barnet og eventuelt inviterte venner. I dåp- og barnevelsignelse inviteres barnet inn i foreldrenes familie- og vennefellesskap som også skal bli barnets. Innenfor disse sirkelene av sosiale grupper skal barnet utvikle seg, og etter hvert også være med å utforme dem. Foreldrenes vektlegging av de fellesskapene som dåpen både synliggjør og reetablerer med nye medlemmer, gjør det naturlig å betegne foreldrenes forståelse av dåpen som en velkomstritualisering for barna inn i nærmeste slekt og vennekrets.

7.1.6 Stedstilhørighet

Arne: ”Men kirka er et flott sted, nært oss. Her er det snakk om å gå til kirka, og skal vi beskrive hvor vi bor hen så er det i nærheten av kirka, og det stemmer veldig bra for meg. Uten at jeg skal overdrive hvor religiøs jeg er, så synes jeg det er helt fint” (nr. 7:3).

Den utpregede interessen for kirkebygget og at folk har sterke oppfatninger av hvordan en kirke skal se ut, kom som en reaksjon på alle arbeidskirkene eller ”kaffedralene”, som teologen Hans Arne Akerø betegner 50-, 60 og 70 årenes kirkearkitektur som (1996:84).

Kirkearkitekturen var preget av senmoderne samfunnstenkning med vekt på praktisk funksjonalitet. I Akerøs undersøkelse fra Groruddalen fra begynnelsen av 1990-tallet om befolkningens forhold til kirkebyggene i området, fant han ut at kirkebyggets arkitektoniske utforming har betydning for oppslutningen om ritualene i forbindelse med livsfasemarkeringer. Det gjelder både dåp og bryllup. Uavhengig av hva slags forhold Akerøs informanter hadde til kirken, om de var engasjert i kirkens aktiviteter eller ikke, var det et ønske at kirken skulle framstå som en kirke, med tårn og spir og gjerne med et skjermet grøntområde rundt, og heller ikke være plassert i tilknytning til et kjøpesenter. Disse karakteristikkene, som kjennetegner gamle kirkebygg, oppfattet groruddølene som måter å gi bygget et høytidsstemt preg på, og en mulighet til at bygget kunne bli et tydelig symbol på stedet. Den svenske religionsviteren Eva Reimers har i sin kvalitative studie av 17 dåpsforeldrepar i Sverige på begynnelsen av 1990-tallet gjort tilsvarende funn. Kirkerommet må være ekstraordinært; kirken er ikke som et hvilket som helst lokale og derfor skal det skille seg fra andre rom (Reimers 1995:80-81).

Religions sosiologen Pål Repstad mener at mange nordmenn har respekt og kjærlighet for kirkebygget. Han tolker dette som et livskraftig trekk i folkereligiositeten som ble særlig tydelig på 1990-tallet med folks engasjement i forbindelse med kirkebrannene og flyktnings bruk av kirkeasyl. Repstad ser dette som et folkekirkelig trekk og et uttrykk for respekten for og kjærligheten til kirkebygget (Repstad 2000:31). Sosiologen Olaf Aagedal, som har studert kirkebyggs betydning for folk, har funnet at krisesituasjoner, som når kirken brenner, aktiverer folks engasjement for bygget som et hellig bygg (Aagedal 2004:160). Det ser imidlertid ikke ut til at en ytre påført trussel mot kirken, som Aagedal har funnet, er nødvendig for å trigge folks følelser for kirken.

Dåpsgudstjenestene har en viktig stedsdimensjon. Dåpsgudstjenestene gjør stedet betydningsfullt og utløser et engasjement for selve kirkebygget. Vurderingene av kirken er da naturlig nok også en del av foreldrenes gudstjenesteerfaring. Erfaringene viser at det langt fra er likegyldig i hvilket kirkebygg og på hvilket sted barnet døpes. Foreldrene knytter erfaring og gode følelser til kirken, området rundt og kirkens plass i landskapet. Erfaringene spenner fra

situasjonsbundne handlinger og opplevelser, til kirkebygget som symbol på lokalsamfunnet og tilhørigheten med stedet. Sted som er forbundet med slekten er viktig for mange nordmenn (Gullestad 1997:24). Har slekten et forhold til kirken – at slekten har soknet til kirken i noen år eller i generasjoner – er også dette en side ved tilknytningen til kirken som spiller inn og som farger foreldrenes gudstjenesteopplevelse. For flere av foreldrene har mange viktige markeringer av liv og død funnet sted i kirken barnet ble døpt i. Noen har også deltatt på gudstjenester i kirken utenom livsfasemarkeringene, enten fordi de har vært aktive i kirkens barne- og ungdomsarbeid eller deltatt på gudstjenester i tilknytning til skolens samarbeid med kirken. Disse erfaringene brukes som referanse for vurdering av gudstjenesten. Erfaringer som spiller med når foreldrenes inntrykk fra gudstjenesten skal vurderes er kirken som et offentlig bygg. Kirken er en del av et lokalsamfunn som foreldrene er eller har vært en del av. Visuelt sett fungerer også kirkebygget som et landemerke og er med på å gi stedet foreldrene bor eller føler tilknytning til, identitet.

Hilde og Gjorran har døpt Markus i den kirken de sokner til. De hadde ingen tilknytning til kirken før de flyttet dit de bor, og det er heller ikke den kirken Hilde har vært på gudstjeneste i utenom i dåpen til Markus. Tilknytningen til kirkebygget har kommet gjennom Markus dåp. Hilde forteller at hver gang de kjører forbi kirken der sønnen er døpt, kommenterer de overfor ham at i den kirken har han vært, og at der ble han døpt.

Noen av foreldrene la dåpen til eget oppvekststed. Linda og Thomas hadde lagt dåpen til sønnen sin, Mathias, til Sørlandet og den kirken Thomas soknet til i oppveksten. Heidi la også dåpen til sin eldste sønn, Andreas, til sitt barndoms hjemsted, og den kirken hun selv både er døpt og konfirmert i, og som hun også på den tiden hadde et ønske om å gifte seg i. For Heidi medførte det en halv times reise med bil fra der hun bodde i Oslo med sønnen sin. For slekten til Linda og Thomas var det mye enklere å legge dåpen til Sørlandet. På den måten slapp besteforeldrene til Mathias å reise til Oslo, og oldeforeldrene hans kunne også være med på dåpen. Hadde de valgt å ha dåpen i den kirken de sokner til i Oslo, hadde ikke oldeforeldrene orket å komme. Rune og Elin valgte den kirken Elin er konfirmert i og hvor hun var aktiv i tenårene. Knut og Nina valgt å døpe sitt første barn, Kristian, i den kirken i Oslo som Knut var døpt og konfirmert i, og som Knut og Kristians ene tante og besteforeldre opplever som ”sin” kirke. Når Knut begrunner valg av kirke, argumenterer han for at det er tradisjon i deres familie å døpe ungene i den kirken.

Det er tydelig at kirken vitaliserer slektens og stedets betydning. For foreldrene bidro dåpen til å opprettholde deres individuelle og slektens tilknytning til stedet og stedets kirke. Valget å

døpe barnet der en eller begge foreldrene har bodd i oppveksten, skaper også kontinuitet i foreldrenes liv og binder sammen oppvekst og voksenliv, historie og nåtid, eldre og nye generasjoner i slektsfellesskap. For dåpsbarna betyr kirkevalget en mulighet for at kirken også skal kunne formidle stedstilhørighet. Ved å plassere dåpen i en annen kirke enn der en bor, kan dette være med på å gi den nye generasjon dåpsbarn en identitet knyttet til dåpsstedet og å styrke barnets bånd til slekten. Der foreldrene – den ene eller begge – har en bestemt historie knyttet til kirken, gjennom eget liv eller slektens, blir denne historien aktivert på barnets dåpsdag. Disse slektsmessige og tilhørighetsmessige forholdene er viktige forklaringer på den positive gudstjenesteopplevelsen.

Selv om foreldrene legger vekt på det som knytter sammen sted og slekt når de beskriver sine gudstjenesteopplevelser, er ikke dette det samme som å redegjøre utfyllende for motivene for valg av dåpssted, eller at opplevelsene fra gudstjenesten er sammenfallende med motivene for valg av sted. Rent praktiske forhold veier også tungt når beslutningen om hvor dåpen skal ligges, skal tas. En viktig grunn til å legge dåpen til en annen kirke enn den kirken foreldrene sokner til er hensynet til dåpsfesten og dåpsfølgets reisevei. Når en flytter dåpen bort fra der en bor, flytter en også dåpsfesten. I likhet med mange andre i Oslo, valgte Linda og Thomas, Heidi og Rune og Elin å legge dåpen til eget oppvekststed og der besteforeldrene til dåpsbarna bor.⁵⁰ Dette gjorde de ikke bare ut fra egen tilhørighet til stedet, men for at besteforeldrene skulle kunne ha dåpsfesten hjemme hos seg, og at de sånn sett fikk mye hjelp til gjennomføringen og de økonomiske utleggene, eller at besteforeldrene tok ansvaret for hele festen.

Alle foreldrene, bortsett fra Kjell og Magdalena, la vekt på kirkebyggets betydning for den positive opplevelsene de hadde hatt av dåpen. Arne og Randi valgte sin lokale kirke, det samme gjorde også fire andre foreldrepar. For det første synes de det var verdifullt at barnet ble døpt der de bodde, og at dåpen fant sted i lokalmenigheten. For det andre så de kvaliteter ved kirken som de opplever er særegne for stedets kirke. Dette gjør de ved å fortelle om kirkens plassering i landskapet, kirkens arkitektoniske særpreg; om kirken er gammel eller nybygd, moderne eller tradisjonell og hva slags interiør den har. Felles for alle disse positivt ladede betraktningene er

⁵⁰ I enkelte menigheter og i ett av landets elleve bispedømmer (Møre), ligger dåpsprosenten over andelen fødte barn (Tanggaard 2008:93). Det skyldes at en del foreldre, bosett andre steder enn de er oppvokst, reiser hjem til hjemstedet for å døpe barna sine. Spesielt i Oslo, men også i de andre store byene i Norge, har mange menigheter registrert denne tendensen. For å skape lokale bånd til foreldrenes bostedsmenighet, oppfordrer en del menigheter foreldrene til å ha dåpsamtalen i bostedsmenigheten i stedet for der barnet skal døpes.

vektleggingen av det som gjør bygget til et kirkebygg; det som skiller det fra andre offentlige bygg i lokalsamfunnet, og som gjør at en ikke er i tvil om hvor en er. Jo sterkere ”kirkepreg” bygget har og jo eldre er det, desto mer forsterket blir følelsen av den spesielle kirkelige atmosfæren. Den kirkelige atmosfæren på dåpsdagen uttrykkes med stikkordene historie, høytid og stillhet.

De færreste av dåpsforeldrene føler det naturlig å troppe opp en vanlig søndag formiddag i kirken. For de av dem hvor kirkegang kan føles naturlig, gir imidlertid den nye livssituasjonen liten anledning til det. En dåpsgudstjeneste hvor ens eget barn skal døpes, gir derimot en mulighet til være i kirken. Da barna til Lene og Hilde skulle døpes, syntes de det var fint å få være i kirken. Hilde kommer ikke fra en familie hvor kirkegang utenom julen er vanlig. Hun har stort sett fått forholdet til og interessen for kristendommen gjennom skolen og fra sin bestemor som var religiøs. Nysgjerrigheten på tro og religion førte til at hun valgte å studere kristendomskunnskap som universitetsfag. I studietiden som helhet gikk hun av og til i kirken, og spesielt på den tiden da hun tok kristendom. Som hun sier: ”Når jeg var fri og frank og kunne studere og sånt noe, så gikk jeg litt mer i kirken. Det var litt naturlig den gangen” (nr. 12:4). Foruten at Hilde liker gudstjenester, framkalte dåpsgudstjenesten til sønnen, Markus, de gode minnene fra studietiden og kirkebesøkene. Lene opplever dåpsgudstjenester som fredfylte og vakre. Dåpsgudstjenesten til hennes eldste sønn, Marius, føyde seg inn i denne generelle oppfatningen. At kirken var gammel og liten, og har en pen landleg beliggenhet, gjorde dåpsgudstjenesten til en positiv opplevelse. Da broren til Marius skulle døpes, var situasjonen noe annerledes: ”Nei, han hadde kolikk, han, så han bråka noe veldig i kirken. Ja. Så det var ikke så fredfylt i den forstand når det gjelder han i hvert fall. Men like harmonisk. Men han holdt jo sin egen sang i kirken (begge ler)” (nr. 35:2). Selv om han skrek under hele gudstjenesten, bortsett fra da hun ammet ham, opplevde hun likevel at støyen med og rundt barnet ikke kunne ødelegge for opplevelsen av gudstjenesten som en spesiell opplevelse – ting stemte og passet sammen. På tross av barnets ”sang” kan vi si at gudstjenesten for henne hadde en ordnet samklang.

Dåpen er en offentlig handling hvor barnet, foreldre og slekt så og si trer fram for lokalsamfunnet, gir seg til kjenne og handler med og i lokalsamfunnet. Ritualiseringene i kirkebygget har ikke bare som funksjon å styrke båndene til kirkebygg og slekt, men har også sosiale funksjoner som å integrere dåpsfamilien i lokalsamfunnet. Dette aspektet ved dåpen er ikke særlig reflektert i foreldrenes beskrivelser av sine erfaringer med dåpen. Foreldrenes fokus på gudstjenesten er i hovedsak på eget dåpsfølge, på byggets slektsmessige betydning og

estetiske karakter, i tillegg til bygget som et symbol på stedet og tilhørigheten til stedet. Ytre betingelser som flytting og bostedets størrelse er tydeligvis faktorer som spiller inn og som farger gudstjenesteopplevelsene. De fleste av informantene i undersøkelsen bor i Oslo eller i tettsteder på det sentrale Østlandet der forholdene ikke er særlig oversiktlige. Knut og Nina er det dåpsforelderparet som i denne sammenheng skiller seg ut. Bygda de bor i er i norsk målestokk liten. De kjente ikke mange da de flyttet dit og tilknytningen til stedet hadde de gjennom Knuts slekt. Dåpen til Thea i lokalkirken falt sammen med begynnelsen på det nye livet på det nye stedet. Med et generelt behov for å orientere seg og knytte kontakter, hadde dåpsgudstjenesten en integrerende funksjoner. I sakristiet på dåpsdagen møtte Nina mødre som hun ikke hadde truffet før, men som selvfølgelig kjente noen som også hun kjente. I motsetning til mange av de andre foreldrene, mødre og fedre, som hadde sittet i dåpssakristiet før og etter at barnet ble døpt, hadde dette en positiv sosial side. Dåpssakristiet var ikke bare et venterom eller et sted for mating. Nina fikk presentert seg og fortalt hvem hun var og hvor hun bodde og hilst på andre småbarnsforeldre. Er en utenbys fra uten intensjoner om å etablere, vedlikeholde eller å utvide kontaktnettet på stedet, og i tillegg interessert i å følge med på prestens preken, kan samværet representere alt annet enn en sosial ressurs. Hege irriterte seg over de andre dåpsforeldrene i sakristiet. I stedet for å lytte til gudstjenesten over høytaleranlegget, snakket de sammen. For de andre foreldrene var sakristiet først og fremst en praktisk innretning. Dåpssakristiet gjør det mulig å komme gjennom gudstjenesten uten å forstyrre menigheten med et skrikende barn og usjenert ta av bunad og bunadsølv for å amme, slik Elin var tvunget til. Hadde Hege og Elin brukt sin lokale kirke, kunne også sakristiet ha hatt en integrerende funksjon for dem inn i lokalsamfunnet.

Ikke bare kirkebygget, men også presten, kan skape stedstilhørighet gjennom dåpsgudstjenesten. Kjell og Magdalena opplevde at presten var representant for stedet. Dette var en side ved dåpsgudstjenesten som de beskriver som positiv, og som farget gudstjenesteopplevelsen deres. De har døpt guttene sine luthersk og ikke ortodoks, selv om Magdalena er ortodoks kristen. Kjell er oppvokst der han og Magdalena bor. Flere av hans slektninger bor i området og sokner til kirken guttene er døpt i. Valg av kirke var helt selvfølgelig for ham, like selvfølgelig som at de skulle døpes i en luthersk kirke og ikke i en ortodoks. Magdalena synes også det var naturlig å velge Den norske kirke i og med at guttene skal vokse opp i Norge og bli norske. Da det heller ikke finnes noen menighet for den østeuropeiske nasjonen hun kommer fra, lå alt til rette for å velge dåp i kirken der de bor og der

de også ble viet. At presten som døpte guttene var den samme som viet dem, var også for dem et positivt element i deres dåpserfaring.

Det er tydelig at kirkebygget symboliserer sted- og slektstilhørighet og er en integrert del av foreldrenes gudstjenesteopplevelse. Kontinuitet er en viktig del av kirkebyggets sterke symbolfunksjon i denne sammenhengen. Opphold i bygget i forbindelse med barnets dåp aktiverer følelser relatert til slekt og sted. Uten slektens eller foreldrenes forbindelser til kirken og til stedet over tid, ville ikke kirkesymbolet bli mettet på denne måten. Denne typen kontinuitet trenger ikke nødvendigvis knyttes til et kirkebygg i snever forstand. "Kirken" kan også være et sted helt uten vegger og tak. Det var slik Heidi og Svein skapte sin kirke til barnevelsignelsen til Sander. De la handlingen til stedet der de hadde giftet seg. Ved å legge den utendørs, under lindetrærne ved vannet, skapte de stedet sammen med slekt og venner. Gjennom gjentatt bruk ble et sted som fra før av var tomt for mening fylt med gode minner fra høydepunkter i eget samliv og i det familielivet de var i ferd med å etablere.

7.1.7 Fortolkninger av gudstjenestens formelle ritualiseringer

Hvordan fortolker foreldrene dåpens ritualiseringer? Hvordan forholder de seg til de eldgamle ordene og handlingene i kirkens dåpsliturgi, og hvordan reagerer de på ritualiseringer av nyere dato? Gir handlingene mening og i så tilfelle hvordan, og er det noen forskjell mellom formelle og uformelle ritualiseringer?

Den norske kirkes dåpsliturgi, vedtatt ved kongelige resolusjoner (1977,1990) og etter vedtak i Kirkemøtet (1986,1991), forstår jeg som den formelle delen av dåpsgudstjenestens ritualiseringer. Det er disse rituelle handlingene presten er forpliktet til å utføre, og utføre i samsvar med liturgiens veiledning. Liturgiene og veiledningene er en del av Gudstjenesteboken for Den norske kirke (1996).⁵¹ Her kan en lese om bestemmelsene for dåpen, instruksjoner til de ulike dåpsliturgiene og de enkelte handlingene, eller ledd, som det heter på liturgispråket. En del av dåpshandlingene er ikke formaliserte, men følger etablerte uskrevne regler. For det første vil det si at Den norske kirke ikke har en offisiell teologisk tenkning som ligger til grunn for de

⁵¹ Den norske kirke har seks liturgier for dåp, alt etter som i hvilken sammenheng dåpen er plassert. Liturgiene er: Barnedåp i høymesse eller i andre gudstjenester, Barnedåp i egen dåpsgudstjeneste, Dåp av voksne i høymesse eller andre gudstjenester, Dåp av voksne i egen dåpsgudstjeneste, Nøddåp og Kort ordning for nøddåp. I tillegg kommer Stadfestelse av nøddåp (Gudstjenestebok for Den norske kirke 1996). Den norske kirke opererer også med forsøksliturgier. Bruk av dåpslys er en forsøkssak fastsatt av Kirkerådet mai 1995.

uformelle rituelle handlingene og da heller ikke en teologisk begrunnelse for hva de er ment å kommunisere. Tradisjonelt har liturgikommisjonene i Den norske kirke vært opptatt av hvilke formuleringer dåpsliturgien skal ha, og i mindre grad fokusert på hvordan bevegelsene og plasseringene i rommet skal utformes eller hvordan de faktisk skal oppfattes av menigheten. For det andre aksepterer kirken en viss variasjon i utførelsen av barnedåp og overlater til den enkelte menighet, prest og dåpsfølge å bestemme utformingen. De uformelle handlingene kan være improvisasjoner fra presten og lokale eller familiære skikker, men også nye liturgiske trender som ennå ikke helt har funnet sin endelige plass i liturgien. For eksempel skal luen ifølge veiledningen til barnedåpsliturgien ikke være på når barnet bæres fram til døpefonten. Hva som skal skje med barnets hode etter overøsningene, om hodet skal tørkes og i så tilfelle hvem som skal tørke det, og om luen skal tas på igjen og eventuelt når, sier ikke liturgien noe om. Heller ikke sier den noe om hvem som skal bære barnet, hvem i dåpsfølget som skal gå fram til døpefonten eller hva barnet skal ha på seg.

Det er heller ikke alltid slik at presten følger liturgien og veiledningen til liturgien. Her skulle jeg tro at presten mer eller mindre bevisst setter forskriftene til side og heller retter seg etter lokale tradisjoner, familienes forventinger om hvordan det skal gjøres eller egne preferanser. Eksempler på uformelle liturgiske handlinger er å løfte barnet opp og introdusere det for menigheten, og at en i dåpsfølget tenner eller mottar dåpslyset, tørker barnets hode eller leser en av dåpsliturgiens tekster. I dåpsgudstjenesten finnes det også handlinger som kan sies å utgjøre en kategori mellom de formelle og uformelle. Jeg tenker her på gamle katolske ritualiseringer som enkelte prester har tatt opp, og som har blitt positivt mottatt og har fått vid utbredelse. Bruk av dåpslys (gudmoren eller gudfaren tenner et lys) er opprinnelig en katolsk ritualisering (Hodne 1999:49) som er på vei til å finne sin plass i dåpsgudstjenesten med faste handlinger og formuleringer. Selv om de er på vei til å bli formalisert, betegner jeg disse rituelle handlingene som uformelle ritualiseringer.

Nedenfor har jeg kategorisert dåpens uformelle ritualiseringer. Listen jeg har laget er ikke utfyllende, en selvstendig analyse av dåpens ritualiseringer ville nok gjøre listen dobbelt så lang. Grunnen til at jeg har valgt ut akkurat disse handlingene er at foreldrene nevner dem eller at de er viktige for dem, og at de sånn sett spiller en rolle i foreldrenes erfaringer med gudstjenesten. Når det gjelder de formelle ritualiseringene er dåpsliturgien for Barnedåp i høymesse eller i andre gudstjenester delt inn i åtte ledd, hvor ledd nummer seks kalles dåpshandlingen. Dåpshandlingene har jeg satt opp som formelle ritualiseringer i kolonnen til venstre.

Tabell 7.2 Formelle og uformelle ritualiseringer i dåpsgudstjenesten

Formelle ritualiseringer (angir handlingenes rekkefølge)	Uformelle ritualiseringer (angir ikke handlingenes rekkefølge)
Prosesjon* 1. Inngang: Presten hilser menigheten velkommen med å forklare hva som skal skje og hva den kristne dåp er. Presten leser Den lille Bibel (Joh 3,16) 2. Dåpspsalme 3. Dåpsbefalingen (Matt 28,18-20) og fortellingen om Jesus og barna (Mark 10,13-16) 4. Formaning / dåpens forpliktelse 5. Forsakelsen og Den apostoliske trosbekjennelsen 6. Dåpshandlingen: Spørsmålene, velsignelsen, overøsing, håndspåleggelsen 7. Lovprisningen (1 Pet 1,3) og Fader Vår 8. Salme	- dåpsfølget i prosesjonen inn og ut av kirken - dåpsfølgets klesdrakter (bunader og festkleddede mennesker) - dåpskjolen, hodeplagget og andre plagg til barnet - en av søsknene til dåpsbarnet eller en annen i dåpsfølget tørker barnets hode - tenning og plassering i stake / overrekkelse av dåpslyset - ”babyløftet”; presten løfter barnet høyt opp og presenterer det for menigheten - innslag av kormusikk og solosang

Prosesjon er ikke en del av det som utgjør den fastsatte dåpsliturgien, men er en del av forskriftene til dåp. Forskriftene redegjør for hvordan en skal gjøre det i de menigheter der en velger inngangsprosesjon med dåpsbarn.

Går vi tett inn på dåpen og ser nærmere på handlingene, finner vi at de formelle og uformelle ritualiseringene blir behandlet forskjellig. Stor sett er det de uformelle ved dåpsgudstjenesten som foreldrene fremhever. Det var det som maktet å berøre dem emosjonelt og det er det som de også i størst grad fyller med en fortolkning eller mening. De av foreldrene som tillegger de formelle handlingene en mening, tillegger de uformelle større betydning. Samtidig ser vi at noen av foreldrene (Arne, Nina og Hege) bare tillegger de uformelle handlingene mening og at bare de er viktige for dem.

Tar vi først for oss hvordan foreldrene har erfart det formelle – dåpsordene, velsignelsen og spørsmålet om barnets navn, eller noen av de andre delene av Den norske kirkes dåpsliturgi, finner vi at de deler seg i tre grupper. Linda, Thomas, Hilde, Lene, Magdalena, Elin og Heidi har en religiøs opplevelse eller fortolkning av én eller flere av dåpens (for Heidis del også hennes andre sønns barnevelsignelses) formelle handlinger. Knut, Hege, Lars, Rune, Kjell, Gjørn, Morten, Nina og Randi har ikke en religiøs fortolkning av de formelle handlingene. Det samme gjelder Sveins forståelse av sin sønns barnevelsignelse. For disse foreldrene er

handlingene hver for seg religiøst sett meningstomme. De har verken en religiøs opplevelse eller fortolkning av dem. Bare Rune og Svein gir de formelle handlingene alternative fortolkninger til det religiøse.

Knut: ”Jeg føler vel egentlig det, når jeg sitter der, uansett om det er dåp eller alt som blir sagt for så vidt, og viser til Gud og alt dette her, så føler jeg at det er ikke helt meg på ett vis, at jeg har ikke noe forhold til det. Jeg synes det blir mer sånn at jeg ikke er så inne i dette som jeg kanskje burde ha vært. Altså jeg har ikke noe forhold til det sånn sett, men samtidig så føler jeg liksom at det er riktig da, sånn som jeg sa i sted, at det er så mange andre ting som gjør at jeg tror det er viktig å holde på det” (nr. 5:4-5).

”... jeg føler vel det blir litt for mye for meg, rett og slett, at jeg har ikke et sånt forhold til det. At det blir mer sånn symboler som brukes. Jeg vet ikke. Hadde jeg vært veldig kristen sjøl og brukt dette her og lest Bibelen sjøl og bedt og vært veldig opptatt av det, så ville jeg kanskje brukt det mer sjøl” (nr. 5:6-7).

Knut er sammen med Kjell og Rune representanter for det vi kan kalle en kulturkristen holdning, slik jeg har beskrevet det i kapittel 6.1.1. For disse tre fedrene er det naturlig å følge kristen tradisjon og markere viktige begivenheter i livet i kirken, slik som dåp konfirmasjon og ekteskapsinngåelse. Ut over de kirkelige livsløpsritualene og julen, deltar de ikke i kirkens gudstjenestetilbud eller andre arrangementer. Verken Knut eller Rune har et personlig forhold til Gud eller en religiøs tro. Kjell kaller seg kristen, Knut kristen ”på en måte” og Rune ”forsiktig” kristen. Knut og Rune er ikke spesielt opptatt av om Gud finnes, og de har heller ikke et uttalt ønske om en gudstro. Kjell derimot er mer søkende. Hans interesse går i retning av mystikk og magi, uten at han dermed fortolker dåpen som et mysterium eller handlingene som magiske. Hege og Lars befinner seg blant de aktivitetskristne (se kapittel 6.1.1). Begge to kaller de seg kristne, går regelmessig på gudstjeneste og tar aktivt del i kirkens barnearbeid. De har en religiøs tro og bønn er en del av deres liv. Nina, Randi, Gjørøan og Morten har ikke bare et distansert forhold til dåpen, men også til kristendommen. De fire foreldrene kaller seg selv ikke-religiøse eller ateister, og beskriver sitt livssyn i tråd med en ikke-kristen livsholdning, slik jeg har beskrevet det i kapittel 6.1.1.⁵²

Ingen av de foreldrene jeg har beskrevet i avsnittet ovenfor (Knut, Hege, Lars, Rune, Kjell, Nina, Randi, Gjørøan, Morten) legger en religiøs mening i dåpens handlinger. Disse foreldrene faller ikke bare inn under gruppen ikke-kristne eller kulturkristne, men tilhører også den

⁵² Ikke alle av informantene er fortrolig med begrepet ateist. Morten vet ikke hva det vil si å være en ateist, men sier at han ikke tror på Gud eller er religiøs. Trolig vet ikke alle voksne hva som menes med begrepet ateist. I en studie av New Age fra 1999 viste det seg at det var flere av de 13 informantene i undersøkelsen som ikke visste hva uttrykket ateist betydde (Botvar 2000:149).

gruppen som jeg har kalt aktivitetskristne. Det som kjennetegner disse foreldrene er at de har et visst kjennskap til dåpen. De vet hva som skal skje og litt om hva kirken legger i ritualiseringene, men deres kunnskap om kirkens dåpsteologi bærer preg av liten interesse for den. Den begrensede interessen og engasjementet for dåpens religiøse innhold preger forholdet til handlingene. De opplever det ikke maktpåliggende å fortolke handlingene innenfor en kristen forståelsesramme. De føler heller ikke at de må ta stilling til hva som skjer med barnet i kirken, hvorfor presten handler som hun gjør og hva det skal være godt for at små barn blir døpt. Holdningen er at det er de profesjonelle og de som er opptatt av teologi som kan forklare hva som skjer og hvorfor det skjer, og hvilken betydning dåpen har for den kristne tro. Men hva med alternative religiøse fortolkningsmåter eller fortolkninger i det hele tatt? De nevnte foreldrene tyr ikke til alternative religiøse fortolkninger eller kommer med andre forklaringer på dåpens handlinger. Dåpshandlingene er for dem bibelhistorie, tradisjon og en del av den kristne kulturen i dag. Dette er noe som de opplever at de er en del av og praktiserer, men som de i liten grad er interessert i eller forholder seg spørrende eller fortolkende til. Denne holdningen er gjennomgående, bortsett fra på ett område – dåpens formelle konsekvenser. Dåpshandlingene har den mening at de gir medlemskap i Den norske kirke og innrulling i den lokale menighet. Som vi skal se opplever flere av foreldrene at ”bablyøftet” i særlig stor grad kommuniserer dette initieringsaspektet ved dåpen.

Linda, Thomas og Arne har jeg plassert innenfor kategorien aktivitetskristne og Hilde, Heidi, Lene, Magdalena og Elin blant de kulturkristne. I likhet med Hege og Lars som også er aktivitetskristne er Linda, Thomas og Arne i noe varierende grad med i aktivitetsfelleskapet i Den norske kirke. Linda, Thomas og Arne tar enten del i kirkens aktivitetstilbud til voksne og barn eller går en gang i blant på gudstjeneste. De har alle sammen en gudstro og et forhold til bønn, og sympatiserer i hovedsak med den kristne forkynnelsen. Disse foreldrene fortolker imidlertid ritualiseringene innenfor en religiøs forståelsesramme.

Linda forstår dåpen konkret; gjennom dåpens handlinger manifesterer Gud seg for barnet. Når presten sier dåpsordene, og det hun forstår som hellige vann berører barnet, mener Linda at det er Gud som rører ved barnet. På den måten blir Gud involvert i ansvaret for Mathias. Som hun sier, hun overlater litt av ansvaret til Gud – hun legger Mathias i Guds hender. Når presten sier: ”Jeg døper deg i Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds Navn” og øser vann over barnet tre ganger, er Gud til stede og ansvarsforholdet innledes. Korstegningen av barnet tolker hun som en oppfordring til barnet om å tilhøre Gud med tanker og med følelser. På samme måte som Linda med dåpen har involvert Gud i ansvaret for Mathias, må Mathias selv ønske å

involvere Gud i sitt liv. Korstegningen er en appell til Mathias om å la Gud være med ham hele tiden, at hjertet skal tilhøre Gud, og at intellektet skal være i Guds tjeneste. For Linda er ikke Mathias dåp bare religiøse fortolkninger, men den ga henne også en sterk opplevelse av Guds tilstedeværelse og takknemlighet for at hun hadde fått et velskapt barn.

Beskyttelse og trygghet går igjen hos flere av disse dåpsforeldrene, og da spesielt blant mødrene. I likhet med Linda, forstår også Hilde, Lene og Magdalena dåpen som en måte å gi barnet guddommelig beskyttelse på. For Lene er de ulike handlingene i dåpen en bekreftelse på Guds omsorg for barna. Handlingene er hver for seg et uttrykk for at Gud verner barna. For Magdalena er dåpen en beskyttelsehandling fordi Gud gir barna en engel hver som kan beskytte dem mot farer og onde ånder. På grunn av dåpens beskyttende karakter ville Magdalena at deres barn skulle døpes rett etter fødselen, selv om dåpen skulle finne sted i en luthersk kirke. De døpte derfor sønnene når de bare var noen få uker gamle. Hilde navngir ikke hvilke farer som truer barnet, men mener at dåpen gir barnet en ekstra beskyttelse, en guddommelig beskyttelse som sønnen Markus ikke ville ha fått om han ikke var døpt. Om udøpte barn har den samme beskyttelsen og hva denne beskyttelsen innebærer, vet hun ikke.

Heidi skiller ikke mellom dåpens ulike handlinger når hun forteller om dåpen til Andreas. Hun ser på dåpsvannet, bønnene og prestens ord som en del av velsignelsen av barnet. Guds nærvær ble på en høytidelig måte manifestert gjennom vannet og dåpsordene. Hun ville at Andreas skulle få oppleve Guds nærvær, og følte at det skjedde i dåpen hans. Det samme følte hun under barnevelsighelsen til sin yngste sønn Sander, men knytter det da ikke til noen bestemte handlinger i barnevelsighelsen. I likhet med mødrene Linda, Hilde, Lene og Magdalena, er også Heidi opptatt av dåpen som en etablering og synliggjøring av Guds beskyttende omsorg for barna. Det er ikke lett for henne å redegjøre for hva hun mener med velsignelse og hva det innebærer at mennesker blir velsignet av Gud. Heidi sammenligner velsignelsen med forbønn. Akkurat som hennes foreldre alltid har bedt for henne og på den måten gitt henne Guds ivaretakelse, blir mennesker ivaretatt av Gud når de blir velsignet. Både bønn og velsignelse ser hun på som gaver til barnet. Men det framgår ikke klart i hennes fortolkninger av dåpen om det er noen forskjell i forholdet til Gud mellom de barna som har fått Guds velsignelse og de som ikke har fått det. Dette er et krevende tema for Heidi, og hun synes det er vanskelig å utdype synet på velsignelsen. Velsignelsen er noe vakkert, godt og trygt, sier hun. Det er en del av den kristne teologien som hun kan gi sin tilslutning til, i motsetning til mye av det andre som hun opplever som problematisk eller rett og slett forkastelig. Når Heidi skal fortolke barnevelsighelsen til Sander følger hun opp omsorgsmotivet. Velsignelsen av

Sander forstår hun som Guds ivaretagelse av barnet. Hun beskriver den som et vern mot verdens ondskap.

Elin fortolker også dåp i retning beskyttelse. For henne er overøsningene og dåpsordene bekreftelser på Guds forhold til menneskene og Guds omsorg for dåpsbarnet. Elin mener at det som skjer i dåpen er fortellingen fra Bibelen om at Jesus ikke ville vise barna bort. Jesus tok barna til seg og velsignet dem, og i dåpen føres barna til Gud. Hun lurer på om ikke barna kommer "litt nærmere" Gud enn de ville ha gjort uten dåp.

Det er ikke lett å forstå dåpen, selv ikke for de som regelmessig tar del i kirkens gudstjenester og sånn sett opplever mange dåpsgudstjenester. Lars og Hege er blant de aktivitetskristne i utvalget som ikke kan fylle barnedåpen med en religiøs mening.

Hege er ikke opptatt av hva kirken forstår med dåp eller hvordan hun selv skal forstå det. Dåpen er for henne først og fremst en måte å vise omgivelsene at hun er kristen. Hun mener at som kristen er det naturlig å døpe barna sine. Hadde hun vært i en menighet som praktiserer voksendåp, så tror hun at hun hadde barnevelsignet barnet.

Det som skiller Lars fra de kulturkristne som ikke har en religiøs fortolkning av dåpen, er at han ser at de andre gudstjenestehandlingene har et religiøst innhold, bare ikke dåpen. For det første synes han ikke barnedåpen er enkel å forstå. Han sier at han ikke har reagert på det som sies i dåpsliturgien, i alle fall ikke i negativ forstand. Men når jeg spør ham om han tror at barnet blir Guds barn i dåpen, svarer han nei. Han mener at hans standpunkt ikke er kontroversielt, men at det er flere i kirken som avviser denne forståelsen av barnedåpen. For øvrig mener han at han har belegg for det i Bibelen. For det andre er dåpen først og fremst en omvendeshandling – som en konsekvens av en bevisst tro. Det riktige er derfor at den som døpes velger dåpen selv og ikke foreldrene. I og med at barnedåpen ikke innebærer et bevisst valg for dåpskandidaten om omvendelse, er det vanskelig for ham å fortolke barnas dåp i religiøs forstand. Likevel valgte han barnedåp for Kristoffer og Maria, hovedsakelig ut fra den begrunnelse at det er en kristen tradisjon. Lars forstår dåpen som en sosial integreringsrite. Dåpen er i tillegg til å være trygg og hyggelig, en måte å integrere barnet i kirken og menigheten på. Lars er ikke særlig opptatt av hva de enkelte handlingene måtte bety, hva kirken legger i dem eller hvordan han skal forstå dem. Alle dåpshandlingene handler i likhet med de andre gudstjenestehandlingene om Gud – menigheten synger om Gud, ber til Gud og presten forkynder Guds ord. Distansen til dåpsliturgien gjenspeiles også i hans holding til dåpens forpliktelser. Prestens formaninger til foreldre og faddere hevet han seg over. Sammen med fadderne og sin kone reiste han seg opp da presten leste fra liturgien hva de sammen med

menigheten er ansvarlige for. Lars opplever seg ikke bundet av løftene. Uavhengig av dåpen ville han ha oppfylt dåpens forpliktelser. Fordi han selv tror på Gud, vil han også at barna skal tro og derfor ville han uansett dåp eller ikke dåp lære dem om troen.

7.1.8 Den universelle Gud

Ingen av foreldrene mente at dåpen utgjorde en statusforandring i betydning overgang fra udøpt ikke Guds barn til døpt Guds barn. Gud er alle barnas Gud.

Ida Marie: ”Tror du at barnet blir Guds barn i dåpen?”

Rune: ”(Ler litt) Nei, det er ikke noe som skjer på grunn av du får vannet oppå hodet. Så enkelt er det ikke i verden, tror jeg (ler litt). Nei. Så skal hun på en måte bli det, da må hun – det kan jo ikke – vi kan ikke på en måte prakke det på henne, for å si det litt stygt. Så det må være noe hun må ville selv, og ikke minst tro på selv. Så en unge på tre måneder har ingen forståelse for sånne ting. Så det tror jeg ikke, nei (nr. 21:3).”

Ida Marie: ”Mener du at det skjer en forskjell, en endring i barnets status med denne handlingen, at det er først i dåpen at barnet blir Guds barn?”

Elin: ”Hm! Det er litt - det er litt vanskelig å svare på, fordi at ifølge kirken så er det jo det, på en måte. Men jeg ønsker jo å tro at Gud eller Jesus er så stor at det spiller egentlig ikke noen rolle. Ja, så innerst inne så tror jeg ikke det at det er først da det skjer, men jeg tror at det er vår måte å symbolisere det på, eller gjøre noe mer ut av det, liksom. Altså mer enn det at jeg faktisk tror at hun er utenfor kirken eller hedensk på noen måte før det skjer, liksom. Jeg velger å tro at Gud uansett er stor nok til å ta med uskyldige barn (nr. 22:4).”

Foreldrenes Gud er en universell Gud. Her er det ikke den kristne tanken om at dåpen er basisen for relasjonen til den treenige Gud som vises. Foreldrenes gudsbilde sprenger religionsgrensene. Til grunn for forestillingen om den universelle Gud ligger oppfatningen om at Gud ikke deler menneskene inn etter religion, heller ikke etter bosted, historie eller religiøse tradisjoner. Gud er ikke opptatt av skillelinjer. Gud er felles for alle; kjærlig og inkluderende. Uavhengig av hva menneskene måtte tenke om Gud, hva kirken forkynner og hvilket syn kirken har på spedbarn og hvordan de fortolker dåpens gjenstander og handlinger, er Gud alles Gud. Guds kjærlighet til menneskene er grenseløs. Derfor stenger Gud ingen ute på grunn av manglende dåp, like lite som han åpner opp for de døpte. For Gud finnes det derfor ikke noen forskjell på døpte og udøpte.

Det er en gjennomgående holdning blant dåpsforeldrene at dåpen iscenesetter Gud som en felles, kjærlig og inkluderende Gud. I dåpen viser kirken på en konkret måte at Gud regner med barna, og at Gud også er Gud for de minste, svakeste og mest forsvarsløse. Dåpen er kirkens måte å gjøre noe mer ut av Guds forhold til barna på, som Elin sier. Innebærer eller forutsetter dette en tro på at menneskene er skapt av Gud? For å være helt sikker på at jeg forsto Elin rett,

spurte jeg henne om hun tror at Gud har skapt menneskene? Hun svarer at hun ikke vet, at hun er "litt realist" og derfor ikke kan svare verken ja eller nei.

Alle foreldrene er eksponenter for det universelle gudsbildet. Dette gudsbildet er ikke bare basert på en trosytring, men også på en teologi på tvers av tro og ikke-tro. Det vil si at gudsbildet ikke er reservert for de av foreldrene som har et personlig forhold til Gud eller en religiøs tro. Også de som ikke tror på Gud snakker om Gud som universell. Det ser ut som om Gud må ha kvalitetene felles, kjærlig og inkluderende for at Gud skal være troverdig. Gjoran betegner seg som ikke-religiøs, men kan ikke utelukke at det finnes noe mellom himmel og jord, men fordi han ikke har sett Gud med det blotte øye kan han ikke tro. Like fullt har han en teologi og kan snakke om hvem Gud kan være. Skulle Gud finnes, mener Gjoran at alle mennesker er Guds barn fra fødselen av. For ham gir det ikke mening at barnet skal vente til det er fem måneder og skal døpes, eller til det er myndig. Skulle han begynne å tro, er det trolig en slik Gud han vil tro på. Da er det også sannsynlig at det er denne religiøse forståelsen han vil legge til grunn for dåpen.

Det er ikke mulig for foreldrene å tenke seg at et spedbarn, bare født for noen måneder eller uker siden skulle kunne trenge en ny fødsel; en renselse. Hva skal barnet egentlig renses for, hvilke synder skal vaskes vekk? Foreldrene har ikke noen problemer med å forstå at dåpen i religiøst henseende kan symbolisere en forandring fra ikke-kristen til kristen, men denne endringen er betinget av et bevisst valg og en bevisst tro. Hvordan kan et lite barn få troen, og bli en del av de troendes fellesskap, når ikke vedkommende har valgt dette selv og heller ikke vet med seg selv at hun tror? Heidi er uenig i oppfatningen om at dåpen er en ny fødsel – at menneskeslektens synd og skyld viskes vekk og at et nytt menneske står opp av vannet. Ved vann og ord ble ikke Andreas rensset for synd. Han fikk heller ikke troen, del i frelsen eller ble en del av et fellesskap, men han ble velsignet. Det vil si at Gud viste seg for ham og ga ham sin beskyttelse. Da Sander ble velsignet var også Gud virksom. Gud satte opp et vern for Sander mot verdens ondskap.

Foreldrene ser dåp og konfirmasjon i en sammenheng. Ifølge foreldrene har barnedåpen for barnet en preliminær karakter. Å bli født på ny til et liv i Kristus må være et valg tatt av barnet selv, når det er i den rette alder. For å kunne ta en beslutning om å bli kristen må en være tenåring eller eldre. Foreldrene mener at når tiden er inne, og da som oftest ved konfirmasjonsalder, får ungdommene selv finne ut hva de vil gjøre med dette forholdet. Da er det opp til den dømte selv om hun vil tro og være en del av kirken, eller ikke. En naturlig konsekvens av et slikt syn ville være å forkaste barnedåpen. Det er ikke slik foreldrene

konkluderer. At en ikke kan gi sin tilslutning til kirkens dåpsteologi, medfører ikke at en ønsker å endre på tradisjonen med barnedåp. Logikken som ligger til grunn for barnedåpen, og som gjør at den fortsatt har mening, er å se den i sammenheng med ungdommens valg i forbindelse med konfirmasjonen. Dåpen er altså for de fleste foreldre betinget av konfirmasjonen og ikke omvendt.

Barnedåpens teologi er vanskelig for foreldrene. På tross av at den nye fødsel nevnes fire ganger under dåpshandlingene (Gudstjenestebok for Den norske kirke 1996 Del II:17-22), opplever ikke foreldrene at det er lett å forstå hva det vil si å bli et Guds barn. Synspunktene går i retning av å forkaste det.⁵³ Randi, som ikke ønsket dåp for sin datter, og Magdalena, som ønsket dåp for sine to sønner, har den samme holdningen til den nye fødsel, men da med forskjellig religiøst utgangspunkt. Magdalena mener at dåpen markerer et skille mellom to forskjellige statuser, ettersom vi snakker om voksendåp eller barnedåp. For voksendøpte innleder dåpen et nytt liv uten synd og med blanke ark. Denne tankegangen kan ikke overføres til dåp av barn. I stedet for en ny fødsel for små barn, tenker hun på dåpen som en beskyttelseshandling, i tråd med det hun mener er en ortodoks kristen dåpsforståelse. Fra å være uten Kristus, blir barna tatt inn til Kristus og får en skytsengel. Randi har heller ikke noen forståelse for det lutherske dåpssynet og framholder et alternativ som hun kjenner til og som hun har vokst opp med. Nære familiemedlemmer er metodister, og som barn var hun med i metodistkirken. Randi hevder at i den metodistiske barnedåpen blir ikke barnet først og fremst døpt, men velsignet. Med dette mener hun at det i innhold er en forskjell mellom det lutherske og det metodistiske i synet på mennesket. Ifølge Randi tror ikke metodistene at barn er syndige fra fødselen av. Metodistene døper ikke barna for at de skal bli Guds barn; ethvert barn er Guds barn uansett dåp. Det er velsignelsen og innlemmelsen i kirken som er det sentrale. Dette er en teologi hun synes passer bedre med hennes syn på Gud, vel og merke hvis hun skulle tro på

⁵³ I medlemsundersøkelsen til Den norske kirke svarer fire av ti at de tror at barnet i dåpen blir Guds barn. Blant de yngste respondentene er oppslutningen lavere. Blant de mellom 18 og 34 år bekrefter bare tre av ti påstanden (Høeg, Hegstad, Winsnes 2000:46). I to eldre undersøkelser *Rapport fra Nærby* fra 1968 (Hauglin 1970) og oppfølgeren *Ny Rapport fra Nærby* fra 1993 (Buene 1994), ble respondentene spurt om hvordan de forsto dåpen. Svaralternativene var: "Å gi barnet et navn", "en fin gammel tradisjon", "en vakker høytid", "å bli medlem i kirken" og "å bli kristen". Kjell Buenes undersøkelse viser en markant nedgang i oppslutningen om dåpen som en måte å gjøre barnet kristent på. I 1968 svarte 15 prosent at: *Dåpen er å bli kristen* og i 1993 syv prosent (Buene 1994:121).

Gud. Men Randi tror ikke på Gud, og hun er heller ikke medlem av Metodistkirken. Likefullt illustrerer hun, med støtte fra det hun oppfatter som den metodistiske teologien, det mange foreldre opplever som problematisk med det lutherske dåpssynet. Synet på arvesynden og dåpen som gir syndenes forlatelse og tro er vanskelig å forene med informantenes syn på den universelle Gud.

Thomas er i tydelig tvil om hva han skal mene om barnets religiøse status. Først framstiller han Mathias dåp som en religiøs handling som innebærer at han ble et Guds barn. Men når jeg spør ham om han tror at Mathias ikke var Guds barn før dåpen og om udøpte barn heller ikke er Guds barn, sier han at han synes det er et veldig vanskelig spørsmål. Han er glad for at han slipper å svare på det, og henviser tydeligvis til prester som må ta stilling til hvilken status udøpte barn har. For ham blir det vanskelig å tenke seg at de flotte barna i sønnens barnehage som ikke er døpt ikke er Guds barn. I likhet med de andre foreldrene er ikke Thomas konklusjon på spørsmålet å forkaste barnedåpen. Heller ikke vil han avvise Den norske kirkes dåpssyn. Thomas strategi i forhold til kirkens dåpsteologi er å la spørsmålet stå åpent.

7.1.9 Fortolkninger av gudstjenestens uformelle ritualiseringer

På listen som er presentert i tabell 7.2, kan vi se noe av det en dåpsgudstjeneste inneholder av uformelle ritualiseringer. Som jeg har påpekt, er ikke listen utfyllende. Andre ritualiseringer som ikke foreldrene trakk fram, men som ville falle naturlig inn i denne kategorien, er at en i dåpsfølget tørker dåpsbarnets hode etter overøsningene, eller leser en av tekstene fra Det nye testamentet. Når dette ikke ble trukket fram av intervjupersonene, tror jeg det skyldes praktiske årsaker. For det første tror jeg ikke at noen i dåpsfølget leste noen av bibeltekstene, i alle fall ble det ikke nevnt. For det andre var de fleste foreldre ”førstegangsførelde”, og der dåpsbarnet har søsken, var ikke søsknene gamle nok til å ha en særskilt rituell rolle, som f. eks å tørke barnets hode. Av de uformelle ritualiseringene, er det spesielt dåpsdrakten, dåpslyset og ”babyløftet” foreldrene knytter mening til. Dåpsforeldrene er ikke alene om å vektlegge dåpsdrakten; også navnefestforeldrene fremhever dåpsdrakten og noen av de andre plaggene som barna hadde på seg i sine navnefester. Derfor skal jeg behandle utformingen av og betydningen av disse rituelle plaggene for seg i kapittel 9.2. Når det gjelder musikalske innslag ut over salmesang og orgel, var kormusikk av henholdsvis et voksenkor, et barnegospelkor og en misjonsgruppe som framførte sang, meget positive opplevelser både for Arne, Elin og Hege.

Dåpslyset er en liturgisk skikk som har kommet inn i Den norske kirke etter mange hundre års fravær. Dåpslyset brukes både av ortodokse kristne og katolikker. Hvordan presten introduserer lyset varierer. Klokkeren, en annen kirkelig ansatt eller en frivillig i menigheten,

som oftest kalt dåpsvert, tar fram et dåpslys dekorert med kristne symboler – døpefont, kors og due, tenner det på alteret eller på menighetens påskelys, og gir det til en i dåpsfølget eller setter det selv i en stake. Noen prester følger forsøksliturgien fra Kirkerådet, mens andre er mindre formelle og velger ikke å referere til Bibelen ut over å betegne lyset som Kristi lys, eller bare tenne det uten å kommentere under overrekkelsen hva som ligger i lyssymbolikken (Veiteberg 2006:147). Følges anvisningene fra Kirkerådet, skal handlingene utføres mens presten forklarer hvorfor et lys blir tent og hva det er ment å symbolisere: ”Jesus er verdens lys. Den som følger ham, skal ikke vandre i mørket, men ha livets lys”, eller ”Kristus er verdens lys. Han skal også være dette barnets lys.” Ifølge denne liturgien skal dåpslyset overleveres en av foreldrene eller fadderne (Dåpslys 1996:3). Hvem som mottar lyset er det ingen etablert praksis på, men det ser ut til at dåpsbarnets søsken er den mest aktuelle gruppen, vel og merke hvis de er gamle nok til å holde et tent lys. Etter dåpshandlingene blir lyset tatt med ned til plassen, eller det blir satt i en stake rett etter at det har blitt tent. Når gudstjenesten er over henter foreldrene dåpslyset fra staken og tar det med hjem.⁵⁴

Bruken av dåpslyset i gudstjenesten og lyset som en gave til barnet er en del av gudstjenestens uformelle ritualiseringer som flere av foreldrene (Nina, Hege, Elin og Arne) trekker fram som en stor opplevelse. Foreldrene forstår tenningen av dåpslyset som en estetisk vakker handling. Lyset er for dem et minne om dagen, og som kan aktiveres utenfor kirkebygget på barnets dåpsdag. Verken Hege eller Arne har husket dåpsdagene til barna. Ideelt sett skulle de ha tent lyset, men selv om de ikke har greid å praktisere minnesmarkeringen synes de at kirkens praksis med å gi dåpsbarna hvert sitt lys er positiv. Nina synes at lyset understreket kirkebyggets kvaliteter. Gutten deres, Kristian, ble døpt i en forholdsvis liten gammel kirke. Den er ganske mørk og det tente lyset fremhevet de mørke og intime forholdene oppe ved døpefonten, og ikke minst som jeg skal komme tilbake til i kapittel 9.1, fellesskapet med fadderne.

⁵⁴ I en av gudstjenestene Veiteberg har analysert i sin doktorgrad om sammenhengen mellom utføringen av dåpshandlingen og forståelsen av innholdet, blir det ikke parallelt med overrekkelsen forklart hva kirken mener med å overrekke et tent lys til dåpsbarnet (Veiteberg 2006:127).

Kirken forstår lyset som et symbol på Kristi nærvær.⁵⁵ Arne har ingen religiøse fortolkninger av de formelle ritualiseringene i dåpen. For ham har ikke velsignelsen, overøsningen, håndspåleggelsen osv et spesielt innhold. Først med dåpslyset får dåpen mening, og da i religiøs forstand. For Arne er assosiasjonen mellom lys og Jesus tydelig. Lyset er et symbol på Jesus, og dåpslysene symbol på de døptes samhörighet med Jesus. Gjennom dåpen mener Arne at barnet får ta del i Kristi lys, som alle d ppte inkludert ham selv er en del av. Det er altså lyset og ikke de formelle ritualiseringene som makter   kommunisere det kristne budskapet om dåpen. I en svensk religionssosiologisk undersøkelse, gjort blant prestere og dåpsforeldre fra 1974 (da dåpslyset begynte   bli alminnelig i den Svenske Kyrkan), refererer flere av prestene positiv respons fra dåpsforeldrene på dåpslyset. De har erfart at dåpslyset er til stor hjelp når de skal kommunisere dåpens innhold. Dåpslyset: ”...  r vad jag f rst r den predikan som går in om Jesus och dopets inneb rd. Det  r det l ttaste s ttet att få människor att lyssna på en utl ggning om vad Jesus går och har gjort och vad dopet inneb r, och aktualiserar l tt vid ljusets t ndning f r f rldrarna vad de varit med om” (Pettersson 1974:102).

Hvorfor opplever Nina, Hege, Elin og Arne lysritualiseringen som spesiell, og hva kan grunnen være til at de knytter mening til akkurat lyset og lysteningen og ikke til dåpsordene og vannet eller de andre formelle dåpshandlingene? Muligens nevnes dåpslyset og framholdes som noe positivt fordi denne skikken først har blitt tatt opp de siste ti til tjue årene, og dermed fortsatt har nyhetens interesse. De siste årene har vi også sett at den religiøse lyskulten har bredt om seg og ikke lenger er et eksklusivt kirkelig fenomen, men en del av en folkelig religiøsitet og en allmenn kultur. Både i oppslutning og i utbredelse er ritualisering med lys stor. Lysritualiseringen har spredt seg til åpne kirkebygg, gudstjenester utenom dåp, som minnegudstjenester og allehelgensgudstjenester (Danbolt & Stifoss-Hanssen 2007:139, Aagedal 1994a:127), og utenfor kirkebyggene til skolene.⁵⁶ En minnesmarkering med lys inngår oftest i spontanalterene på ulykkessteder og i nærheten av den avdødes hjem (Gustavsson 2006:213, Westergård 2001:10, Aagedal 1994b:182), og til tenning av virtuelle lys på etablerte minnesider

⁵⁵ Den norske kirke tolker dåpslyset noe annerledes enn sin moderkirke. I den katolske kirke er lyset både et symbol på at den døpte tilhører Jesus Kristus som er verdens lys, og at barnet i dåpen har blitt lysets barn. Det vil si at troen skal være virksom i gode gjerninger (Bønnebok for Den katolske kirke 1990:553).

⁵⁶ Mange skoler har planer for ritualbruk ved kriser og katastrofer som rammer elevene. Fra faglitteraturen kjenner jeg ikke til om lystening inngår i skolens ritualisering av sorg og tap, men ser vi på forslagene som er utarbeidet for skolene, finner vi at lystening er et sentralt element (www.kriser.no/ 6.desember 2008).

på Internett over avdøde personer, gjerne i forbindelse med brå og svært dramatisk død (Danbolt 2005:12-13). På gravene har det vært en økende bruk av lys de siste tiårene (Westergård 2001:96, Agedal 1994:125). Dessuten er tilknytningen mellom Jesus og lys sterk i den kristne teologien så vel som i den kristne tradisjonen. Likevel ligger det meningsbærende i dåpslyset ikke først og fremst i lyset som symbol på Jesus som verdens lys. Som vi så er det bare Arne som forstår lyset som symbol på barnets fellesskap med Jesu i og med dåpen. Uten at foreldrene utdyper det, kan det meningsbærende i dåpslyset ligge i at lyset peker på barnets verdi, men også generelt på verdier som omtanke, håp og optimisme. Etnologen Knut Aukrust har i sin studie av gudstjenestene i Den norske kirke etter Kong Olavs død sett på bruk av lys og lystenning i gudstjenesten. Han avdekker også det store fortolkningsspennet i lysymbolikken, fra symbol på positive verdier til direkte assosiasjoner til Jesu og den kristne lystmetaforen. Generelt ble lystenning og lys tolket som uttrykk for takknemmelighet, håp og tro, men den inviterte også til å inkludere et kristent budskap i lysbruken: Kong Olav var et lys for nordmenn, nordmenn oppfordres til være et lys for verden og Jesus er verdens lys (Aukrust 1992:78).

Fortolkningen av dåp som en initiasjonshandling inn i menigheten reflekteres i interessen for det som har blitt kalt "babyløftet". Babyløftet er en gjensidig presentasjon mellom barnet og menigheten, gjerne med et ønske til menigheten om at menigheten skal ta vel imot barnet. Dette rituelle handlingsforløpet avslutter dåpens ritualiseringer oppe ved døpefonten. Mange av foreldrene (11 av 18) fortolker dåpen som en innlemmelse i Den norske kirke og lokalmenigheten, og noen av dem forstår babyløftet som selve integreringshandlingen.⁵⁷ Heidi, Hilde, Elin og Arne synes det er positivt at presten løfter barnet opp og mot menigheten, og var tilsvarende skuffet der presten ikke gjorde det. Dette uttrykker Arne som: "Et nytt barn er født inn i menigheten på stedet" (nr. 7:4). Elin liker også at menigheten bedre får se hvem som blir båret til dåpen. Elin har bare opplevd dette to ganger. Hun tenkte da presten løftet barnet hennes at det er akkurat det samme som skjedde i filmen "Løvens konge". Denne populære

⁵⁷ Forståelsen av dåp som integrering blir også bekreftet i andre undersøkelser om dåpen. I medlemsundersøkelsen svarte over halvparten at det var en meget viktig eller viktig grunn til å døpe barnet at barnet skulle være en del av kirken (Høeg, Hegstad, Winsnes 2002:49). I undersøkelsene fra Nærby fikk respondentene seks svaralternativer. Svaralternativet "Dåpen er å bli medlem i kirken" fikk størst oppslutning, 31 prosent i 1968 og 28 prosent i 1993 krysset av for dette alternativet (Buene 1994:121). Dåpsforeldrene i studien til Cathrine Neegaard om dåp, borgerlig navnefest og privat markering, legger også vekt på dåpen som integrering i Den norske kirke (Neegaard 2002:81).

Disneyfilmen starter med en gripende scene: Alle dyrene på savannen er samlet nedenfor en klippe. Den kloke apen Rafiki bærer den nyfødte løveungen Simba fram på klippen, løfter ham opp og proklamerer navnet hans overfor flokken. Filmen slutter med at neste generasjon blir introdusert for flokken på samme måte. Da datteren Line ble døpt gikk presten ned fra alteret og bort til første benkerad hvorpå hun løftet barnet opp og sa: ”Se, her er Line”.

Foreldrenes interesse for babyløftet mener jeg også reflekterer barnets verdi som menneske og verdien av å være likeverdige rituelle deltakere i dåpsgudstjenesten. Heidi opplevde ikke at presten løftet barnet opp i dåpen til sønnen hennes Andreas, men fremhever det likevel som en vakker handling. Hun mener at det positive med denne handlingen, ut over at menigheten fokuser på barnet, er at presten blir mer menighet og mindre prest. Presten går ned til menigheten og avstanden mellom presten som seremonimester og menighet blir svekket. Ønsket om å fremheve barnets plass i ritualiseringene ved prestens fysiske kontakt med barnet, kommer også til uttrykk i Sanders barnevelsignelse. Som en parallell til babyløftet i dåpen, valgte presten å holde Sander i sine armer da hun velsignet ham. Det var ikke nødvendig å løfte ham opp etter velsignelsen slik at slekt og venner kunne få se ham. Alle de tilstedeværende var kjente, og dessuten var avstanden mellom foreldre og prest og resten av deltakerne liten. Fysisk berøring og intimkontakt ble i denne sammenheng brukt for å integrere Sander i slekt og vennekrets, samtidig som avstanden mellom rituell leder og deltaker på denne måten ble redusert.

Babyløftet er noe som kjennes umiddelbart positivt ut for flere av foreldrene og trekkes fram som et godt minne. Babyløftets sentrale betydning i minnesetableringen av dåpen ser vi også i to svenske undersøkelser fra 1992 og 1995. For de aller fleste dåpsfamilier i undersøkelsene var det klareste minnet fra gudstjenesten at presten løftet barnet høyt opp (Reimers 1995:87). I Gamle Uppsala församling var babyløftet, sammen med hvordan foreldrene ble møtt når de kom til kirken, høydepunktene i dåpen (Rapport från dopuppföljningsprojektet i Gamle Uppsala församling 1992:13).

Noen av foreldrene forstår barnedåp som navngivning. Foreldrene vet at barnet formelt sett ikke får navn i dåpen. Likevel opplever de at navnet har en sentral betydning i dåpen, og at dåpen offentliggjorde barnets navn og innledet bruken av navnet.⁵⁸ Også presentasjon av barnet

⁵⁸ I rapportene fra Nærby står også dåp som navngivning sentralt i forståelsen av dåp. 25 prosent i 1993 og 27 prosent av respondentene i 1968 mener at dåpen er å gi barnet et navn (Buene 1994:121). I likhet med min undersøkelse viser også Cathrine Neegaards hovedfagsoppgave i sosiologi om dåp, borgerlig navnefest og privat

ved bruk av navn og velkomst framstår som to sider av samme sak. Når barnet løftes opp og vises fram brukes barnets navn, i likhet med når presten stiller spørsmålet om hva barnet heter før overøsningene. Koblingen mellom babyløft og navn er sterkere enn mellom prestens spørsmål om hva barnet heter og navn. Hvem er disse foreldrene (Hilde, Gjøran, Svein og Rune) som ser på dåpen som en navngivningshandling? Religiøst og livssynsmessig befinner de seg innenfor kategoriene kulturkristne og ikke-kristne. Hilde og Rune har jeg definert som kulturkristne og Gjøran og Svein som ikke-kristne.

Hvor babyløft-praksisen kommer fra og hvordan den er motivert har ikke vært mulig å få kunnskap om gjennom faglitteraturen. Muligens er dette også en senmoderne variant av den gamle katolske skikken hvor barnet blir løftet opp av vannet av presten og ikledd dåpskjole og dåpslue. I 2005 var det en diskusjon i den kristne dagsavisen *Vårt land* og i *prekenbladet*, *Luthersk kirketidende*, om babyløftet. Argumentene for å løfte barnet etter den formelle dåpsliturgien er avsluttet er at denne handlingen tydeliggjør hva som skjer i dåpen. I dåpen synliggjøres barnets høye verdi. Prest og barneforsker Roald Iversen argumenter for at løftet er en tegnhandling forankret i Markus 10:13-16: "Vi skulle løfte barna opp, og holde dem høyt i verdi." Poenget hans er ikke som han sier å løfte barna opp på en pidestall, men løfte dem inn i Guds rike som teksten fra Markusevangeliet forteller om (Iversen 2005:159). Motargumentene er at dette er "nussifisering" av kirkens ritualer. En av motstanderne mot babyløftet, prest Vidar Vik, forstår babyløftet som et liturgisk krumspring som tar oppmerksomheten bort fra Gud og Guds løfter og dessuten gjør dåpen unødig langvarig (Vik 2005:111-112). Kirkens diskusjon om babyløftet fortolker jeg først og fremst som en maktkamp mellom aktørene i gudstjenesten om hvem som skal definere hvem som skal få oppmerksomhet, og hvilke aktører som skal være med på å få den.⁵⁹

markering at foreldrene, på tross av at de har god kjenneskap til at barnet ikke formelt får navn i dåpen, forstår navngivning som et sentralt aspekt ved dåpen (2002:50). I medlemsundersøkelsen (Høeg, Hegstad, Winsnes 2000) ble det ikke spurt etter medlemmenes holdning til dåp som navngivning.

⁵⁹ Prester som praktiserer denne uformelle ritualiseringen baserer seg etter min mening for det første på en folkelig liturgiforståelse. Det folkelige perspektivet ivaretas ved å legge vekt på menighetens aktive deltakelse i gudstjenesten, og å orientere seg mot hva som finner gjenklang hos dem uten at liturgikommisjonen og Kirkerådet har kommet med forslag til prøveordninger. For det andre er dette en prosessuell ritualforståelse som ser på dåpsritualet og andre kirkelige ritualer som handlinger i stadig endring. Et slikt perspektiv kan sies å bygge på et syn på ritualer som en kroppslig sosial prosess. Det er kropper som sanser og persiperer, og som også produserer

Uavhengig av hvordan denne uformelle ritualiseringen har oppstått og hvordan den blir taklet i feltet til Den norske kirke, fryder foreldrene seg over babyløftet. Foreldre med ulikt forhold til kirke og kristendom ønsker at barnet skal fremheves på denne måten og bli ønsket velkommen ansikt til ansikt med menigheten. Babyløftet fortolkes som en velkomsthending for barna. Gjennom babyløftet får menigheten en reell mulighet til å se hvem det nye medlemmet er, og ved et ”løft” innlemme barnet i den kirkelige institusjon. Babyløftet understøtter dåp som medlemskap – et formelt og et religiøst medlemskap. Ikke bare de aktive kristne, men også de kulturkristne fremhever babyløftet som en positiv del av dåpen. På tross av divergerende tro og tilhørighet til kirken er dette et felles tilknytningspunkt mellom gruppene.

7.1.10 Dåpen kan transformere barnet

De av foreldrene som mener at dåpen har et religiøst aspekt forstår dåpen som handlinger med guddommelig iboethet. Synet på hvorvidt dette er eksklusivt for dåpen eller er en kvalitet ved all menneskelig handling, har konsekvenser for om en vurderer dåpen som transformerende. De som ikke skiller dåpshandlingene fra andre handlinger mener ikke at barnet forandret seg med dåpen, mens for de som anser dåpshandlingene som eksklusive, er også dåpen transformerende.

Til grunn for forestillingen om den universelle Gud ligger det for majoriteten av foreldrene en utbredt forestilling om at religiøse handlinger ikke skaper hva de nevner. Dåpshandlingene har ikke makt til å bevirke forandring, til å transformere mennesket fra en religiøs status til en annen. Den sakramentale forståelsen av dåpen er borte både for to av de aktivetskristne og flere av de kulturkristne, i tillegg til for de ikke-kristne foreldrene. Oppfatningen er at det ikke skjer en religiøs forandring med vann og ord. Det er det individuelle valget og overbevisningen om Guds eksistens som kan gjøre mennesket til en troende. Menneskelige handlinger kan selv ikke i Faderens, Sønnenes og Den Hellige Ånds navn, endre noe.

At dåpens sakramentale syn ikke ligger til grunn for flere av foreldrenes dåpsforståelse har også betydning for hvordan de vurderer dåpens handlinger i forhold til andre handlinger. Elin og Kjell mener at dåpshandlingene kan likestilles med menneskelige handlinger for øvrig. Gud er til stede over alt. Han er utgangspunktet for handlingene, som skaperguden gjør han det mulig for menneskene å handle, samtidig som han er nærværende og har kjennskap til alt det

nye ritualiseringer i dåpen. I dette perspektivet kan denne dåpshandlingen tolkes som menighetens meningsproduksjon.

som menneskene foretar seg. Når de kristne døper barnet, manifesterer han seg derfor gjennom menneskene som deltar på gudstjenesten og gjennom alle handlinger som finner sted i gudstjenesten, på lik linje med handlinger utenfor gudstjenesten. En konsekvens av en slik holdning til kirkens religiøse handlinger er at skillet mellom det mysteriøse og det hverdagslige forsvinner. En kirkelig handling er ikke mer religiøs eller verdslig enn en annen. Holdningene til Elin og Kjell kan vi si er et uttrykk for en holistisk åndelighet og en immanent forståelse av det hellige.⁶⁰

For fem av mødrene og en av fedrene er dåpen noe mer enn menneskelige handlinger og Guds tilstedeværelse, slik Gud er til stede over alt ellers i og utenfor menneskene. Dåpen er også noe mer enn å manifestere Guds nærvær på en høytidelig måte gjennom ord og vann. Dåpen har en ekstra dimensjon for flere av mødrene, som kan forstås i betydningen transformasjon. Både de aktivitetskristne Linda og Arne, og de kulturkristne Hilde, Heidi, Lene og Magdalena, er av den oppfatning at dåpen forandret barnets livssituasjon, men kan i likhet med de andre foreldrene ikke si at denne forandringen var fra ikke-Guds barn til Guds barn eller fra ikke-kristen til kristen. Likevel er dåpshandlingene av eksistensiell karakter. Gud fikk en bestemt status i forhold til barna, som den som verner barnet. I religiøs forstand har barnet i dåpen gjennomgått en forandring fra den som var uten Guds beskyttelse til den som har fått Guds beskyttelse. Eller som Hilde sier; i dåpen får barnet en ekstra beskyttelse.

Linda mener at Gud berørte Mathias; det var ikke bare et generelt nærvær, men et direkte nærvær ved dåpsordene og vannet. Dåpen involverte Gud; han tok ansvar for Mathias. Magdalena åpner også opp for vannets gåtefulle karakter, i dåpen ble barnet innlemmet i Kristi omsorg og ble vernet fra onde ånder ved hjelp av en skytsengel. Magdalena mener at den lutherske dåp dessverre ikke gir rom for det hellige. Hun synes ikke at kirken gir foreldrene mulighet til å leve seg inn i handlingene og la dem virke på dem. For å kunne oppdage det og la det si inn, trenger dåpsfølget tid på seg, og da må kirken senke tempoet og utføre handlingene så dåpsfølget kan motta det som skjer. Dåpens transformerende funksjon knyttes til et ytre materielt element. Både Linda, Magdalena, Elin og Heidi forstår dåpsvannet som hellig. I Heidis forståelse av velsignelsen har det hellige en sentral betydning. I likhet med at rommet og handlingene er hellige, er også dåpselementet hellig. I vannet er Gud nærværende overfor barnet. Uten at de redegjorde for det, og uten at jeg heller fulgte det opp med spørsmål i intervjuene, er dåpsvannet for Heidi og Elin ikke som annet vann, men ser likevel ikke ut til å

⁶⁰ Jeg legger ikke ulik betydning i åndelig og spirituell, men bruker begrepene synonymt.

ha den samme sakramentale betydning for dem som for Linda og Magdalena. Heidi og Elin har en viss undring overfor vannet, uten at det hellige vannet blir like mysteriøst og like eksklusivt som for de to andre.

I motsetning til mødrene som fokuserer på beskyttelse og knytter dette til dåpens formelle ritualiseringer, er dåpslyset symbolet på dåpen for Arne. Denne uformelle ritualiseringen kunne mye bedre enn vanntegnet og ordene ved døpefonten synliggjøre hva dåpen er for ham. Lyset representerte for Arne samhörighet med Jesus på en konkret og direkte måte. I dåpen gikk barnet fra å være uten fellesskapet med Jesus, til sammen med alle andre døyte å bli innlemmet i dette fellesskapet. Transformeringen skjedde ved vannet og ordene, slik som både Linda og Magdalena forstår det. I motsetning til Linda og Magdalena var det for Arne lyset som tydeliggjorde barnets forandring.

7.2 Humanistisk navnefest

7.2.1 Innledning

Tabell 7.3 Navn på foreldre og barn og hvor de har hatt humanistisk navnefest

Foreldre	Barn	Sted
Monica & Geir	Emil	Oslo rådhus
Kristin & Bjørn	Adrian	Oslo rådhus
Erika & Tor	Håkon, Jonas	Oslo rådhus
Tone & Terje	Joakim, Silje, Marte	Oslo rådhus

Fire foreldrepar - Monica og Geir, Kristin og Bjørn, Erika og Tor, Tone og Terje - har hatt borgerlig navnefest for sine barn, eller humanistisk navnefest som forbundet har valgt å kalle ritualiseringen fra 2006. Navnefestene de har deltatt i har vært i Oslo rådhus, da alle foreldrene er bosatt i Oslo og ønsket å ha navnefest der de bor.

Foreldrenes tilknytning til og identifikasjon med det livssynshumanistiske feltet varierer stort. Bjørn og Geir er medlem av HEF. Bjørn har vært det fra han var 20 år, mens Geir har vært medlem til og fra siden han konfirmerte seg borgerlig. Sist gang han meldte seg inn var i forbindelse med sønnens navnefest. Ingen av dem har vært aktive i forbundet og heller ikke spesielt interessert i å engasjere seg. Bjørn identifiserer seg med HEFs fundament, men vil ikke kalle seg humanist. Kristin, Tone og Monica er medlemmer av Den norske kirke. På tross av at de har lite kunnskap om HEF og heller ikke har hatt noe med HEF å gjøre tidligere, er de ut fra

erfaringene med HEF i forbindelse med navnefesten positive til organisasjonen og til livssynshumanismen. Kristin, som er kritisk til religion, sier at hun ikke har fått somlet seg til å melde seg ut av Den norske kirke, mens Monica og Tone føler en svak tilknytning til kirke og kristendom og vil beholde medlemskapet. Terje, Erika og Tor er ikke tilsluttet noe tros- eller livssynssamfunn. Erika var medlem i Den katolske kirke og Tor og Terje i Den norske kirke. Tor meldte seg ut ved 15-16 årsalderen, og Terje noen år senere. Terje stiftet først bekjentskap med HEF da førstemann skulle ha sin humanistiske navnefest, mens Tor ble kjent med HEF da han i ungdomsårene ble borgerlig konfirmert. Ingen av dem er eller har vært medlem av HEF, og de har heller ingen planer om å melde seg inn i HEF eller et annet tros- eller livssynssamfunn. Tor kan ikke identifisere seg med HEFs religionskritikk, heller ikke det han kaller deres ”menneskeorientering”. Terje vil stå fritt til å kunne øse av flere kilder til sitt livssyn, som han sier, og Erika, som søker i buddhismen og gammel kristen mystikk, vil være uavhengig. Like fullt er de i likhet med Kristin, Tone og Monica positivt innstilt til HEF og synes det er flott at HEF tilbyr humanistisk navnefest, selv for de som ikke er medlemmer. Ingen av foreldrene hadde vært med på humanistisk navnefest før de skulle ha humanistisk navnefest for sine barn.

Før jeg går over til å analysere foreldrenes erfaringer og fortolkninger av den humanistiske navnefesten, vil jeg slik jeg gjorde med dåp og barnevelsignelse i feltet til Den norske kirke gi en beskrivelse av hvordan en humanistisk navnefest kan være. Grunlaget for beskrivelsen er en humanistisk navnefest jeg deltok på våren 2002 i Oslo.

Et rituellet tablå av en humanistisk navnefest

Human-Etisk Forbund i Oslos navnefest arrangeres i et av hovedstadens mest særpregede og påkostede festlokaler, Bankettsalen i Oslo rådhus. Salen ligger i østre fløy – et avlangt lokale med utsikt over Oslofjorden fra den ene kortveggen og med en freske av Willi Midelfart (*Badende ved Oslofjorden*) på den andre. På langsiden står ”kongebordet” og talerstolen og her har også Human-Etisk Forbunds eget kor, HUM-koret, sine plasser. Kongebordet er et vakkert dekorert bord, tegnet av rådhusarkitekten Arnfinn Arneberg. Bordet anvendes ved offentlige middager som hovedbord for de fornemste gjestene. I anledning navnefest, er bordet dekorert med blomster, vimpel, duk og tente lys. På midten står HEFs vimpel med det internasjonale humanistsymbolet *Happy Man*, på hver sin side av vimpelen to lysestaker drapert med rosa og lyseblå silkebånd og med talglys i samme farger. På enden av bordet er det plassert blomster.

Som en del av arbeidet med denne avhandlingen var jeg til stede en lørdag ettermiddag på en av navnefestene til Oslo fylkeslag. Da jeg kom dit i god tid før navnefesten startet, hadde en del navnefestdeltakere allerede kommet. I garderoben møter de representanter fra Human-Etisk Forbund som står garderobevakt. I andre etasje, hvor Bankettsalen ligger, blir de møtt av sekretæren i Oslo fylkeslag av HEF. Hun registrerer dem, og navnefestdeltakerne viser fram programmet som gjelder som adgangstegn. Sekretæren gratulerer dem med dagen og forteller hvor de skal gå. På bordet hun sitter ved ligger det foruten programmer, informasjon om Human-Etisk Forbund og humanistisk navnefest.

Når klokken er 13.00 er alle de 330 stolene som er satt fram til navnefestdeltakerne fylt opp. Selv om deltakerne har fått ettertrykkelig beskjed om å komme i god tid før navnefesten begynner, og at alle skal innta plassene senest et kvarter før arrangementet starter, har langt fra alle funnet et sted å sitte få minutter før start. En del leter etter ledige seter, mens andre prøver å få oversikt over hvor resten av følget har plassert seg. Det er bare de som har vært ute i god tid som får anledning til å sitte sammen. På første rad sitter ingen, den er reservert til navnefestforeldre og navnebarn.

Arrangementet starter med fiolin- og pianomusikk. Når de nyromantiske tonene skrevet av Fritz Kreisler ebber ut, kommer 16 navnebarn båret av mor eller far i prosesjon inn akkompagnert av folketoner fra Seljord. Jentebarna er pyntet med kjole, og guttene medbukse og jakke i ulik stil. Tre av barna er i dåpskjole. Bortsett fra barna i dåpskjole, ligger ikke barna i mors eller fars armer, men sitter på armen. Hele forsamlingen står under prosesjonen. Foran i følget går et av medlemmene i Human-Etisk Forbunds navnefestutvalg. Når alle i prosesjonen har satt seg, applauderer forsamlingen. Seremonimesteren, en representant for navnefestutvalget, entrer talerstolen og holder en kort velkomsttale. På en ganske uhøytidelig måte opplyser han om at Oslo fylkeslag snart feirer navnebarn nr. 3000 og at navnefesten er like mye for barna som for oss voksne. Han gir praktiske beskjeder om at filming og fotografering ikke er tillatt under seremonien, men at det vil bli muligheter på et gitt tidspunkt. Videre minner han forsamlingen på at barna ikke må løpe, da de kan falle på det glatte gulvet. HUM-koret reiser seg og synger sammen med forsamlingen *Morgendagens søsken* (tekst Eivind Skeie, mel. Sivald Tveit). Uten introduksjon forsetter programmet med korsang – et stykke med ulike barnesanger. Koret får applaus etter stykket. Hovedtaler, konsulent i HEF, går opp på talerstolen og henvender seg til publikum med Kjære alle sammen. Tema for talen er livsglede med vekt på livets lykkelige øyeblikk i samvær med barna. Med referanse til Jonas Gardell og Bjørnstjerne Bjørnson, utdyper han oppfordringen om å fryde seg over livet.

Innledningsvis sier han noe om hvorfor deltakerne er samlet i Oslo rådhus, foreldre og familier som ikke kjenner hverandre. Han slår fast at alle i salen har mye å være sammen om – begeistring for de nyankomne barna, men også bekymringen. Grunnen til at foreldre velger å vise fram barna i det vakre rommet er ikke bare glede og bekymring, men også barnas betydning for framtiden og fellesskapet. Avslutningsvis kommer han inn på alt det han kunne ha snakket om, men som han mener må vente til en annen gang: verdier, holdninger, barneloven og før og etter myndighetsalderen. Han avslutter talen med å ønske til lykke med alle de små og store øyeblikkene foreldrene deler med barna. Som etter de andre innslagene klapper navnefestforeldre, kor og andre deltakere. Koret fortsetter programmet med å synge en norsk folketone.

Vi er over midtveis i programmet og navnefestens høydepunkt er nådd – utdelingen av navnetavler til navnebarna. Seremonimesteren, han som ønsket velkommen og som også skal avslutte programmet, gir praktiske beskjeder om hvordan utdelingen skal foregå. Han avslutter med å si at: ”Vi skal nå presentere barna for foreldre, slekt, by og hele verden.” Hovedtaler leser opp fornavn og etternavn på barnet. Ett og ett barn blir båret opp av mor eller far, foreldrene mottar barnets navnetavle og blir så gratulert av hovedtaler og seremonimester. På rad og rekke stiller 13 foreldrepår og tre enslige mødre med hvert sitt barn opp mot langveggen. Noen av foreldrene har med søsken til barnet opp. Etter utdelingen åpnes det for fotografering av navnebarna. Plutselig løses forsamlingen opp. De fleste reiser seg og går bort til ”sin” navnefamilie, først og fremst for å fotografere, men også for å snakke. Latter og smil blir utvekslet. Både barn, foreldre og familie blir behørig fotografert.

Seremonimesteren ber om at alle finner plassene sine slik at seremonien kan fortsette. Musikerne spiller et stykke til av Fritz Kreisler og ett med ungarske rytmer av en person med navn Monti. Mellom de instrumentale stykkene synger koret *Det gåtfulla folket* (tekst Olle Adolphson, mel. Beppe Wolgers). Seremonimesteren entrer talerstolen og opplyser om at vi har kommet til avslutningen. Han håper alle får en minnerik dag, samtidig som han takker dem som har gjort arrangementet mulig og ønsker vel hjem. Etter avslutningsordene synger hele forsamlingen *Din tanke er fri* (tysk folketone og vise).

Navnefesten avsluttes med prosesjon. Først går en representant for HEF, dernest navnebarna båret av foreldre. For en del familier følger også søsken til navnebarnet med i prosesjonen. Bakerst går felespilleren mens han spiller en folketone fra Valdres. Resten av forsamlingen står og klapper takten under prosesjonen. Når klokken er 13.50 er prosesjonen avsluttet, musikken har stilnet og salen tømmes. Om en drøy time starter neste seremoni.

7.2.2 Inkluderende musikk i vakre omgivelser

De kunstneriske og estetiske sidene ved navnefesten, som musikken, lokaliteten og rommenes utforming, var positive opplevelser for samtlige foreldre.

Erika: ”For det er jo fantastisk å komme inn i Rådhuset. For det første så kommer du inn når alle er feststemte, og så går du opp trappa og inn i det fine pyntede rommet. Og så hadde de nydelig musikk i tillegg” (nr. 29:1).

Erika og Monica var overveldet av Rådhuset i Oslo. Monica beskriver huset og bankettsalen som storslagne. Det marmorbelagte gulvet, høyden under taket, den store trappen opp til salen og rommets innredning med de store maleriene og det vakre møblementet var viktige bidrag til den positive opplevelsen. Lokalet ga Monica en følelse av noe ekstraordinært, som hun sier: ”Du føler at du er med på noe som du ikke er med på hver dag. Sånn sett så er det noe spesielt” (nr. 23:2).

Monica var på forhånd spent på hvordan hun skulle få et lite barn på bare noen få måneder til å sitte stille gjennom en hel time. Hva skulle hun gjøre hvis Emil ble urolig, hvordan skulle hun få roet ham der hun satt på første rad sammen med alle de andre navnefestforeldrene og navnebarna? Monica var overrasket over at det gikk så greit med Emil, og med de andre navnebarna også. De satt stort sett rolig på foreldrenes fang og fulgte med på det som skjedde. For henne så det ut som at de likte det de så og hørte. Fordi Emil og de andre barna i forsamlingen var tilfredse, opplevde Monica at også hun og samboeren Geir kunne slappe av og nyte stunden. Dessuten hadde musikken en beroligende effekt på henne. Musikken gjorde det mulig for Monica og mannen Geir å være stille sammen, og på den måten få muligheten til å la ord og betydning synke, som hun sier. I norsk tradisjon har ofte klassisk musikk eller salmesang fulgt høytidelige anledninger. Felemusikk ved prosesjoner har vært brukt på landsbygden for å skape fest.⁶¹ Musikken gjorde sitt til at foreldrene opplevde at ritualet var preget av feststemning og høytid, samtidig som musikken gjorde det mulig å roe seg ned.

Navnefestene hadde variasjoner i de musikalske innslagene; klassisk musikk, folkemusikk og viser. Repertoaret bar preg av at de hadde tatt hensyn til det store aldersspennet blant deltakerne. Foreldrene opplevde at musikken fungerte godt for dagens hovedpersoner, navnebarna. Monica og Geir mener at musikken ikke bare henvendte seg til de voksne slik som den vanligvis gjør, men også til alle barna i forsamlingen. Istedenfor å ha mange taler og mye

⁶¹ I den gamle norske bondekulturen gikk ofte felespilleren foran brudeparet og spilte på vei til kirken eller sto ved døren inn til kirken og ønsket brudefølget velkommen (Hodne 1999:76).

snakk, hadde HEF heller satset på musikk som også barn har et forhold til. Spesielt godt likte flere av foreldrene en av korets sanger som var satt sammen av kjente barnesanger: ”Kanskje jeg hadde fått noe av den samme opplevelsen om jeg hadde vært på en konsert for barn eller en julekonsert eller noe sånt” (nr. 23:2), sier Monica. Geir mener at disse barnsangene, i kraft av at de er velkjente og har en solid plass i norsk sangtradisjon, fungerer godt på en humanistisk navnefest, selv om han ikke opplever at de har noe med HEF å gjøre. Geir beskriver navnefesten som en slags formiddagskonsert.

Mange av foreldrene følte seg delaktige i og trygge på handlingene. Variasjonene i musikksjanger og framførelsesform (kor, solosang og allsang), gjenkjenneligheten i sangene, at innslagene var relativt korte og at ritualet ikke varte mer enn én time til sammen, opplevde flere av foreldrene som inkluderende.

Monica: ”Den støter ikke fra seg noen, og alle kjenner igjen noe. Det er jo barnesanger de åpnet med. Det var noe for enhver smak, på en måte. Jeg har ikke tenkt noe særlig over det, men når du spør så var det, ja, alle syntes det var fint. Det var ikke spesielt tungt. De hadde satt inn et klassisk verk og de hadde en tale. Det var kanskje da det var mest urolig i salen (ler litt). Spesielt ungene syntes kanskje det var kjedelig. Musikk fenger veldig bra, så selv de minste babyene, de satt liksom og fulgte med og de litt større barna fulgte også med. Det er en sånn koselig ramme rundt det. Ja, det favner mange” (nr. 23:3).

7.2.3 Kritikk av og spørsmål til det rituelle

Ikke bare de emosjonelle erfaringene med den humanistiske navnefesten har tydelige kjønnsforskjeller, det har også refleksjonene rundt hvordan navnefesten fungerte rituelt sett. Mødrene er stort sett fornøyd med navnefesten, de opplever ikke at oppbygging, gjennomføring eller lokalitet trakk i negativ retning. Fedrene synes det rituelle var vanskelig på flere måter; regien var ikke god nok, i tillegg til at den livssynshumanistiske ideologien var både svak og konturløs.

Geir: ”... kirka har jo mye mer faste ritualer og det seremonielle er mer fastlagt og virker så gjennomprøvd at det blir høytidelig i seg sjøl nesten. Siden du ikke er i en kirke og siden det ikke er en prest som forretter eller holder dåpen, men en bypolitiker, så ble det noe ordinært over navnefesten. Det var litt sånn at vi tusla inn en flokk der på ettermiddagen” (nr. 24:1).

Geirs fortolkning av navnefesten som en formiddagskonsert er å forstå som noe mindre høytidsstemt enn det han mener et alternativ til dåp bør være. Han begrunner forståelsen av navnefesten som en konsert med flere forhold. For det første var det svakheter ved gjennomføringen av innslagene. Han opplevde ikke at de satt godt nok. Det ene tok ikke de andre med stor selvfølgelighet. Navnefesten manglet den nødvendige tyngden som ligger i de

rituelle gjentagelser som både arrangører og deltakere kjenner godt. For det andre mener han at bråket i salen og valg av lokale legger en demper på det høytidelige. Selv om rommet er vakkert, er det lite egnet til navnefest. Den avlange formen med liten avstand til det som skjer foran, gjorde at rommet virket lite. Han mener at det blir mer høytidelig i kirken fordi rommene og avstanden til taket er større. Geir har ikke en enkel forklaring på hvordan man kan gjøre navnefesten mer høytidelig, men løfter fram muligheten av å stramme det hele inn ved å gjøre det mer kortfattet og konsentrert. Selv om det er mange forhold ved navnefesten som for Geir gjør at den ikke ble særlig høytidsstemt, mener han like fullt at den hadde et festlig preg og at musikken i denne sammenheng var vesentlig.

Bjørn er også blant dem som fremhever den vakre musikken, men stiller strengere krav til et ritual enn god musikk og gode taler. Han mener at det må skje en endring i forhold til selve holdningen til navnefesten som ritual. Han synes at musikken og de andre innslagene ble forstyrret av deltakere som ikke hadde høy nok respekt for seremonien. Selv gikk han og kona Kristin ut når deres sønn gråt. Det samme mener han at de andre navnefestforeldrene burde ha gjort da deres barn ble urolige. Slekt og venner hadde også en for slepphendt holdning til hvordan en skal oppføre seg på navnefest. Bjørn synes det var mye støy fra dem, ikke bare barneskrik, men også hosting. Hans løsning på å gjøre navnefesten mer høytidelig er å lage arrangementet mindre, med færre navnebarn og derfor også færre deltakere.

Terje hadde ikke spesielt gode erfaringer med noen av innslagene. Derfor var det heller ingen av handlingene som han fremhever eller som han opplevde ivaretok hans behov mer enn andre. Tor, som sier navnefesten både var staselig og opphøyd, mener likevel at HEF kunne gjort mer ut av navnefesten – den ble litt tam.

Geir og Bjørn, Terje og Tor stiller strenge krav til en god navnefest og opplever ikke at HEF oppfylte kravene. Fedrene mener at HEF burde vært mer originale og kvalitativt sett styrket gjennomføringen av navnefesten. Malen for navnefestens utforming og lokalitet er dåpen i Den norske kirke. Ikke bare fedrene, men også mødrene, opplever at HEF har hentet mye fra dåpen og de andre kristne livsløpsritualene. Det anser de som ganske naturlig når dåpen har vært den rådende handlingsformen i norsk kultur, og kirken i så mange hundre år har preget det norske samfunnet. Mødrene er fornøyd med at navnefesten er en avsakralisert utgave av dåpen, og mener at mange sånn sett vil føle seg hjemme i den humanistiske navnefesten. Hvorvidt dåpen er det ideelle ritualet ved livets begynnelse, er ikke alle foreldrene enige om. Selv om ingen av dem retter noen form for kritikk mot dåpens rituelle, estetiske eller kunstneriske sider, er det bare Geir som framsetter dåpen som et rituellt ideal for HEF. Han er

medlem av HEF, har hatt lite med kirken å gjøre og kan ikke huske å ha vært med på en dåp i kirken. Likevel opplever han at dåpen er vakker og høytidelig, og ser presten som en rituell autoritet.

Ikke bare de kritiske fedrene, men også de godt fornøyde mødrene, forteller oss om hvilke forventninger og forestillinger som ligger til grunn for hva som skal til for at innslag skal bli rituelle og også positive rituelle opplevelser. Mødrene og fedrenes erfaringer viser oss at deres fortolkninger av inntrykkene fra navnefesten er preget av dåpen, og bruker den også indirekte som en mal. Videre forteller deres opplevelser og fortolkninger oss at det som skal til for å lage en god navnefest er at ritualet har et høytidspreg (graden av høytidelighet er de derimot uenige om), er gjenkjennelig, kortfattet og konsentrert, og at deltakerne skal ha en viss ærefrykt for stunden. Understrekingen av de estetiske omgivelsene og de kunstneriske innslagene, sammen med høytidspreget og den stramme regien peker i retning av at rituelle handlinger skal være noe annerledes enn de hverdagslige. Navnefesten skal heve dem opp fra dagliglivet og sånn sett markere et brudd med slik deltakerne ellers lever.

7.2.4 Velkomst til "menneskenes rike"

Den humanistiske navnefesten har til hensikt å feire at et barn er blitt født, har fått navn og identitet, og å ønske det velkommen til verden (<http://hef.no/>, 6. desember 2008). Foreldrene opplevde at navnefesten var en velkomstseremoni for barna. Tydeligst ble velkomsten visualisert da arrangørene ropte opp ett og ett barn ved navn, og foreldre og barn kom opp til seremonimesteren og sto foran forsamlingen.

Erika illustrerer betydningen av velkomsten ved å sette opp navnefesten som én av to vesentlige overganger i barnets liv som må markeres. Fødselen er barnets overgang fra ikke å være et familiemedlem til å bli det. Ved fødselen blir barnet tatt opp av sin nærmeste familie, søsken og foreldre. Navnefesten markerer barnets overgang fra den lille til den større familien og til samfunnet. I navnefesten blir barnet tatt opp i disse to større fellesskapene. Erika synes det er viktig å markere overgangene rituell. Ifølge Erika har navnefest og dåp den samme sosiale funksjonen, det er familieritualer og ritualer for samfunnet. Monica opplever at navnefesten, i likhet med dåp og første skoledag, introduserer barnet for en større sosial sammenheng. Blant dåpens ulike ritualiseringer refereres her til prosesjonene og handlingene oppe ved døpefonten. I navnefesten kom foreldrene opp og mottok navnetavlene, på lik linje med at dåpsfølget kommer opp til døpefonten og barnet blir døpt. Kristin og mannen hennes Bjørn er i likhet med de andre foreldrene av den oppfatning at navnefesten primært er en markering av velkomst for barna. Da mener Kristin det er naturlig å vektlegge barnet som en ny

samfunnsborger med plikter og rettigheter, og ikke foreldrene. Talen ved barnets navnefest behandlet foreldrenes oppgaver overfor barna og nødvendigheten av å være tilstede for dem. Ikke at hun på noen måte var uenig i det som ble sagt, men i denne sammenheng synes hun det var malplassert. For å forklare hva navnefesten skal markere trekker hun en parallell til dåp. I motsetning til i dåpen hvor barnet blir introdusert og tatt opp i Guds rike, er navnefesten i Rådhuset en opptakelse av barn til ”menneskenes rike”, som hun uttrykker det. Navnefesten er en sekulær markering av det fellesskapet som barna blir delaktige i. Derfor skulle taleren behandlet bakgrunnen for at foreldre og barn er samlet til navnefest. Temaet for talen burde da være barnet og velkomsten for barnet. Mannen Bjørn anlegger den motsatte kritikken av talen; velkomsttale burde innholde hva som fordres av samfunnet når nye medlemmer skal innlemmes.⁶²

7.2.5 Ritualisering av kjernefamilie og slekt

Navnefestens ritualisering består i alt vesentlig av tre aktørgrupper; kjernefamilien med navnebarnet, navnefestfølgene som hovedsakelig består av slekt, og til slutt arrangørene og andre bidragsytere. Hver av de rituelle handlingene involverer aktørgruppene på ulikt nivå når det gjelder kontakt, kommunikasjon og samhandling. Gjennom mesteparten av navnefesten sitter foreldre, navnebarn og eventuelt søsken til navnebarnet på angitte plasser foran, mens følgene til navnebarna er plassert rundt omkring på de andre plassene. I denne rituelle strukturen ligger det et hierarkisk skille mellom kjernefamilie og deres følger, med potensial for ulike rituelle opplevelser og fortolkninger av navnefesten.

Kjernefamilien på første rad rett foran kor, musikere og arrangører, er rituelle plasseringer som i liten grad innebærer samhandling med de andre deltakerne, kjente som ukjente. Den rituelle aktiviteten med kjernefamilien fremhever og forsterker denne sosial enheten i navnefesten. Flere av foreldrene, spesielt mødrene, hadde en sterk følelse av fellesskap med den nærmeste familien:

Erika: ”Og så følte jeg at det var kjempestort å sitte der sammen med mannen min og det lille barnet og være sammen om dette her, å få lov å være sammen om det. Selv om det var

⁶² I Cathrine Neegaards hovedfagsoppgave i sosiologi har hun intervjuet blant annet fem foreldre som har hatt borgerlig navnefest. Foreldrene som har hatt borgerlig navnefest viser den samme forståelsen av navnefesten som flere av informantene i min undersøkelse uttrykker. De legger vekt på navnefesten som en velkomstfeiring til ære for barnet og som en integrering i slekten (Neegaard 2002:46).

veldig mange andre familier så følte vi jo oss som en liten øy i det store havet. Jeg vet ikke om det hadde direkte med seremonien å gjøre, men det gjorde vi ut av det” (nr. 29:2).

Også de rituelle handlingene som innebærer samhandling med arrangørene og navnefestforeldrene på den ene siden, og mellom alle deltakerne på navnefesten på den andre siden, kan ha funksjon av å ritualisere kjernefamilien. Navnefestens rituelle høydepunkt var for Erika da hun og mannen mottok navnetavlen fra seremoniansvarlig. Spesielt var dette en sterk opplevelse med barn nummer én. Mottakelsen av navnetavlen er en rituell handling som involverer foreldre og navnebarn, og muligens barnets søsken, og alle navnefestfølgene som sitter i salen og ser på. På navnetavlen husker Erika at det sto: Måtte lys og lykke følge deg.

Navnefesten er offentlig, hvor deltakerne ikke har noen formening om hvem de skal feire navnefesten med, bortsett fra dem de har invitert med selv. Sammen med mennesker som mest sannsynlig ikke kjenner hverandre og heller ikke hverandres livssyn, motiver eller forventinger til navnefesten, ritualiserer foreldre, barn og følge. Det store arrangementet med over ti navnebarn og ca 300 mennesker endrer ikke på forståelsen av navnefesten som en ritualisering først og fremst for og med kjernefamilien. På tross av at Tone verken hadde truffet arrangørene eller de andre navnefestforeldrene og deres følge, opplevde hun det der hun satt som nært, lite og personlig. Hun følte at det bare var den lille familien som var i fokus og at ritualet var for dem: ”Det var liksom oss” (31:3).

Selv Bjørn, som er opptatt av at barnet blir tatt opp som samfunnsborger på navnefesten, beskriver navnefesten som en velkomstmarkering for familien. I Bjørns fortolkning av navnefesten er det slekten; hans og konas familier som blir ritualisert med et nytt familiemedlem. Han forstår navnefesten som et offentlig familieritual – en familiær markering og en høytidsstund med den nærmeste familie. I motsetning til flere av mødrene, hadde han ingen spesielle opplevelser av fellesskapet med verken barn eller kone under navnefesten på Rådhuset.

Også Terjes fortolkning av navnefesten understreker slekten og behovet for å ritualisere den når et nytt medlem blir født. I mange år hadde Terje vært i opposisjon til seremonier og spesielt de kristne som han kjenner til fra oppveksten. Etter som han ble eldre så han verdien av ritualer. Da faren og bestemoren hans døde og Joakim året etter ble født, vokste det fram i ham en forståelse for at ritualer og tradisjon er verdifulle handlinger. Han oppdaget at han hadde et behov for ritualer fordi ritualer knytter folk sammen. Det er sosialt lim. Alle mennesker har dessuten et behov for å identifisere seg selv – finne seg selv og sin plass på jorda. Terje mener at dette er ett av menneskenes primærbehov for å delta i ritualer. Terje tenker ikke først og fremst på Joakim når han snakker om ritualenes individuelle og sosiale funksjoner. Han tenker

på seg selv og sin slekt. Hans nye livssituasjon med samboer og barn og faren og bestemorens død gjorde at det var viktig for ham å bekrefte slektskapsbåndene, da primært til sin avdøde fars søsken.

Navnefesten har en rituell struktur som i liten grad gir rom for kontakt og samhandling mellom navnefestforeldre og deres følger. Navnefestforeldrene har muligheten til å få blikkontakt med slekt og venner under prosesjonene, når de mottar navnetavlen og når slekt og venner kommer fram etter utdelingen av navnetavlene for å fotografere. Under de andre rituelle handlingene sitter foreldrene for seg selv med ryggen til sine respektive følger, og har da først og fremst kontakt med hverandre og mellom seg og arrangørene. Den begrensede samhandlingen mellom foreldre og deres følger preger fortolkningen av navnefesten, og gir andre erfaringer med samspelet med følget enn tilfellet er med dåpsforeldrene og deres erfaringer med dåpsfølget under dåpsgudstjenesten. Foreldrenes konsentrasjon er om de nærmeste i familien. Derfor kom de i liten grad med erfaringer fra de andre rituelle deltakerne enn sin partner og barnet.

Foreldrenes sterke konsentrasjon om sin egen lille familie blir også illustrert med Tors og Tones kritikk av navnefesten. De ønsker at HEF hadde brukt mer tid på hvert enkelt barn. Selv om Tor mener at navnefesten ønsker barnet velkommen til slekt og vennekrets, er ikke navnefesten personlig nok. Han ønsker et større fokus på hovedpersonene – navnebarna. Uten at han føler at han har tenkt veldig mye over det, tror han at han hadde vært mer tilfreds om det hadde vært færre barn og sånn sett en bedre anledning til å gjøre mer ut av det når foreldre og barn kommer opp og mottar navnetavlen. Tone skulle ønske at de hadde sagt noe til foreldrene om barnet mens de sto foran forsamlingen, og at de deretter kunne ha gått og satt seg. Når det gjelder oppstillingen etter utdelingen med alle navnefestforeldrene og barna, ser hun ikke helt poenget med den. Oppstillingen assosierer hun med det å være konfirmant. Hvis hun skulle foreslå forbedringer ville hun ønske at de heller brukte tid på hver lille familie enn på gruppen som helhet.

7.2.6 Ritualisering av paret

En del foreldrepar er ikke gift når de deltar i navnefest eller dåp for sitt barn. For en del par har heller ikke familiene til paret truffet hverandre eller hatt kontakt før selve dagen. Giftermålet har en viktig funksjon; den tilkjennegir og bekrefter at to mennesker har valgt hverandre. Bryllupet synliggjør paret, foreldre og søsken, og skaper bånd mellom familiene til bruden og brudgommen. Det interessante spørsmålet er om navnefesten har en tilleggsfunksjon ut over det å proklamere kjernefamilien og å integrere barnet i slekt og samfunn. Når paret har

fått sitt første barn framstår det gjennom disse ritualene for hverandres foreldre, søsken, øvrige familie, og muligens også for venner, som et par og en familie.

To av de fire parene var ikke gift da de hadde navnefest for sine barn. Monica og Tone som er samboere kom inn på dette forholdet. For Monicas del var navnefesten det første familiearrangementet og det første offentlige arrangementet med hennes og hans nærmeste familie. Felespilleren som gikk foran dem i prosesjonen inn og ut av bankettsalen ga henne assosiasjoner til bryllup. Hun mener at forbundet har hentet litt herfra og derfra, og at fele og prosesjon er fra gamle norske bryllupsfeiringer. Navnefesten var også en kjærkommen anledning til å føre familiene sammen. Monica sier at noen bruker bryllupet til det, mens de brukte navnefesten fordi hun og Geir ikke har hatt noe bryllup – ingen av dem har fridd. Navnefesten er i likhet med bryllup en fin måte å treffes på, for da kan slektene gjøre noe sammen istedenfor at de bare møter hverandre og prater.

Tone og Terje var samboere da Joakim hadde sin navnefest. Tone har overfor Terje hatt et uttalt ønske om å gifte seg, noe ikke Terje er særlig interessert i. Et bryllupsritual blir for ham for konformt. På navnefestene til sine tre barn opplevde han at han kompenserte for sin vrangvilje i bryllupsspørsmålet, ikke bare overfor Tone, men også overfor seg selv. Fordi de ikke var gift, synes han at det var viktig at han og Tone fikk noe sammen. Måten han på forhånd og underveis tenkte om ritualet på, var at dette gjaldt de to. Både på Rådhuset og på festen etterpå følte han at det var han og Tone som sto i fokus, at det var like mye de to som Joakim. Tone opplevde også navnefesten som et slags bryllupsritual. Tone mener at navnefesten var en hyllest til livet, til barnet og til at hun og Terje skal være sammen resten av livet.

Berndt Gustafsson tolker sine data fra undersøkelsen om dåpens betydning i Stor-Stockholm på slutten av 1960-tallet ut fra et foreldre- og slektsperspektiv. Konklusjonen på studien er at dåpen fungerer som passagerite for foreldrepar og slekt. Selv om mange av foreldrene i hans undersøkelse ikke ser på dåpen som en troshandling, mener han at deres fortolkninger av dåp som høytid og som bekreftende på foreldreskap og slekt er religiøs. Det er i kraft av at dåpen er et transcendentalt familie- og slektsritual at den kan virke integrerende. Han hevder at ingen profan innvielse eller navngivningsakt kan ha den samme funksjonen (Gustafsson 1969:77-78). Navnefestforeldrenes erfaringer forteller det motsatte. Deres opplevelser viser at det ikke er nødvendig å ha en religiøs ramme om ritualiseringene av velkomsten for barnet for at ritualiseringene skal ha sosial betydning for familie og slekt. Videre forteller foreldrenes erfaringer oss at paret også har selvstendige ”effekter” av

ritualiseringen. Den humanistiske navnefesten ritualiserer ikke bare kjernefamilien og slekten, men også paret.

7.2.7 Ritualisering av barnets navn

Foreldrene er delte i fortolkningen av hvorvidt navnefesten virkeliggjør intensjonen om den humanistiske navnefesten som en navngivningshandling. For de fleste foreldre er det ikke barnets navn det er viktig å ritualisere, men det å ønske barnet velkommen og presentere det med navn for de forsamlingene som barnet i den humanistiske navnefesten skal integreres i.

Monica, Erika og Bjørn hadde en stor opplevelse av å ”komme opp”. For dem var oppropet, at foreldrene reiser seg og går sammen opp med barnet og står foran forsamlingen, navnefestens rituelle høydepunkt. Strengt tatt var Monica lite begeistret for forbundets hensikt med denne rituelle handlingen; hun kunne ikke se noe poeng med navnetavlen. Hun vet at den kan rammes inn og henges på veggen som et minne, men vet ikke om hun vil gjøre det. Verken hun eller de andre tolker oppropet, navnetavlen og utdelingen av tavlen som en rituell stadfestelse av barnets navn. I det hele tatt legges det overraskende lite vekt på navnefesten som navngivning eller bekreftelse av navnet.⁶³

Det er bare to foreldre som fremhever offentliggjøringen av barnets navn i navnefesten. Tone forstår barnas navn i navnefesten som en måte å presentere og ønske barnet velkommen på. Bjørn opplever oppropet og oppstilling foran de andre deltakerne som et viktig element i å danne barnet som et individ. Dette beskriver han som den første sirkelen i etableringen. Men i likhet med de andre legger han også vekt på barnets plass i det større fellesskapet. Han anser velkomsten for barnet til familie og samfunn som viktig i barnets identitetsetablering. Det var kanskje også derfor han var skuffet over at ikke barna ble organisert alfabetisk i prosesjonen inn. Han vet ikke helt om de hadde fått beskjed på forhånd om at de skulle gjøre det på den måten, eller om det bare var noe han forestilte seg. I alle fall synes han at det hadde vært en god idé å ordne ”innmarsjen” på denne måten. For Bjørn gir navnefesten barnet plass i fellesskapet med kjente og ukjente. I dette ligger det for Bjørn en sosial forståelse av navnefesten og dens funksjon. Navnefesten er en integreringshandling og derfor er det naturlig når barnet skal tas opp i dette fellesskapet at det også introduseres og innlemmes med navn.

⁶³ Cathrine Neegaards hovedfagsoppgave i sosiologi viser også at foreldrene ikke ser den borgerlige navnefesten primært som en navngivningsseremoni (Neegaard 2002:47).

Før de første borgerlige navnefestene ble feiret i 1988, da HEF satset på private navnefester og anså sin oppgave å være å oppmuntre foreldre som ikke ville døpe barna sine til å ha en alternativ seremoni i hjemmet, kom det med jevne mellomrom oppfordringer fra interesserte medlemmer av forbundet om å lage offisielle markeringer. Et av disse innspillene legger nettopp vekt på barnets navn i utviklingen av en offisiell navnefest. Debattanten mente at mange foreldre fortolker dåpen som en stadfestelse av barnets navn og at det sånn sett kunne være naturlig å ta utgangspunkt i denne folkelige fortolkningen av dåpen når en skulle utforme et offisielt alternativ til dåp. Den offisielle markeringen kunne være en høytidelig stadfestelse av barnets navn (Ormestad 1982:171).

Denne undersøkelsen tyder på at for en del dåpsforeldre er navnet fortsatt en viktig del av dåpen, men at deltakerne i den humanistiske navnefesten i mindre grad legger vekt på navnet i navnefesten. Innspillet fra HEF om hvordan private navnefester skal få en meningsfull utforming, ser ut til å overdrive navngivningsaspektet. Hos intervjupersonene er koblingen mellom navn og ritualisering ikke særlig sterk, i alle fall ikke i betydning bekjentgjørelse eller bekreftelse av barnets navn. Det vil ikke si at det er grunnlag for å utelate barnets navn fra oppropet og utdelingen av navnetavlen. Uten å bruke barnets navn vil forståelsen av navnefesten som en fest for barnet og som en markering av overgangen fra å være en del av den lille familien til å bli en del av den store familie (slekten) og ikke minst samfunnet, trolig bli svekket. Koblingen mellom navn og identitet ser ut til å ha funnet sin naturlige plass i ritualiseringene. Flere forhold kan imidlertid gjøre det problematisk å bruke navnet som et tema eller som motivasjon for å ritualisere. Navnefesten er ikke den første gangen barnets navn blir proklamert i en offentlig sammenheng. I helsevesenets rutiner for mor og barn spørres det på et tidlig stadium etter barnets navn. Har barnet fått navn før dåp eller navnefest, er det dette navnet som brukes. Ultralydundersøkelser kan også ha gjort sitt til at valg og offentliggjøring av barnets navn kommer på et tidligere tidspunkt enn det som var tilfelle før disse medisinske undersøkelsene ble tatt i bruk. Disse forholdene sammen med foreldrenes forståelse av navnets plass i den humanistiske navnefesten, mener jeg gjør det kunstig å legge større vekt på navnet enn det som gjøres i den humanistiske navnefesten i dag.

7.2.8 Hva er en livssynshumanistisk velkomst?

Erika: ”Jeg syntes i hvert fall at det var fint at det var en seremoni uten noe påtvinget livssyn, sånn direkte. Det kan man jo være enig i eller uenig i. Mange syns jo også at humanetikerne er veldig sterkt religiøse på sin måte. Men det kommer ikke igjennom i seremonien i hvert fall. Jeg syntes den var virkelig åpen for alle typer religioner” (nr. 29:2-3).

Bjørn: ” Nei, det blir en laus påstand, altså, men jeg lurte på om de faktisk hadde hoppa over en skikkelig gjennomtenkt strategi for hvordan det skal gjennomføres. Hva er visjonen med å ha sånne markeringer i dette forbundet her. De har jo en borgerlig konfirmasjon, og de har andre, ja. Jeg tror det er sånn fordi at de ikke er helt sikre på hva de vil med det” (nr. 26:3).

Fedrene var kritiske til navnefestens ideologiske forankring. Hva er det HEF vil med sine navnefester, hva vil de formidle og eventuelt hvordan vil de at livssynshumanismen skal reflekteres i ritualiseringene? Fedrenes kritikk er ikke ukjent for HEF, men tvert i mot innvendinger som fedrene ser ut til å dele med flere i forbundet. Gjennom hele HEFs 50-årlange historie har det vært en debatt om i hvilken grad forbundet skal drive aktiv agitering for sitt livssyn, og hvor grensen går før det i så tilfelle tipper over til å bli akkurat det de vil unngå; misjon. Foreldrene deler seg i to i synet på navnefestens ideologiske profil. I likhet med erfaringene med navnefestens rituelle utforming, går også erfaringene med navnefestens ideologiske profil langs kjønnsmessige skillelinjer. Mennene ønsker større ideologisk substans, og kvinnene tilnærmet lik dagens nivå. Mødrene hadde ikke på samme måte som fedrene et behov for å tydeliggjøre livssynshumanisme i ritualiseringene. Tvert i mot fremhever de at ritualiseringene er livssynsmessig åpne, og at de sånn sett også fungerer inkluderende på tvers av deltakernes religiøse eller livssynsmessige ståsted.

Erika har katolsk bakgrunn. Hun meldte seg ut av den katolske kirken i tenårene fordi hun opplevde at den ikke greide å praktisere nestekjærlighet, men heller formidlet en tom religion. Siden har hun ikke vært medlem av noe, tros- eller livssynssamfunn, og ønsker heller ikke å bli det med det første. For henne er det viktig at HEF ikke krever medlemskap av foreldre som ønsker en humanistisk navnefest for barnet sitt, men lar det være opp til foreldrene selv å bestemme hvor de vil høre hjemme. Ritualiseringenes åpne og ideologisvake karakter mener Erika gjør det mulig å fortolke navnefesten individuelt, og dermed også tillegge handlingene både religiøse og livssynsmessige betydninger. Erika, som er et religiøst menneske (hun søker i buddhismen og i gammel kristen mystikk), fortolker navnefesten religiøst, i tillegg til at hun hadde en religiøs opplevelse av dem. Hun opplevde sønnenes navnefester som hellige stunder. Bygget, ritualiseringene, interiøret, høytidsstemningen og fellesskapet med mannen helliggjorde navnefestene i Oslo rådhus.

Kristin tror ikke på Gud, men holder muligheten åpen for at det kan være en Gud. Kristin vil ikke kalle seg humanist, til det vet hun for lite om humanismen, men heller agnostiker. Kristin er religionskritisk. Hun synes det blir gjort mye galt i religionenes navn, og mener at det er lite trolig at én religion kan ha monopol på sannheten. For Kristin er det en viktig del av det å være foreldre at en har et bevisst forhold til hva en tror på og også velger en markering som står

til livssynet. Derfor var det ikke riktig for henne å døpe barnet, men heller ha en sekulær markering av at sønnen var født og blitt en del av samfunnet. Kristin framholder at grunnen til at hun er medlem av Den norske kirke er at hun ikke har fått somlet seg til å melde seg ut. På tross av at Kristin hadde gode erfaringer med navnefesten, synes hun at forbundet skulle lagt mer vekt på at navnefesten er en sekulær markering av barnas delaktighet i samfunnet.

Monica betegner seg som kristen på sin egen måte. Hun er ikke helt sikker på hva hun tror på, men tror at det kanskje kan være en Gud. Selv om Monica i utgangspunktet ønsket dåp for sin sønn, har hun store betenkeligheter med institusjonen Den norske kirke og kirkens dåpsteologi. Hun synes det ikke er riktig at kirken praktiserer automatisk medlemskap for barn der en av foreldrene er medlem. Hun stiller seg også tvilende til at barn er urene og trenger dåpen. Fortellingen om Jesus som velsignet barna, mener hun nettopp peker på at barn er uskyldige. Hun synes det er helt urimelig at deres barn skal ha mindre sjanse for å komme til himmelen enn døpte barn. Monica liker heller ikke tanken på at foreldrene bestemmer over et lite barns livssyn. Monica kritiserer ikke navnefesten for å være for lite humanistisk, tvert i mot. Monica satte spesielt stor pris på navnefestens inkluderende profil, og mener at det er positivt at alle mennesker kan kjenne seg igjen i ett eller flere av innslagene.

Tone vet ikke hva hun skal kalle seg selv, og heller ikke om hun tror på Jesus eller Gud. Hun er medlem av Den norske kirke og har ingen planer om å melde seg ut. Hun var godt fornøyd med valg av humanistisk navnefest og mener at det var en god løsning for henne og mannen Terje å velge humanistisk navnefest, i og med at Terje ikke ville døpe barna. Som mor vil Tone selvfølgelig sine barn godt. Tanken på at barna ikke er Guds barn og ikke får Guds beskyttelse fordi de ikke er døpt, har streifet henne. Hun har kommet til den erkjennelse at skulle det finnes en Gud, så må han være god. Derfor mener hun at det er en umulighet at hennes barn vil bli straffet fordi de ikke er døpt. Tone er i likhet med de andre mødrene godt fornøyd med forbundets utforming og har ingen kritikk av HEFs livssynsprofil.

Bjørn vet ikke om han tror på Gud og hans synes det er vanskelig å forstå eller definere hvem Gud er. Som ungdom stilte han sine kristne foreldre flere spørsmål om kristendommen, men spørsmålene ble stående ubesvart. Fordi han selv ikke greide å komme til rette med grunnleggende sider ved den kristne religionen, var han usikker på om han skulle konfirmere seg i kirken. Han konfirmerte seg likevel. Året etter ville han melde seg ut, men foreldrene nektet ham å gjøre det. Da han kom i begynnelsen av 20 årene meldte han seg inn i Human-Etisk Forbund, og har siden vært medlem. Bjørn identifiserer seg med Human-Etisk Forbunds fundament, men vil ikke kalle seg humanist, men undrende. Bjørn er også noe kritisk til

hvordan HEF profileres gjennom navnefesten. Han etterspør deres visjon for navnefesten og deres humanistiske samfunnsforståelse. I og med at navnefesten markerer at barnet skal bli delaktig i samfunnet, burde HEF ha et samfunnssyn, med tanker for en bestemt samfunnsutvikling. Han hadde ønske om at talen skulle inneholde en oppfordring til alle foreldre om sammen å gjøre samfunnet bedre for de nye borgerne.

Geir er medlem av HEF. Han kaller seg humanist i tillegg til at han forstår seg selv som agnostiker. Geir har tiltro til mennesket. Han tror at mennesket har evnen til å utrette noe godt, til å skape det gode liv på jorda for seg selv og andre, og til å utvikle seg som art og føre verden framover. Geir definerer det han kaller humanetiske verdier som å sette mennesket i sentrum. Verdier som Geir setter høyt og som han prøver å leve etter, er å respektere menneskene uavhengig av hva de mener og hvem de er. Han er opptatt av å være glad i og god mot andre. Han har som leveregel ikke å skade eller tvinge andre til å gjøre noe de ikke selv vil. Geir etterspør en sterkere profilering av livssynshumanismen i den humanistiske navnefesten.

Tor er ikke religiøs og vil derfor heller ikke gjøre det i kirken, som han sier. Kontakten med HEF stiftet han som ungdom da han ble konfirmert borgerlig. Han har ikke noe ønske om å melde seg inn i HEF. HEFs ”menneskeorientering” synes han er problematisk. Han er ikke sikker på om han er enig i HEFs syn på at mennesket er det mest intelligente vesenet eller har den beste moralen. Dessuten ønsker han å ha en åpen innstilling til religion og livssyn generelt, og er heller ingen motstander av kristendommen. Tor beskriver navnefestene til sønnene som storslagne, men er likevel kritisk til hvordan HEF utformet dem.

Terje mener at valg av navnefest ble avgjort fordi faren til samboeren er medlem av HEF og fordi det var det nest beste alternativet. Det beste hadde vært å lage det selv, men det hadde blitt altfor krevende. Dessuten likte han rammen omkring arrangementet med Oslo rådhus. Terje kan ikke identifisere seg med HEF og har ingen planer om å melde seg inn i HEF. Han kan verken finne noe galt i human-etikken eller føle noe sterkt for HEF. Terje har ikke en religiøs tro. Han opplever seg selv som søkende med flere kilder for sitt livssyn.

Tor og Terje, og til dels Bjørn, har en ideologikritisk innstilling til forbundet. Kritikken til Tor og Terje går på at HEF etterligner kirken for mye og at navnefesten derfor er for lik dåpen. Terje forstår navnefesten som en sekularisering av dåpen. Tor beskriver den som noe mellom dåp og kristen konfirmasjon. I mangel av et eget bidrag følger HEF det kristne opplegget. Tor mener at det han kaller humanetikk, også er for lik kristendommen. Forskjellen er bare at Gud er utelatt. Når det gjelder morallæren er den den samme som kristendommens; nestekjærligheten er også der. Kritikken av forbundets livssyn er at den ikke strekker til i

forhold til ham som søkende etter eksistensielle svar. Forklaringsmodellen er ikke omfattende nok til at den kan utgjøre et likeverdig alternativ til religionene. Konkretisert på de enkelte handlingene mener han at navnefestene ikke har særlig mye livssynsinhold. Talene forstår han ikke som utlegning av humanetikk eller som humanetiske fortolkninger av at et barn er født, men som ”festtaler”. Istedenfor å ha humanetisk substans, var de bare generell filosoferinger rundt livet. De verken provoserte eller engasjerte. Tor er rett og slett ikke sikker på hva HEF vil med ritualene. Terje opplever at talene ikke tilfredstilte hans eksistensielle behov. Temaene i talene til hans tre barns navnefester om livet, døden og de store spørsmålene ga ham ikke noe svar. Han mener at forbundet gir dagen en ramme uten et innhold. For Terje blir de rituelle innslagene bare fine og hyggelige. De blir først og fremst det han kaller kultur; korsang og solospill.

I 2005 tok også et nedsatt utvalg med formål å jobbe med seremoniene, til orde for å arbeide mer seriøst med navnefesten enn det som har vært tilfelle i HEFs historie. Ansvarlig for utredningen, Kjell Kristensen, mener at navnefesten har hatt en relativt svak ideologisk og organisatorisk forankring i forbundet. Kristensen forklarer årsaken med to forhold: 1. Forbundets opprinnelige filosofi var at fødsel og navngivning ikke trengte et offentlig ritual, men at forbundet kunne komme med forslag til et privat ritual til bruk i hjemmet. 2. Forbundet overlot i all hovedsak ansvaret for utformingen av navnefestene til lokallagene, fordi forbundet ikke hadde ressurser til å gape over mer. Mye var allerede bundet opp i Humanistisk konfirmasjon (Kristensen 2005:39). At forbundet har brukt relativt lite ressurser på navnefestens ideologiske grunnlag og utforming, har vi sett slå både positivt og negativt ut når vi legger mødrene og fedrenes erfaringer i dette utvalget til grunn. Legger vi tilknytningen til HEF som felt til grunn, ser vi at synspunktene til navnefestens ideologiske profil fordeler seg langs to linjer. Det kan se ut til at de som identifiserer seg sterkest med HEF (Geir og Bjørn) ikke har de sterkeste ønskene om en ideologitung navnefest, men heller en bedre profilering av livssynshumanismen. De som har en svakere identifikasjon med HEF etterspør derimot enten en sterkere understreking av livssynshumanismen i navnefesten (Terje og Tor) eller fremhever navnefestene som en livssynsnøytral seremoni med ideologisk ”åpenhet” (Monica, Kristin, Erika og Tone).

7.3 Nyreligiøs navnefest

7.3.1 Innledning

Tabell 7.4 Navn på foreldre og barn og hvor de har hatt nyreligiøs navnefest

Foreldre	Barn	Inspirasjonskilde	Sted
Marianne & Daniel	Martin	Nypaganisme	Leid lokale utenfor nærmiljøet
Ellen & Trond	Sara	New Age	I familiens hjem
Anne & Jan	Hanna	New Age	Leid lokale i nærmiljøet

Marianne og Daniel, Ellen og Trond og Anne og Jan har laget nyreligiøse ritualiseringer av livets begynnelse. Hva de har kalt disse rituelle begivenhetene, har variert fra par til par og innenfor parene. Marianne omtaler deres ritualisering vekselvis som velsignelsesseremoni, navnefeiring og dåp. Daniel er innom betegnelsen navnefest, men synes det riktigste navnet er velkomstfest og velsignelse. Ellen og Trond kaller deres ritualisering for dåp, og Anne og Jan velkommen-til-livet-seremoni kombinert med ettårsdag for Hanna. Jeg har valgt å betegne de tre foreldreparenes ritualiseringer for nyreligiøse navnefester, på tross av at bare to av foreldrene har kalt ritualiseringene for navnefest. Jeg bruker denne betegnelsen fordi alternativ til dåp ofte kalles navnefest. I den nyreligiøse bevegelsen blir disse rituelle handlingene som oftest kalt navnefest eller navnedag (Borgen 1999:128). Nettsteder for foreldre og barn debatterer dåp og alternativer til dåp. Her blir private ritualiseringer av livets begynnelse, enten av religiøs eller sekulær karakter, også kalt navnefest. Jeg kunne ha brukt betegnelsen ikke-kirkelig dåp, men dette ville ekskludert Anne og Jan som ikke har brukt vann. Dessuten hadde det gitt Marianne og Daniels og Ellen og Tronds ritualiseringer et preg av polemikk mot kirkelig dåp, noe som de i liten grad er et uttrykk for. Verken for Ellen eller Trond, Marianne eller Daniel er kritikken av kirken og den kristne teologien et utpreget trekk ved ritualiseringene, heller ikke var det en viktig intensjon i planleggingen av navnefesten.

Inspirasjon til tenkning omkring hvordan en kan ritualisere livets begynnelse, har de tre foreldreparene hentet fra to miljøer som de identifiserer seg med og deler mange av sine religiøse holdninger med. Disse miljøene plasserer jeg innenfor det nyreligiøse feltet. Ellen, Trond, Anne og Jan har kontakt med et spådoms- og selvutviklingsmiljø som jeg har definert

innenfor New Age, og Marianne og Daniel et nypaganistisk miljø.⁶⁴ Deres religiøse ståsted er bare for Ellen reflektert i et formelt medlemskap. Ellen er medlem av Holistisk Forbund, mens Trond, Marianne og Daniel ikke er medlem av noe tros- eller livssynssamfunn. Anne var medlem av en organisasjon som søkte om å bli registrert som trossamfunn, men etter avslaget fra Fylkesmannen har hun ikke noe medlemskap i noe tros- eller livssynssamfunn. Jan er medlem av Den norske kirke. Alle de tre parene har rituell kompetanse, og regner evnen til og kunnskapen om å ritualisere begivenheter og situasjoner som en del av deres religiøse orientering. Ved hjelp av autoriteter innenfor sine respektive miljøer har de planlagt, og for ett av parenes vedkommende også gjennomført, ritualiseringene. Fem av de seks foreldrene har vært opptatt av ritualiseringenes magiske karakter, men da først og fremst for navnefestens midtpunkt, navnebarnet, og i liten grad for øvrige deltakere.

Foreldrene har valgt ut musikk, lyder, bevegelser, gjenstander og språklige innslag som de har satt sammen til sanselige uttrykk, magiske virkemidler og sosiale samværsformer. Sara og Hannas navnefester er som små konserter å regne. Her er det mye musikk hvor toner og ord bærer viktig tankegods som skal formidles, samtidig som foreldrene har mange gode minner knyttet til musikken. På Hannas navnefest var det i tillegg til lyttesekvenser også solosang og allsang fra deltakerne. På alle de tre navnefestene var det flere enn foreldrene som hadde særroller. I Saras navnefest sørget foreldrene for det rituelle forløpet og mesteparten av det rituelle innholdet, mens venner av dem sammen med besteforeldrene hadde noen selvstendige rituelle innslag. På Hannas navnefest sang og spilte fadderne, og på Martins navnefest hadde faddere, besteforeldre og en niese egne oppgaver. Alle de tre navnefestene er ordrike med flere taler. På Martins navnefest er det mindre språklige innslag, men desto mer sang og dans. Denne navnefesten er mer fysisk og leken enn de andre. I form er den ganske eksperimentell med kroppslige uttrykk, fantasi og sanselighet. Selv om de tre forelderparene er tilknyttet to nyreligiøse miljøer som er ganske forskjellige både med hensyn til inspirasjonskilder og bruk av ritualiseringer, finner vi likevel flere likheter mellom foreldrenes ritualiseringer. Innenfor nypaganismen (som Marianne og Daniel har kontakt med) er ritualisering helt grunnleggende for å komme i kontakt med det guddommelige og for utvikling av egen åndelighet. I New Age-miljøet i Norge (som Ellen og Trond, Anne og Jan har kontakt med) har det til nå vært liten interesse for kollektive ritualiseringer. De har derfor ikke hatt et rikt utvalg av måter å velge

⁶⁴ Verken Ellen, Trond, Anne og Jan betegner seg som New Age-ere, men som religiøse. De nevner heller ikke at det miljøet de har kontakt med er en del av New Age.

blant når de skulle ritualisere. Parene har invitert mest familie og noen få venner som deltakere. De har organisert deltakerne i en ring, foreldrene spiller en sentral rolle og mødrene har en framskutt posisjon. Mødrene fungerer mest som seremonimestere, mens fedrene har rollen som praktiske tilretteleggere, og godkjenner av mødrenes ideer. Videre inneholder ritualiseringene mye musikk, barnets navn ritualiseres, det framføres lykkeønskninger, barna brukte dåpskjole og Marianne og Anne danset i midten av ringen med navnebarnet på armen. Felles for ritualiseringene på tvers av parene er også at de tar i bruk magi som et viktig manipulerende virkemiddel for å tilføre barnet gode energier, kvaliteter og egenskaper.

Hensikten med den følgende analysen er ikke å fokusere på hva disse tre foreldreparenes ritualiseringer har til felles med hensyn til struktur og valg av handlinger og objekter, heller ikke er en viktig side ved analysen å gi en utfyllende beskrivelse av de religionsvitenskapelige impulser og referanser som handlingene har blitt utformet ved hjelp av. Nyreligiøse ritualiseringer som Marianne og Daniel, Ellen og Trond, Anne og Jan har laget er personlig utformet. Fordi det ikke finnes en mal og ennå heller ikke etablerte tradisjoner for hvordan navnefester utarbeides i det nyreligiøse feltet i Norge, er det nødvendig hele veien å gi empirisk informasjon om hva foreldrene faktisk har gjort. Der jeg setter handlingene inn i en religionsvitenskapelig sammenheng, er det først og fremst å forstå som en guide til leseren for å vise hvilke impulser, miljøer og sammenhenger foreldrene har dratt veksler på i ritualiseringene av livets begynnelse, og som et grunnlag for å analysere foreldrenes erfaringsmateriale. Det primære siktemålet med det følgende er i likhet med hvordan jeg har arbeidet med foreldrene som har hatt dåp og humanistisk navnefest, å ta for meg fellestrekk og tendenser i foreldrenes sanselige og magiske erfaringer og hvordan de fortolker de rituelle handlingene de har satt i scene.

La oss først gjøre et dykk ned i ett av navnefestforeldreparenes nyreligiøse navnefest, for på den måten å skape oss et bilde av hvordan en slik navnefest kan utformes.

Et rituellet tablå av en nyreligiøs navnefest

En kald søndag i oktober hadde Martin navnefest. Foreldrene hadde sendt ut invitasjon til ti voksne og syv barn, stort sett nærmeste familie, men også noen venner som skulle være faddere for Martin. Dessverre kunne ikke to av vennene komme, men sendte bidrag og hilsener til navnefesten. I invitasjonen ble alle bedt om å tenke på noe de ville si til Martin som et ønske for livet hans, i tillegg til å ta med seg et stearinlys hver.

Martins foreldre, Marianne og Daniel, har leid et lokale på en gård et stykke utenfor Oslo. Før navnefesten kan begynne, samler de alle deltakerne på gangen utenfor det rituelle rommet, og Daniel gir noen praktiske beskjeder samtidig som han minner dem som har fått tildelt en oppgave, på hva de skal gjøre. Døren blir åpnet, musikken strømmer mot dem og de går inn. Der inne ser de et alter på gulvet, et firkantet speil dekorert med jord, sand, et stort stearinlys og fire kalker med vann. Deltakerne lager en ring. Marianne og Daniel stiller seg ved siden av hverandre med Martin på armen. De hører en ringende lyd; det er Karin, niesen til Marianne som ringer, og ringen er ”satt”. Musikken fra kassettpilleren blir skrudd av og Marianne ønsker velkommen. Hun ønsker spesielt velkommen til den ene fadderens som er til stede. Så går hun inn i midten av ringen, bøyer seg ned mot speilet og tenner stearinlyset. Karin ringer med bjellen en gang til, og Daniel skrur på musikken. Musikken fyller rommet, og Marianne og Daniel drar alle sammen med i en ringdans. Mariannes familie er en dansende familie og tar trinnene lett. Deltakerne danser flere runder før Marianne bryter ut av ringen og danser alene med Martin i midten. Hun passer på å holde Martin slik at alle får et glimt av ham når hun svinger rundt med ham på armen. Når Daniel skrur ned musikken, går hun tilbake til plassen sin i ringen, og sammen med de andre synger hun *Solsangen* av Frans av Assisi. For at alle skal kunne delta, har de fått et ark med kopi av teksten. Sangen synger de som vekselsang, noen vers av kvinnene, noen av mennene og noen vers synger alle sammen. Neste innslag er en båndull som Marianne og Daniel framfører alene for Martin, *Sullil, lilli vesle born, nå skal du sova*.

Nå skal alle tenne et lys for Martin, og de som har lyst kan også bringe fram sine gode ønsker for livet hans. Daniel finner fram et par lys, går fram og tenner det ene, sier noe han ønsker for Martin, tenner det andre og sier noe mer om hva han vil at Martins liv skal være fylt med. Marianne leverer Martin til Daniel og gjør det samme. Barna bryter ringen og setter seg på gulvet for å se på lysene på speilplaten. Så er det Janne, fadderens, tur. Hun sier noen ord om hva hun ønsker for Martins liv. Marianne henter fram to lys som er fra Ivar og Tove, de to fadderne som ikke kunne være til stede. Hun tenner Ivars lys og leser: ”Jeg ønsker deg et liv med inspirasjon, glede og nærvær”. Hun tenner Toves lys og leser: “May the being of life bless. May the Christ of love bless. May the Spirit Holy bless. You the dear one of our hearts!” Deretter er det de andre gjestenes tur, barna først. Alle barna går fram og tenner lysene sine. Helt til slutt er det besteforeldrenes tur. I tillegg til å tenne lysene og framsi sine lykkeønskninger, avslutter de også runden med å holde hver sin lille tale for Martin.

Nå har tiden kommet til at Martin skal døpes. Janne går fram til Marianne, og Marianne legger Martin i hennes armer. Daniel går fram til speilplaten, tar kalken med vann hentet fra en

skotsk øy, og heller opp i en glassbolle. Han stiller seg i ringen ved siden av Marianne og Janne, og Marianne dypper pekefingeren sin i vannet, stryker vannet på Martins panne og bryst og leser første ledd av en keltisk bønn: ”The love of the Mary Mother be thine”. Hun gjør det en gang til og sier: ”The love of Brigid of Flocks⁶⁵ be thine”. Og for siste gang: “The love of Michael Victorious be thine with their arms each hour surrounding you”.

Ennå har ikke Martin fått navn. Til nå har han bare blitt omtalt og tiltalt med *du*. Navnet skal han også få ved overøsning. Nå er det fadderens tur til å holde Martin. Far går inn i ringen og heller tilbake det ”hellige” vannet i kalken. Så heller han vann fra de tre andre kalkene i glassbollen – vann fra Vestlandet og fra to steder i Sør-Amerika. Det er med dette vannet, som Marianne kaller verdslig kulturelt og sosialt, at han skal få navnet sitt. Mor stryker litt vann på pannen hans. Det samme gjør far. Etterpå sier Marianne hele navnet hans med mellomnavn og etternavn. ”Ditt navn er Martin...” osv.

Igjen fylles rommet med sang. Det er Mariannes søster og hennes datter Karin som synger en dåpssang til Martin. Når de er ferdige, sender Daniel *Solsangen* rundt på nytt og de synger de to siste versene. Karin ringer i bjellen for siste gang. Ritualet er over, og ringen løser seg opp. Nå skal Martin feires med god mat, mer sang, dans og taler. Barna begynner å småsnakke og titter på bordkortene som er plassert på langbordet der de skal sitte. Noen setter seg ved bordet, og de som skal servere finner veien ut til kjøkkenet. Mens festen pågår, brenner lysene på speilplaten.

⁶⁵ Her siktes det til en gammel keltiske gudinne som assosieres med kunsthåndverk, spådomskunst og helbredelse og som opptrer i mange av de rituelle handlingene til druidene (Gilhus og Mikaelsson 2005:109). Marianne hadde skrevet navnet hennes med t, men i Irland og i druidemiljøet skrives navnet hennes som oftest med d. Med Flocks siktes det trolig til hennes nære forhold til dyr, deriblant fugler. Hun blir ofte avbildet sammen med lam, svaner og en kalv. Hun står sentralt i den 2. paganistiske sabbaten som druidene feirer 1. februar, kalt Imbolc eller Brigid's dag. Andre navn på henne er Brigid of the Harp, Mother of Songs and Music, Brigid the Sorrowful (hun mistet en sønn og en bror), Brigid of Joy, Brigid of the Green Mantles, and Brigid of the Slim Fairy Folk. I 453 ble hun kanonisert, fikk en ny biografi og fikk navnet St. Brigid. På 1960-tallet ble Brigid dekanionisert på grunn av sine paganistiske trekk (www.goddesscards.com, 27. april 2006). Da jeg spurte Marianne om denne velsignelsen ville hun ikke gå inn på hvem personene det refereres til er eller hvilket forhold hun har til dem, men understreket at dette var et rituel tilbud eller gave til Martins dåp fra hennes åndelige veileder som ikke kunne være til stede på navnefesten.

7.3.2 Ringen er satt – rituell etablering og grensedefinering

Mennesker som til sammen utgjør en ring, muliggjør mange samhandlingsformer. Ringen har en viktig praktisk funksjon. Den letter kommunikasjonen deltakerne i mellom, gjør overlevering og mottakelse av budskap og gjenstander enkel, fremmer delaktighet og inkludering, gir oversikt over det som skjer og gjør turtakingen smidig. Dessuten kan man utføre ringdans.

Ringen er ikke en ny rituell uttrykksform for Marianne og Daniel, Ellen og Trond og Anne og Jan, hentet fram i anledning barnets navnefest. De har ikke fundert mye på hvorfor de har valgt denne samværsformen, men opplever det som en naturlig måte å ritualisere på. For dem er ringen en aktiviserende og inkluderende måte å være sammen på.

I Mariannes eksperimenteringer med rituelle handlinger er ring noe av det hun lar gå igjen. Det virker også som om det er slik hun er vant til å gjøre det i rituelle sammenhenger, og at det derfor var naturlig for henne å ta den med inn også denne gangen. Ellen og Trond ville at både slektninger og venner fra deres åndelige miljø skulle være med på datteren Saras navnefest. Planen var å ha ritualet og den påfølgende festen hjemme hos seg selv. Måten å samle deltakerne på var å plassere dem i en ring, men da måtte alle møblene bæres ut. Til dagen hadde de leid 30 stoler. Da familie og venner kom, satte de seg på stolene i ringen. Mor, far og Sara satt ved siden av hverandre. Plasseringen i ringen innledet rekken med ritualiseringer, og den ble avsluttet med at ringen ble brutt opp og stolene plassert rundt små bord. Anne og Jan hadde leid et festlokale der de bor, med god plass til gjestene, likevel var ringen den rituelle rammen de valgte. Når de handlet rituelt var de i ringen, og når de etterpå feiret bursdagen til Hanna, var ringen løst opp.

Marianne og Daniel tok i bruk flere virkemidler for å etablere og oppløse den rituelle settingen de rituelle handlingene skulle finne sted innenfor. Rituelle grensemarkerende handlinger var i tillegg til å danne / oppløse ringen, også ringing i en bjelle som innledning og avslutning på ritualiseringene, og å gå over dørterskelen som start på ritualiseringene. For Daniel var ikke bjellen og ringen i seg selv godt nok for den rituelle etableringen av navnefesten. Han ville også bruke to rom og fysiske overganger. Deltakerne stilte seg opp utenfor rommet der de rituelle handlingene skulle finne sted, og når døren ble åpent og de krysset terskelen inn til forsamlingsrommet, var tanken ifølge Daniel at de skulle gå fra en ikke-ritualisert til en ritualisert verden. Av praktiske årsaker; fordi det ikke var flere enn ett oppholdsrom, fortsatte de festen med måltid og sosial samvær i det samme rommet etter at ringen var oppløst.

Den franske etnologen van Gennep var opptatt av at mange kulturer bruker terskelriter for å markere sosiale overganger (1999:30). Daniel har studert sosialantropologi, og refererer til betydningen av å bevege seg mellom to rom. Kanskje har han vært inspirert av van Gennep til å bruke dette rituelle virkemiddelet på navnefesten. Forskjellen mellom Daniel og van Gennep er likevel den at Daniel i motsetning til van Gennep ikke fortolker terskelen som et symbol på den sosiale strukturen forsamlingen utgjør. Heller ikke bruker han terskelen som plassering eller innlemmelse av barnet i forsamlingens ulike fellesskap. Isteden ser han overgangen fra et rom til et annet som et viktig virkemiddel for å gjøre noe med deltakernes innstilling når de handler i forsamlingsrommet. Bevisstheten skal være en annen i det rituelle rommet enn i rommet utenfor forsamlingsrommet. Den samme hensikten har ringen for ham. Slik jeg tolker Daniel, ligger hans rituelle praksis tett opp til Humphrey og Laidlaws (1994) fortolkning av hva en ritualisert handling er til forskjell fra en ikke-ritualisert. De nyreligiøse navnefestforeldrene er arkitekter bak ritualiseringene og kan derfor bli dette forholdet bevisst på en helt annen måte enn når en er bruker av ritualer som andre har etablert, slik som dåpsforeldrene og foreldre som har valgt humanistisk navnefest.

Innenfor nypaganismen er ringen et viktig rituellet instrument i magisk betydning. I Wicca-bevegelsen (Frisk 1998:157, Wiberg 2002:258-259), i nysjamanismen (Borgen 2000:75), blant druidene (Hardman & Harvery 1996:70) og i gudinnebevegelsen (Griffin 2000:195, Salomonsen 2000:171) anses ringen å være et religiøst kommunikasjonsmiddel. I gudinnebevegelsen ritualiseres innvielser, fødsel, død, livsfaser, månefaser og årstider ved hjelp av en ring. Ringen er et viktig redskap til åndelig vekst og utvikling. Wendy Griffin, professor i sosiologi ved California State University, Long Beach, og aktiv i gudinnebevegelsen, oppsummerer ringens intensjon på følgende måte: "This circle is perceived as an energetic boundary for the ritual and visualized in the shape of a large sphere that encloses the individual or group" (Griffin 2000:195). Teologen og sosialantropologen Jone Salomonsen har gjort feltarbeid i gudinnegruppen Reclaiming i San Francisco. Hun beskriver det å danne ring som å etablere et mikrokosmos, som: "an act intended to present cosmos in miniature inside the living room by symbolically separating ritual time and space from ordinary time and space by drawing an imaginary magical circle around all the celebrants" (Salomonsen 2000:171).

Anne kom inn på hvorfor hun valgte denne rituelle handlemåten og hva hun vil oppnå for Hanna og øvrige deltakere ved å danne en ring. Ringen er et magisk virkemiddel; en måte å ivareta og balansere deltakernes energi på. For å få den beste balansen i energien er det derfor nødvendig at deltakerne plasserer seg riktig i forhold til hverandre. Ut fra idealet om energi i

balanse, plasserte Anne slektninger overfor hverandre – hennes foreldre overfor Jans foreldre og Jans barn overfor hennes søsken, og venner overfor venner. I en ring er det som kjent ingen begynnelse eller slutt, ingen topp eller bunn. Ved å etablere en ring, signaliserer man et ønske om å etablere et egalitært fellesskap. Anne strever med spenningene mellom hierarki og egalitet. For henne var det viktig å likestille deltakerne – familie og venner. Hun organiserte ringen under bryllupsseremonien ut fra likeverdighet, og ville bruke det samme prinsippet da hun også organiserte ringen for barnet. Likevel er det tydelig at det er forskjell på plassene i ringen. Når energi og jevn fordeling av slekt og venner konkurrerte om plassene, var det vennenes positive energi som ble det styrende prinsippet. Alle vennene fikk derfor plassene i ringen nærmest henne, Hanna og Jan, deretter fulgte slektningene.

7.3.3 Velkomst og navngivning

Daniel og Anne mener at en riktig måte å betegne ritualiseringene på er å omtale dem i velkomstvendinger, og ikke som navngivningshandlinger. Velkomst står sentralt i forståelsen av navnefestene for foreldrene, også for dem som ikke kaller ritualiseringene en velkomstseremoni. På navnefesten ønsket de barnet velkommen til slekten og sin nærmeste vennekrets. Handlingene skulle hver for seg og sammen vise fram, fremheve og gjøre stas på barnet, tilrettelagt og arrangert av omgivelsene som en gave til dagens midtpunkt. Den beste velkomsten de nyreligiøse foreldrene mener de kan gi barna sine er gjennom religiøs berikelse og initiering i fellesskapene barnet er født inn i. Religiøs berikelse er ikke det samme som en åndelig berikelse, men er en kroppslig foreteelse hvor ånd, personlighet og kropp som helhet styrkes. Religiøsitet ble handlet fram med magisk aktivitet og materialitet. Fellesskapene ble synliggjort med foreldre, slekt og fadderens deltakelse i ritualiseringene. Navnefesten skulle gi barnet den nødvendige håndbagasje, slik at starten på livet kunne bli god.

Velkomst og opptagelse i fellesskapene inkluderer navngivning. På samme måte som det var helt selvfølgelig for Marianne og Daniel og for Ellen og Trond å bruke vann, var det også like selvfølgelig å ønske barnet velkommen ved å rituelt gi barnet navn. De tre foreldrepårene mener at barnets navn hører med i et velkomstritual, og dermed er et selvfølgelig innslag. Ingen av foreldrene reflekterer noe særlig over hvorfor de hadde valgt å ritualisere barnets navn eller over måten å gjøre det på. Det var rett og slett ganske naturlig å ritualisere navngivningen. En kunne kanskje tenke seg at navnet ikke behøvde å være en del av ritualiseringene av velkomsten for barna, de rituelle handlingene blir jo først og fremst forstått som velkomsthandlinger og ikke navngivningshandlinger. Hanna var ett år da hun hadde sin velkommen-til-livet-seremoni. Helt siden den første dagen hun levde hadde hun vært Hanna for

moren Anne. Likevel var navnet viktig for foreldrene i ritualiseringene. Moren redegjorde for hvordan navnet hadde kommet til henne og navnets betydning. Hanna er oppkalt etter sin tippoldemor. Da Anne første gang så bildet av henne, så hun en stolt kvinne med utstråling. Tippoldemoren ble på navnefesten framtilt som et kvinnelig ideal, en kvinne med integritet og et forbilde for Hanna.

Sara eller Martins navn ble ikke tematisert ut over at de fikk det ved bruk av vann og proklamering. Helgener og guddommer ble påkalt da Martin fikk sitt navn. I Saras navnefest ble det ikke henviste til guddommelige vesener, energier eller krefter, heller ikke når hun fikk sitt navn. Derimot ble det referert flere gang til Gud under andre rituelle handlinger, i sangene de lyttet til og i deltakernes taler. Saras foreldre har i motsetning til Martins foreldre, ingen symbolsk eller magisk forståelse verken av vannets iboende karakter eller handlingen med vannet. Vannet hørte bare med, og var den riktige og flotteste måten å gi Sara navnet hennes på.

7.3.4 Magisk materialitet

For Marianne, Daniel, Trond og Anne var det viktig å lage ritualiseringer av velkomsten for barnet som kunne berike barnets liv. Entiteter som personer eller objekter tjente som magiske instrumenter for å frambringe eller samle opp positiv energi. I den magiske logikken var tanken til foreldrene å aktivere hellighet, overføre energi og gi barnet guddommelig beskyttelse. På Martins navnefest håndterte deltakerne flere rituelle gjenstander. Vann, jord, sand og lys, plassert i midten av ringen, dannet et alter. Anne og Jans alter på navnefesten til Hanna var et bord i ringen. Bordet var pyntet med en glassplate med tulipaner, et dekorert lys med påskriften velkommen og en stein. I tillegg til alterets tematiske uttrykk og estetiske funksjon, fungerte dette alteret som oppbevaringssted for en rosa stein som sto sentralt i en av de rituelle handlingene.

Når en skal ritualisere alternativt til kirken, er det vanskelig å løsrive seg fra den kulturelle rammen for utforming som kirkens dåpsritual setter. Symbolet på den kirkelige ritualisering er vann. Både Marianne og Daniel, Ellen og Trond valgte å bruke vann. Anne og Jan brukte ikke vann, men tok likevel i bruk en kirkelig ritualisering. Det dekorerte lyset til Hanna kan sees på som en parallell til kirkens dåpslys. I motsetning til Marianne og Daniel som legger mye i vannet, hadde vannet ingen selvstendig mening for Ellen og Trond. Vannet kobles ikke til livsbetingelsene eller alle tings opphav, det er heller ikke hellig med livgivende kraft. Bruk av vann ser ut til å være en kulturell handlemåte som hører med når et barn rituelt sett får navn. Ellen og Trond hadde ikke noe alter, de ritualiserte heller ikke med andre magiske gjenstander.

På navnefesten til Martin ritualiserte deltakerne med jord, ild, luft og vann. Jorda hentet Marianne og Daniel fra der de bodde da Martin ble født – på Tøyen i Oslo. Marianne spadde opp jord i botanisk hage. Fra deres åndelige hjem, en øy i Skottland, hadde de hentet sand. Vannet, som Martin skulle velsignes og få sitt navn med, var hentet fra fire forskjellige steder: Fra en kilde på Vestlandet der Marianne er oppvokst og foreldrene bosatt, to steder i Sør-Amerika hvor Daniel er henholdsvis oppvokst og har bodd i voksen alder, og den skotske øya de begge har tilknytning til. Vannet fra disse stedene ble helt i fire små kalker. Vannet fra stedet Daniel har tilhørighet hadde de fått tilsendt av presten som viet dem. Marianne opplevde at vannet fra de fire stedene har forskjellige kvaliteter; verdslige og sakrale. Den skotske øya har en helt spesiell betydning for dem. De ser på den som et hellig sted med en helt spesiell ånd og atmosfære. I tillegg har de sin egen historie knyttet til øya. Det var der de traff hverandre for første gang da de begge to var på retreat og ble innført i keltisk mystikk, og det var også der de ble kjærester. Sammen hentet de vannet til Martins dåp fra en hellig kilde. Ilden skulle være til stede i ritualen i form av tente stearinlys under lykkeønskningene til Martin. Luften hadde ingen spesiell betydning verken for henne eller Daniel ut over at luft er komplementær til vann, jord og ild.

Når Marianne og Daniel beskriver ritualiseringens materialitet, snakker de om gjenstandenes velsignelse, energi, kraft og hellighet. Vil det si at de stofflige elementene er en kilde til magisk kraft?

Marianne: ”Det vannet føler jeg er virkelig hellig. Det er vievann, liksom...

Mine erfaringer på den øya opplever jeg som et hellig sted. At himmelen er til stede mer der enn her. Og akkurat ved den kilden så føler jeg veldig tilstedeværelse av guddommelighet. At det på en måte er et annet lys der. At det vannet faktisk har en annen kraft enn et annet vann. Det opplever jeg som en realitet, rett og slett. Vi har opplevd det som åpninger mot det guddommelige” (nr. 10:8).

Det materielle har kraft i seg selv og kraft nok til å påvirke omgivelsene når det blir håndtert av deltakerne i ringen. Uten at Marianne og Daniel har en klar formening om de rituelle gjenstandenes ønskede eller reelle virkning i ritualiseringene, er det like fullt tydelig at vannet og sanden ikke bare er symboler for dem, men har magisk betydning og potensial til å virke på omgivelsene. Dette som Marianne betegner som hellig, vil sånn sett kunne gjøre stunden, rommet og deltakerne hellige når det blir satt i scene rituelt. En mulig fortolkning av Mariannes forståelse av det hellige er at deltakernes stearinlys og deres lykkeønskninger til barnet ville kunne få en virkning ved lysets plassering i hellig sand. En naturlig følge av en slik tankegang er at da lys og ønsker møtte sand, fant en magisk energiutladning sted. I denne

fysiske berøringen mellom lys og sand skjedde det en overføring til barnet – barnet ble beriket av deltakernes kvaliteter.

Daniel er usikker på om det er forskjell på vannet fra den skotske øya og fra de andre stedene han og Marianne har bodd. Det å stryke barnets panne med hellig vann og framsi dåpsordene var for ham en velsignelse av barnet. Velsignelse er en hellig handling. Det er ikke menneskelig kommunikasjon, men kommunikasjon med Gud. Det var ikke lett for Daniel å redegjøre for hvordan han opplevde denne handlingen, heller ikke hvordan han skal forstå den i ettertid. Han tror at den guddommelige kommunikasjonen handler om en pakt. Da barnet ble døpt inngikk deltakerne og Gud en pakt – de ”skrev” en kontrakt om at Gud skulle velsigne barnet. Like fullt kan han ikke si om Gud var tilstede der og da, og om han er mer tilstedeværende i denne handlingen og denne stunden enn ellers i livet. Det er kanskje også derfor han ikke setter et prinsipielt skille mellom vannet fra den skotske øya og det vannet som ble brukt til å gi Martin navn med.

Ritualisering kan være en måte å komme i kontakt med det guddommelige på, en form for kommunikasjon med det guddommelige, og sånn sett også en utforskning av det guddommelige. Når Marianne betegnet elementene vann og sand som hellige, var det for henne en måte å uttrykke en opplevelse av det guddommelige på. De stofflige berøringene med hellig vann og jord intensiverte guddommeliggjørelsen. For Marianne innebar overønsningene med vann i Jomfru Maria, Brigid og erkeengelen Michaels navn energioverføring fra disse tre hellige personene over på Martin. Ritualiseringen med det hellige kan foruten en positiv kontakt med det guddommelige, også innebære en dypere opplevelse av det. Det siste var ikke tilfelle for Marianne. Til det var navnefesten til Martin og hennes rolle i ritualiseringene av Martins velkomst for krevende. Marianne følte at hun hadde for stort ansvar. Hun manglet både ro og konsentrasjon til å gå ordentlig inn i det hellige; å la seg berike slik som hun hadde ønsket. Når neste barns velkomst skal ritualiseres (hun var høygravid under intervjuet), understreker hun at hennes rolle i ritualet skal dempes til fordel for større personlig tilstedeværelse.

Både for Marianne og Daniel blir det for ensidig å utelukkende fortolke velsignelsen som en energioverføring av guddommelig kraft (slik Marianne ser det), eller en pakt mellom Gud og barnet (slik Daniel ser det). På tross av de nevnte fortolkningene av velsignelsen, forstår de den også som en forespørsel. Daniel ser på velsignelsen som en bønn til Gud om Guds beskyttelse, og Marianne som en bønn om guddommelig tilstedeværelse.

Anne og Jan brukte den rosa steinen som magisk virkemiddel. Samtidig som foreldrene gikk rundt med Hanna og hver og en av deltakerne framsa sine ønsker til Hanna, holdt de steinen i hånden. I steinen ble energien i ønskene samlet opp, og den skulle være Hannas stein og minne fra dagen. Anne kommer ikke inn på etterbruken av steinen, men det er nærliggende å tenke seg at den har samme funksjon som krystallene har innenfor krystallterapi. Ligger denne holdningen til grunn, vil den rosa steinen kunne berike Hannas liv som helhet – på det mentale, åndelige og kroppslige plan når hun er i berøring med den. Energien til familie, venner og faddere vil kunne overføres fra dem til Hanna. Steinens terapeutiske effekt vil være å harmonisere energisystemet og løse blokkeringer som hindrer henne i å komme i kontakt med sitt egentlige jeg; selvet. Steinen kan også være et symbol på deltakernes spirituelle kvaliteter, og noe Hanna kan søke mot i eget liv.

Ikke alle er av den oppfatning at guddommelig kraft eller ekstraordinær energi er nødt til å ta bolig i eller være representert med bestemte gjenstander. Marianne, Daniel og Trond fortolker navnefesten til sine barn som ritualiseringer med magisk virkning, uten at det transcendentе nødvendigvis er representert i materielle objekter. Når det gjelder lykkeønskninger til barnet forstår Daniel, Trond og Jan det som magi, men da uten at de bruker magibegrepet. Daniel synes ikke det er lett å redegjøre for hvordan han ser på deltakernes overføring av kvaliteter til barnet, og heller ikke for hvordan han selv opplevde det. Han kan ikke si i hvilken grad de gode ønskene har gått, kommer til å gå eller gikk i oppfyllelse der og da. Like fullt opplevde han at dette er noe mer enn gode intensjoner og et enkelt ønske om lykke til på ferden. Lykkeønskningene var operativ magi; de ga et slags vern eller nådegave til barnet. Trond og Jan bruker begrepet energi for å uttrykke sin opplevelse av hva som skjedde under lykkeønskingshandlingene. Trond opplevde at lykkeønskingsakten til Sara genererte energi. Ved lykkeønskningene skjedde det en energiutvikling hos deltakerne, og Sara var mottaker av disse gode kreftene. Dette er energier som Trond mener samles i et punkt i henne og som kan sette spor. Jan snakker om at deltakerne ”ga litt” av sin energi til Hanna. Selv om lykkeønskningene ble utført mens steinen gikk rundt, skjedde det ikke en energioverføring fra deltakerne til steinen, men fra deltakerne til Hanna da de visket eller sa henne hva de ønsket for livet hennes. Marianne er usikker på om det skjedde en energioverføring under lykkeønskingsakten. Hun mener at det kommer an på typen kvalitet, om den vil ”stråle igjennom”, til Martin eller ikke.

7.3.5 Føde til barnets selvutvikling

Navnebarnet Sara lever ikke i et vakuum; kultur og sosialitet påvirker henne. Formidling av kvaliteter er former for påvirkning foreldrene Ellen og Trond ønsker velkommen:

Ellen: ”Jo, og så hadde vi også det hvor vi ønsket at hver av gjestene skulle gi henne en kvalitet som de ønsket å representere for Sara. Trond bar henne rundt til hver av gjestene, og så hvisket de eller sa høyt, ettersom de ville, en kvalitet som de verdsatte i sitt liv, og som de da ønsket å være representanter for, som Sara kunne speile seg i” (nr. 2:3).

I tillegg til lykkeønskningene fra deltakerne leste også mormoren til Sara et dikt til henne. Kvalitetene fra deltakerne på navnefesten er et spill på den ideelle oppdragelsen. Ellen vektlegger i sin oppdragelse av Sara vekselsspillet mellom positiv påvirkning utenfra og hjelp til Sara med å orientere innover i seg selv.

Lykkeønskningene til de tre barna kan tilsynelatende virke som et paradoks når mye av foreldrenes religiøse orientering går i motsatt retning, innover i dem selv på jakt etter selvet. Der religiøsiteten er ekstrovert, er den først og fremst å finne i naturen og ikke i andre mennesker. I foreldrenes redegjørelse for eget religiøst ståsted er religiøse bidrag fra andre mennesker ganske fraværende, så sant det ikke dreier seg om det vi kan karakterisere som deres personlige livsveiledere. Fra deres personlige livsveilederne får de hjelp de får til å løse opp blokkeringer og til å komme i kontakt med selvet. Bortsett fra det foreldrenes får av sine livsveiledere, viser navnefestene at ikke bare en selv, men også andre mennesker kan bidra positivt i sakraliseringen av selvet. Som vi så, mener også Jan og Trond at det skjer energioverføringer fra andre mennesker til barnet. De mener at energioverføringene fra deltakerne til barnet skjedde under selve lykkeønskningensakten.

Interessant er det å registrere at denne handlingen var spesielt viktig for fedrene. Muligens vektlegger fedrene lykkeønskningensakten i større grad enn mødrene, ikke bare fordi de overførte positiv energi til barnet, men også fordi det var da de selv fikk en selvstendig rolle i navnefesten, mens mor bare var tilskuer.

I og med at disse ritualiseringene bryter med konvensjonen i norsk kultur ved å være et alternativ til barsedåp og at de er ganske nye og ukjente, ligger det et visst opposisjonspotensial i dem. Men selv om disse nyreligiøse navnefestene bryter med det alminnelige handlingsvalget i norsk kultur, er det ikke dermed sagt at foreldrene ønsket å provosere eller sjokkere deltakerne med sin annerledeshet i religiøs orientering. Lykkeønskningene er ritualiseringer som åpner opp for aktiv deltakelse og samhandling på tvers av religiøst og livssynsmessig ståsted. Her hadde deltakerne muligheten til å vise hvem de er og å gi et bidrag til barna ut fra eget religiøst ståsted. Når foreldrene legger så stor vekt på deltakernes bidrag til barnet i form av

lykkeønskinger, viser det at foreldrene er opptatt av å inkludere familie og venner, og til og med ønske dem velkommen inn i verdifelleskapet rundt barnet.

7.3.6 Ritualiseringene skal kommunisere foreldrenes religiøse orientering

Fra Annes tale til datteren Hanna på navnefesten: "... Vårt liv er i dag påvirket av mange impulser, og samfunnet er ikke lenger homogent. Bare vi som står rundt deg nå har helt ulike oppfatninger og opplevelser av hva Gud er eller ikke er. Du har allerede fått oppleve min redsel for å vise fram og blottlegge min kjærlighet til det guddommelige. Du kommer også til å oppleve at det din indre stemme sier ikke stemmer med det andre sier, å måtte velge mellom de indre og ytre stemmene. Mitt elskede barn, jeg vil gjøre mitt ytterste for å støtte deg på veien gjennom livet slik at du kan lære å lytte til den indre stemmen og beholde kontakten med den så lenge som mulig."

Det krever ikke bare kreativitet og fantasi å lage sin egen navnefest som alternativ til dåp, men også religiøst mot. Ellen, Trond og Marianne opplevde navnefestene som en stor utfordring for deres livssyn, som de sier. Det var personlig, sårbart og til dels også blottleggende av eget ståsted. Likevel var det veldig viktig og helt nødvendig for dem å være både åpne og personlige overfor familie og venner. Foreldrene opplevde ritualiseringen av velkomsten for barna som en kjærkommen anledning til å vise fram for slekten hvem de er. For Anne og Jan og for Ellen og Trond var det naturlig innledningsvis å klargjøre sitt religiøse ståsted som forklaring på det utradisjonelle valget, men også i de andre rituelle handlingene ble begrunnelsen tatt opp, vist fram og eksperimentert med. I Anne og Ellens taler til sine barn sto eget religiøst ståsted og orientering sentralt. Responsen på måten foreldrene presenterte seg selv på var utelukkende positiv for Marianne, Daniel og Jan. Ellen og Trond opplevde at det gikk fint, men at deres foreldre nok synes at deler av deres religiøse orientering ikke var bare enkel å akseptere, selv om de stilte med mye velvilje. Anne opplevde også mye høflig velvilje fra slekten, bortsett fra én slektning som hun følte opponerte mot hennes ståsted.

Anne vet at hennes religiøse orientering kan virke merkelig på omgivelsene. Det fikk hun føle da hun og Jan i sin tid sendte ut bryllupsinvitasjonene og slektningene trodde de var invitert til noen "sex-greier". Ved Hannas navnefest ville hun unngå både usikkerhet og forvirring, og la derfor arbeid i å orientere først sin mor og deretter Jans foreldre om hvordan hun hadde tenkt seg navnefesten. Hun opplevde liten interesse for planene for dagen. De var vennlig innstilt, men ville helst slippe å snakke med henne om navnefestens innhold. Navnefestens innledning og Annes bidrag bar derfor preg av å være en innføring i hennes gudsbilde, samtidig som dette gudsbildet også fikk prege flere av de rituelle handlingene.

Anne har hatt en kristen oppdragelse, hvor kirkegang og bibellesning var en del av oppveksten. Likevel kom hun aldri til rette med kristendommen, i alle fall ikke slik den ble formidlet hjemme og i kirken. Hun hadde stor motstand mot det kristne menneskesynet og soteriologien. Så problematisk ble det for henne at hun i tidlige ungdomsår skjøv alt som hadde med Gud, kirke og religion ut av livet sitt. Møtet med spådoms- og livsveiledningsmiljøet åpnet opp for hennes religiøse tro. Miljøets formidling av hvem Gud er og hvordan mennesker kan møte Gud, var for henne nærmest å regne som en religiøs åpenbaring. For første gang opplevde hun at gudsbildet som ble formidlet, korresponderte med egen opplevelse av Gud. Gud er ingen fordømmende Gud som ser på menneskene som syndige, men er bare kjærlighet. Alle mennesker er Guds barn, og hele tiden blir mennesket åndelig ernært gjennom impulser fra det hellige. Gud er i mennesket og alle er født med en guddommelighet. Utfordringen i livet er å gå inn i seg selv, stenge det ytre kaotiske ute og lytte til selvet – det guddommelige. Anne ønsket å vise fram sin kjærlighet til Gud og til barnet for alle deltakerne. Hun opplevde at hun greide det, samtidig som hun erfarte at andres bidrag også ble en formidling av hva hun tror på, og at bidragene var fylt av kjærlighet. Da jeg spurte henne om hun trodde at deltakerne også hadde opplevd et guddommelig nærvær på festen, kunne hun ikke svare entydig på det, men mente at det gode som hadde skjedd med deltakerne i alle fall kunne kalles Gud.

Jan er åpen for Annes religiøse engasjement, men er ikke personlig engasjert på samme måte som henne. Derimot er han lojal mot Anne. Sammen har de deltatt på flere selvutviklings- og parkurs, og han har lært å meditere. Innenfor New Age er det en markant opposisjon til det kristne menneskesynet og særlig til den kristne forkynnelsen om skyld og soning (Löwendahl 2002:303). Anne har gjort Jan klar over at kirken ser på udøpte barn som syndige og at de trenger dåpen for å bli frelst. Han deler Annes syn på at små barn ikke trenger dåpen for å bli renere og nærmere Gud. Jan er også av den oppfatning at det guddommelige er å finne inne i mennesket og at mennesket derfor i bunn og grunn er godt. På navnefesten kunne han derfor gi sin fulle tilslutning til Annes religiøse ståsted. Selv redegjorde han ikke for familie og venner verken for egen religiøs orientering, eller sin religiøse posisjon i forhold til Anne. Det ser ut til at han mener at hans lojale deltakelse, delaktighet i utforming og beslutning om dette rituelle valget var et klart nok uttrykk for at han deler Annes religiøse ståsted.

Marianne kommer ikke fra en spesielt religiøs familie og det har heller ikke vært naturlig å snakke personlig om religion. Marianne henter næring til sin religiøsitet fra et miljø med sterk inspirasjon fra keltisk og vedisk tradisjon. Hun reiser til Skottland for å få kontakt med det guddommelige og for å søke åndelig fordypelse. Veiviseren inn til det guddommelige er en

kvinnelig mystiker som bruker mye egne religiøse erfaringer i sin formidling av visdom. Marianne opplevde at sønnens navnefest ga en åpning til å snakke om det en ikke tør til vanlig. Den rituelle settingen skapte trygge rammer for å være personlig om det som tidligere hadde vært privat, og ga mot til å vise fram det som før hadde vært skjult.

Situasjonen var en annen for Daniel som ikke hadde sin familie med på navnefesten, men bare mottok et familiært bidrag i form av søsterens sang fra en lyd-kassetten under middagen. Hadde hans ikke-kristne foreldre og søsken kommet fra Sør-Amerika for å være med på navnefesten, ville det nok vært en del de hadde reagert på. Da tror han at han ville ha gjort det annerledes av hensyn til dem, blant annet ville han muligens ikke latt barnet bruke dåpskjole. Han slapp å ta stilling til det siden de ikke var der, og heller ikke var invitert. Men han er også av den formening at det er viktig å involvere omgivelsene i eget religiøst ståsted. Han mener at valget av en kontroversiell måte å ritualisere på gir signaler til de tilstedeværende – Mariannes familie og felles venner – om at de tar religion på alvor. For Daniel er religion og identitet tett forbundet, derfor var Martins navnefest mye mer enn et spørsmål om foreldrenes seriøsitet i forhold til eget ståsted.

Daniel: ”Så jeg tror vi begge føler det samme. At hver fest må komme fra oss og uttrykke hvem vi er. Så det er bare en fortsettelse av noe som vi gjør daglig, hele tiden, og har gjort i mange år” (nr. 11: 14).

Hvem Daniel er, er ikke lett å iscenesette ved hjelp av tradisjonelle rituelle handlinger og symboler. Likevel valgte Daniel stort sett sanselige uttrykk for å formidle sin religiøsitet, i stedet for å redegjøre for det i taler slik de to andre foreldrepårene gjorde. Daniel mener hans religiøsitet er å finne i ham selv, i bevisstheten om hans fysiske og åndelige jeg, hans maskuline og feminine sider og i naturen. For å trenge inn i det guddommelige, eller det han kaller Gud, må han hele tiden øke bevisstheten om seg selv og verden omkring seg. Han opplever at kontakten med Gud i ham og i naturen gir ham stadig ny kraft. Sammen med folk som har levd før, nålevende og framtidige, ser han seg selv som del av en felles menneskelig prosess med økt felles bevissthet. Navnefesten vurderer han som et produkt av bevisstheten om egen person.

Ellen og Trond ville i ritualiseringen av Saras fødsel og navngivning formidle verdier som de setter høyt i egne liv og som de ville at oppdragelsen av datteren skal være preget av. Det var ut fra tanken om hvilke verdier som er viktige for dem selv som foreldre de valgte utforming av navnefesten. Det var ikke vanskelig å finne uttrykksformer som kunne formidle deres verdier. Under Ellens graviditet og i tiden rett etter fødselen hadde Ellen og Trond funnet musikk som satte toner og ord til deres livsholdning. Sangene til Sissel Kyrkjebø og Carola Häggkvist uttrykker verdier som kjærlighet, visdom, styrke og mot, men også hvordan en ikke skal skyve

bort sorgen, men gjennomleve den. På navnefesten satt deltakerne og hørte på CDen Trond hadde brent med sanger av disse to artistene.

Ellen og Trond har i mange år vært aktive i det nyreligiøse miljøet i Norge gjennom deltakelse på kurs og utdannelse både på deltaker- og arrangørsiden. Ellen har flere utdannelse innen terapi og spådomskunst, og hun spår og holder selv kurs. Trond tilbyr kurs i østlig inspirert bevegelseskunst. Verken Ellen eller Trond vil si at de har en tro, men snakker like fullt om ekstraordinære skikkelser og vesener som helt naturlige. Energier er levende i Tronds liv og guddommelige krefter er aktuelle størrelser i Ellens liv. Det religiøse kjenner hun fra egen oppvekst både fra eget hjem og fra kirken hvor hun var med i kirkens barnearbeid. Trond har ikke hatt en religiøs oppdragelse. Trond kom i kontakt med og ble engasjert i det nyreligiøse miljøet gjennom Ellen.

Ellen og Tronds religiøse orientering var også et tema i talene til Sara. Tematisk kretset talen til Ellen omkring Saras personlighet og hennes muligheter til å komme i kontakt med seg selv og selvets kvaliteter, for på den måten å forløse selvet og dets iboende krefter. Å finne sitt selv er ikke nødvendigvis en enkel oppgave. Selvet kan være vanskelig å nå og er skjult bak kulturelle sperrer og fastlagte tankemønstre. Derfor snakker Ellen om at hun og Trond er livshjelpere på veien inn til Saras selv. Ellen anser det som sin oppgave som mor og primæroppdrager sammen med Trond å hjelpe Sara til å se seg selv; til å finne det hun kaller gudskraften inne i seg. Ut fra Ellen og Tronds oppfatning av selvet, Gud og selvutvikling er religiøs vekst og personlig utvikling identiske forhold.

7.3.7 Rituell balansekunst mellom fellesskap

Barnet blir i navnefesten tatt opp i og ønsket velkommen til tre eller fire typer fellesskap – foreldre, kjernefamilie, slekt, venner og samfunn. På navnefestene til Hanna og Martin var det barnets velkomst til foreldre, slekt og venner som ble ritualisert. På navnefesten til Sara ble fadderfellesskapet byttet ut med det utvidede fellesskapet; samfunnet. Hvem barnet skal bli ønsket velkommen til, gjenspeiles i deltakerlisten. De innbudte var for det mest familie, men også noen venner. På navnefesten til Sara var det to venner av foreldrene, på Martins var det bare én venn, og hun var også en av Martins faddere. På navnefesten til Hanna var det flere venner.

Barnets velkomst til foreldrene ble grundig ritualisert. Bortsett fra i de handlingene som alle deltakerne utførte sammen, spilte foreldrene en dominerende rolle i gjennomføringen. Både Anne og Marianne danset alene med barnet sitt, Anne og Ellen holdt taler for barnet og alle fedrene bar barnet rundt i ringen under lykkeønskingsakten. Trond hadde laget en sang til Sara

som han sang for henne. I sangen uttrykte han sin kjærlichkeit og takknemlichkeit for henne og den oppgaven han er satt til å forvalte. Både de rituelle handlingene de selv utførte og de som andre ble satt til å utføre, blir av foreldrene fortolket som kjærlichkeitserklæringer til barnet.

Ellen og Trond hadde ikke faddere til Sara, men hadde invitert to åndelige autoriteter fra det miljøet de er tilknyttet. Uten tanke på at de skulle ha den samme rollen overfor Sara som fadderne har, tillå de dem oppgaven å stryke vann over Saras panne og proklamere navnet hennes. På tross av friksjoner og store forskjeller mellom foreldre og besteforeldre i tros- og livssynsposisjon, var det likevel viktig for Ellen og Trond å involvere besteforeldrene i ritualiseringen av velkomsten for Sara. Besteforeldrene var valgt ut til å utføre oppgaven å initiere barnet i slekten. Mormoren til Sara leste et dikt. Diktet handlet om internasjonalt ansvar og engasjement, kvaliteter som mormoren selv representerer og som Ellen setter høyt. Ellen og Trond ville ikke bare at Sara i navnefesten skulle bli en del av slekten, men også en del av samfunnet. Saras opptagelse til samfunnet ble ritualisert ved hjelp av navneskjemaet fra folkeregisteret (Førstegangs navnevalg). Dette skjemaet hadde foreldrene fått tilsendt fra Folkeregisteret med barnets personnummer påtrykt. Morfar og farmor fikk oppgaven å skrive inn barnets to etternavn. Etter festen tok en av besteforeldrene skjemaet med seg for å postlegge det. Denne handlingen forstår Ellen som at barnet formelt har fått navn og har blitt en samfunnsborger.

Barnets inntreden i fellesskapene var viktig for foreldrene, men ikke dermed sagt en udelte positiv opplevelse. Som vi så, ble ikke dette bare hyggelig for Anne på hennes datters navnefest. Likevel stilte verken hun eller de andre foreldrene spørsmålsteget ved slektens tilstedeværelse. Det var en selvfølge å initiere barnet i slekten. Ironisk nok var det Daniel, som ikke hadde sin egen familie med på navnefesten, som hadde den mest positive opplevelsen av familiefellesskapet. Mariannes familie stilte manns- og kvinnesterke opp, mens hans familie bare ble invitert til å bidra med innslag sunget inn på kassett og en tekst som Daniel leste opp. I utgangspunktet er dette et skjevt balanseforhold som kunne svekket Daniels posisjon på navnefesten og den rituelle innlemmelse av Martin i fars slekt. Daniel er klar over denne skjevheten, men aksepterer at det må være på denne måten. Hans familie representerer en annen religion og kultur, og dessuten er de bosatt i Sør-Amerika. Selv om han ser at navnefesten var mer preget av Mariannes families nærvær og til en viss grad av kristen kulturtradisjon, fremhever han likevel sin egen families preg på navnefesten. Han hadde skrevet en e-post til faren og spurt om han ville bidra. Da han leste fra farens brev under middagen på navnefesten, følte han at de var nærværende. Daniel er i liten grad opptatt av å rituelte innlemme Martin i

egen slekt, men mer opptatt av navnefesten som en rituell innlemming av ham selv i Mariannes slekt. På navnefesten følte han en sterk tilknytning til Mariannes familie. Han sier han alltid har følt seg respektert av dem. Da de satt rundt bordet var fellesskapet med dem emosjonelt merkbart. Denne følelsen av å være i familie beskriver han som et guddommelig nærvær.

Initieringen av Martin i slekten forstår Daniel også som en religiøs kontrakt mellom deltakerne. For ham etablerte navnefesten en guddommelig avtale ikke bare mellom barnet og Gud, men også mellom kjernefamilien (han, Marianne og Martin) og slekt og venner. Kontrakten består i å være til stede for Daniel og å ta del i den lille kjernefamilien.

7.4 Privat navnefest

7.4.1 Innledning

Tabell 7.5 Navn på foreldre og barn og hvor de har hatt privat navnefest.

Foreldre	Barn	Sted
Stein & Elisabeth	Emilie	Leid lokale i nærmiljøet
Anita & Per	Julie	Restaurant i nærmiljøet, etterpå hjemme hos familien
Eva & Ole	Emma	Hjemme hos familien

Stein og Elisabeth, Anita og Per og Eva og Ole har hatt privat navnefest for sine barn Emilie, Julie og Emma. Disse tre navnefestene er ganske forskjellige med hensyn til størrelse, lokalisering og inviterte gjester. Stein og Elisabeth har feiret navnefesten i leide lokaler sammen med kusinen til Elisabeth og hennes mann med mye slekt, faddere til navnebarna og venner av foreldrene. Anita og Per har feiret med middag på restaurant og med påfølgende kaffe og kaker hjemme hos seg selv på ”to-rommerne”. De inviterte bare slekt og hadde ikke faddere til Julie. Eva og Ole hadde en fest hjemme hos seg selv med middag og en venn av dem som spilte fiolinsonater av Bach. Eva og Ole hadde ikke invitert familie, men bare fadderne til Emma med deres ektefeller og barna. På alle de tre navnefestene holdt en av foreldrene tale, og på navnefesten til Emilie holdt også to av fadderne tale. I navnefesten til Emma underskrev fadderne navnetavlen til Human-Etisk Forbund. På navnefesten til Emilie spiste de tradisjonell festmat fra landsdelen foreldrene kommer fra, mens på navnefesten til Julie utenlandsk mat på en såkalt ”etnisk” restaurant, og på navnefesten til Emma noen gode retter som Eva og Ole delte på å lage. Navnebarna fikk gaver av de innbudte gjestene.

Disse tre private navnefestene er ritualiseringer innenfor det jeg har kalt det allmenne sosiale feltet. Foreldrene som har hatt privat navnefest har ikke en bestemt tilhørighet eller identifikasjon med et bestemt religions- eller livssynsfelt, men er heller tilknyttet det større allmenne sosiale feltet. Bortsett fra Anita som er medlem av Den norske kirke og som ikke har planer om å melde seg ut og Elisabeth som jeg plasserer i det nyreligiøse feltet ut fra sin interesse for religion og alternative behandlingsformer, er de andre det jeg kaller ”uavhengige”. Stein og Ole er medlem av Den norske kirke, men ønsker å melde seg ut. Per er medlem og Eva vet ikke hva slags medlemskap hun har etter at hun flyttet fra Sverige for noen år siden, om det er Svenska Kyrkan eller om hun automatisk er blitt medlem av Den norske kirke. I valg og utforming av navnefesten forholder ikke disse foreldrenes habitus seg til et avgrenset religions- eller livssynsfelt. Det er den fristilte relasjonen til et bestemt religions- eller livssynsfelt som har formet foreldrenes habitus og som i sin tur var bestemmende for valg og utforming av navnefesten.

Foreldrene forstår ikke seg selv som religiøst eller livssynsmessig nyskapende, men opplever heller at de har et åpent forhold til tros- og livssynsspørsmål. Organisert religions- eller livssynsvirksomhet er foreldrene skeptiske til og de har ikke et ønske om å formalisere sin tilknytning til et bestemt tros- eller livssynssamfunn. På det religiøse og livssynsmessige området forventer foreldrene aksept for sin åpne innstilling til religion og livssyn, og aksept for sin skepsis til organisert religions- og livssynsvirksomhet. Samtidig søker de anerkjennelse for valg av privat navnefest som et legitimt alternativ til dåp og humanistisk eller ingen navnefest, og godkjenning for måten de har ritualisert barnets fødsel og navngivning på. I utformingen av de private navnefestene forvalter de sin individuelle symbolske kapital. Som vi skal se er ikke alle foreldrene uten deltakelse på et religions- eller livssynsfelt. Anita og Elisabeth er to av de seks foreldrene som ikke deler den samme habitus som de andre, og som også gjenspeiles i deres forhold til det allmenne sosiale feltet. Hadde det vært opp til Anita hadde ikke Julie hatt en privat navnefest, men vært døpt i Den norske kirke. Hadde omstendighetene vært annerledes for Elisabeth, ville hun ha gjort mer ut av navnefesten og latt sin religiøse orientering få prege den, men hvordan vet hun ikke helt. Elisabeth hører hjemme i det nyreligiøse feltet. Hennes habitus forstår jeg som nyreligiøs med tro på universelle energier og energioverføring. Dette praktiserte hun ikke på selve navnefesten, men like før gjestene kom inn i rommet der navnefesten skulle være.

I det allmenne sosiale feltet har foreldrene tatt i bruk velkjente samhandlingsformer fra norsk kultur i utformingen av de private navnefestene. Intensjonen har ikke vært å skape nye

ritualiseringer. Derfor har foreldrene heller ikke vært særlig innovative. De har i liten grad brukt nye, fantasifulle eller eksperimentelle virkemidler, men brukt elementer fra norsk festkultur som taler, sanger, felles bespisning, velkomstdrikk og skåling, sammen med elementer fra utenlandsk festkultur slik som pinjataen og utenlandsk mat, samt hentet elementer fra den humanistiske navnefesten. Dette gjør at disse navnefestene framstår som gjenkjennelige, på tross av at de representerer et alternativ til den dominerende dåpen og den humanistiske navnefesten. De har utformet de rituelle handlingene i vekselvirkning mellom normer og frihet, kulturelle begrensninger og individuelle preferanser. Bortsett fra Ole og Evas bruk av navnetavle og fiolinkonsert, Elisabeth og Steins pinjata-lek og Anita og Per restaurantbesøk på etnisk restaurant, er det ingen ting som er særlig fremmedartet ved dem. Navnefestenes form og struktur minner om familieselskap, bursdagsfeiring med venner eller selskapelige samlingsformer i forbindelse med markering av livsløpsoverganger. Ut fra foreldrenes observasjoner ser det også ut til at deltakerne, eller gjestene som jeg har valgt å kalle dem i denne sammenhengen, har opptrådt i henhold til kulturelle væremåter for feiring i norsk kultur.

I likhet med dåp og navnefest i de andre sosiale feltene, vil jeg også innledningsvis i dette kapitlet om navnefest i det allmenne sosiale feltet, ta for meg en enkelt navnefest og beskrive den.

Et rituelt tablå av en privat navnefest

Det er navnefesten til tremenningene Emilie og Pelle. Vi er i et utleielokale i Gamlebyen i Oslo. Det er trangt om plassen, det vrirler av voksne og barn. Barna løper opp og ned mellom de to etasjene, stapper en kjeks i munnen og titter på det dekorerte langbordet og prøver å finne ut hvor de skal sitte. Stein, pappaen til Emilie, står og heller i frukt punch til gjestene. Ved siden av velkomstdrikken serveres det potetgull, saltstenger og kjeks. Ikke alle de innbudte gjestene har kommet. Pelle, en av kveldens to navnebarn, lar vente på seg. Plutselig er det en som roper at nå kommer de. Inn i lokalet kommer foreldrene Eli og Finn med navnebarnet Pelle. Gjestene ler og ønsker dem velkommen til deres egen sønns navnefest. De får fort av seg ytterklærne, hilser på gjestene, og de to mødrene til navnebarna, Elisabeth og Eli, ler hjertelig til hverandre og gratulerer hverandre med barnas navnefest. Gjensynsgleden mellom slekt og venner er stor og de som ikke har truffet hverandre før, hilser på hverandre. Når signalet fra kjøkkenet kommer om at maten er klar, kaller Stein på gjestene og hver og en finner sin angitte plass.

Elisabeth og Eli setter seg med hvert sitt barn på fanget. Elisabeth med Emilie på seks måneder og Eli med Pelle på nesten ett år. Emilie er kledd i dåpskjole og dåpslue, Pelle har på seg blå fløyelsdress med hvit krage, mødrene er kledd i Oppdalsbunader. Ved siden av dem sitter samboerne deres Stein og Finn. De er kledd i mørke dresser. Ved siden av de små kjernefamiliene sitter de eldste slektningene – tre oldeforeldre på rundt 90 år fra Midt-Norge. Nedover langs langbordene som danner en hestesko har resten av selskapet benket seg – først besteforeldre, så søsken og faddere. Til sammen er de over 40 mennesker. Slekten til Elisabeth og Eli dominerer, men samboerne deres har også flere av sine nærmeste slektningene der.

Det er høst ute og høststemning inne. Bordene er dekket med hvite duker, dekorert med høstblader, vinterepler og kastanjer. I taket henger fargerike girlandere. Eli og Finn er kunstnere og innimellom høstens etterlatenskaper står bordkortene. De er formet som små metallskulpturer, med sølvtråder og fjær som er festet til en stein. På steinene er det limt fast en papirbit med navnene til gjestene. Under tallerkenene ligger et ark med en sang.

Stein ønsker nok en gang velkommen og selskapet synger sangen på arket. Det er en navnefestsang som foreldrene til Emilie og Pelle har laget sammen. Den er leken med mye humor. De fleste kjenner melodien og når foreldrene til navnebarna er forsangere, greier gjestene å henge med. Sangen avsluttes med hipp, hipp, hurra for Emilie og Pelle og en oppfordring til gjestene om å heve glassene. Mange ler, og det blir skålet for de to nye verdensborgerne. Nå kan de begynne å spise. Tallerkener blir sendt opp og fylt med rykende varm trøndersodd, ifølge Elisabeth den beste som er å oppdrive i landsdelen der slekten kommer fra og hvor både hun, Eli og Stein har bodd i perioder av livet sitt. Til sodden serverer de poteter, loff, smør og flatbrød. Når alle sammen har spist en porsjon, reiser Stein seg og holder talen for maten. Den handler om hvor godt det er med flatbrød og hvor anvendelig brødet er – det passer jo til en hver god rett og anledning! Denne lille historien munner ut i en litt våget betraktning. Elisabeth sender ham et strengt blikk, og selv om historien faller godt ut hos gjestene, skjønner han på Elisabeth at dette ikke var passende i denne sammenhengen. Gjestene reiser glasset og skåler for maten. De som vil ha mer suppe forsyner seg. Nå er det faren til navnebarnet Pelle sin tur. Han holder en tale om navnebarnas navn og deres betydning. Finn sier at Emilies navn ikke har noen betydning. Stein og Elisabeth reagerer, men føler ikke at det er riktig å protestere. I stedetfor å komme med sin versjon av navnets betydning, applauderer de heller talen.

Nå vil fadderne til Emilie si noen ord. Av Emilies fire faddere er det de to mannlige, Ola og Torstein, som reiser seg og snakker. Både Ola og Torstein bruker anledningen til å snakke om

foreldrene og deres forhold til dem. Ola har vært kollega til Stein og Elisabeth og kjenner dem godt gjennom flere års profesjonelt samarbeid. Han legger vekt på kjærligheten de voksne i mellom og hvor viktig den er som grunnlag for å holde kontakt med hverandre, selv om de ikke lenger jobber sammen eller bor i samme by.

Tallerkenene blir tatt av bordet og store fat med høstens epler blir sendt rundt. De minste begynner å bli urolige, istedenfor å sitte stille tar de heller et eple i munnen og løper fra bordet. Det er tid for kaffe og kaker. Langbordene blir delt opp i småbord, og flotte fargerike duker blir lagt på bordene. Bestemødrene til Emilie og Pelle har med hver sin hjemmelagde kransekake, også andre slektninger setter sine kakebidrag på bordene. De sitter lenge ved bordene og prater. Mens gjestene blir sittende, overlater Elisabeth og Eli barna til sine samboere og begynner å lese kort og åpne gavene til navnebarna. De organiserer det slektmessig, først tar de gavene fra Elisabeth og Elis familie, deretter fra deres samboeres slekt. Elisabeth og Eli er begge to ganske slitne etter alle forberedelsene og våkenettene med små barn. En nesten euforisk stemning brer seg mellom dem. De kniser og ler for hver gave som blir pakket opp. De er begge to lettet og lykkelige over at navnefesten så langt har gått så bra og at gjestene ser ut til å trives.

Det begynner å bli mørkt. Voksne og barn blir bedt om å kle på seg ytterklærne og komme ut, for nå skal de "slå katta ut av sekken". Stein holder opp en stor pinjata som Elisabeth har laget for anledningen. Den er fylt med godteri og ligner på noe mellom en gås og en høne. Som utvekslingsstudent i Latin-Amerika har Elisabeth ved flere anledninger vært med å slå på pinjataen. Hun fester pinjataen til en stokk, et av barna får bind foran øynene og så heises pinjataen opp og ned mens barnet slår der hun tror den er. Det har blitt ganske mørkt og pinjataen er ikke så lett å se for de som står rundt. Til slutt er det ett av barna som får kål på den, alt godteriet renner ut og alle barna kaster seg over den. Navnefesten for Emilie og Pelle nærmer seg slutten. Gjestene takker for en kjempehyggelig kveld, samler seg i små flokker og forlater stedet. En time senere triller Elisabeth og Eli hver sin barnevogn hjem, mens samboerne og noen av gjestene tar seg av oppvask og opprydning. Dagen etter den store navnefesten er det etterpålåg hjemme hos navnefestforeldrene med mer sodd, kaffe og kake.

7.4.2 Velkomstfest med liten vekt på barnets navn

Hva er det foreldrene har laget, hva kaller de det og hvordan forstår de det de har iscenesatt? Foreldrene er samstemte om at det de har laget er en navnefest, og også i måten å betegne ritualiseringen på. Stein, Elisabeth, Anita og Per kaller den for en navnefest, Ole og Eva kaller den navnedag. Alle foreldrene forsto navnefesten som en velkomstfest for barnet. Elisabeth mener at deres navnefest var et ritual som feiret at Emilie hadde kommet til verden.

Stein legger mest vekt på at det var en anledning til å samle slekt og venner og lage en stor fest. Anita forstår det de gjorde for Julie som en hyggelig familiefest hvor Julie ble feiret. Per forstår navnefesten som en markering av den store begivenheten det er at et barn blir født. Ole beskriver navnefesten til Emma som en enkel markering for å ønske den lille velkommen. Han ville lage en markering for å sette ord på det store som hadde skjedd:

Ole: "... at du plutselig har en person som har kommet hjem til deg, eller det lille barnet som ikke skal noen steder, som bare skal være der. Og vi følte vel at det viktigste var å prøve å lage en markering rundt det" (nr. 38:3).

Det "store" ville Ole feire sammen med gode venner. Som vi skal se i kapittelet om fadderskapet (9.1), står Oles ønske om å gjøre ære på fadderne, samtidig som han ville ansvarliggjøre dem i forhold til Emma, sentralt i utformingen av dagen. Evas tale fokuserte på fadderne, og i løpet av festen signerte også fadderne navnetavlen. Navnetavlen hadde de fått kjennskap til fra Human-Etisk Forbund. På spørsmål fra meg om hvorfor de valgte å gjøre bruk av den, var svaret fra Ole at de ikke visste om noen andre måter å markere barnets navn på enn at fadderne satte sitt navnetrekk på denne tavlen med barnets navn.

På navnefesten til Emilie var barnets navn utgangspunktet for talen som onkelen til Emilie holdt (faren til Pelle), og på navnefesten til Julie var navnet tema for den eneste talen som ble holdt for henne. Anita forteller at de kalte markeringen for Julie navnefest, men at de fokuserte lite på navnet hennes. Navngivningen var ikke utgangspunktet for festen og heller ikke det primære ved markeringen. Men likevel var dette en del av talen Per holdt til Julie. Anita mener at Per sa noe om Julies navn og dets betydning. Selv kan ikke Per huske at han snakket noe om navnet til Julie, men forstår selv den lille talen han holdt som et velkommen til gjestene og en slags innledning til å skåle for barnet.

Ingen av de seks foreldrene setter spørsmålsteget ved betegnelsen navnefest. Barnets navn hører med når en skal feire eller ønske et lite barn velkommen. Like fullt var det ikke maktpåliggende for dem å gjøre mye ut av barnets navn.⁶⁶ Foreldrenes lave grad av ritualisering av barnets navn, kan tyde på at betegnelsen navnefest eller navnedag er i ferd med å bli en kjent og etablert betegnelse på alternative ritualiseringer til dåp, og da først og fremst for sekulære ritualiseringer. Bruken av navnet navnefest er derfor ikke for å understreke at dette er en fest

⁶⁶ Cathrine Neegaards hovedfagsoppgave i sosiologi, viser at den private markeringens navngivende karakter ikke nødvendigvis er framtrepende. Hos bare en av de tre foreldrene hun intervjuet sto navngivning sentralt (2002:49).

hvor intensjonen først og fremst er å gi eller å markere barnets navn, men at det er et alternativ til dåp som har til hensikt å integrere barnet i slekt og / eller nærmeste vennekrets.

7.4.3 Familiefest eller ritual med form, mening og høytid?

Det rituelle er et tema som gjennomgående bringes på banen av foreldrene. Foreldrene stilte seg selv spørsmålene: Var navnefesten et ritual og i så tilfelle hva er det som gjør det til et ritual, og hvis det ikke er et ritual hva er det som diskvalifiserer det fra å være et ritual? I foreldrenes refleksjoner rundt hvorvidt navnefestene hadde rituell karakter, står temaene mening og høytid sentralt, men også hellighet. Som vi skal se i neste delkapittel kan også hellighet spille en avgjørende rolle for forståelsen av det rituelle. La oss først se på foreldrenes forståelse av nødvendigheten av at et ritual skal ha spesifikke betydninger knyttet til handlinger eller gjenstander, og at det må ha et høytidelig preg.

Anita vil ikke kalle Julies navnefest en seremoni. Hun mener heller det var en liten markering av at Julie var født. De inviterte nærmeste slekt og Julie var i sentrum for alle gjestenes oppmerksomheten. Både Anita og Per ønsket en seremoniell ramme rundt dagen, men da måtte det være andre enn dem selv som sto for det seremonielle. Den norske kirke og Human-Etisk Forbund var de aktuelle institusjonene. I og med at Anita ikke ville ha navnefesten til Human-Etisk Forbund og Per ikke ville ha dåpen til Den norske kirke, var en privat navnefest kompromissløsningen.⁶⁷

Anita ønsket ikke bare å gifte seg i kirken, men også som hun sier ”å bære sitt barn til dåpen”. Fordi det var helt utenkelig for Per å døpe barnet, krevde ikke Anita at Julie skulle døpes. Hun mener at religion er et følsomt område, og at en ikke kan insitere på å få sine ønsker innfridd. Når Anita skal beskrive meningen med livet, sier hun at hun er opptatt av at livet skal være noe mer enn å dekke materielle behov og å finne de beste praktiske løsningene. Hun sier hun prøver å rette blikket utover. Anita beskriver seg som opptatt av religion. Hun tror at det finnes en Gud eller en kraft. Når hun føler behov for det ber hun til Gud, eller den indre stemmen, som hun også kaller det. Anita er glad i bibelhistoriene og de kirkelige ritualene og tradisjonene med dåp og høytider. Selv om kontrastene til det hun setter pris på med kirken var store i forhold til den private navnefesten for Julie, mener hun like fullt at navnefesten var noe mer enn en familieburstdag. Anita mener at det som gjorde navnefesten til noe annet enn en fest

⁶⁷ Dette er Anitas versjon av prosessen som ledet fram til valg av ritual. Pers versjon er at han ikke likte HEFs navnefest og at valget for dem sto mellom privat navnefest, som var hans ønske, og dåp som var Anitas ønske.

for Julie var talen som Per holdt. Anita opplevde at det i den lille talen hvor Per snakket om Julie ble det skapt et høytidelig innslag, og sånn sett var navnefesten noe mer enn en sosial sammenkomst med familie.

Ole synes det er viktig å legge en litt høytidelig vinkling på et barns velkomst, i alle fall hadde han personlig et behov for det. Da tidspunktene for navnefesten til Human-Etisk Forbund ikke passet spesielt godt for dem, mener Ole at de heller ville gjøre det selv. Han opplevde at deres navnefest for Emma var høytidelig og knytter høytid spesielt til den handlingen hvor fadderne skrev under på navnetavlen. Navnetavlen hadde han kjøpt av Human-Etisk Forbund (HEF). Hadde de derimot valgt å være med på den humanistiske navnefesten hadde han ikke følt behov for å ha en høytidelig ”del” hjemme, men bare en avslappet sammenkomst. Tenker vi oss at det var den ideelle verden hvor alt var mulig, ville Ole ha bestilt en prest som kunne stå for høytideligheten, for eksempel hjemme hos dem i hagen deres, men at navnefesten da måtte være uten forpliktelse for barnets tilslutning til kirken. Med høytidelighet sikter Ole her til den seremonielle rammen eller innpakningen som han også kaller det.

Per mener at det var fullt mulig å gjøre mer ut av navnefesten enn det de hadde gjort. Han vurderer deres navnefest som en relativt enkel og uhøytidelig markering av Julies fødsel. Sett i ettertid angrer han ikke på valg eller utforming. Likevel ser han som en svakhet ved deres navnefest at den ikke hadde det høytidelige preget. Grunnen til at navnefesten ikke var høytidelig, forklarer ham med valg av lokale. Verken restauranten de spiste middag på eller toromsleiligheten hvor de hadde kaffe og kaker var det rette stedet. Per opplever at kirker er flotte bygg og at bare det å komme inn i en kirke setter en i en annen modus. Han trekker også fram dåpen og den humanistiske navnefesten, men mener ikke at det høytidelige preget de har rettfærdiggjør valget av verken det ene eller det andre. Likevel mener han at når de skal ha navnefest for det neste barnet (Anita og Per ventet barn nummer to da jeg intervjuet dem), skal de gjøre litt mer ut av navnefesten. Hva det blir vet han ikke. Muligens vil han gjøre bruk av faddere, noe som de ikke hadde til Julie.

Stein synes ikke det er riktig å kalle navnefesten til Emilie et ritual:

Stein: ”Så det ble en veldig hyggelig sånn sosial samling. Men jeg vet ikke om jeg følte at det var noen sånn høytidsstund for Emilie eller at det var noe symboltungt for hennes liv eller hadde en sånn betydning. Jeg synes ikke det var noe sånt egentlig. Jeg synes bare det var en hyggelig fest. Så, jeg synes ikke jeg opplevde noe sånt spesielt seremonielt eller rituelt rundt det. Synes ikke jeg fikk noe følelse av det. En skulle kanskje tro at jeg hadde ønsket mer, men jeg var vel kanskje for lite med i planleggingen og alt. Det var en veldig useremoniell samling. Det var liksom ikke et løp, at nå skal vi sånn og så skal vi sånn. Det var veldig *casual*. Selv om folk hadde bunad og dress liksom” (nr. 9:4).

Stein vurderer navnefesten ut fra erfaringer med dåp og andre offentlige og private ritualiseringer. For at navnefesten skal kunne betegnes som et ritual, må det for det første en strengere oppbygging til. Stein mener det må følge et bestemt mønster hvor planlegging, gjennomføring og regi i mindre grad gir rom for improvisasjon og tilfeldigheter. I hans fortolkning av hva som gjør et ritual til et ritual, er en forpliktende form en viktig egenskap. Det vil si at det følger et bestemt handlingsforløp – at disse handlingene gjennomføres slik de er planlagt, samtidig som de må være gjenkjennelige. For det andre må det være handlinger som symbolsk tematiserer eller retter seg inn mot dagens midtpunkt – navnebarnet. Han anså ikke gjenstandene på navnefesten – bordpynten, dekorasjonene av huset, den hjemmelagde pinjataen, maten og de festkledde gjestene og navnebarna eller talene – som symboler. Disse gjenstandene og handlingene hadde ikke tilstrekkelig symbolsk tyngde til å skape et ritual. For det tredje var det ikke en høytidsstund for Emilie, det liknet for mye på en familiefest. Like fullt åpner han opp for at det kan være andre innganger til å oppleve akkurat navnefesten til Emilie som et ritual enn de han hadde tilgang på. Steins erfaringer med hvordan Elisabeth opplevde navnefesten, mener han gir grunnlag for å forstå og erfare den som rituell. I tråd med hans tenkning om hva som skal til for å konstituere et ritual, tror han at Elisabeth hadde en rituell erfaring av navnefesten fordi hun gikk dypere inn i den. Stein mener at alle gjøremålene og det stramme programmet Elisabeth fulgte for planlegging var et ritual i seg selv. Ifølge Stein ga Elisabeths store investering i forberedelsen av navnefesten henne rituell erfaring av forberedelsene, i tillegg til hvordan hun opplevde navnefesten som helhet.

Stein er også bevisst muligheten av å gjøre noe mer ut av navnefesten rituelt sett enn det de gjorde, men forklarer også grunnen til at det ble som det ble, med manglende kunnskap om ritualer. Skulle han ha laget et ritual selv, mener han at han måtte ha gjort det grundig. Da måtte han ha forsket på det i lang tid – så lenge at Emilie ville bli stor før de kunne feire henne. Ideelt sett ville han ha gått til historien og sett på hvordan folk har gjort det tidligere og hvilken betydning de tilla ritualene. Det er betydningen bak ritualen han synes er positivt med kirkens dåp. Han opplever at de faktisk mener noe med det de gjør. Å ”bare” lage noe selv, anser han som det samme som å lage et kvasiritual – et opplegg for at noe skal se flott ut og virke følelsesladet. Eksemplene han trekker fram på slike ritualer er venner som har laget alternative bryllupsritualer i skogen eller i sin egen bakgård. Dette synes han ikke at er noe, nettopp fordi det mangler en mening. Skal det være et ritual, og skal en få en rituell opplevelse, er det viktig at handlingene har et meningsinnhold.

Elisabeth likestiller navnefesten til Emilie med andre ritualiseringer av velkomst og navngivning. Selv om Elisabeth er meget godt fornøyd med beslutningen om privat navnefest og formen og stemningen på festen, hadde hun gjort mer ut av det hvis hun og Stein hadde vært alene om navnefesten (uten kusinen og hennes familie). Da mener hun at det godt kunne hende at hun hadde valgt å være med på en av navnefestene til Human-Etisk Forbund eller at hun hadde hun fylt navnefesten med handlinger som ikke hører naturlig hjemme i et familieselskap, som et alter og kanskje en bok som gjestene kunne ha skrevet en hilsen til Emilie i. Ut fra måten Elisabeth snakker om egen navnefest, er det tydelig at hun plasserer sin egen navnefest på den siden av skalaen med liten grad av ritualisering. På samme side av skalaen plasserer også Eva deres navnefest. Ved å velge bort humanistisk navnefest mener Eva at mye av det høytidelige forsvant – det som knytter seg til det seremonielle og Oslo rådhus. Eva mener ikke at deres navnefest er uten høytid eller seremoni, men at den private navnefesten hadde det i mindre grad.

Alle de seks foreldrene bruker kirkens dåp og HEFs navnefest som referanseramme for fortolkning av navnefestens rituelle karakter, og da først og fremst i forhold til mening og høytid. Det at deres ritualisering er et alternativ og et nytt alternativ til etablert rituell praksis, gjør ikke at de opplever at de har et rituelt fortrinn, tvert imot. Deres beslutning og vurdering av egen navnefest viser at foreldrene er ydmyke overfor eldre ritualiseringer og rituell ekspertise, spesielt kirkens. For noen av foreldrene er det innlysende at egen ritualisering ikke kan konkurrere verken betydningsmessig eller formmessig med kirken. For foreldrene er det rett og rimelig at de selv som rituelle lekpersoner stiller i en annen kategori enn de profesjonelle, og at foreldrene mangler den rituelle tyngden som kirken har. Derfor opplever de at deres egne ritualiseringer ikke har den samme rituelle autoriteten som dåpen. Like fullt mener Anita, Ole og Eva, at deres navnefester har rituelle verdier, og at de har noe av det som også kirken kan skilte med, nemlig høytid.

7.4.4 Hellighet – brudd med hverdagen

Ida Marie: ”Hva er din opplevelse eller oppfatning av hva som skjer når en lager en slik markering eller seremoni som dere gjorde?”

Elisabeth: ”At alt ikke blir hverdagslig, at noe får lov til å bli litt spesielt, at man kan forhøye noe, at noe kan få lov til å være hellig fordi man ikke har en religion å ty til. Man stopper opp i hverdagen, stopper opp for å kunne samle seg og gi fokus til en spesiell person og til en spesiell begivenhet. Da må Emilie få lov til å bli litt større enn hverdagen” (nr. 14:7).

Navnefesten til Emilie skulle være fest, glede og lek. Elisabeth hadde en sterk opplevelse av navnefesten. Det ble en stor fest med mye latter og moro for store og små, samtidig som hun opplevde at den var intim og nær. Stedet som var valgt med omhu, alle de nøye planlagte borddekorasjonene, forberedelsene hun hadde gjort med rommet, slekten som var samlet, gjester som kom langveisfra og samling av venner fra ulike perioder i livet, gjør at hun beskriver festen for Emilie og hennes tremening Pelle som hellig. Med hellig mener hun noe som skiller seg fra det hverdagslige ved å være større enn hverdagen, noe opphøyd.

Elisabeth har ikke fått en religiøs oppdragelse hjemme. Selv om hun var med i speideren, gikk på søndagsskole som barn og i kirken på julaften, er hennes far svoren ateist. Verken moren eller faren er medlem av Den norske kirke, og derfor ble heller ikke Elisabeth døpt. På tross av liten interesse for religiøse spørsmål i hennes familie, har Elisabeth tatt interesse for religion og alternative behandlingsformer. Elisabeth er av den formening at det finnes universelle og harmoniserende energier som kan innhentes og styres ved hjelp av kanalisering. Hun har tatt kurs i reikihealing og bruker denne healingmetoden på seg selv og på andre mennesker, samtidig som hun også kan rette den mot bestemte steder.⁶⁸ På navnefesten tok hun i bruk reiki for å harmonisere og å gi rommet der festen skulle være gode vibrasjoner. Før gjestene kom, gikk hun gjennom rommet og kanaliserte energi inn i rommet. For å kunne praktisere reiki er det ikke nødvendig at en bekjenner seg til noen av de østlige religionene eller en annen religion. Den samme holdningen har Elisabeth til det hellige. Hellighet må ikke nødvendigvis knyttes til religion eller være en del av en bestemt gudsdyrkelse, menighet eller kosmologi. Selv om hun ikke tror på Gud og heller ikke tilhører noe kirkesamfunn eller er skolert innenfor en bestemt religion, opplever hun innimellom at noe skiller seg ut fra det hverdagslige.

⁶⁸ Reiki er en japansk terapeutisk praksis. Ordet Reiki er satt sammen av to japanske ord, rei og ki. Rei betyr sjel eller ånd, og ki betyr livskraft. Ifølge Mikao Usui ble metoden gjenopptaget på begynnelsen av 1900-tallet. Reiki brukes til å gi lindring til fysiske, spirituelle, mentale eller emosjonelle plager (Winje 2007:162-163). Behandlingen har til hensikt å styrke energinivået i kroppen og å gjenopprettes kroppens naturlige balanse ved å utnytte den universelle livskraften. Gjennom meditasjoner og stimulering av forskjellige energipunkter og energisentre på kroppen skal livsenergien styrkes. Den som gir reiki henter den universelle livsenergien, som hevdes å være over alt i kosmos, og styrer den i kraftig og konsentrert form gjennom hendene. Ved å legge hendene direkte på kroppen, eller ved å gi reiki på avstand, overføres energien i kroppen på mottakeren (Hammer 1997:189-191).

Elisabeth mener at bruddet med hverdagen gjorde det mulig å stoppe opp. Elisabeth ønsket at hun og de andre gjestene skulle samle seg og fokusere på det store som hadde skjedd – Emilie. Elisabeths forståelse av det hellige er ikke noe gudeskapt, et hellig møte eller sted etablert gjennom kontakten med Gud eller det guddommelige. Det hellige som indre subjekt er det arrangørene som har lagt til rette for og gitt innhold til. Det er foreldrene i navnefesten som gjennom stor innsats har løst opp forbindelsen til hverdagen, og sånn sett gjort det mulig å få en opplevelse uten om det vanlige – en opplevelse av noe hellig.

Av alle de sidene ved festen som til sammen gir Elisabeth forståelse av navnefesten som hellig, har slekten en spesiell betydning. Elisabeth har sterke bånd til sin slekt. Helligheten blir knyttet til det enestående som lå i å samle slekt så bredt som de gjorde, og langt fra der slektningene bor. Stein og Elisabeth har aldri gjort noe lignende før. Det hadde ikke skjedd før at Elisabeths tre gjenlevende besteforeldre tok turen sammen til Oslo, heller ikke at de kom sammen med hennes foreldre, tanter og onkler og Steins søsken. Riktig nok har moren og mormoren til Elisabeth møtt moren til Stein, og noen av søsknene til Stein og Elisabeth har også truffet hverandre før, men aldri før har hennes og Steins slekt vært samlet. At moren til Stein ikke kunne komme pga. sykdom var selvfølgelig skuffende, men kom ikke særlig overraskende på dem. I forbindelse med navnefesten hadde familien til Elisabeth og Stein valgt å være i Oslo en langhelg og også lagt seg inn på hotell. Det er avgjørende for hennes opplevelse av navnefesten som hellig at så mange slektninger valgte å bruk tid, penger og ressurser på henne og hennes nyetablerte familie. Hadde Stein og Elisabeth samlet slektene sine med jevne mellomrom, tror hun ikke at hun hadde følt at navnefesten var hellig.

7.4.5 Fellesskap til glede og besvær – slektsfellesskap, vennfellesskap eller begge deler

Anita, Per, Stein og Elisabeth anså navnefesten som en god anledning til å samle slektene, og en stor begivenhet at slektene samlet seg om barnet og dem som foreldre.

Det faktum at slektene hadde kommet langveisfra og ønsket å bruke tid på dem og feire barnet, ga Anita, Stein og Elisabeth en positiv følelse av fellesskap med egen familie og for Anita også med familien til Per. Samtidig som Anita og Per opplevde det positivt å samle slektene, reflekterer de begge to over at det er slik i norsk kultur, og at det sånn sett ikke er noe spesielt for dem at slektens samles i anledning navnefest eller dåp, men at andre voksne i tilsvarende situasjon som dem selv også får tilreisende. På tross av at de ser at dette er det dominerende mønsteret i norsk kultur, opplevde de det ikke som trivielt, men som en gave til barnet og til dem som nyetablert familie.

Foreldrene var gjennomgående lettet over at navnefesten hadde gått så fint, og at de kunne ta med seg et godt minne fra den. Den store lettelsen og også utmattelsen når festen var over og gjestene gått, forteller oss om store investeringer og følelsemessige påkjenninger. Noe av det spenningsfylte med å ha en privat navnefest er at den bærer i seg de samme forventningene om å ha en slektsamling knyttet til seg, slik som dåpen og den humanistisk navnefesten har. Det er ikke vanskelig for Eva å argumentere ut fra egen livsanskuelse for hvorfor de valgte bort dåpen og navnefesten til Human-Etisk Forbund, men det teologiske eller ideologiske er ikke det bærende motivet for valg av privat navnefest. Forklaringen er sosialt forankret. Eva ønsket ikke offentlig, religiøs eller ikke-religiøs, ritualisering av Emmas velkomst, nettopp fordi hun ikke ville gå inn på den tradisjonelle modellen som hun mener hefter både ved dåpen og den humanistiske navnefesten. Hun hadde ikke lyst til å samle slekt og venner eller bare slekt, slik som det er vanlig etter dåp og det offentlige ritualet i Oslo rådhus i regi av Human-Etisk Forbund. En privat navnefest gjorde det mulig for henne å bryte konvensjonene.

Eva: ”Jeg tror ikke jeg hadde lyst til å samle min familie på den måten, altså som jeg synes en tradisjonell dåp krever. Jeg ville følt meg veldig merkelig hvis jeg kun inviterte de jeg inviterte til navnedagen. Altså kanskje jeg føler at jeg ville ha utstøtt min familie mer enn jeg føler at jeg har gjort nå. Altså så mye respekt har jeg for dem at de ikke skal føle at de ikke er velkomne. Men de er bare ikke velkommen i sanne settinger hvor jeg ikke tror det ville være hyggelig” (nr. 37:24).

Eva tror det skal mye til for at miksen venner og familie blir vellykket sosialt sett. Eva ville ha en hyggelig fest for Emma, hvor hun følte at hun hadde muligheten til å få snakket med alle sammen og hvor alle gjestene trivdes i hverandres selskap. Ole beskrive navnefesten til Emma som en markering i trygge og nære omgivelser. Ole ville ha en avslappet, rolig og behagelig sammenkomst, både for vertskapet og for gjestene. Det ville det ikke bli om de skulle ha en tradisjonell dåpsfest eller en fest etter høytidelighetene til HEF på Oslo rådhus. De laget derfor en liten og oversiktlig navnefest med gode venner som de ønsket skulle ha en spesiell relasjon til Emma ut over det som følger med å være vennene deres. Fordi de brøt det dominerende valgmønsteret; dåp eller humanistisk navnefest, følte de seg frie til å gjøre som de ville. Eva og Ole hadde ikke forventningspresset rettet mot seg, og behøvde heller ikke å skuffe familien.

7.4.6 Tradisjonelle handlinger i familier uten rituell tradisjon

Barnedåpstradisjonen er sterk i norsk kultur. Så sterk er den at småbarnsforeldre som i dag kommer fra familier hvor det av ulike grunner ikke er blitt ritualisert ved livets begynnelse, skiller seg ut fra det dominerende mønsteret. Elisabeth kunne ikke lene seg til egen oppvekst eller til sine foreldre når hun skulle planlegge eller velge rituelle handlinger. På tross av at

hennes nærmeste slekt tilbringer mye tid sammen, har hun ingen rituell erfaring fra slekten. I hennes nærmeste slekt finnes det ikke rituelle tradisjoner. Selv er hun verken døpt, konfirmert eller gift. Heller ikke er den rituelle erfaring stor fra venner – hun har aldri vært med som dåpsfølge i en barnedåp. Elisabeth føler savnet av selv ikke å ha fått en markering av egen fødsel. Stein på sin side føler hvor fremmedartet det er å markere en velkomst slik de fleste andre gjør det i norske samfunnet:

Stein: ”Og der [Elisabeths familie] er altså familien veldig nært knyttet til hverandre. De er liksom veldig oppi hva alle sammen driver på med av arrangementer og sånt hele tiden, så de engasjerer seg nok mer. Men i familien min, i og med at moren min har vært syk siden jeg var liten, så har alle sånne store arrangementer på en måte blitt utradert. Det kunne ikke skje, så det er ingen som har... Tradisjonen ble lagt død når jeg var liten. Så siden har det på en måte dødd ut i oss også, tanken på å tenke på det eller å snakke om det” (nr. 9:6-7).

I Steins familie er det ikke tradisjoner for å markere dager og høytider etter normen i norsk kultur. Steins families begrensede familiearrangementer gjør det ikke naturlig for ham å feire med slekten involvert – han har det ikke under huden. Det er ikke slik at han ikke ville markere at Emilie hadde kommet til verden, men den store familiesamlingen slik Elisabeth sto for var ikke noe han synes var like lett som henne. Like fullt gledet han seg over at hans slektninger kunne komme, og at så mange i slekten til Elisabeth var der.

For Stein og Elisabeth var det først og fremst barrierer i forhold til familiekulturen som skulle overstiges, og ikke utfordringene med å ritualisere på egen hånd utenfor en kirke eller et livssynssamfunn. Stein og Elisabeth refererer til egen oppvekst når de forklarer sin manglende rituelle kompetanse. Skulle Elisabeth gjort navnefesten mer rituell hadde hun trengt mer erfaring og kunnskap om ritualer. Selv om hun har ideer til hvordan hun ville bygge ut navnefesten, føler hun stor usikkerhet. Stein stiller høye krav til et godt ritual. Ut fra disse forutsetningene var det lettere for begge å bruke familiefestkonseptet og gjøre det så hyggelig og flott som mulig. Deres rituelle bidrag var altså hentet fra den delen av norsk tradisjon hvor taler, lek og sang hører med, samtidig som de også følte at de hadde frihet nok til å ta med festinnslag fra andre kulturer de har vært i befatning med, som pinjataanen.

7.4.7 Ritualisering av foreldre og nyetablert familieliv

De tre mødrene Elisabeth, Anita og Eva hadde en sterk følelse av fellesskap med sin partner og sine døtre på navnefesten – de opplevde at de var en enhet og at den lille enheten ble løftet fram og feiret.

Elisabeth vet at det ikke er uvanlig å slå flere ritualer sammen til ett og sånn sett markere flere endringer og statusforandringer på samme tid. En slektning av Elisabeth arrangerte i sin

tid både bryllup og navnefest for sitt eldste barn på samme dag. Elisabeth har også hørt om andre som har gjort det, og benyttet anledningen til å hentyde overfor Stein om ikke også de skulle markere både ekteskapsinngåelse og fødsel og slå det sammen til én stor fest. Hintet ble ikke fanget opp og planen til Elisabeth falt til jorden. Like fullt var navnefesten også for henne en ritualisering av henne og Stein som par:

Elisabeth: ”Vi satt der. Vi ble liksom hyllet sammen med barnet. Det tror jeg. Hvis vi hadde vært gift, så hadde vi kanskje gjort det litt mindre. Jeg lurte inn et lite giftemål der (ler).

Ida Marie: Du gjorde det?

Elisabeth: Nja, altså jeg syntes det var veldig fint, og var litt sånn stolt over å sitte ved siden av Stein med Emilie. Da var liksom vi et par. Det var første gang at vi som par har blitt feiret, på en måte ved at vi er forent med Emilie. Så sånn sett så betydde det mye for meg.

Ida Marie: Tror du det gjorde det for Stein også?

Elisabeth: Eh, kanskje litt, uten at han ville. Hvis jeg spør han nå så tror jeg han hadde sagt nei. Men jeg tror likevel at det betydde litt for ham, ja. At det var vi som par som på en måte ble feiret. Jeg velger å tro det (ler litt)” (nr. 14: 37).

Anita og Per ser heller ikke på navnefesten som bare en feiring av spedbarnet Julie, navnefestens markeringsområde omfatter mer enn barnet. Per opplevde at han som far og som arrangør av navnefesten indirekte fikk like mye oppmerksomhet som Julie. Følelsen av å stå i sentrum for så mange inviterte slektninger gjør at han i tillegg til å forstå navnefesten som en fest for Julie også fortolker den som et ganske egoistisk voksenprosjekt. Anita, som er gift med Per, har en mer kollektivistisk fortolkning av navnefestens utvidet betydning. Hun opplevde at navnefesten hadde mening for dem som familie. Navnefesten var en synliggjøring og framvisning av henne, Per og Julie, som nyetablert familie.

Anita: ”Nei, man markerer kanskje en overgang fra en status til en annen. Nå har vi blitt foreldre, og nå skal vi feire at alt har gått bra. Alt gikk bra med lille Julie og hun var frisk. Jeg tror [navnefesten] var en slags feiring av henne og at alt hadde gått bra, og at hun var velkommen inn i våre liv. Nå skal vi leve videre som familie. For meg så var det en markering av at nå begynner vi på den fasen. Nå er vi tre” (nr. 1:3).

Navnefestens utforming og valg av sted kan fortelle en del om hvor vi hører hjemme. For informantene var det i varierende grad viktig at ritualene skulle fortelle deltakerne noe om hvem de er ut i fra hvor de har sin lokale tilhørighet i dag, og hvor de er oppvokst. Elisabeth og til dels også Stein la stor vekt på oppvekst og nåværende bosted i deres utforming av navnefesten. For Elisabeth var det viktig i planleggingen og gjennomføringen av navnefesten at den skulle ha tydelige tegn på foreldrenes geografiske tilhørighet. For de andre foreldrene var

ikke røtter og tilhørighet et uttalt perspektiv verken på utformingen eller fortolkningen av ritualiseringen.

For Elisabeth var stedet for navnefesten og hvordan de dekorerte lokalet viktig. Det er tydelig at begge deler skal kommunisere hvem de er og hvor de kommer fra. Elisabeth og Stein er fra hvert sitt sted i Midt-Norge, og på tross av at Elisabeth har flyttet mye, har hun en sterk forankring til stedet der hennes foreldre og besteforeldre i dag bor, og der hun selv har bodd i perioder. Elisabeth fremhever hvor flott det var da hun og kusinen satt med hver sin bunad fra hjemtraktene, og at det var slektninger som var til stede som hadde sydd plaggene. Også gjenstander som de hadde tatt med hjemmefra forteller noe om hvem de er. Elisabeth påpeker at et av fatene som ble brukt til snacks var et gammelt traubord som hun har fått av en av besteforeldrene som var med på festen. Stein og Elisabeth understreker at sodden og flatbrødet kommer fra Steins mors hjemtrakter, og at dette var valgt ut og bestilt fordi hun er derfra og fordi Stein og Elisabeth synes at denne sodden er den beste. Den lille morsomme historien om flatbrødet, innledet Stein med å si at det var en historie fra hans hjemsted. Dekoreringen av lokalet med hengekøye og bruk av pinjata fra Latin-Amerika er også noe som Elisabeth fremhever. Likeså at Stein hadde på seg en gaucho-drakt fra Argentina. Stein og Elisabeth deler interessen for Latin-Amerika. Begge to har et forhold til spansk og til denne delen av verden. Elisabeth har vært utvekslingsstudent i Mexico og Stein har reist mye i Latin-Amerika.

Elisabeth knytter også mening til lokalet. Hun forteller at de arbeidet mye med å finne det riktige stedet for å ha navnefesten. Valget falt på et gammelt hus i lokalmiljøet. Det var viktig for Elisabeth at det lå der de bor og der de trives så godt. Gjennom valg av sted kunne gjestene få kjennskap til den delen av Elisabeth og Steins liv. Likeså fremhever Elisabeth at kastanjene var fra bostedsområdet deres, og at eplene var fra Røa, der kusinen til Elisabeth bor, og at borddekorasjonene med navneskilt var laget av stein fra Nordmarka.

Anita og Per vet at de gjorde et utradisjonelt valg ved å legge middagen til en utenlandsk istedenfor en norsk restaurant. Flere av niesene og nevøene deres bor ikke i Oslo og har liten erfaring med det som går under betegnelsen etnisk mat. De valgte en arabisk restaurant fordi den lå i nærmiljøet og fordi de begge liker denne restauranten. Per sier at han regnet med at onkelbarna hans ikke ville spise særlig mye. Responsen på stedet var likevel positiv. Anita og Per forteller ikke at slekten opplevde det vanskelig eller at de reagerte negativt på maten. Selv om både Anita og Per argumenterer med at valg av sted var hyggelig og praktisk, og trolig også et overkommelig prosjekt økonomisk (de nevnte at de ikke hadde budsjett til å lage stor navnefest), er de ikke opptatt av at dette valget skal kommunisere hvem de er som personer. Da

de vurderte hva de skulle gjøre for Julie, hva slags feiring de skulle ha og hvor den skulle være, var det ikke et aktuelt tema å døpe henne i kirken der Anita er oppvokst og der de giftet seg. De var begge innstilt på at de ville ha det i Oslo, og at navnefesten skulle være der de bor og har etablert seg.

Valg av sted for navnefesten og stedets utforming var viktige identitetsmarkører for foreldrene. Navnefesten til Emilie var en måte å vise fram deler av Elisabeth og Steins liv på til venner og slekt. Lokalet, gjenstander og klesdrakt er bilder på hvem arrangørene av navnefesten er eller vil være. Selv om ikke dette er like framtrødende for Anita og Per, slik det er for Stein og Elisabeth, var begge stedsvalgene for navnefesten (bruk av restaurant og toromsleiligheten) viktig fordi det forteller en del om deres liv i storbyen Oslo og hvilke omgivelser de trives i.

7.4.8 Ritualisering uten tematisering av foreldrenes tros- eller livssynsposisjon?

Det var ikke aktuelt for foreldrene å gi plass til å snakke om hvorfor de valgte å ha en navnefest på egen hånd utenfor en religions- eller livssynsinstitusjon, heller ikke hvilke implikasjoner valg av ritual har for barnets oppdragelse eller barnets manglende tilknytning til et tros- eller livssynssamfunn. Foreldrene har ikke brukt tid i taler eller i andre rituelle innslag på å redegjøre for disse tankene. På grunnlag av foreldrenes praktiske erfaring og gjengivelse, kan vi si at navnefestene ritualiserte foreldrenes uavhengighet overfor religion og livssyn. Det innebærer at foreldrenes religiøse eller livssynsmessige holdninger ikke ble eksplisitt uttrykt, og at innholdet i deres livsanskuelse ikke ble ritualisert. Hva kan grunnen være? Anser foreldrene sine tros- eller livssynsposisjoner som en privatsak, eller kan det være manglende rituell kompetanse som gjorde at de ikke eksplisitt ritualiserte dem? Til nå har jeg bare presentert Elisabeth og Anitas livsanskuelse, la oss nå se på Eva, Ole, Per og Steins, for på den måten å få et bedre grunnlag til å besvare de nevnte spørsmål.

Eva betegner seg selv som søkende, men uten tro eller religion. Hun skulle ønske hun hadde den ballasten i livet som en religiøs overbevisning gir. Hun har personlige, positive erfaringer med religiøse mennesker og organisert religion. Som liten jente i Sverige var hun mye i kirken og på andre tilstelninger sammen med sin bestefar som var prest. Etter at han døde var det ingen nære slektninger til å forvalte det religiøse i hennes barndom. Under Evas oppvekst tok moren avstand fra kirken, og faren hennes som tilhørte en annen religion hadde hun lite kontakt med. På tross av at hun har et positivt forhold til kirken i Sverige var det ikke naturlig å døpe barnet i Den norske kirke. Hun mener at til kirken klebet det for mange

konvensjoner til måten å feire dåpen på. Dessuten var det heller ikke aktuelt å døpe når mannen hennes (Ole) ikke ville det. Hadde hun selv hatt en religiøs tro eller sterkere tilknytning til kristendommen, hadde det muligens vært så viktig for henne å få døpt barnet at hun hadde tatt konvensjonene med på kjøpet eller greid å frigjøre seg fra dem ved å lage den samme sammenkomsten som de hadde. Privat navnefest har ikke gjort at Eva føler seg utenfor et religiøst eller livssynsmessig fellesskap. Det er ikke institusjonen Den norske kirke, Human-Etisk Forbund eller en annen livssynsmessig eller religiøs sammenheng hun savner. Derimot kan hun savne og til dels synes det kan være problematisk at hun ikke har en klart definert livsanskuelse.

Ole har fått en religiøs oppdragelse både hjemmefra og gjennom søndagsskole og speider. Ole er medlem av Den norske kirke, men regner med at han vil melde seg ut hvis han kommer i en situasjon hvor han aktivt må velge sitt medlemskap. Ole er ikke religiøs, men er opptatt av religion og filosofi, og liker godt å diskutere eksistensielle spørsmål. Ole har ikke noe i mot kristendommen som religion. Tvert imot synes han det han kaller det kristne kjernebudskapet (kristendommens krav om ubetinget kjærlighet) er godt, men har store problemer med kirkens teologi, særlig den konservative retningen representert ved bedehuskulturen og ekstremister som Børre Knutsen. Ole identifiserer seg ikke med kirken. Han ser med gru på hvordan kirkens prester har opptrådt gjennom historien.

Per forstår seg selv som ikke-kristen og mener at han har et relativt pragmatisk forhold til en eventuell Gud. Han fikk en kristen oppdragelse hjemme og har i oppveksten vært med på aktiviteter i kirkelig regi, slik som søndagsskole og speider. Han er døpt, konfirmert og gift i Den norske kirke og er fortsatt medlem, men ville ikke at Julie skulle døpes fordi han ikke kan love å gi henne en kristen oppdragelse, og ville heller ikke overlate dette ansvaret til kirken. De religiøse spørsmålene engasjerer Per i liten grad. Derimot er han svært samfunnsmessig engasjert, og dette engasjementet er en viktig del av det han betegner som sitt livssyn. For ham er det viktig å leve et liv som strekker seg ut over egen familie, i solidaritet med dem som ikke har de samme livsbetingelsene som han selv, samtidig som han vil arbeide med å ivareta kloden. Han har et ønske om at også andre mennesker skal ha det samme perspektivet på livet på jorda som han selv, uten at han vil si at det er en menneskelig plikt å arbeide for en bærekraftig utvikling eller motarbeide fattigdommen.

Stein oppfatter seg som religiøs, men er ikke det han betegner som personlig kristen. Hans tro mener han består av 50-60 prosent kristendom; barnelærdom fra søndagsskole og kristendomsundervisning som sitter i ryggmargen. Stein søker etter svar på livets mening. Han

vakler mellom å tro at grunnen til at vi er her på jorden er for å reproducere oss og at det er en religiøs mening med livet, at noe er sant og at menneskene har et oppdrag som skal oppfylles. Stein tror at meningen er å opprettholde verden; få livet til å fortsette og ikke bryte sirkelen. Når Stein skal definere sin livsanskuelse er det foruten ikke å dømme eller å påføre andre mennesker skade, å være åpen og å søke skjønnheten og det gode i livet. Han har stor respekt for religiøse mennesker og synes det er flott at folk er opptatt av annet enn det han kaller markedsliberalismen. Derfor synes han kirkens dåpsritual er tiltalende både i utforming og innhold. Det er først og fremst kirkeinstitusjonen og dens monopolisering av Gud han har motforestillinger mot, derfor ble også valg av barnedåp problematisk.

Bortsett fra Anita som identifiserer seg med Den norske kirke, og Ole og Elisabeth som ikke er fremmed for å ha en navnefest i Human-Etisk Forbund, illustrerer foreldrenes tros- eller livssynmessige posisjoner at de verken identifiserer seg med Den norske kirke eller Human-Etisk Forbund. Foreldrenes livsanskuelser viser at de er negativt innstilt til institusjonen Den norske kirke. Flere av dem er også åpne for kristendommen og andre religioner. Også kirkens ritualer ansees som verdifulle handlinger, for Per i form, mens for Stein og Ole både i form og innhold. Human-Etisk Forbunds humanistiske navnefester er også et alternativ som flere av dem har vurdert. Grunnen til at Stein og Per valgte den bort var at de ikke føler tilknytning til HEF og heller ikke liker den humanistiske navnefesten særlig godt. Ole slo det fra seg da tidspunktet for HEFs navnefester ikke passet for dem, og Elisabeth fordi hun ville ha navnefest sammen med kusinen sin.

Deres private navnefester får mening gjennom relasjon til et mønster. Foreldrene har brutt den dominerende strukturen i norsk kultur i dobbelt forstand. Ikke bare har de ikke gjort som de fleste andre foreldre gjør; å døpe barna sine, men de har også valgt å ikke ha en humanistisk navnefest – et alternativ som flere og flere i Norge kjenner til og bruker. Grunnen til at foreldrene ikke ritualiserte hvor de står i forhold til religion og livssyn, men heller spilte på gjenkjennelige og fortrolige handlingsmønstre i norsk festkultur, begrunner jeg hovedsakelig med at foreldrene først og fremst er opptatt av å bruke navnefesten som en anledning til å vise fram andre sider ved sin identitet enn det som kan knyttes til religion eller livssyn. Jeg tenker her på den betydning slekt og venner har for dem, og ønsket om heller å ritualisere disse relasjonene. Dette vil ikke si at de private navnefestene ikke er religions- eller livssynsmarkeringer. I disse navnefestene viste de sine nærmeste at de er uavhengige og ganske fristilte i forhold til et bestemt religions- eller livssynsfelt. Grunnen til at de ikke viste hvem de er tros- eller livssynsmessig, men først og fremst hvem de ikke er, begrunner jeg med de høye

kravene de stiller til rituell kompetanse. Den mangelfulle rituelle ekspertisen de anser seg selv for å ha som lekpersoner, vanskeliggjør ritualiseringer av hva de tror på eller ikke tror på. Foreldrene opplever derfor at det ville være både kunstig og altfor krevende rituelt å vise fram hvor de står i forhold til religion og livssyn. Holdningen som ligger til grunn er at dette kan profesjonelle mye bedre enn dem. Foreldrenes religiøse- eller livssynsmessige ståsted framstår på navnefestene for slekt og eller venner som en privatsak.

7.5 Oppsummering av kapittel syv

I kapittel syv har jeg beskrevet foreldrenes rituelle erfaringer fra dåp, humanistisk, nyreligiøs og privat navnefest. Jeg har fokusert på foreldrenes helhetsinntrykk, følelser og tanker fra de rituelle handlingene. Videre har jeg sett på hvordan foreldrene oppfatter dåp og navnefest og hvordan de gjengir sine fortolkninger.

Som jeg sa i innledningen til kapittel syv, er kapitlenes tematiske presentasjoner styrt ut fra hva informantene vektla da de redegjorde for minnene fra dagen. I dette kapittelet har jeg derfor lagt vekt på å presentere deres generelle opplevelser, hva som var viktig for dem, hva de anså som positivt og kritikkverdig og hvordan de fortolker handlingene. På denne måten har jeg prøvd å analysere hva som danner rammene for og innholdet i erfaringene med dåp og navnefest.

Dåpsforeldrene har gjennomgående en positiv opplevelse av dåpsgudstjenesten. Jeg har derfor redegjort for hva foreldrene legger til grunn for denne erfaringen og hvordan dåpsfølge og prest preger erfaringene. Videre har jeg redegjort for foreldrenes fokus på dåpsfølget, de fysiske betingelsene for ritualiseringene og noen av de rituelle handlingene. Her har jeg vist hvilke forskjeller som finnes i foreldrenes opplevelser og fortolkninger, og hva som tillegges betydning. Også i hvert av delkapitlene om navnefestene har jeg redegjort for foreldrenes rituelle erfaringer og hva som preger inntrykk og opplevelser. Både dåpsforeldre og navnefestforeldre er opptatt av fellesskapene som ritualisering av velkomsten for barnet skaper. I kapittel syv har jeg derfor beskrevet hvordan slekt og venner for dåpsforeldrene, og hvordan også foreldreparet og nyetablert familieliv for navnefestforeldrene, blir ritualisert. En del av navnefestforeldrene er svært opptatt av hva som er og hva som konstituerer et ritual, og hva handlingene formidler eller ideelt sett bør formidle av verdier, livssyn eller religion. Jeg har derfor behandlet foreldrenes ulike tilnærming til hvilken betydning religion eller livssyn har hatt i navnefestene, og foreldrenes refleksjoner rundt det rituelle. Foreldrene er delte i forståelsen av hvorvidt dåp og navnefest virkeliggjøres som navngivningshandling, og hvilket

forhold det er mellom navn og velkomst. I både dåp og navnefest har jeg behandlet navnets betydning for ritualiseringene.

8 Rituelle emosjoner og rituell fortolkning

Med dette kapittelet går jeg over i en mer drøftende og analytisk styrt fase i avhandlingen. Jeg vil fokusere på tre sentrale dimensjoner ved dåp og navnefest - den emosjonelle, den rituelle og den religiøse dimensjonen. I motsetning til i kapittel syv, hvor jeg i liten grad presenterte teoretiske forklaringer til stoffet og hvor temabredden var stor, vil jeg i dette kapittelet bruke de teoretiske tilnærmingene aktivt og konsentrere meg om å behandle noen få dimensjoner.

I kapittel 8.1 vil jeg fokusere på den emosjonelle dimensjonen. Jeg vil se på det følelsesmessige og sanselige i foreldrenes rituelle praksis. Det sentrale poenget vil være det deltakerne husker av følelsesmessig engasjement, utbytte og reaksjoner. I analysen av den emosjonelle dimensjonen trekker jeg inn Pierre Bourdieu, men også andre sentrale sosiologer og religionsvitere og deres forståelse av emosjoners plass i religion og ritualisering.

I kapittel 8.2 tar jeg for meg hvilken betydning religion har for fortolkningen av dåpen og de nyreligiøse navnefestene. Innledningsvis presenterer jeg begrepet magi, for deretter å se om dette perspektivet på forholdet mellom religion og ritualisering kan gi en bedre forståelse av det empiriske materialet. Kjønn og religion er et aktuelt tema, også når det gjelder ritualisering. Spørsmålet jeg drøfter er om kjønnsperspektivet kan gi mer kunnskap om religion og ritualisering. I likhet med delkapittelet om magi og religion, vil jeg også her innledningsvis presentere teoretiske perspektiver på tematikken og bruke dem i analysen av intervjumaterialet.

I kapittel 8.3 analyserer jeg den rituelle dimensjonen. Jeg bruker Caroline Humphrey og James Laidlaw forståelse av hva som konstituerer ritualisering og deres definisjon på grad av ritualisering, og ser hvordan disse begrepene er knyttet til foreldrenes direkte erfaringer og fortolkninger av et ritual.

8.1 *Den emosjonelle dimensjonen*

Dåpen og navnefesten taler til både følelser og intellekt. Ritualisering av velkomst har mye sanselig kraft, og for mange av dåps- og navnefestforeldrene utløste den rituelle praksisen mange følelser. Kropp og tanke, følelser og intellekt, kroppslige handlinger og ideer lar seg ikke dele i to atskilte områder. Selv om det er en ganske utbredt forestilling i den vestlige kulturen at det er mulig å skille mellom det biologiske/fysiske og psykiske, er det ikke slik i alle kulturer (Heelas 1986:244). Pierre Bourdieu og Catherine Bell hevder at det ikke er et prinsipielt skille mellom handling og tanke i ritualiserte handlinger (Bourdieu 1977:87-95-29,

Bell 1992:47). Binære opposisjoner mellom det kroppslige og det mentale er bare tilsynelatende motsetninger. Til grunn for deres syn på kroppen er, som vi har sett i kapittel 3.2, at kropp er et sosialt fenomen. Det vil si at både tanker og refleksjoner, så vel som følelse av velbehag og ubehag, sympati og antipati, trygghet og usikkerhet er en del av den sosialt produserte kroppen og at dette så å si handles fram i den rituelle aktiviteten.

Det er tette forbindelser, sammenhenger og glidende overganger mellom rituelle følelser og rituell fortolkning (Spickard 2005:355). Intensjonen i dette kapittelet er å ivareta denne sammenvevningen og derfor ikke bare vise hva foreldrene føler og hva som trigger følelsene, men også hvordan de navngir og forstår sine følelser.

Fortellinger om opplevelser av ritualiserte handlinger er erfaringsnære fortellinger. Like fullt vil erfaringer konstituert som følelser være avhengig av hvordan aktørene selv belyser dem. Etnografiske studier har vist at det emosjonelle vokabularet kan være svært begrenset i enkelte kulturer. Videre viser religionsviteren Paul Heelas at et emosjonelt begreps meningsinnhold ikke er konstant på tvers av kulturer, men kan ha svært ulik betydning fra kultur til kultur (Heelas 1986:238-239). I hvilken grad en har et begrepsapparat om følelser og hvor sterkt en fokuserer på de følelsesmessige erfaringene, er kulturelt betinget.

Religions sosiologen Meredith McGuire forstår ikke religiøse følelser som et individuelt fenomen, men som et produkt av en relasjonell prosess. Hun er av den oppfatning at de individuelle religiøse opplevelsene har et sosialt element, siden symboler i religiøse tradisjoner er med på å prege de religiøse opplevelsenes fortolkninger (McGuire 2002:18). Det vil si at de følelser som mangler et språk, eller ikke lar seg fange opp av kulturelle termer, lett kan falle mellom to stoler og sånn sett ikke få betydning for aktørene i deres rituelle erfaringer. På samme måte legger også kulturen føringer på når en skal føle hva, og hvordan en skal uttrykke følelsene. Hvordan vi kommuniserer følelser som har oppstått mens vi handler rituelt, som for eksempel lystenning, dans, sang, bønn osv, vil derfor være preget av tillærte måter å tilkjenne dem på. Videre er det viktig å understreke at også makt og følelser er tett forbundet.

Institusjoner, deriblant religiøse og livssynmessige institusjoner, vil ikke bare yte påvirkning på hva som skal menes, forstås og tenkes, men også på hva tilhengerne skal føle. Sosial kontroll vil derfor være avgjørende for hvordan følelseslivet utformes (McGuire 1990:291).

Jeg skal i det følgende prøve å besvare hvilken rolle emosjonene spiller for den rituelle erfaringen, hva som utløser følelser og hvordan foreldrene vektlegger og uttrykker disse emosjonene. Når det gjelder de nyreligiøse foreldrene, vil jeg også se på hvilken rolle emosjonene spiller for måten de har ritualisert velkomsten for barna på. Videre vil jeg prøve å

forklare de emosjonelle forskjellene. Dette vil jeg gjøre ved å peke på informantenes forskjeller i religiøse/livssynmessige posisjoner i deres respektive felter, motivasjonen for å ritualisere, dåpens og navnefestenes ulike rituelle strukturer og feltenes ulike praksiser for vektlegging av emosjoner.

Fordi vi her opererer med fire sosiale felt, vil hva som utløser følelser naturlig nok representere et ganske bredt spekter av rituell praksis, steder og fysiske betingelser. For noen av dåps- og navnefestforeldrene er emosjonene fra det de har vært med på eller laget, basert på religiøse opplevelser. Når jeg snakker om religiøse emosjoner sikter jeg ikke nødvendigvis til opplevelser som frambringer spesielt sterke eller intense følelser. Det kan også være følelser som har en mer dempet karakter, som for eksempel en følelse av at noe er trygt og godt eller at det rett og slett bare føles riktig. Videre må også følelsene få en religiøs fortolkning. Det vil si at en forstår det en føler som en erfaring med det guddommelige, det hellige eller ekstraordinære energier eller krefter, eller som noe som er forårsaket i det transcendent. Ikke minst er det viktig å understreke at en religiøs erfaring ikke nødvendigvis behøver å være basert på et direkte møte med det transcendent. Den kan like gjerne være en opplevelse av at det transcendent er årsak til en situasjon eller en hendelse, og kommuniserer gjennom den (Nelson 2005:194-195).

8.1.1 Emosjoner og ritualisering

Heidi (Den norske kirke): ”Nei, jeg opplevde dåpen kjempeflott. Vakkert og høytidelig og rørende. Jeg var kjemperørt. Tårene kom flere ganger” (nr. 27:14).

Rituell praksis produserer emosjoner. Følelser spiller en avgjørende rolle i foreldrenes beskrivelser av hvordan de handlet i dåpen, den humanistiske navnefesten og den private navnefesten. Emosjoner hadde en annen funksjon på de nyreligiøse navnefestene. I stedet for at navnefesten utløste emosjoner hos foreldrene, tematiserte foreldrene i ritualiseringene av velkomsten for barna hvilken betydning følelser har i deres religiøse liv og i oppdragelsen av barna.

Foreldrene i det livssynshumanistiske feltet opplevde at navnefesten skapte en bestemt stemning av fest, høytid og stas. Samtidig hadde den en beroligende effekt på ansente foreldre og barn. Den vakre musikken, som flere av dem fremhevet som det mest positive ved navnefesten, gjorde det mulig å slappe av å ta inn over seg det som skjedde. Monica mener at musikken fikk henne til å nyte navnefesten og å oppleve den med ro i sinnet. Fedrene var gjennomgående kritiske til innholdet i den humanistiske navnefesten. Likevel var det bare Geir som ikke lot seg berøre emosjonelt. Den humanistiske navnefesten utløste ikke noen form for

positive emosjoner hos ham, men heller en skuffelse over at den ikke var høytidelig nok, og at den heller ikke holdt mål som ritual og som livssynshumanistisk ritual.

Emosjonene til foreldrene som laget en privat navnefest for barna sine, er først og fremst knyttet til det sosiale. Foreldrene erfarte at samværet med de inviterte berørte dem; festen ga dem en følelse av glede, tilknytning og fellesskap. For Stein og Elisabeth var det følelsesmessige spenninger knyttet til å arrangere en stor fest for familie og venner for første gang i deres forhold. For Eva og Ole, som ikke ville ha en stor slektssamling, var navnefesten til Emma med få nære venner preget av glede, men også et ønske om å ha kontroll over foramlingen. Få og spesielt utvalgte gjester ga for dem det de ville oppleve på navnefesten – trygghet, ro og velbehag. I likhet med foreldrene i det livssynshumanistiske feltet er også høytid et sentralt tema for foreldrene som har ritualisert privat. Halvparten av disse foreldrene opplevde også navnefesten som høytidelig. Høytidsopplevelsen var særlig knyttet til noen bestemte handlinger, som at Per holdt en velkomsttale på navnefesten til Julie og at fadderne til Emma signerte navnetavlen.

Flere av dåpsforeldrene beskriver dåpen som stemningsfull, harmonisk, vakker og fredfylt. Halvparten av dåpsforeldrene opplevde den som høytidelig, selv om dette virket ganske selvsagt for dem. Karakteristisk for dåpsforeldrenes emosjoner er at de i stor grad er fokusert på de positive opplevelsene. Dåpen fikk en emosjonelt positivt ladet karakter, selv der det har vært en ubehagelig forhistorie med presten eller noen i foreldrenes dåpsfølge har oppførte seg på en måte som vekket irritasjon eller sinne hos foreldre. Arne og Randi opplevde dåpen til datteren Ingrid som temmelig dystert med flere liturgiske ledd som de ikke kjente til, trosbekjennelse som de ikke kunne og salmer de aldri hadde hørt før. Heidi erfarte i dåpen til sin eldste sønn at farmoren og farfaren til gutten forsvant ut på kirkegården etter gudstjenesten, og ikke ville komme tilbake for å bli fotografert sammen med dåpsfølge og prest. Nina og Knut lurte på om de skulle la være å døpe sønnen deres fordi presten som skulle døpe ham nærmest hadde insitert på at de skulle gifte seg, selv om de ikke hadde noen planer om det. I disse tre tilfellene ble enkelthendelser overraskende nok isolert fra dåpsgudstjenesten som helhet, og foreldrene konsentrerte seg om det som var positivt. På tross av ganske graverende episoder var altså foreldrenes samlede opplevelse av dåpen positiv, bortsett fra for Randi. I likhet med dåpsforeldrene Gjoran, Nina og Svein og hadde det ikke blitt noen dåp eller barnevelsignelse hvis det var opp til henne. Men i motsetning til Gjoran, Nina og Svein, preger den manglende motivasjonen for dåp også hennes erfaringer med dåpsgudstjenesten. Opplevelsene av

gudstjenesteformen, som hun kaller ”middelaldersk”, gjør at hun samlet sett hadde en negativ opplevelse av dåpen.

8.1.2 Emosjonell triggering

De emosjonelle reaksjonene på de rituelle handlingene er mangefasetterte. Fem aspekter ved dåp og navnefest trigger særlig foreldrenes følelser: Estetikk, bygninger, musikk, samvær med slekt og venner, og samvær med partner og barn.

De materielle betingelsene hadde stor følelsesmessig innvirkning på henholdsvis dåpsforeldrene og foreldrene i det livssynshumanistiske feltet. Men også for et av parene som har ritualisert privat i et leid lokale ble opplevelsen av lokalet sterkt betonet. Dette gjaldt både når de skulle beskrive hvordan det var valgt ut, hvordan de pyntet det og hvordan det hadde vært å være der på selve navnefestdagen.

Det er en sammenheng mellom foreldrenes vektlegging av kirkebygget i opplevelsen av dåpen, og ingen eller liten erfaring med bruk av dåpskirken. For de av foreldrene som ikke hadde vært i dåpskirken før, eller kanskje bare noen få ganger tidligere i forbindelse med dåp eller bryllup, taler kirkebygget i større grad til følelsene enn de som har vært i kirken mange ganger tidligere eller som går der jevnlig. De av foreldrene med ingen eller liten erfaring fra deltakelse i gudstjenester i dåpskirken, understreker bygget som symbol på stedet de bor, og byggets arkitektoniske eller estetiske kvaliteter. Er kirkebygget gammelt og utpreget ”kirke”, vekker det sterke følelser. For de med tilknytning til kirken gjennom oppveksten, hvor en selv og familiemedlemmene har minner fra dåpskirken, setter barnets dåpsgudstjeneste i gang sterke følelser. Kirkebygget vekker følelser for slekt og tilhørigheten til slekten.

Musikk, det rituelle rommets interiør, rituelle plagg og gjenstander spiller sammen og frambringer emosjoner. Dåpsforeldrene og foreldrene i det livssynshumanistiske feltet fremhever billedkunsten i rommet, møbler og andre kunstnerisk utformede gjenstander. Foreldrene i det livssynshumanistiske feltet opplevde interiøret som vakkert, mens for dåpsforeldrene var det ikke nødvendigvis det at det var vakkert som berørte dem, men at det var annerledes. Sammen med det som skjedde av handlinger i rommet, skapte den eiendommelige kirkeestetikken en opphøyet samklang. Foreldrene i det livssynshumanistiske feltet synes det var høytidsstemt og vakkert å gå i prosesjon inn og ut av lokalet, mens dåpsforeldrene anser det emosjonelle høydepunktet som samlingen av dåpsfølget oppe ved døpefonten med familie og faddere. ”Babyløftet” og overrekkelsen av dåpslyset er også for foreldrene å regne som emosjonelle kroner på verket i dåpsgudstjenesten.

Musikk har et stort emosjonelt potensial. Dåpsforeldrene og foreldrene i det livssynshumanistiske feltet er i liten grad opptatt av hva tekstene til sangene måtte formidle av innhold, men fokuserer heller på den gode stemningen musikken skaper når den er kjent og kjær. De nyreligiøse navnefestene består av mye musikk. På den ene navnefesten lyttet deltakerne til flere CD-innspilte sanger, mens på de to andre tok deltakerne også del i allsang. I stedet for at foreldrene fokuserer på minner, assosiasjoner og atmosfære som denne musikken kan skape, er fokuset rettet mot hva den formidler av verdimeisig og religiøst innhold, eller hvorvidt den tekniske gjennomføringen var vellykket. Musikken var for de nyreligiøse foreldrene viktig som kommunikasjonsmiddel for deres religiøse posisjoner.

Ritualiseringene av velkomsten for barnet kan også skape sterke følelser av samhold og fellesskap mellom foreldrene og de andre deltakerne. I utvalget var syv av foreldrepårene samboere, og én var enslig, da de fikk sitt første barn. De av navnefestparene som ikke var gift opplevde at navnefesten ikke bare ønsket barnet velkommen, men løftet også foreldrene fram og markerte dem som par. Denne følelsen satte spor og preger i stor grad disse foreldrenes opplevelse av navnefesten som helhet. Spesielt var denne følelsen framtrødende hos kvinnene. Navnefestene utløste også glede over egen familie og en følelse av tilhørighet til og fellesskap med dem. Dette gjaldt først og fremst foreldrene i det livssynshumanistiske feltet og foreldrene som hadde ritualisert privat. For dåpsforeldrene og for de nyreligiøse satte ikke dåp og navnefest i gang verken gode eller såre følelser for paret eller kjernefamilien. Dåpsforeldrene følte heller at dåpen brakte fram positive følelser av forbindelse til slekt og venner, noe som ble spesielt merkbart da mange av dem sto samlet ”oppe ved døpefonten”. For de nyreligiøse foreldrene er ikke den nyreligiøse navnefesten en arena for fellesskapsfølelser for slekt, venner, partner eller kjernefamilie. Foreldrenes arrangørrolle og de religiøse motsetningene mellom dem og slekten var en stor utfordring, og åpnet ikke opp for verken spesielt positive eller negative fellesskapsfølelser. Foreldrene satt likevel igjen med en følelse av tilfredshet fordi stort sett alle deltakerne hadde vært så velvillige, og fordi slekten hadde takket ja til invitasjonene og tatt del i de rituelle handlingene.

8.1.3 Religiøse emosjoner

Linda (Den norske kirke): ”Ja altså, jeg følte at Gud var til stede. Jeg syntes det var veldig sterkt å stå der oppe. Ja, det blir det jo. Nå døpte vi Mathias nokså tidlig etter fødselen, så du satt jo der med det fantastiske underet. Det ble veldig sterkt, de to tingene sammen liksom. Her har vi fått en velskapt gutt, og nå skal han bli døpt. Det var en veldig fin handling. Og dagen ble på en måte ekstra rørende siden det var så kort tid etter at han hadde kommet” (nr. 17:4).

Emosjoner er viktig innenfor nyreligiøsitet. I den lutherske teologien har ikke følelser og opplevelser blitt tillagt den samme betydning; heller ikke intuisjon eller tyding av drømmer, visjoner eller tegn i hverdagen. Sannhet, svar og visdom søkes ikke i samme grad gjennom sanserfaringer. Likevel kan vi se at noen av dåpsforeldrene har hatt religiøse følelser ved døpefonten, og at de preger opplevelsen av dåpen og forståelsen av den. Like fullt er emosjonene ganske underkommuniserte. Språkliggjøringen av emosjonene er fattig og foreldrene virker lite vant til å snakke om eller å vektlegge det emosjonelle aspektet i dåps erfaringene. Overraskende nok spiller ikke religiøse emosjoner for de nyreligiøse navnefestforeldrene den samme rollen som for dåpsforeldrene med religiøse erfaringer knyttet til dåpen. For de nyreligiøse er de emosjonelle erfaringene av de rituelle handlingene nesten helt fraværende. Derimot spiller emosjoner en viktig rolle i foreldrenes utforming av navnefesten.

Gud er ikke bare et objekt for tro, men også et objekt for opplevelser. Like fullt er det en tydelig sammenheng mellom religiøs tro og religiøse følelser. Under dåpshandlingene oppe ved døpefonten følte Linda Guds tilstedeværelse, samtidig som hun følte at Gud var årsaken til at hun sto der med et frisk barn. Troen på at Gud har skapt sønnen og gjort ham velskapt, er forutsetning for den store takknemligheten hun følte. Når avstanden til fødselen er kort, slik tilfellet var med henne, følte hun at Guds gjerning ble særlig understreket. Mannen hennes Thomas, som også er aktivitetskristen, hadde ingen opplevelse av at Gud var til stede da Mathias ble døpt. Til det var det for mange ytre forstyrrelser, bl.a. at Mathias var så urolig. Derimot er det en god følelse for ham å se tilbake på dåpen og vite med seg selv at under dåpsgudstjenesten ble Mathias Guds barn. Det hender han får den samme gode følelsen når han er på gudstjeneste der barn blir døpt. Også Heidi, som er kulturkristen og som døyte sitt første barn og som hadde barnevelsignelse for det andre, har en religiøs tro. Den gode følelsen i dåpen og i barnevelsignelsen ga også henne tydelige kroppslige utslag. Hun følte Guds nærvær og sto med tårer i øynene både da Andreas ble døpt og da Sander ble velsignet.

Emosjonenes styrke varierer. Både Linda og Heidi hadde begge sterke emosjonelle opplevelser av Guds nærvær. Navnefestmødrene Erika og Elisabeth, som er religiøse, hadde en gjennomgripende følelse av at henholdsvis den humanistiske navnefesten og den private navnefesten var hellige stunder. Fire andre dåpsmødre, som alle sammen er kulturkristne, hadde en mindre gjennomgripende følelse, men like fullt hadde de en positiv opplevelse av at barnet fikk Guds beskyttelse i dåpen.

Emosjoner, religiøs tro og religiøse fortolkninger er som sagt nært forbundet med hverandre. For de av dåpsmødrene som har en religiøs tro og gir dåpen en religiøs fortolkning, hadde dåpen også en følelsesmessig innvirkning. Disse mødrene følte at dåpen ga barnet trygghet gjennom Guds beskyttelse, eller at Gud var tilstede gjennom vann og velsignelse. Også to navnefester med sekulært innhold utløste religiøse følelser for mødrene. I Erikas og Elisabeths religiøse verdensbilde hender det at spesielle hendelser og situasjoner oppleves som så opphøyde og skilt fra hverdagen at de både føler dem og beskriver dem som hellige. Sånn sett var det ikke overraskende at også den humanistiske navnefesten for Erika og den private navnefesten for Elisabeth utløste en følelse av at navnefesten var en hellig stund.

For dåpsmødrene og for Elisabeth er det ikke lett å snakke om de religiøse følelsene som de rituelle handlingene utløste. At den lutherske tradisjonen i liten grad vektlegger følelser som en kilde til religiøs fornyelse, er tydelig i foreldrenes erfaringer fra døpefonten. Vilåårene for å framelske følelser i dåp eller navnefest, synes dårlige. Foreldrene bærer preg av at den lutherske tradisjonen er individualistisk og i liten grad konsentrert rundt felles erfaringer med troen. Meredith McGuire hevder at kollektive ritualer etablerer felles resonans som utdyper den religiøse opplevelsen (2002:21). Vilåårene for en felles resonansbunn, hvor følelser betones, får komme til uttrykk og bli fortolket, virker magrere i feltet til Den norske kirke. De av foreldrene som har hatt en religiøs opplevelse i forbindelse med dåp eller barnevelsignelse, har ikke et opplevelsesfellesskap med sin partner. Kirken formidler heller ikke et aktuelt språk som de kan bruke til å fange opp, sette ord på og utdype sine følelser. Det var tydelig for de av foreldrene som opplevde Guds tilstedeværelse eller Guds beskyttelse at dette ikke var et tema de hadde muligheten til å gå nærmere inn på overfor andre mennesker. Vokabularet for disse følelsene var lite, og det virket fremmed for mødrene å snakke om det. Den norske kirkes offisielle dåpsteologi bekrefter ikke mødrenes følelser av at dåpen gir barnet guddommelig beskyttelse. Det er ikke en del av den offisielle dåpsteologien – det som formidles i dåpssamtalene eller i det informasjonsmaterialet foreldrene får av kirken i forkant av dåpen. I dåpssalmene fra Norsk Salmebok og Salmer 1997 er også dette perspektivet i liten grad berørt. Av dåpssalmene er det bare *Fylt av glede over livets største under* (Svein Ellingsen) som tar opp dette teologiske temaet. Mødrene opplevde heller ikke noe følelsesfellesskap med sine partnere i forståelsen av dåpen som en beskyttelseshandling. De var med andre ord ganske alene om sine religiøse opplevelser og refleksjoner.

Heller ikke Elisabeth kan dele sine religiøse opplevelser fra navnefesten med sin samboer. Dette gjelder både i hennes opplevelse av at den private navnefesten var hellig, og i utøvelsen

av reiki i forkant av navnefesten. Hennes mann, Stein, hadde ikke den samme emosjonelle opplevelsen av navnefesten som henne, verken i religiøs eller sosial forstand. Selv om han var svært fornøyd med navnefesten, ga den ham ikke en opplevelse av noen hellig, eller en intens positiv opplevelse. Stein nevner heller ikke at Elisabeth driver med reiki og at navnefesten ble reiki-healet. Elisabeths interesse for alternativ behandling ser ut til å være ganske privat. Først helt på slutten av intervjuet nevner hun reiki-healingen. Når hun skal beskrive reiki-healingen av navnefesten, har hun vanskelig for å integrere opplevelsen av den i sine emosjonelle erfaringer fra navnefesten. Muligens opplever hun at denne interessen er så pass spesiell at den er vanskelig å integrere emosjonelt i en slektssamling med mange tradisjonelle festelementer. Erfaringene fra de andre sidene av navnefesten blir stående som selve opplevelsen av navnefesten.

Erika i det livssynshumanistiske feltet pratet lett og ledig om sine religiøse opplevelser på navnefesten til sine gutter. Den sterke følelsen av hellige stunder beskriver hun med stort vokabular, med overbevisning og innlevelse. Selv om heller ikke hun har et opplevelsesfellesskap med sin mann på dette området, forhindrer det henne ikke i å utbrodere sine følelser. Språket er tydelig preget av hennes katolske oppdragelse, noe som hun også gjør til et poeng når hun utdyper hva hun mener med hellige stunder. Erika tror det finnes en kjærlighet inne i menneskene og at det er den samme kjærligheten som kan fylle ”rom”. Det var den hun opplevde på navnefesten og det er dette som hun kaller hellig og guddommelig. Det hellige er altså ikke forbeholdt et kirkerom og kristne ritualer; også andre rom enn de kristne kan være hellige. Kjærligheten er ikke å forstå som noe som bare er inni menneskene, selv om kjærligheten kommer fra menneskene. Mange sider ved navnefesten var fylt av kjærlighet og skapte følelse av hellighet. Hun opplevde at de fysiske omgivelsene, prosesjonene, alle forberedelsene som var gjort i stand av Human-Etisk Forbund for navnefestforeldrene, taler, dikt, musikk og prominente inviterte gjester var helliggjorte.

Sammenligner vi Linda og Heidis religiøse følelser med følelsene til de to navnefestmødrene Elisabeth og Erika, kan vi si at de likner på hverandre. Gud, eller det hellige, fyller ikke bare mennesket selv, men oppleves også å være til stede utenfor mennesket i det fysiske rommet. For det første følte Linda og Heidi at de var i kontakt med Gud – at Gud som en ekstern størrelse åpenbarte seg. Timothy J. Nelson minner oss på hvor viktig tolkningene og forståelsen av relasjon til Gud er for de religiøse følelsene (Nelson 2005:194-196). For Linda og Heidi var ikke Guds tilstedeværelse noe som var forbeholdt dem, men en eksponering som var rettet mot alle deltakerne inkludert barna. Linda og Heidi vil nok være enig i at det vil

varierte fra deltaker til deltaker om en føler Guds tilstedeværelse eller ikke. Mannen til Linda, Thomas, gjorde det ikke, heller ikke de andre aktivitetskristne eller kulturkristne foreldrene. Selv om troen på Gud vil være av betydning for om en føler Guds nærvær, er det ikke automatisk noen sammenheng mellom tro og religiøs opplevelse. Uansett vil nok Linda og Heidi mene at alle hadde en mulighet til å føle Gud. Dåpsmødrene og navnefestmødrene har ulike oppfatninger av hva som forårsaker det transcendent. For navnefestmødrene kommer det hellige fra menneskene selv, mens for Linda og Heidi kommer det fra Gud. Ikke følelsenes intensitet eller dybde, heller ikke den subjektive individualistiske orienteringen, men den emosjonelle ”utover-retningen”, mener religionsviteren Linda Woodhead er det som skiller kristen religiøsitet fra nyreligiøs (holistisk). De emosjonelle spillereglene, eller den emosjonelle logikken som spiller seg ut i de kristne gudstjenestene, er følelser som fokuserer på det som er utenfor menneskets selv. I gudstjenestene er følelsene orientert om gudsdyrkelsen og kjærligheten til andre mennesker, mens de religiøse følelsene som oppstår i holistiske rituelle handlinger, går innover i mennesket selv, og fokuserer på det subjektive livet og det som skaper harmoni og velvære (Woodhead 2006:53). Det er mulig å gruppere de fire mødrenes religiøse erfaringer etter Woodheads to kategorier. Generelt kan vi si at dåpsmødrenes religiøse orientering er utover-rettet og navnefestmødrenes religiøse orientering er innover-rettet. Lindas religiøse opplevelse resulterte i at hun henvendte seg utover – takk og glede rettet hun til Gud. For Heidi hadde opplevelsen av at Gud var til stede ikke den samme konsekvensen. Det forble med opplevelsen. Elisabeth og Erikas erfaring resulterte heller ikke i at de henvendte seg til Gud eller en eksternt kraft utenfor dem selv. Isteden gjorde de som Heidi. De lot det hellige berike dem som mennesker – de lot det fylle kroppen med stor glede. På tross av forskjeller, har disse dåpsmødrene noe til felles: Gud eller det hellige er både noe eksternt og internt. Gud eller det hellige opptrådte i dåpen og navnefesten som en objektiv størrelse for alle som var til stede. Det opptrådte i hvert enkelt individ, men også utenfor dem selv, mellom og sammen med de andre deltakerne. Det er ikke eksklusivt for mødrene, men er ifølge dem et nærvær som fylte rommet, og dermed også en potensiell opplevelse for alle som var med på dåp eller navnefest.

Religiøs praksis og erfaringer er viktige temaer innenfor nyreligiøsiteten. I boka *Myte, magi og mirakel* skriver forfatterne: ”I nyreligiøsiteten har tyngdepunktet flyttet seg fra Gud, de religiøse organisasjonene, ritualene og de autoritative tekstene til den nyreligiøse aktøren og dennes personlige erfaringer og fortellinger (Alver m.fl 1999:10). Nyreligiøsitetens vektlegging av følelser og sanseerfaringer (Heelas & Woodhead 2005:3, Beckford 2003:182) skulle tilsi at ritualiseringene av velkomst for barn er en mulighet for religiøse opplevelser, fantasier og

spenninger. Ritualiseringene i det nyreligiøse feltet i forbindelse med fødsel og navngivning som foreldrene planla og i stor grad gjennomførte selv, viser seg imidlertid i liten grad å være en slik arena. De medfører ikke sterke, uvanlige eller følelsesladede opplevelser hos foreldrene. De verken trigger eller forløser foreldrenes religiøsitet. Aktiv deltakelse innebærer ikke nødvendigvis en levendegjøring av religiøs tilstedeværelse, eksistensielle nyoppdagelser eller åndelig dybde, i alle fall ikke når en står både som arkitekt og arrangør av navnefesten. Det religiøse opplevelsesmaterialet som foreldrene satt igjen med etter navnefestene, viser at det ikke er så lett å få ritualiseringene av velkomsten for barnet til å bli en kanal for religiøse opplevelser. Muligens har de ikke engang slike forventninger? Selv om de hadde en forståelse av at guddommelige krefter eller energier var til stede i ritualiseringene, hadde de i liten grad en opplevelse av at de var i kontakt med disse kreftene.

Hva kan årsaken være til at de nyreligiøse foreldrene ikke følte at navnefestene var en arena for kontakt med energier eller guddommelige krefter? For det første var mye av navnefestenes tenkning basert på at barnet skulle bli beriket som menneske ved hjelp av rituelle gjenstander, og gjennom energioverføringer fra deltakerne til barnet. For det andre hadde foreldrene et sterkt behov for å klargjøre for seg selv, og for deltakerne, hvem de var religiøst sett. Foreldrenes presentasjoner var viktigere enn at navnefesten skulle være en anledning for foreldrene selv til å få utdypet opplevelsesperspektivet gjennom direkte erfaringer der og da. For det tredje hadde foreldrene sentrale roller i gjennomføringen av navnefestene. Ritemester-rollen gjorde det ikke lett å rette konsentrasjon og oppmerksomhet mot det guddommelige, eller lene seg tilbake og åpne opp for det religiøse univers. En siste medvirkende årsak kan være at ritualiseringer med mange deltakere ikke er det som preger informantenes hverdag. Selv om de selv har regisert sitt eget bryllup, og for Mariannes del også flere andre begivenheter i venners liv, er det tross alt ikke slike sammenhenger og situasjoner som dominerer de nyreligiøse foreldrenes liv. Religiøs utvikling er ikke avhengig av samhandling med andre, men kan oppnås i enerom. Innenfor den nyreligiøse bevegelsen er stemningsfulle og følelsesladete opplevelser i større grad knyttet til mystikk i hverdagen (Alver m.fl. 1999:16). To av parene befinner seg ikke innenfor miljøer hvor en kollektiv rituell struktur er det dominerende (Ellen og Trond, Anne og Jan). Marianne og Daniel tilhører et nypaganistisk miljø i utlandet, som naturlig nok legger begrensninger på den kollektive rituelle virksomheten. Individuelle ritualiseringer, som meditasjon og opphold i naturen, virker derimot ganske vanlig for alle de seks informantene i undersøkelsen. Rituell samhandling alene, som bønn og meditasjon, er også den vanligste nyreligiøse praksisen i Sverige (Frisk 2000:79). Heller ikke er nyreligiøsiteten i England preget

av kollektiv rituell praksis. En-til-en-samhandling eller små grupper er det mest utbredte religiøse praksisen i Paul Heelas og Linda Woodheads undersøkelse av religiøs og spirituell aktivitet i Kendal i England (Heelas & Woodhead 2005:135-136, Woodhead 2006:53).

8.1.4 Emosjonell tilfredshet

Ut fra flere av dåps- og navnefestforeldrenes positive erfaring med dåp og navnefest, virker det som om de rituelle handlingene har elementer av forhåndsdefinerte følelser. Normen og standarden ser ut til å være at dåp og navnefest er en stor begivenhet og en emosjonsfylt positiv opplevelse. Det ser ut til at det ikke finnes rom for andre følelsesmessige reaksjoner. Dåp og navnefest avdekker en emosjonell struktur, hvor følelsene opererer etter en bestemt logikk. Positive følelser skal framkalles under handlingene og helhetsinntrykket skal være positivt.

Ut fra en sosiologisk forklaring må de rituelle handlingene ha et sosialt grunnlag som kan åpne opp for følelser og bekrefte dem som ”riktige”. Foreldrenes emosjonelle erfaringer ved dåp og navnefest finner tydelig klangbunn i norsk kultur. På tvers av de sosiale feltene har foreldrene positive erfaringer med dåp og navnefest. Det ser ut til at det forventes at deltakerne, og spesielt de som står dåps- og navnebarna nærmest, skal føle stor glede akkurat denne dagen og at innstilling til og minnet om dagen skal være positivt. Gleden foreldrene følte kan sånn sett forklares med et sosialt krav, hvor emosjonenes intensitet og karakter får plausibilitet.

Det finnes unntak og en kryssende tendens i materialet som ikke må oversees. For det første har vi sett at det er to foreldre, Randi som døpte barnet og Geir som hadde humanistisk navnefest, som var misfornøyde med henholdsvis dåp og navnefest. Deres avstand til og kritikk av den rituelle aktiviteten farger opplevelsene deres. For det andre har vi også en gruppe dåpsforeldre, én far som har ritualisert i det allmenne sosiale feltet (Per) og foreldre i det nyreligiøse feltet som ikke har vært misfornøyde, men som heller ikke har vært særlig sterkt følelsesmessig berørt. Opplevelsen av de rituelle handlingene er heller preget av nøktern tilfredshet enn sterke emosjoner i positiv eller negativ retning. Den emosjonelle tilfredsheten er nært knyttet til motivasjonen for å ritualisere. Følelsene er orientert rundt hva som motiverte for dåp eller navnefest – det som virker naturlig å gjøre når et barn blir født og hvilke forventninger som er knyttet til hva tradisjonen kan oppfylle.

For de fleste foreldre føles det helt naturlig å døpe eller ha en navnefest for barnet sitt. Da barnet var nyfødt førte ”den praktiske sans” dem i retning av Den norske kirke, Human-Etisk Forbund, det nyreligiøse feltet og det allmenne sosiale feltet. Tankemønstre og preferanser gjorde at dåp eller navnefest var det ”riktige” valget, og for noen også helt selvfølgelig. Bevisstheten er ikke alltid like styrende for handlingene (Bourdieu 1997:44). Uten at flere av

dem har reflektert så mye over verken valg eller personlige begrunnelser for valget, så mener de at valg av ritualisering var riktig. Det betyr ikke at den sosialiserte kropp er programmert. Dåpsforeldrene er klar over at flere døpte foreldre, ikke velger dåp for sine barn. Navnefestforeldrene i vårt materiale er i denne situasjonen. De har valgt på tvers av norsk tradisjonen og foretatt en overgang til et nytt felt. Dette gjorde de fordi det var det mest naturlige å gjøre det ut fra deres livsanskuelse – det passet for dem og deres behov.

Det selvsagte, naturlige og vanemessige er også emosjonelt ladet, og må ikke oversees. Den samme naturlige holdningen som en del dåpsforeldre har til valg av dåp preger også erfaringene fra dåpsgudstjenestene. Fokuset er rettet mot dåpens orden og passende oppførsel i en slik situasjon. Fra kirkens side ble ord som skal sies sagt, bevegelser i rommet ble utført slik de skulle, alle de rituelle klær og objekter var på plass, presten messet slik han pleide, orgelet spilte, salmer ble sunget, kjente bønner lest, og presten stilte opp til fotosesjon etter gudstjenesten. Fra foreldrenes side ble barnet kledd i nyvasket og nystrøken dåpskjole, inviterte gjester kom i riktig tid, alle var pyntet etter de ulike familiære tradisjonene, foreldre og faddere satte seg på angitte plasser, reiste seg på korrekte tider, svarte ja på riktig sted, og dåpsfølgene stilte opp til fotosesjon etter dåpen. Med andre ord, en forventet orden som ble oppfylt. Selv om erfaringene er preget av en viss personlig distanse til den rituelle aktiviteten, opplevde foreldrene det likevel som positivt at forventede forestillinger ble oppfylt, og at ingen ting gikk galt eller at noe uventet inntraff. Begrepet ”fin” eller ”ordinær” dåp er for dem en vanlig måte å beskrive sine emosjonelle opplevelser på. Den samme tilforlatelige holdningen finner vi også i det nyreligiøse feltet og det allmenne sosiale feltet.

Hvem er disse foreldrene som karakteriserer det de har vært med på som greit, ordinært, forventet eller bare fint? Denne gruppen skiller seg ut fra de av foreldrene som opplevde at estetikk, bygg, musikk, samvær med slekt og venner og samvær med partner og barn utløste en emosjonell intensitet. Videre har ingen i denne gruppen hatt religiøse opplevelser i forbindelse med dåp eller navnefest. De emosjonelt tilfredse i feltet til Den norske kirke er menn (Gjorán, Lars, Rune, Kjell, Morten). Disse dåpsfedrene har heller ikke hatt en religiøs fortolkning av dåpens handlinger. Heller ikke har de hatt andre fortolkninger av dåpens handlinger ut over at det er en positiv side ved kristen tradisjon og kultur, og at det er noe som hører med. Religiøst sett er gruppen fedre som er tilfreds med dåpen sammensatt. Lars er aktivitetskristen, Rune, Kjell og Morten er kulturkristne og Gjorán ikke-kristen.

I det nyreligiøse feltet er det først og fremst kvinnene som hadde avdempede emosjonelle erfaringer fra navnefesten. De nyreligiøse mødrene hadde jobbet mye med hvordan navnefesten

skulle utformes. Mødrenes arrangørperspektiv, istedenfor deltakerperspektiv, preger deres emosjonelle utbytte. Istedenfor å fokusere på hvordan de opplevde stemning, musikk, fellesskap eller estetikk, dreier erfaringene fra navnefesten seg om ideer, regi og gjennomføring. Den emosjonelle tilfredsstillelsen lå i at ideer og tanker ble realisert. At handlingene forløp som forventet var viktigere enn at handlingene greide å bevege dem emosjonelt. De opplevde at navnefesten ble slik de hadde forventet seg det, og slik det var naturlig for dem å gjøre det. Det samme kan vi si om Per som hadde privat navnefest. Istedenfor dåp eller humanistisk navnefest, var privat navnefest et alternativ i tråd med Pers livssyn. Per opplevde at den private navnefesten ble slik han hadde forestilt seg det. Det var en hyggelig tradisjonell familiefest, uten noen store høydepunkt eller overraskelser av noe slag.

8.1.5 Rituell tematisering av emosjoner

Selv om de nyreligiøse navnefestene ikke ser ut til å være en kilde til religiøs erfaring der og da, er ikke det det samme som å si at emosjoner ikke spiller en rolle i navnefestene. Tvert i mot var følelsesaspektet i stor grad framtrædende og dominerte deltakernes rituelle bidrag. I tillegg hadde emosjoner stor betydning for planlegging og utforming, og for at barna skulle få tilført kvaliteter i form av lykkeønskninger fra deltakerne. En viktig motivasjon for foreldrene for å lage sine egne navnefester var at de skulle være personlige og nære – at de skulle gi et tydelig bilde av hvem foreldrene er og hvilke bidrag de vil gi til barna. Derfor var det viktig for Ellen å invitere gjestene til der hun og Trond bor. Å invitere slekt og venner hjem, var for henne som å invitere dem inn i hennes og mannens liv. Ellen mener at det blir alt for upersonlig å overlate velkomsten til kirken, eller å overlate maten til et cateringfirma. De tre mødrene og en av fedrene ga gjennom taler, dikt, sang og bønner uttrykk for sine religiøse posisjoner. I deres presentasjoner av hvem de er, spiller sansefølelser, intuisjoner og følelsesmessige erfaringer, en viktig rolle. Vektleggingen av emosjoner kan føres tilbake til den betydning følelser har for foreldrene i deres religiøse orientering. Det er ved hjelp av emosjoner de har greid å komme i kontakt med sitt egentlige jeg. Meditasjon, yoga, terapier, spådomskunst, kanalisering, energioverføring, dans og magi er viktige virkemidler i den kontinuerlige søken etter sitt egentlige jeg. La oss høre på hvordan Anne vektlegger betydningen av følelser for deltakerne på navnefesten til datteren Hanna:

Annes tale til datteren Hanna (Det nyreligiøse feltet): ”Kjære Hanna. Pappa og jeg har invitert familie og venner hit i dag for å feire at du har kommet inn i vårt liv. Vi har valgt å skape vår egen seremoni til ære for deg fordi vi ønsker å gi deg noen helt spesielle gaver: følelser, erfaringer, tanker eller opplevelser som hver og en av oss har som våre helt

spesielle skatter i livet. Vi ønsker å dele disse med deg slik at du kan få styrke til å leve ditt liv på en helt spesiell måte.”

Linda Woodhead og Ole Riis mener at den holistiske spiritualiteten gir større rom for individuell utforskning og følelsesmessige uttrykk (Woodhead & Riis 2007:158-159). Som vi ser, er det et viktig anliggende for Anne å understreke verdien av følelser overfor deltakerne. Det gjør hun ved å framstille seg selv som et menneske som er opptatt av å ta egne følelsesmessige signaler alvorlig, fremheve følelsenes betydning for veien fram til det guddommelige selvet, og for selvets gode vilkår. Ritorikken er karakteristisk for henne, og for Ellen og Trond. De kommer alle tre fra det som jeg har karakterisert som spådoms- og livsveiledningsmiljøer, der nettopp selvrefleksjon og selvrealisering er sentrale temaer.

Uten følelser er det ikke mulig å bli kjent med seg selv, eller ”den indre stemmen”. Derfor mener Anne at terskelen for følelsesmessige ytringer ikke må bli for høy. For henne, som for de to andre med bakgrunn i et spådoms- og livsveiledningsmiljø, er det viktig å understreke at en heller ikke må undertrykke de negative følelsene. Man må la sinne og aggresjon få komme fram. Bare ved å la det emosjonelle rommet bli stort, kan en lære seg selv å kjenne og leve i pakt med sitt egentlige jeg.

Annes tale: ” ... Du har en mild og blid personlighet som det er lett å elske, så min store utfordring vil være å ta imot ditt raseri eller din forakt når du viser fram disse sidene. Jeg ønsker å vise deg like stor respekt uansett hvilke følelser du viser, men tilgi meg når jeg mister meg selv og blir urimelig.

Jeg ønsker å se deg som den du er, slik at du kan gå ut i verden om noen år med en god selvfølelse og være trygg på deg selv.

Min bønn er: Kjære Gud. La din kraft bli min handling. La din kjærighet bli mine følelser. La din innsikt bli mine tanker. Lær meg å se Hanna.”

Anne, Ellen og Tronds fokusering på det negative er et uttrykk for en dominerende tendens innenfor nyreligiositeten. For mange nyreligiøse er det viktig å få tilgang på smerte, frustrasjon, tristhet, anger osv for å kunne løse opp og bearbeide følelsesmessige forstyrrelser. Linda Woodhead forklarer grunnen til at de nyreligiøse er opptatt av å få utløp for det negative, med ønske om å utvikle seg som menneske. (Woodhead 2006:54).

Ikke bare foreldrene eksponerte seg selv emosjonelt i de tre navnefestene. Også de andre deltakerne (venner og familie) ble bedt om å bidra følelsesmessig når lykkeønskingene til barna skulle frambringes. Til grunn for lykkeønskningshandlingen ligger det samme prinsippet som for foreldrenes religiøse utvikling. Bare ved å være i kontakt med seg selv gjennom sansninger og emosjonell orientering, er det mulig å overføre positive kvaliteter til barna.

Forklaringen til lykkeønskingshandlingen fra programmet til Hannas navnefest lyder slik: ” ... Vi ønsker at hver og en av dere skal kjenne etter hva som betyr mest for dere som dere ønsker at Hanna også skal få med seg i sitt liv, og at dere med noen få ord forteller dette til henne under seremonien. Det vi tenker på da er noe kvalitativt, det kan være følelser, erfaringer, tanker eller opplevelser.”

8.1.6 Kjønn og emosjoner

Både dåps- og navnefestforeldrene lar seg berøre følelsesmessig av ritualiseringene av barnets velkomst. Like fullt har vi sett at det er forskjeller mellom feltene og mellom mødrene og fedrene. Bortsett fra i det nyreligiøse feltet, har mødrene blitt mer emosjonelt berørt, og har også hatt et større religiøst emosjonelt utbytte av de rituelle handlingene, enn det som er tilfelle for fedrene.

Dåpsfedrenes og de nyreligiøse mødrenes følelser med den rituelle aktiviteten går mer i retning av det jeg har kalt emosjonell tilfredshet. Med det mener jeg at de er mer fokusert på hva som er naturlig å gjøre når barn blir født. For dåpsfedrene er spørsmålet i hvilken grad kirken makter å oppfylle deres forventninger til hva en barnedåp er, og hvorvidt de selv og dåpsfølget kan oppfylle de rituelle roller kirken gir dem i dåpsgudstjenesten. For de nyreligiøse mødrene er spørsmålet i hvilken grad de fikk formidlet og regissert den religiøse posisjonen.

Videre ser vi også at mødrene som har hatt humanistisk og privat navnefest legger større vekt på sine emosjonelle erfaringer av fellesskapet med sin partner under ritualiseringene enn det navnefestfedrene gjør. Emosjonene har også en større kroppslig forankring for mødrene enn det som preger mennenes opplevelser.

Jeg vil i denne omgang nøye meg med å konstatere forskjellene mellom kjønnene. I delkapittel 8.3, hvor jeg skal gå nærmere inn på den religiøse dimensjonen ved ritualiseringene av livets begynnelse, vil jeg ta for meg kjønnsperspektivet og prøve å forklare det.

8.2 Den rituelle dimensjonen

Foreldrene vektla nødvendigheten av å ritualisere. I forlengelsen av den selvsagte innstillingen de hadde til å ritualisere velkomsten for barna, stilte de grunnleggende spørsmål ved egen rituell aktivitet, og rituell aktivitet generelt. Hva er et ritual og hvordan konstitueres et ritual? Disse store og vanskelige spørsmålene tematiserte jeg ikke i intervjuene, men det var helt naturlig for foreldrene som har hatt humanistisk og privat navnefest å debattere dem. Også foreldre som har hatt nyreligiøs navnefest er opptatt av disse spørsmålene, men i noe mindre

grad enn de to ovenfornevnte grupper. Dåpsforeldrene tenkte ikke på det de hadde gjennomgått som et ritual, men noe som alle kjenner til og vet hva er, nemlig ”dåp”. Likevel hadde de bestemte opplevelser og vurderinger av hva som gjør en dåpsgudstjeneste god og dårlig. Det følgende skal derfor dreie seg om navnefestforeldrenes tilnærming til og refleksjoner rundt det rituelle og dåpsforeldrenes vurdering av dåpsgudstjenesten, begge grupper med utgangspunkt i deres egne erfaringer.

Caroline Humphrey og James Laidlaw operer med grader av ritualisering, og bruker *script* for å karakterisere rituelle handlinger med høy grad av ritualisering. Scriptforståelsen til Humphrey og James Laidlaw ligger tett opp til en del navnefestforeldres måte å tenke omkring hva som konstituerer et ritual, og er sentralt i en del dåpsforeldres vurdering av dåpsgudstjenesten. Etter min mening er det derfor vurderingen av ritualer ut fra script er et godt analytisk verktøy til å forstå hvordan navnefestforeldre definerer navnefestene, og hvordan dåp- og navnefestforeldre normerer egne rituelle erfaringer. Jeg vil derfor bruke script-begrepet for å klargjøre foreldrenes vurderinger av sine respektive erfaringer med navnefest og dåp.

8.2.1 Ønsker om ritualisering og forståelse av egen rituell virksomhet

Bjørn (humanistisk navnefest): ”Så jeg tror det er et ”must” hos mange å ha en eller annen form for markering av sånne begivenheter. Og selv om at jeg ikke har noen religiøs tilknytning, så er jeg jo vokst opp i tradisjonell norsk kristen hverdag, for å si det sånn, med søndagsskole og kirke og konfirmasjon og dåp. Alle disse her ritualene, som også den kristne dåpen er. Det sitter jo i meg på et sted. Ritualer er viktig, selv om at jeg ønsket å ha noe annet innhold i ritualer. Det er en drivkraft til å gjennomføre et sånt ritual” (nr. 26:3).

Rune (dåp): ”Jeg må si jeg føler at de ordene – jeg må innrømme at de går litt inn, og så går de rett ut igjen. Men jeg vil på en måte at de handlingene skal skje. For jeg har vært såpass i kirken at jeg tross alt vet hva som skjer der. Men akkurat formuleringene som presten bruker, det må jeg innrømme går litt rett inn og rett ut. Men samtidig, som jeg sa i stedet, så er det liksom en tradisjon for meg at sånne høytideligheter: giftermål, dåp og konfirmasjon og sånt skal skje i kirken. For jeg synes jo på en måte de bestemte handlingene hører med” (nr. 21:2-3).

Hippiebevegelsen og radikaleringen av ungdomskulturen på 1960-70-tallet med dens kritikk av konvensjonene og deriblant kirkens ritualer som ytre formvesen, ser ut til å ha dempet seg betraktelig. I det senmoderne samfunnet mener den amerikanske antropologen og riteforskeren Ronald L. Grimes, er folk mer åpne for ritualer enn tidligere (1990:27). Tross den usikkerheten som en del navnefestforeldre føler i forhold til seg selv som rituelle aktører, ser foreldrene i denne undersøkelsen ritualisering av livets begynnelse som noe viktig og gledelig. På tvers av sosialt felt har foreldrene et positivt forhold til egen rituell aktivitet og rituell aktivitet generelt – til og med den rituelle storebroren dåpen prater navnefestforeldrene positivt

om. Ikke slik å forstå at kravet om ærlighet i forhold til det en gjør rituelt ikke gjelder. Navnefestforeldrene ga tydelig uttrykk for at det var viktig for dem å opptre ærlig, slik at de kunne stå inne for navnefesten.

Gjennomgående ønsket navnefestforeldrene klarhet for seg selv i forhold til hvordan de skulle forstå navnefesten de hadde vært med på eller som de hadde laget selv. Her var referansen tydelig kirkens dåp. Sentralt sto spørsmålet: Hva er det ved dåpen som gjør den mer rituell eller til et større ritual enn de private navnefestene, de nyreligiøse og de humanistiske? Bortsett fra Ellen og Svein som synes dåpen blir for upersonlig, og framholdt det som en dyptpløyende kritikk av dåpen, kritiserer ikke navnefestforeldrene kirkens dåpsritual. De opplever ikke dåpen som formalistisk, stiv eller for streng i oppbyggingen. Isteden uttrykker flere av navnefestforeldrene en viss beundring for kirkens tradisjonelle og formfullendte dåpsutførelse. De synes den er både vakker og virkningsfull, men på det innholdsmessige området er de opptatt av å fremheve at den ikke fungerer for dem, og at de estetiske sidene derfor ikke kan være avgjørende for valg av ritual.

Navnefestforeldrene synes det var spennende å gjøre noe rituelt utenom det vanlige. Erfaringene fra ritualiseringene av barnas velkomst skapte noe usikkerhet, men først og fremst nysgjerrighet for det rituelle og en viss stolthet over at de maktet å være utradisjonelle. Navnefestforeldrene er opptatt av at de greide å følge sitt hjerte. De valgte derfor å ritualisere etter egen livsanskuelse. Også de nyreligiøse foreldrene føler stolthet knyttet til at de maktet å være rituelt nyskapende. Usikkerheten er bundet opp til hvorvidt navnefestene kan sies å være ritualer, og om de har den samme rituelle statusen som dåpen. Dette er ikke alle navnefestforeldrene like sikre på. På tross av at disse foreldrene ikke kunne lene seg til eldgamle utprøvde rituelle handlinger, og heller ikke kunne ta i bruk et kirkebygg eller en profesjonell til å lede ritualiseringene, kommer de ikke med noen nedvurdering av egne rituelle valg eller løsninger. Dette skyldes trolig at de er fornøyd med det motet de har vist til å velge utradisjonelt og den religiøse eller livssynmessige ærligheten de har utvist overfor seg selv ved å lage eller å delta i ritualiseringer av barnas velkomst som gjenspeiler deres ståsted. Dette har nok vært viktigere enn kirkens pomp og prakt, historisk sus og tradisjonell tyngde.

Dåpsforeldrene reflekterte ikke rundt hva et ritual er, og heller ikke hva dåp er til forskjell fra alternativene til dåp. Det tradisjonelle valget de har tatt utfordret dem ikke på hva som gjør et ritual til et ritual. I stedet fremhevet dåpsforeldrene det positive ved dåpstradisjonen. Holdningen til flere er at det er godt at noe er likt og står fast. Like fullt var dåpsforeldrene opptatt av hva som gjør en dåpsgudstjeneste kjedelig, uutholdelig og intetsigende. Som vi har

sett er fellesskapet med familie og faddere, stemningen og kirkebyggets assosiasjoner, sammen med dåpens transformerende karakter og de uformelle rituelle handlingene, av stor betydning for foreldrenes positive gudstjenesteopplevelse. Kritikken av dåpsgudstjenestene går på lengde, atmosfære og form. Dåpsforeldrene har stort sett liten erfaring med alternative ritualiseringer til dåp. Derfor er det heller ikke naturlig for dem å sammenligne dåpen med navnefest, slik som navnefestforeldrene gjør med navnefesten kontra dåp. Derimot er referanserammen for egne erfaringer andre dåpsgudstjenester de hadde vært med på, blitt fortalt, lest om eller sett på TV.

8.2.2 Fire former for ritualiseringer vurdert etter den rituelle script

Caroline Humphrey og James Laidlaw operer med *grader* av ritualisering; alt etter ritualets fastsatte script, som de har valgt å kalle det. Er ritualet nøye forberedt – skrevet ned, gjennomgått og instruert – har det en høy grad av ritualisering. Ritualer med en svekket script, er performative. De er mer selvbevisste, erfaringsorienterte og improviserte. Her er det effekten som er det vesentlige, og ikke scriptets handlinger eller utførelse (Humphrey & Laidlaw 1994: 8,110-112). La oss først se nærmere på hvordan dåpen og de nyreligiøse, private og humanistiske navnefestene kan bestemmes ut fra Humphrey og Laidlaws forståelse av rituell script. Deretter vil jeg gå inn på hvordan foreldrene vurderer dåp- og navnefest ut fra sine erfaringer.

Slik jeg tolker de nyreligiøse navnefestene, har de store variasjoner i scripten. De har middels høyt script på noen områder og lav script på andre områder, noe som gjør at jeg definerer scripten samlet sett som middels. De rituelle handlingene er en kombinasjon av noe de hadde overtatt fra andre, og noe basert på egne ønsker og erfaringer med det religiøse og rituelle. I utformingen av navnefestene brukte foreldrene seg selv og sine rituelle erfaringer i det nyreligiøse feltet som viktigste materiale. I tillegg tok de i bruk sine åndelige inspiratorer og veiledere som konsulenter og bidragsytere til hvilke handlinger de kunne fylle navnefesten med. Disse religiøse autoritetene hjalp foreldrene til å utforme navnefestene slik at de kunne gi dem den ønskede effekt – nemlig å kommunisere foreldrenes religiøse ståsted og berike barnet. Navnefestens lykkeønskninger er en av de rituelle handlingene som har middels høy script. Hver og en av deltakerne skulle bringe fram et ønske for barnet. Disse lykkeønskningene ser ut til å være etablert som en del av nyreligiøse ritualiseringer av et barns velkomst. Lykkeønskningene var demokratiske, åpne og til dels spontane. Denne delen som er overlatt til andre enn ritemestrene selv, er med på å gi de nyreligiøse navnefestene en lavere script enn det ville ha fått uten dette innslaget. Der navnefesten har ritualiseringer med høy script, er i forhold til planlegging og organisering. Navnefesten er nøye planlagt fra foreldrenes side. Taler, bønner

og sanger foreldrene hadde laget selv var jobbet mye med og skrevet ned. Likeså har foreldrene jobbet mye med, fordelingen av rollene. Det er lagt mye arbeid i valg av lokale og i å legge til rette for rituell aktivitet. I tillegg til veiledningen og egen kjennskap til hvordan andre i det nyreligiøse feltet ritualiserer et barns velkomst, er valg av disse handlingene basert på foreldrenes vurderinger av hva som var viktig for dem og hva som ville fungere i den aktuelle sammenhengen.

Foreldrene i det allmenne sosiale feltet utformet navnefester med middels høy script; lavere script enn dåp og humanistisk navnefest, men en måte å ritualisere på som tross alt hadde en fast, velkjent form. Jeg er av den oppfatning at foreldrene mer eller mindre bevisst la til grunn malen for feiring av runde dager og fester i etterkant av kirkens livsløpsritualer. Malen fra norsk festkultur legger mange føringer på utformingen av navnefesten, likevel er det elementer i denne strukturen som åpner opp for improvisasjon. Om det ble talt, skålt eller framført sanger eller leker av andre enn foreldrene selv, kunne ikke foreldrene i utvalget alltid forutse og heller ikke kontrollere. I og med at slike festligheter følger visse uskrevne regler, ga mye seg selv. Like fullt er det sider ved denne malen som gir navnefesten et svakere script. I likhet med fester som markerer livsløpsoverganger, ble det åpnet opp for taler og sang. Disse tre navnefestene viser at det er store forskjeller på hvor taletrengte folk er. Selv om foreldrene uttrykte at de likte at det ble framført taler av andre enn dem selv, ble det ikke talt mye. Årsaken kan være at deltakerne ikke var helt sikre på hva de var med på, grunnet ingen eller liten erfaring med private navnefester. I utformingen av navnefesten trakk dessuten foreldrene veksler på utenlandsk festkultur, den humanistiske navnefesten og dåpen. To av tre forelderpar ga barna faddere, og ett av dem brukte Human-Etisk Forbunds navnetavle for å ritualisere fadderskapet.

I tiden fra 1988 og fram til i dag har den humanistiske navnefesten funnet sin form uten store ideologiske utredninger eller debatter (Kristensen 2005:39). I likhet med dåpen i Den norske kirke har den en høy script. Men ettersom den humanistiske navnefesten i liten grad har vært gjenstand for kritisk bearbeiding fra Human-Etisk Forbunds side, eller at forbundet har utarbeidede prinsipper for hvordan livssynshumanismen skal kommuniseres i navnefesten, har denne navnefesten noe lavere script enn dåpen. De humanistiske navnefestene følger i likhet med dåpen et fastsatt program. I motsetning til dåpen er ikke dette programmet utviklet sentralt av HEF. Det må ikke inneholde visse formularer, framvisninger eller sanger, eller baseres på en bestemt musikalsk sjanger. Som jeg redegjorde for i kapittel 6.2 er utformingen av navnefestene overlatt til seremoni- eller navnefestutvalgene i fylkes- og lokallagene. På tross av at fylkes- og lokallagene har stort rituelt spillerom, er navnefestene nesten identiske fra sted til

sted, og fra år til år. Type innslag, musikkjanger, valg av sanger, rekkefølgen på innslagene, tidslengden og rollefordelingen mellom arrangører og deltakere er stort sett den samme. Mange i seremoni- eller navnefestutvalgene gjør dessuten bruk av profesjonelle krefter i utformingen. Kunstnere (skuespillere og musikere) blir brukt til å underholde, og politikere eller andre prominente personer holder gjerne festtalen. De største lokale variasjonene er antall navnebarn pr. navnefest, antall deltakere og hva slags lokaler navnefestene arrangeres i. Selv om mitt inntrykk er at navnefestutvalgene er opptatt av hvordan navnefesten mottas og oppleves av foreldrene, dreier utforming og eventuelle endringer i lokallagene seg stort sett om økonomi, aktuelle talere, kunstneriske innslag og egnede lokaler. Så langt jeg har sett, arbeides det ikke med alternative måter å kommunisere HEFs livssynshumanisme på i den aktuelle situasjonen med fødsel og navngivning.

Dåpen har høy script, noe som både knytter seg til lang tradisjon med kristen kultur, regelbundne ordninger for gjennomføring og stor vekt på at kvalifiserte prester skal stå for gjennomføringen. Liturgien gjenspeiler i tillegg til generelle liturgiske trender og norsk allmennkultur, også lutherske liturgiske tradisjoner. Presten følger, i likhet med de andre kasualiene, Gudstjenestebok for Den norske kirke. Uansett hvilken av de seks dåpsliturgiene som brukes i Den norske kirke pr. i dag, må både utformingen av dåp i gudstjeneste og nøddåp forholde seg til felles veiledning for gudstjenester og alminnelige bestemmelser for dåp. Felles veiledning for gudstjenestene gir en kortfattet orientering om den praktiske gjennomføringen av gudstjenestene. Den omhandler muligheter og regler for bevegelser i rommet, bruk av lys, musikkinnslag, kirkens klokker, liturgiske farger, plagg, inventar og annet utstyr, for valg av tekster og bønner, for framførelse av bønner og lovsanger og for gjennomføring av takkeoffer og nattverd. Dessuten tar den opp spørsmålet om hvem som har avgjørelsesmyndighet over gudstjenestene og forholdet mellom høytidsgudstjenester og vanlige gudstjenester (Gudstjenestebok for Den norske kirke, Del II 1996:11-22). Forskriftene; Alminnelige bestemmelser for dåp omhandler ikke hvordan gudstjenesten skal gjennomføres, men kirkens forventninger til foreldre og faddere, tidspunktet for dåp og regler for hvor mange og hvem som kan være faddere. De ti reglene for Barsedåp i høymesse eller andre gudstjenester gir en kortfattet redegjørelse for bevegelser i rommet, sang og musikk og liturgiske plagg. Generelt er dåpsgudstjenestens handlingsrom lite. Presten har muligheten til å legge til musikalske innslag, i tillegg til å velge blant et utvalg tekster, bønner og salmer. Dåpsgudstjenesten hviler ikke bare på presten, men er avhengig av et samspill med organist, klokker og frivillig involverte fra menigheten. Prest og organist er rituelt kvalifisert gjennom høyere utdanning. Organisten har

bakgrunn i studier i orgelspill, korledelse, liturgikk og hymnologi og presten fra studier i praktisk teologi hvor fagene liturgikk, stemmebruk, salmesang, homiletikk og hymnologi inngår.

8.2.3 Holdningene til den rituelle script

Sammenfallet i foreldrenes holdninger til det rituelle har flere likhetstrekk på tvers av felt. Tilnærmingen til det rituelle sentres rundt høytid, mening og rituell regi. Identifiseringen av det rituelle illustrerer hva ved det rituelle foreldrene er opptatt av, samtidig som det viser hvordan navnefestforeldrene ut fra graden av høytid, mening og rituell regi aksentuerer verdien av høy/lav script. Generelt sett legger navnefestforeldrene til grunn et strengt syn på hva som kvalifiserer som et ritual og hva som skal til for å skape et godt ritual. Gjennomgående er høy grad av ritualisering (høy script) noe positivt og lav grad (lav script) noe negativt. Ritualisering av høy grad er ritualiseringer som fremmer rituelle kvaliteter som høytid, mening og streng regi. For foreldrene som har hatt privat navnefest realiseres først og fremst høy grad av ritualisering i rituell mening og høytid. For de nyreligiøse foreldrene iverksetter høy grad av ritualisering også mening, heriblant det som kan forstås som magi. For de foreldrene som har hatt humanistisk navnefest virkeliggjør høy grad av ritualisering streng regi og høytid.

Selv om tendensen for foreldrene er at høy grad av ritualisering er noe positivt og lav grad noe negativt, aksentuerer kvinnene og mennene scriptens nivå noe forskjellig. Mennene i det humanistiske og allmenne sosiale feltet og kvinnene i det nyreligiøse feltet legger større vekt på verdien av høy script, mens kvinnene i det humanistiske og det allmenne sosiale feltet og to av de tre mennene i det nyreligiøse feltet verdsetter en noe lavere script. Både kvinnene og mennene i Den norske kirkes felt er opptatt av scriptens nivå, men ønsker i motsetning til navnefestforeldrene å redusere dåpens tradisjonelt høye script.

8.2.4 Høytid

Det går et markant skille mellom religiøs og sekulær ritualisering av velkomsten for barnet i vurderingen av høytid som konstituerende for ritualiseringene. Foreldrene som har hatt humanistisk og fem av de seks foreldrene som har hatt privat navnefest, er opptatt av at barnas velkomst må markeres med høytidelighet. De er av den oppfatning at det høytidelige preget på stunden er nødvendig for at det skal kunne være det de kaller en seremoni eller et ritual (det varierer hvilket av begrepene de bruker), og ikke som hverdagen for øvrig. Rituelle handlinger og høytid framstår for dem som to sider av samme sak. Den høytidelige faktoren konstituerer de rituelle handlingene og er den kvaliteten ved en handling som gjør handlingen til en

ritualisert handling. Anita og Per var det av de tre parene som hadde hatt privat navnefest og som hadde laget den med lavest script. Anita mener like fullt at det som skilte deres navnefest fra en familiebursdag er talen som Per holdt for datteren Julie. Da ble det skapt en høytidsstemning som skilte denne festlige sammenkomsten fra en familiebursdag. Ut fra graden av høytid vurderer hun også de rituelle handlingenes kvalitet, men da bare til et visst punkt. Middels høytidelig er bedre enn bare litt høytidelig, men *for* høytidelig skaper stiv og kald ritualisering. Dåpsforeldrene er opptatt av høytid, og anser det som en positiv side ved dåpen. Selv om ikke vurderingene av høytid er konstituerende for dåpen, mener de som fremmer høytid som en viktig side ved dåpen at det som går i retning av det høytidelige er positivt bare i moderat grad. For de nyreligiøse foreldrene er budskapet viktigst, og det som går i retning av høytidsstemning er bare interessant så sant det kan underbygge navnefestens budskap.

Samtlige av foreldrene som har hatt humanistisk navnefest var opptatt av høytidsaspektet ved ritualiseringene. Høytidsstemningen ble spesielt båret fram av klassisk musikk og prosisjon. For Monica, Geir og Bjørn er stillhet et viktig element i etableringen av navnefesten som høytidelig. Alle tre skulle ønske at navnefestene deres barn var med på var litt mer høytidelig. Bjørn sikter da til at den skulle vært mer formell, og at deltakerne skulle ha større respekt for den. Både Bjørn og Geir mener at deltakerne skulle bråket mindre. Kristin synes den humanistiske navnefesten var passe høytidelig, uten at den tippet over til å bli streng og alvorlig.

Estetikk og bruk av en bestemt musikk sjanger er andre rituelle virkemidler som foreldre i det humanistiske og det allmenne sosiale feltet mener skaper høytidsstemning. Dekorerte rom og klassisk musikk gjør atmosfæren opphøyet og andektig. Her er referansen kirken og opplevelsen de har av å være i et slikt bygg. Per beskriver oppholdet i kirkerommet som en spesiell psykologisk tilstand. Han mener kirkerommet setter ham i en annen modus enn det hverdagslige.

Kirkebygg, dåp og høytid ser ut til å være uløselig knyttet sammen, men ikke nødvendigvis på en positiv måte. Omlag halvparten av dåpsforeldrene la i deres dåps erfaringer vekt på at dåpsgudstjenesten for deres barn hadde et positivt stemningsfullt aspekt som gjorde dåpsgudstjenesten høystemt og opphøyet. Like fullt er ikke høytidsaspektet betonet like sterkt hos dem, sammenlignet med foreldrene i det humanistiske og det allmenne sosiale feltet. Forestillingene ser ut til å være at gudstjenester, og dåpsgudstjenester spesielt, har et litt høytidelig preg, noe som også mange av dem erfarte. Hva som skaper denne spesielle atmosfæren av høytid er komplekst. Høytid kan være like mye fest og glede som harmoni og

fred. Estetikk er også avgjørende. Samling av slekt og venner, interiør, prestens klær, bygg, musikk, tente lys, dåpsbarn og dåpsvann er elementer som dåpsforeldrene trekker fram som høytidsskapende. Svein, som fikk sønnen sin barnevelsignet av en prest, er kritisk til vanlige dåpsgudstjenester, nettopp fordi det høytidelige ikke fungerer positivt. Sveins erfaringer med gudstjenester er at det formelle preget gjør det vanskelig for deltakerne å engasjere seg; det er rett og slett for mye en må passe på for at ting skal bli riktige. Barnevelsignelsen som de lagde selv var høytidelig på den positive måten. Her kunne deltakerne ”være seg selv”. De kunne slappe av og ikke være redde for å gjøre noe galt, samtidig som de kunne sette sitt personlige preg på barnevelsignelsen gjennom bidrag i form av sang, musikk og diktlesning. Ut fra Sveins resonnement, hindrer kirkens høytidsstemning glede og innlevelse, mens barnevelsignelsen fremmet høytid gjennom personlig engasjement og innlevelse.

De nyreligiøse foreldrene er i liten grad opptatt av høytid. De rituelle handlingene var ikke utformet med tanke på at deltakerne skulle oppleve det som spesielt verdig eller opphøyet. Fokuset var heller på det religiøse budskapet og dets effekt. Spørsmålet for dem var hvorvidt deres religiøse orientering ble formidlet på den mest mulig autentiske måten, slik at de voksne deltakerne var i stand til å forstå det, og barnet ble religiøst beriket gjennom ord, gjenstander og bevegelser. Derimot er stemning viktig som et delaspekt. Stemningsaspektet fungerer som en understøttende faktor for den mening de rituelle handlingene skal frambringe og oppfylle, og ikke som noe høyverdige i seg selv. Ble intensjonen i de rituelle handlingene forstått og oppfylt, var navnefesten stemningsgivende. Jan skiller seg ut fra de andre foreldrene. Stemningen hadde ikke den samme komplekse betydningen for ham. Jan beskriver navnefesten som en fin seremoni med stemning. I motsetning til de andre vurderer han stemning mye mer løsrevet fra om navnefestens kommuniserte sitt budskap.

8.2.5 Mening

Mening og rituelle handlinger er et stort tema i den rituelle erfaring. Foreldrenes fortolkninger av de rituelle handlingene avdekker en temmelig variert tilnærming til nødvendigheten av at rituelle handlinger skal ha en bestemt mening, og hvorvidt meningsaspektet står sentralt i handlingene. Båndene mellom mening og ritualisering er sterke for flere av foreldrene. Så tette er forbindelsen mellom mening og ritualisering for enkelte av dem, at mening er den eneste eller én av noen få faktorer som konstituerer rituelle handlinger, og som også avgjør graden av den. Holdningen er at jo flere handlinger som har en spesifikk mening som skal kommuniseres, jo bedre.

Fedrene som har hatt humanistisk navnefest er livssynsmessig søkende. De var nysgjerrige på hva det humanistiske livssynet kunne gi i deres livssituasjon. Ikke minst var de opptatt av om det var noe som de kunne gi sin livssynsmessige tilslutning til. De er kritiske til navnefesten på grunn av navnefestens svake ideologiske innhold. De synes at de rituelle handlingene lignet for mye på dåpens. Videre mener de at HEFs livssynshumanisme i liten grad ble formidlet eller satt inn i den aktuelle situasjonen med fødsel og navngivning. Fedrene etterlyser de rituelle handlingenes kontekstualitet. Oppfatningen er at en god navnefest hvor det er interessant å delta, skal være preget av den sammenhengen den er plassert inn i. Det skal snakkes og handles tydelig ut fra den aktuelle situasjonen og ut fra institusjonens egenartete ideologiske ståsted. På grunn av disse svakhetene ved navnefesten, hadde de problemer med å se at den gjenspeilet dem selv og deres liv.

De nyreligiøse foreldrene og fedrene i det allmenne sosiale feltet er også opptatt av meningsaspektet. Fordi de har laget navnefestene selv, retter de ikke kravene til en tros- eller livssynsinstitusjon, men til seg selv. Ideelt sett mener de nyreligiøse foreldrene og fedrene i det allmenne sosiale feltet at handlingene skal uttrykke arrangørens religion eller livssyn, både eksplisitt og implisitt. De nyreligiøse foreldrene prøver selv å virkeliggjøre visjonen for at navnefesten skal bli et speilbilde av dem selv. Alle de nyreligiøse foreldrene hadde et uttalt behov for at omgivelsene skulle bli bedre kjent med dem, men også at de skulle bli bedre kjent med seg selv i planleggingen av navnefesten. For de to nyreligiøse parene, som jeg har definert som New Age-ere, var det viktigere å få uttrykt hvem de er, enn at det skulle uttrykkes på en spesielt kreativ måte. For paret i det nypaganistiske miljøet ligger det mer rituell erfaring bak handlingene, og handlingene er også mer eksperimentelle. Likevel er også deres drivkraft i utformingen av navnefesten at den skal være meningsbærende. Deres religiøse livsanskuelse skulle formidles på en måte som kommuniserte med deltakerne uten at foreldrene gikk på akkord med seg selv.

Fedrene i det allmenne sosiale feltet har samme holdning til de rituelle handlingenes meningsinnhold, men de velger en annen strategi enn de nyreligiøse foreldrene. I stedet for å realisere egne forventninger til rituell virksomhet, kapitulerer foreldrene i forhold til de strenge kravene de stiller til seg selv. For det første sliter de med å få klarhet i hvor de står i forhold til religion og livssyn. Selv om de er enige med de nyreligiøse foreldrene i at det ideelle ritualer er det som fullt og helt samsvarer med foreldrenes religion eller livssyn, blir det en uoverstigelig oppgave å realisere idealene. For det andre har de ikke den rituelle kompetansen som skal til for å ritualisere sin egen livsanskuelse. Ole overlater til de profesjonelle å ritualisere med et

religiøst eller livssynsmessig budskap. Hadde det vært mulig å kjøpe rituelle tjenester som ikke forplikter, hadde muligens Ole gjort det. Han har ikke noe i mot kristendommens kjernebudskap, og synes det hadde vært flott hvis en prest kunne ha kommet og døpt Emma i deres hage. Men da måtte det ikke medføre at barnet ble medlem av kirken. Da dette ikke er en mulighet, valgte han heller ikke å gjøre egen livsanskuelse til et tema i de rituelle handlingene.

Fedrene i det livssynshumanistiske feltet og de nyreligiøse foreldrenes vektlegging av et henholdsvis humanistisk og et nyreligiøst innhold, står i skarp kontrast til vurderingene til mødrene som har hatt humanistisk eller privat navnefest. I motsetning til sine partnere er de ikke like opptatt av livssyn eller religion i denne sammenheng. For dem er det ikke maktpåliggende at ritualiseringen av barnas velkomst skal uttrykke deltakernes religion eller livssyn, eller utdype deres religiøse eller ideologisk ståsted. Ingen av mødrene som har hatt humanistisk navnefest er medlem av HEF, og for to av dem hadde det ikke blitt humanistisk navnefest hvis ikke det hadde vært for partnernes ønske om det. Deres utbytte av det rituelle lå ikke først og fremst i den humanistiske navnefestens livssynsmessige meningsinnhold, men på musikalitet, arkitektur og estetikk, fellesskapet med sin partner og barnet, og den gode stemningen som de følte preget hele navnefesten på Rådhuset. Mødrene som har hatt privat navnefest er også enige med sine partnere i at det beste er at innholdet i de rituelle handlingene stemmer overens med deltakernes religion eller livssyn. Men heller ikke for to av dem som var enig i beslutningen om privat navnefest, er det viktig, verken som intensjon eller som utbytte, at de rituelle handlingene skal være livssynsmessige eller religiøse avspeilinger eller virke livssynsmessig eller religiøst stimulerende. I stedet for at navnefesten nødvendigvis må ritualisere foreldrenes religion eller livssyn, legger de vekt på at navnefesten kan ritualisere andre sider ved foreldrenes identitet. For eksempel var det viktig for Elisabeth at navnefesten skulle være leken, fylt av glede og fest, nettopp fordi dette er viktige verdier i hennes liv.

Dåpens betydning ligger i spenningen mellom religiøs transformering og dåp som symbol på kristen tradisjon. Den svenske religionsviteren Eva Reimers har i studien av dåp i Sverige på begynnelsen av 1990-tallet funnet at dåpen først og fremst hadde kulturell betydning for foreldrene. Med dette mener Reimers at deltakerne bruker ritene som en måte å uttrykke sin identifikasjon og lojalitet med ett git sett å handle og tenke på. Det er på denne måten de bekrefter og befester en kulturell praksis. De av foreldrene som ikke betoner det religiøse aspektet ved dåpen, ønsker at barnet skal bli delaktig i noe som går ut over dem selv, slekten og familien. Det vil si å gi dem en tilhørighet som gjelder for alle (Reimers 1995:199-200). I likhet med det svenske materialet, er også det kulturelle aspektet framtrædende for en del av

foreldrene i min undersøkelse, noe som blir tydelig når vi går nærmere inn på meningsaspektet. Det er hovedsakelig de *uformelle* handlingene i dåpen som gir mening, slik som dåpslyset og babyløftet. Av de *formelle* handlingene er det prestens spørsmål og overøsningene. På tross av at foreldrene vet at barnet formelt sett ikke får navn i dåpen, fortolkes likevel dåpen som en navngivningshandling. Når det gjelder de andre formelle handlingene, har de enten mening som innlemmelse i Den norske kirke, kristen kultur og at barnet kommer inn under Guds beskyttelse, eller bare som innlemmelse i Den norske kirke og kristen kultur.

For mennene i det humanistiske og allmenne sosiale feltet, kvinnene i det nyreligiøse feltet og for mange av dåpsforeldrene, er meningsaspektet en viktig del av deres rituelle opplevelse og forståelse av hvordan et ritual skal være. Likevel er meningsaspektet det mest spenningsfylte ved foreldrenes oppfatning av den rituelle aktiviteten. Mødrene i det humanistiske og allmenne sosiale feltet er i liten grad opptatt av mening som konstituerende for rituell aktivitet. De fleste av dåpsforeldrene har en meningsfortolkning av dåpen. Den kommer til uttrykk ved at de enten tillegger de formelle eller uformelle sidene ved dåpen, en mening. Selv om stort sett alle dåpsforeldre gir enten de formelle eller de uformelle handlingene et meningsinnhold, er det ikke alltid like avgjørende for deres samlede rituelle erfaring. De divergerende holdningene til mening som konstituerende for rituelle aktivitet, illustrerer godt poenget til Humphrey og Laidlaw – meningsaspektet kan ikke definere rituell aktivitet. Aktørene behøver ikke nødvendigvis være opptatt av om handlingene har et meningsinnhold eller om de kan gi sin tilslutning til det, like lite som at deltakerne må ha den samme oppfatningen av hva handlingene formidler (Humphrey & Laidlaw 1994:93).

8.2.6 Regi

Streng regi og streng kontroll henger ofte sammen, og knyttes gjerne opp mot autoritet, grensesetting og definisjonsmakt. En del av foreldrene la vekt på det Humphrey og Laidlaw mener med høy script. De var opptatt av at de rituelle handlingene fulgte en plan og ble ledet av bestemte personer med oversikt og kompetanse. For noen av foreldrene som har hatt humanistisk, nyreligiøs eller privat navnefest, var streng regi et rituelt gode og en nødvendig forutsetning for at navnefestene skulle kunne forstås som ritualer. For dåpsforeldrene var regi et sentralt spørsmål i vurderingen av dåpsfesten, men i motsetning til de av navnefestforeldrene som poengterer verdien av streng regi, ønsker flere av dåpsforeldrene å løsne på dåpens høye script ved å gjøre dåpen noe løsere i formen.

Den amerikanske sosiologen Lesley Northrup, som har forsket på kvinner og religion blant kristne, jøder og nyreligiøse, har funnet ut at kvinner har en kroppslig tilnærming til det hellige.

Gjennom å studere kvinners religiøse praksis, har hun funnet ut at deres ritualer bærer preg av å fremme horisontale relasjoner. Måter å ivareta det egalitære samspillet under ritualiseringene, er å lage spontane og åpne ritualiseringer, med sosial bevissthet og fleksibilitet (Northrup 1997:61). En sammenligning av funnene i hennes undersøkelse med de nyreligiøse foreldrene i denne undersøkelsen, viser sammenfall i vektleggingen av en egalitær intensjon og rituell praksis. De nyreligiøse mødrene i min undersøkelse var i likhet med de amerikanske kristne, jødiske og nyreligiøse kvinnene opptatt av at de skulle samhandle som sidestilte. Forholdet til kontroll er det som derimot skiller mine og henne informanters rituelle virksomhet. Informantene i min undersøkelse har derimot et større behov for kontroll.

Etnologen Ane Ohrvik fremhever i sin studie av den nye rituelle praksisen, Halloween, initiativtakerne og lederen (entreprenøren) i ritualiseringene. Entreprenøren er i en helt spesiell posisjon. Autoritet, grensesetting og definisjonsmakt mener hun er rollen entreprenøren besitter, og som gjør at vedkommende kan legge til rette for å virkeliggjøre den rituelle praksis (Ohrvik 2006:145). De nyreligiøse navnefestforeldrene i min undersøkelse var også opptatt av å ha kontroll, og at kontroll var en naturlig del av rituelle ledelsen. Det var foreldrepårene selv, med størst vekt på mor og med noe hjelp fra deres åndelige veiledere, som hadde bestemt hva som skulle skje. Nesten ingen ting ble overlatt til tilfeldighetene, og i liten grad til andre personer. Måten å utforme navnefesten på var preget av planlegging, streng regi og et avklart forhold til hvem som var navnefestens autoriteter. Sett fra foreldrenes ståsted var dette forarbeidet, sammen med annen rituell erfaring, helt avgjørende for at navnefestene ble vellykket. Samtidig som at foreldrene ville vise og gi mye av seg selv, var det et ønske om at også de andre deltakerne skulle være personlige. Idealet var deltakere som kunne støtte opp om foreldrenes planer, gå inn i mønsteret på lik linje med dem selv og respondere der det ble forventet. Men her gikk også grensen for foreldrenes kontroll. De forsto at de ikke kunne pålegge deltakerne et engasjement, selv om de hadde et sterkt ønske om at de skulle vise interesse og velvilje. Bortsett fra én deltaker som var en slektning av mannen til Jan, opplevde Anne og de andre foreldrene at deltakerne tok utfordringen, og at det derfor var en god opplevelse å involvere dem.

Et par av fedrene i det allmenne sosiale feltet setter også pris på streng regi. Foreldrene i det allmenne sosiale feltet valgte navnefester som ligner på familie- eller vennebursdager ved markering av runde tall. For to av foreldrene lignet også navnefestene på festene som følger etter dåp, konfirmasjon, bryllup og begravelse. Ved stort sett å følge denne malen, la foreldrene opp til navnefester med en kjent, regelbundet og forutsigbar regi. I motsetning til foreldrene i

det nyreligiøse feltet, hvor foreldrene tok i bruk forholdsvis nye handlingsformer, var de kulturelle normene i norsk festkultur toneangivende for de private navnefestene. En av fedrene, Stein, som setter strenge krav til rituell aktivitet, mener ikke familiefestmodellen som de hadde valgt var stram nok i regien til å oppfylle kravene han stiller til et ritual. Han synes ikke at det ene innslaget tok det andre eller at de fulgte et fastsatt mønster. Dertil mener han at handlingene skal være gjenkjennelige for å kunne være rituelle. Dette på tross av at deres navnefest inneholdt tradisjonelle innslag, og hvor innslagene kom i den rekkefølgen som er vanlig i norsk festkultur. Jeg sikter her til innslag som gavebord og åpning av gaver, velkomst, tradisjonell festmat, hjemmelaget sang til festens midtpunkter, taler og skåling. Dessuten kan vi gå ut fra at deltakerne måtte ha vært fortrolig med disse handlingene, da dette er velkjente innslag i norsk festkultur. For å komplettere Steins syn på hva som skal til for at noe skal kunne være et ritual, må vi tilføye de andre rituelle dimensjonene vi har vært inne på; høytid og meningstunge handlinger. I likhet med flere andre navnefestforeldre, sammenfaller et fortettet meningsinnhold for ham med streng regi.

Fedrene som har hatt humanistisk navnefest, er både opptatt av og verdsetter streng regi. Holdningen er ikke at den humanistiske navnefesten må demokratiseres. Kritikken fra fedrene går ikke ut på at foreldrene bør få påvirke navnefesten, enten ved å komme med forslag til innslag og utforming, eller ved at de skal få komme med et personlig utformet bidrag under navnefesten eller på annen måte påvirke festen. Til grunn for tre av fedrenes fokusering på streng regi, ligger det forventinger om oppfyllelse av form og struktur rettet mot de rituelle autoritetene. Definisjonsmakten skal ligge hos HEF. Ikke foreldrene, men arrangørene; de profesjonelle og frivillige i HEF skal bestemme og gjennomføre den humanistiske navnefesten. I likhet med Ohrvik mener også foreldrene at initiativtakerne er i sin fulle rett, men også plikt, til å ha det rituelle hovedansvaret. Handlingene skal utføres på en stram måte. Foreldrene og de andre deltakernes rituelle oppgaver er på sin side å være mottakelige og velvillige, og sånn sett understøtte navnefestens rituelle form. At handlingene er kjente er et gode for foreldrene. Gjenkjenneligheten gjør det dessuten lettere å ta til seg det som skjer.

Dåpens stramme regi slår ut i positiv og negativ retning – den både inspirerer og provoserer dåpsforeldrene. Dåpsforeldrene var godt fornøyd med barnas dåpsgudstjeneste og summerte den opp i positive ordlag, likevel har de synspunkter på hva som gjør en dåp god. Omlag halvparten av dem synes dåpsgudstjenester med streng regi er negativt. Foreldrene mener at dåpen hadde tjent på å ha en lavere script, og vektlegger derfor de folkelige og uprofesjonelle sidene ved dåpsgudstjenesten. Det er det som bryter opp gudstjenestens høye script, og som

ifølge dem makter å skape en god atmosfære. Idealet er en engasjerende gudstjeneste på barnas premisser. Det kan være at prekenen gjøres om til dukketeater for barna, at barn eller voksne opptrer med musikk eller sang, eller at gudstjenesten har en lengde som er barnevennlig. De uformelle rituelle handlingene med dåpslyset og babyløftet skaper også engasjement og glede, samtidig som de gis et betydningsfullt meningsinnhold for foreldrene. Flere av foreldrene mener at gudstjenester har en tendens til å bli for dystre og alvorstunge. Derfor er det et ønske om gudstjenester med et lyst og levende preg.

Tradisjonelle forestillinger om at gudstjenester er kjedelige, bekreftes i dette materialet, men da er det vel og merke som holdning til gudstjenester generelt, og ikke først og fremst erfaring med dåpsgudstjenestene til egne barn. Fem av foreldrene mener at det som gjør en gudstjeneste kjedelig ikke bare er den mørke og fastsatte i formen, men også gudstjenestens stramme regi og langtrukne forløp. Tre av foreldrenes generelle inntrykk er at dåpsgudstjenester er stive. Det som demper det skjematisk preget er det uforutsigbare, folkelige og uprofesjonelle. Det er også ganske stressende for dåpsforeldrene når noen i dåpsfølget må gå ut av kirken fordi medbrakt kjeks og bøker forlenget er spist opp og lest ut. Randi rapporterte om at noen i dåpsfølget måtte ta seg en tur ut fordi barna ikke orket mer og Gjorran om at han fikk tresmak i baken under gudstjenesten. Det vil ikke si det samme som at foreldrene ønsker å forkaste de tradisjonelle gudstjenesteinnslagene. Heller ikke vil det si at de er positive til alt som andre enn de profesjonelle aktørene i kirken står for. Det velbrukte, forutsigbare og gamle har fortsatt verdi, så sant det greier å berøre. Salmene kan tjene som et eksempel på at det tradisjonelle også kan fungere engasjerende. At salmene er gamle og velbrukte og at menigheten stort sett kan dem, er et eksempel på at streng script vurderes positivt. Likeledes anser noen av foreldrene kormusikk og orgelmusikk av høy kvalitet som engasjerende. At presten er profesjonell i betydning trygg og rutinert er også et eksempel på at høy script har positiv betydning. Det ser ut til at dåpens strenge regi må spille mot sin motsetning. Det er dynamikken mellom det forutsigbare og overraskende, profesjonelle og folkelig som tydeligvis berører og gleder.

Det er ikke lett å si om dåps- og navnefestforeldre deler den samme holdningen til rituell regi generelt, nettopp fordi utgangspunktet er så ulikt. Hadde dåpen vært en ny rituell handlingsform ved fødsel og navngivning, kan det godt hende at dåpsforeldrenes holdning til regi hadde vært like streng som navnefestforeldrenes. Den samme opposisjonelle holdningen til dåpen som mange av dåpsforeldrene har, hadde muligens også navnefestforeldrene hatt hvis deres rituelle handlinger hadde hatt like høy script. Grunnen til at dåpsforeldrene er mer

avslappet i forhold til dåpens script kan skyldes at handlingene er godt kjente i norsk kultur og at dåpsforeldrene dermed også møter dem med en større porsjon trygghet enn det navnefestforeldrene gjør med sine ”unge” rituelle handlinger.

På tross av at navnefestforeldre og dåpsforeldre henholdsvis ønsker å styrke og svekke scripten, så legger begge grupper til grunn et relativt strengt syn på rituell regi. Navnefestforeldrenes syn på hva som skal til for å konstituere et ritual og hva som skal til for at det skal bli en god opplevelse, avdekker et autoritært syn på rituell aktivitet. Navnefestforeldrene tegner et bilde hvor avstanden er stor mellom ritualmester/ritualmestre og øvrige deltakere både i planlegging og utførelse. Definisjonsmakten ligger hos den/dem som leder navnefesten. Deltakerne får god hjelp av ritualmestrene til hva som skal skje og hva de skal gjøre. Deltakerne følger deres anvisninger til aktivitet og passivitet, til smil og til alvor, til applaus og til stillhet. Deltakerne slipper å improvisere annet enn der de har fått beskjed på forhånd om å gjøre det, eller ut fra den rituelle forms gitte muligheter, slik som å holde en tale (det allmenne sosiale) eller å komme med lykkeønskninger (det nyreligiøse). Ser vi på hva slags rituelle handlinger dette er, finner vi at de er ganske åpne og jevnbyrdige, i likhet med det amerikaneren Lesley Northrup har funnet i sin studie (Northrup 1997:61). Like fullt er foreldrenes holdning at den rituelle struktur er deres beslutning. Bare innenfor bestemte rammer vil foreldrene bryte opp definisjonsmakten og åpne opp for at et likestilt samspill. Det samme synet på hvem som er ritualiseringens autoritet, avdekker også dåpsforeldrene. I likhet med navnefestforeldrene er også dåpsforeldrene opptatt av at enkelte handlinger og innslag skal gjennomføres av deltakerne (menighet) og ikke av den rituelle leder (prest), slik som at én eller flere framfører musikk eller teater. Felles for foreldrene er at de ikke ser på utstrakt bruk av involvering som rituelle goder eller nødvendigheter. Bortsett fra deltakere som synger i kor, framfører musikk eller dramainnslag, ønsker ikke dåpsforeldrene at menigheten skal prege innslagene ytterligere. Både navne- og dåpsforeldrene synes det er ganske fremmed at den rituelle ledelse skal demokratisere den rituelle gangen, gi deltakerne frihet og ansvar til selv å improvisere innenfor de ulike leddene, eller at alle sammen skal gjøre det i fellesskap. I stedet for å være åpen og spontan overfor hva som måtte skje underveis, vil heller foreldrene at den rituelle ledelse skal ha kontroll og utvikle de rituelle handlingene etter deres klare bilde av hvordan det hele bør forløpe. Dette gjelder også i forberedelsesprosessen. Det ser ikke ut til å være et ideal for foreldrene å likestille de rituelle aktørene, og derfor er det heller ikke et ideal å involvere deltakerne i det rituelle rommet i forberedelsene heller.

Rituell aktivitet ser ut til å være konservativ, med konserverende effekt på handlingene og konservativ innvirkning på aktørens innstilling til hva rituell aktivitet er. Religionshistoriske studier av isrealittisk religion har visst at den rituelle aktivitetens form har blitt bevart, selv om den opprinnelige mening delvis er glemt eller uklar (Mowinckel 1971:15-16). Likeledes viser forskning på nyere ritualisering at de rituelle handlinger fort tar form og får et fast preg (Ohrvik 2006:139). Foreldrenes holdninger til det rituelle er preget av konformitet, til å tenke og handle i tråd med slik de oppfatter at ritualer har vært gjennomført gjennom tidene, og slik de ser at kirken gjør det. Den rituelle formelen med fastsatt form, klar rituell ledelse og autoritet er viktig for foreldrene. Mange av foreldrene er også opptatt av at høytidelig stemning skal være en del av ritualiseringene av velkomsten for barna. Disse konservative holdningene til rituell aktivitet formidler verdier som tradisjon og konformitet. For foreldrene er det mye viktigere å hegne om det tradisjonelle, enn å skape rituell aktivitet som bryter med det de oppfatter er den gjengse holdningen til hva et ritual er.

Foreldrenes holdninger til rituell aktivitet sammenfaller langt på vei med Humphrey og Laidlaws syn på hva som definerer ritualisering. Humphrey og Laidlaw beskriver ritualiserte handlinger som noe mellom det objektivt gitte og det subjektivt skapte. Det er handlinger med egen karakterer og historie som så å si følger sin egen forskrift (1994:89, 2006:277-279). Foreldrenes oppfatning av tradisjonelle handlinger, med fastsatt form og regi og med den stemning som omgir dem, kan sies å utdype Humphrey og Laidlaws perspektiv på hva ritualisering er, sett fra et deltakerståsted. Foreldrenes beskrivelser av handlingene tyder på at de forstår dem i forholdsvis høy grad som ferdig definerte.

Den amerikanske sosialantropologen Stanley J. Tambiah har ikke vært opptatt av å finne ut hvordan aktørene forstår ritualiserte handlinger. Han er ute etter å se hva som skal til for at ritualer skal framstå som ekte og troverdige. Han konkluderer med at ritualer ikke trenger å ha en påviselig effekt for å kunne kalles ritualer, men de må oppfylle visse kulturelle forestillinger og forventninger for å være legitime ritualer: 1. De skal følge en konvensjonell prosedyre; en framgangsmåte som deltakerne kjenner og kan forholde seg til. 2. Prosedyren skal gjennomføres av autoriserte personer, lek eller lærd. 3. Prosedyren må gjennomføres korrekt. 4. Deltakerne må bidra i form av korrekte intensjoner og atferd (Tambiah 2002:353). Flere av Tabiahs punkter ligger tett opp til foreldrenes forståelse av hva som gjør handlinger til ritualiserte handlinger. Foreldrene er i liten grad opptatt av å ha den rette intensjon. I stedet er de opptatt av at atferden skal følge det jeg har kalt den rituelle scriptens spilleregler – det som

på forhånd er bestemt og utformet – og at dette utføres på en riktig måte; høytidelig, stramt rituellet og at handlingene ikke behøver å være meningsbærende.

8.2.7 Den rituelle innstilling – rituell hvile og brudd med hverdagen

Det medfører en mental ”dreining” å omforme hverdagslige handlinger til ritualiserte handlinger. Det er dette Caroline Humphrey og James Laidlaw beskriver som at den rituelle aktør endrer innstilling når hun ritualiserer (Humphrey & Laidlaw 1994:4-5). Foreldrenes vektlegging av høy eller ganske høy script som betingelse for at navnefestene skulle kunne kvalifiseres som ritualer, innebærer ikke bare andre forventninger til ritualiserte handlinger, men medfører en slags mental justering. Det er det Per forteller at han opplever når han kommer inn i et kirkebygg. Han mener at han går inn i en annen mental modus; han endrer innstilling. Skifte i innstilling, engasjement eller holdning ligger for foreldrene i bruddet med andre handlinger – det de kaller hverdagen. Ritualene må effektivt og strengt regjere, og for noens vedkommende også meningsaspektet, for å bli forstått som ritualer. Dette er nødvendige betingelser for at deltakerne skal kunne få en sanseerfaring av at dette er noe annet enn hverdagslige handlinger. Høytid, mening og streng regi ser ut til å fungere som nødvendige mentale ”midler” for å oppnå den rette innstillingen. Høytid, mening og streng regi fører deltakerne inn i den mentale endringsprosessen som følger av at handlinger blir ritualiserte.

Foreldrene føler at handlingene er forhåndsdefinerte. Humphrey og Laidlaw er av den oppfatning at aktørene føler på kroppen at de rituelle handlingene følger så å si sin egen formel (Ibid:12). Dette kvalitative aspektet ved handlingene mener jeg gjør det mulig for aktørene å ”hvile” i handlingene. Det ser ut til at høy eller middels høy script effektivt utfører denne tilliten som ”hvilen” forutsetter. Dåpsforeldrene og foreldrene i det allmenne sosiale og det livssynshumanistiske feltet kan gå inn i noe som er skapt, tidsmessig ordnet og tilrettelagt for handling av andre enn dem selv. Den konkrete rituelle strukturen er utformet av feltets kultur. Disse foreldrene kunne lene seg tilbake å ta inn det som skjedde, noe som vi så i kapittel 8.2. Det var disse foreldrene som hadde det største emosjonelle utbytte av ritualiseringene. Noe annerledes forholder det seg for de nyreligiøse foreldrene. De nyreligiøse ritualiseringene av velkomsten for barnet er mer eksperimentelle og ganske nye for foreldrene. De nyreligiøse foreldrene har derfor ikke den samme muligheten som de andre foreldrene til å ”hvile” i ritualiseringene. Likevel så vi at bestemte rituelle handlinger gikk igjen; ring, bruk av dåpsdrakt og lykkeønskninger. Strengt regjert, fastsatt struktur og stram oppbygging var også viktige elementer i de nyreligiøse navnefestene, spesielt for mødrene som hadde hovedansvaret for regien. At arrangørene aktivt bruker rituelle handlinger som er i ferd med å etablere seg og få

en fast form i feltet, kan også smitte over på øvrige deltakeres trygghet i utførelsen. For enkelte handlinger har scripten den samme psykologiske effekten for de nyreligiøse foreldrene som for de andre navnefestforeldrene. At de nyreligiøse ritualiseringene en gang i tiden har vært utformet av andre enn dem selv, at handlingene har fått et navn og en historie gjør at også disse foreldrene til en viss grad kan lene seg mot ritualiseringene. At de ritualiserte handlingene er kulturelt etablerte i de sosiale feltene, gjør trolig at aktørene føler at de har styrke og tyngde. Når aktørene utfører ritualiseringene slik de har lært dem, eller slik de får dem vist, gir det aktørene en mulighet for å koble av. De må så å si stole på at handlingene tar over kommandoen og at strukturen holder.

Det ser ut til at det ikke er mulig for mange dåpsforeldre og navnefestforeldre å føle at de inntar den rituelle innstilling uten at de ritualiserte handlingene er bærere av en eller annen form for mening. Både de ritualiserte handlingenes brudd med hverdagen og muligheten til å kunne hvile i ritualiseringene er for dem avhengig av at ritualiseringene også på en eller annen måte kommuniserer noe som de kan feste mening til. Det er viktig at handlingene formidler et eksistensielt budskap som finner gjenklang hos dem. Det ser ikke ut til å være mulig for denne gruppen foreldre å utelate meningsaspektet fra forestillingene om hva et ritual er og hva som gjør et ritual godt. Spesielt er dette tydelig for de av foreldrene som går inn i og utfører ritualiserte handlinger som kan sies å være rituelle nyetableringer, slik som de humanistiske og nyreligiøse navnefestene. Flere av foreldrene som har valgt slike navnefester for barna sine etterlyser og forventer tunge symbolske handlinger. Men ikke bare for dem er meningsinnholdet viktig, også for dåpsforeldre som betegner seg som kristne. For dem var en viktig side ved dåpen at den skulle berike barnet på en livgivende måte.

8.3 Den religiøse dimensjonen

I dette kapittelet skal jeg redegjøre for foreldrenes forståelse av det religiøse meningsinnholdet i ritualiseringene av livets begynnelse. Primært gjelder dette dåpsforeldrene og de nyreligiøse foreldrenes fortolkninger, men også en mor som har hatt humanistisk og en mor som har hatt privat navnefest. De religiøse forklaringene på hva som skjer når en ritualiserer livets begynnelse, kan tyde på at dåp og navnefest for en del foreldre er med på å realisere den religiøse virkeligheten. Til grunn for ritualiseringene ligger det også bestemte forestillinger om Gud eller det guddommelige. I dette kapittelet skal jeg redegjøre for hva slags syn på Gud eller det guddommelige som preger foreldrenes forståelse av ritualiseringene, og

mødrene og fedrenes forhold til dåp og navnefestens transformerende karakter. Et interessant spørsmål er om magi kan være et analytisk begrep som kan kaste lys over foreldrenes bruk og forståelse av dåp og nyreligiøse navnefester. La oss først se nærmere på magibegrepet, og hvilken relevans det kan ha for å forstå aktørenes aktive rolle og deres forståelse av virkningsaspektet ved ritualiseringene.

Helt fra religionsvitenskapens begynnelse, og senere med utviklingen av faget etnologi/antropologi, har magi vært et sentralt tema. Magi forstås i religionsvitenskapen som alt fra påvirkning på, til kontroll av, det guddommelige eller overnaturlige krefter ved hjelp av bestemte handlinger, gjenstander eller teknikker for å oppnå en bestemt virkning. For Malinowski er magi et redskap som mennesket kan bruke for å øke sin tiltro til verden. Han mener magi supplerer den praktiske evnen til å skape en bedre virkelighet. For ham har magien et klart og definitivt sikte, i motsetning til de religiøse ritene hvor både hensiktene og aspektene er mer komplekse. Ved hjelp av fødsel og feiring av nyfødte, illustrere han forskjellen mellom magi og religiøse ritualer. Den magiske ritene blir utført med et praktisk formål; å unngå at barnet dør under fødselen. Den religiøse ritene gjennomføres ikke for å unngå eller for å oppnå noe spesielt, men for at foreldre, slekt og samfunn skal kunne få uttrykke glede over barnet (Malinowski 1954:37-38).

Lenge var det viktig å lage skiller mellom religion og magi, mellom typer magi, og hvilke kulturer eller grupper i samfunnet som praktiserer magi (Durkheim 1974:41-46, Weber 1993:20-31, Frazer 1994:47-59). Nåtidig forskning deler ikke klassikernes interesse for å beskrive magi som et eget fenomen eller rituell praksis. Hvordan magien utformes, varierer med kulturene. Forskerne er heller ikke opptatt av å forstå magi som en enklere og mer primitiv form for religion, slik som Weber, Durkheim og Malinowski gjorde det. I dag konkluderer de fleste med at det ikke finnes en essensiell forskjell mellom magi og religion, og derfor finnes det heller ikke noen objektive kriterier for et slikt skille på tvers av kulturene (Young 1999:611). Religionsviterne Ingvild Gilhus og Mikael Rothstein peker også på et annet problem med magibegrepet. Magi har en nedsettende betydning som gjerne har vært knyttet til gammel historie og eksotiske kulturer. Magi er noe som andre gjør og ikke vi (Gilhus 1997:9,12, Rothstein 1997:44). Men hva kan da grunnen være til at jeg mener at det begrepet kan ha visse analytiske fordeler? Hvorfor kan jeg ikke i stedet bare snakke om religiøse ritualiseringer som har det mål for øye å oppnå kontakt med eller visse goder fra Gud eller det guddommelige?

Det er kontroversielt å bruke begrepet magi både i vitenskapelig og kirkelig sammenheng, inkludert praktisk teologi (Stifoss-Hanssen 2007:24, Driver 1998:167). At magibegrepet har en

dårlig klang i vestlig og kristen kultur i dag, understreker den tyske religionshistorikeren Bernhard Lang ettertrykkelig i sitt historiske verk om kristen liturgi: "As part of contemporary Christian ritual, magical survivals constitute a rather embarrassing subject, out of tune with the enlightened mentality of our age. However, if we want to understand the meaning of sacrament as a central act of Christian worship, we simply cannot avoid the subject of magic" (Lang 1997:285). Han mener at den kristne magiske forståelsen, som kommer til uttrykk i kristne ritualer, ikke på alle områder kan likestilles med forståelsen av magi i antikken. I motsetning til hvordan magien ble praktisert og forstått i antikken, mener Lang at kristen magi ikke har hatt til hensikt å skade eller ødelegge for andre, eller til å fremme egne interesser (Lang 1997:357).

Magi kan være en måte eller et virkemiddel som aktørene bruker for å gjøre virkeligheten bedre, tryggere og mer forståelig på. Denne strategien er det Gilhus i sin forskning på magi kaller å refortrylle verden. Innenfor den magiske diskurs i vår tid mener hun at magi appellerer fordi den utgjør en motvekt til samfunnets tiltagende rasjonalisering, i form av et alternativt fortryllet univers (Gilhus 1999:135-136). I religiøs ritualisering ligger det derfor et potensiale til ikke bare å utforske eller å eksperimentere med det transcendent, men også å profitere på det.

Magi setter også det aktive og religiøst søkende mennesket i sentrum (Alver 1999:163). I magien ligger det en muligheter for aktørene til å skape endring. Uansett motivene for bruk av magi, er magi en måte å integrere det religiøse i virkeligheten og utviske forskjellene mellom religiøst og sekulært liv. Kunnskapen om magi og den magiske praksis har gjerne vært forbeholdt bestemte personer. Magikere har vært forstått som personer som står i en spesiell forbindelse til det guddommelige, og som på vegne av seg selv eller andre tar i bruk bestemte magiske virkemidler for å oppnå religiøs kunnskap, fordypelse og berikelse. I dag, gjennom den nyreligiøse bevegelsen, er mulighetene til å erverve seg denne kunnskapen gjennom kurs, ritualer, musikk og internett mer åpen og enklere enn før. Ikke bare har utbudet av håndbøker med magisk innhold betydd mye som innføring i det magiske, men også fiksjonslitteraturen (Mikaelsson 1999:104).

I begrepet magi legger jeg to forhold. For det første er magi en *strategi* som aktørene bruker for å endre på tilværelsen. For det andre er magi basert på en erfaring, eller et håp, om at ritualiseringer har en bestemt virkning. Magi er rituelle handlinger og gjenstander som utføres med det sikte å være et medium for kontakt med det guddommelige og for at det guddommelige skal tilføre eller endre på noe i den enkeltes, en gruppes eller et samfunns liv. I magien står virkningen, eller effekten, av det rituelle i fokus. Det vil være å neglisjere en viktig side ved

religiøs virksomhet å se bort fra at aktørene kan bruke religion for å hele, styrke og berike sitt liv eller fremme sine interesser. En vesentlig side ved magi er altså aktørenes aktive innsats for å endre på tilværelsen ved hjelp av rituelle handlinger og objekter. Spørsmålet er om magibegrepet kan være anvendelig både for gruppen nyreligiøse foreldre og dåpsforeldre. I og med at magi, og kunnskap om magi, preger nyreligiøsiteten, vil det være interessant å se om magi preger de nyreligiøse foreldrenes tilnærming til ritualiseringene. De nyreligiøse har laget navnefestene til sine barn, og sånn sett har de hatt muligheten til å inkorporere magisk tankegang og entiteter i ritualiseringene. Dåpsforeldrene har ikke hatt den samme muligheten til å velge hvordan ritualiseringene skal utformes. Like fullt er det interessant å se på om dåpen har et magisk aspekt for dåpsforeldrene i henhold til hvordan jeg har definert magi. Da forståelsen av det religiøse er uløselig knyttet til religiøs rituell aktivitet, innleder jeg analysen med å se på hvilket gudsbilde og hvilke forestillinger om det transcendent som ligger til grunn for ritualiseringene, og eventuelt hva foreldrene ønsker å kommuniseres gjennom den rituelle praksis.

8.3.1 Transcendent velkomst

I de nyreligiøse navnefestene står foreldrenes personlige religiøse forståelse sentralt. På de tre navnefestene til Sara, Hanna og Martin refererte foreldrene til Gud, og i Hanna og Martins navnefest også til det guddommelige. Begrepet Gud forekommer sjelden i New Age-miljøene. Ifølge den svenske religionsforskeren Liselotte Frisk brukes det andre betegnelser på Gud. I hennes undersøkelse av sentrale begreper i New Age-tidsskriftet *Energivågen*, er energi eller kraft de vanligste (Frisk 1998:168-169). En survey-undersøkelse, gjort av samme forsker blant New Agere, viser at bare 20 prosent oppfatter Gud som personlig, mens seks av ti oppfatter Gud som ånd eller livskraft (Ibid 1998:170). I Norge har vi sett at gudstroen i den norske befolkning har holdt seg ganske stabil gjennom 1980 og 1990-tallet (Hellevik 2004:16-17). Likevel tyder mye på at kirkens budskap om en personlig Gud taper terreng i forhold til en upersonlig makt. Selv om det ikke er mulig å sammenligne de foregående undersøkelsene med en undersøkelse gjort av *Aftenposten* på grunn av spørsmålsformuleringer og svarkategorier (Wilserud & Schüle / Geo 2005:19), tyder mye på at troen på Gud synker og blir erstattet av en mer diffus tro på en transcendent størrelse.

Gud ble mye omtalt i navnefesten til Sara. Ellen, moren til Sara, har et religiøst syn på menneskekroppen, hvor personlighet og kropp er identiske størrelser og hvor den guddommelige personligheten er å finne i kroppen. Hennes oppfatning er at Gud er en del av Sara; Gud er i Sara, på lik linje med at Gud lever i kroppene til alle andre mennesker.

Mennesket er født med en ”gudsgnist”, sier Ellen. Ikke bare Ellen, men også Anne, Jan og Daniel, bruker som oftest Gud istedenfor andre betegnelser på det transcendent. Dette kan for Ellen og Annes del skyldes at de begge to har hatt en kristen oppdragelse. Navnet Gud er en navngivning de kjenner godt fra oppveksten og sånn sett føles det naturlig å fortsette å bruke den, selv om de legger et annet innhold i Gud enn kirken gjør. Likeledes må vi trekke inn påvirkningen fra allmennkulturen, der den vanligste benevnelsen også er Gud. For Jan og Daniel er nok impulsene fra kristen kultur og kristen påvirkning hovedforklaringen på bruken av begrepet Gud istedenfor en annen transcendent betegnelse. Marianne og Trond snakker heller om det guddommelige, positive energier eller bare energi. Gudsbegrepet til flertallet av foreldrene er ganske likt gudsbegrepet til deres søstre og brødre innenfor det nyreligiøse miljøet i Sverige, avdekket i survey-undersøkelsen til Frisk (Frisk 1998:170).

Bortsett fra for Anne, er foreldrenes gud upersonlig. Når Anne snakker om sin kjærlighet til Gud, er Gud personlig. Kontakten med Gud kan skje gjennom bønn, noe som hun selv av og til gjør. Gud er en størrelse en kan henvende seg til gjennom tiltale eller ordløs kontakt. For de andre foreldrene er Gud, eller det transcendent, det positive, kreative, livgivende og den bevisstgjørende impulsen i mennesket. Gud er en positiv potensiell kraft, som kan være til hjelp til selverkjennelse, selvrealisering og selvutvikling. Når mennesket finner fram til og kommer i kontakt med Gud, får det muligheten til å bli en religiøs person. Måten å nå fram til det guddommelige på er å søke innover i seg selv på jakt etter selvet og selvets autoritet. Denne religionsformen kan karakteriseres som ”subjective-life spirituality” (Heelas & Woodhead 1995:5) eller ”self-spirituality” (Heelas 1996:206). Paul Heelas peker på at i denne religionsformen medfører oppdagelsen av selvet en sakralisering av selvet. Sakralisering av selvet innebærer en forståelse av mennesket som grunnleggende godt, men også en oppfatning av at individet må jobbe mot å komme bakenfor det falske bevissthetsnivået, gitt av samfunnet (Heelas 1999:52). De nyreligiøse foreldrenes syn på menneskets transcendent egenskaper får også konsekvenser for deres menneskesyn. Foreldrene har et gjennomgående positivt syn på mennesket. Jan kaller for eksempel mennesket i bunn og grunn godt.

For halvparten av foreldrene er ikke bare selvet guddommelig, men Gud er også en ekstern størrelse, løsrevet fra kropp og personlighet. Marianne og Daniel er ydmyke overfor det religiøse. De betoner ikke den individuelle autonomi og muligheten for å sakralisere selvet i samme grad som Ellen, nettopp fordi det guddommelige er å finne flere steder enn i deres egne kropp. Det guddommelige er også en allestedsnærværende og altomfattende størrelse. Fordi den går ut over dem selv, er det ikke mulig å ta kontrollen over det guddommelige på samme

måte som det guddommelige selvet. Marianne og Daniel hadde et ønske om guddommelig tilstedeværelse i Martins liv. På Martins navnefest håpet de på, og la til rette for, at det skulle skje. Ønsket om det illustreres med en forespørsel til Gud. Daniel forstår velsignelsen av Martin blant annet som en bønn til Gud om at han skal være tilstede i Martins liv og gi ham beskyttelse.

Den nyreligiøse bevegelsen, og spesielt nypaganismen, har vært eksponent for en type religiøsitet hvor Gud, transcendent energi og guddommelige vesener og framtoninger er enten maskuline eller feminine, eller hvor egenskapene til det guddommelige kategoriseres etter kjønn (Heelas 1996:99, Hanegraaff 1998:153-155). Spesielt har nypaganismen vært opptatt av den kvinnelige guddommelige kraften, representert ved gudinnene (Pedersen 2005:167). To av de tre parene ritualiserte velkomsten for sine døtre. I en slik ritualisering hadde det ikke vært unaturlig om mødrene og kanskje også fedrene ritualiserte den kvinnelige urkraften hos jentebarna. At interessen for og erfaringene med at det guddommelige kan representere både det mannlige og kvinnelige, ser vi også i to av navnefestene, men da uten at dette er et nøkkelmotiv i ritualiseringene eller et tema som magien særlig utdyper. Likefullt var det feminine til stede og gjorde seg gjeldende. I Marianne og Daniels navnefest ble den kristne helgenen Jomfru Maria og erkeengelen Mikael påkalt sammen med den gamle keltiske gudinnen Brigid. Forbindelsen mellom Maria og Marianne som mor var ikke et tema, heller ikke at kvinnekroppen er bærer av eller reflekterer kvinnelige mysterier og visdom. Når Ellen snakker om at hun og Trond vil hjelpe Sara til å finne seg selv, er ikke det guddommelige selvet en kjønnset guddom. Heller ikke Saras visdom og kjærlighet. Derimot har det feminine en framskutt posisjon i ritualiseringen av Hanna. At Hanna er et jentebarn, og at hun som kommende kvinne representerer og står overfor bestemte utfordringer, ble tydelig illustrert da moren redegjorde for valg av navnet på navnefesten. Hanna er oppkalt etter sin tippoldemor. Anne beskriver henne som stolt, vakker og med integritet. Tippoldemoren er et feminint forbilde for Hanna, noe Hanna kan se opp til og utvikle seg med inspirasjon fra.

De nyreligiøse foreldrene skiller i liten grad mellom navnefestens handlinger og øvrig handlinger som styrker deres religiøsitet. I utgangspunktet ønsker de ikke at det skal være et skille mellom det naturlige og det overnaturlige, heller ikke mellom kropp og ånd, materielt eller immaterielt. De var av den oppfatning at alt av positiv betydning skal settes i sammenheng med en guddommelig eller positivt ladet energi, som alltid er å finne i menneskets indre, og for noen av dem også i naturen. I realiseringen av et religiøst liv er mye rettet mot, eller forstått av, i lys av Gud, guddommelig kraft eller energier. Måten å realisere et religiøst liv på er gjennom

egen kropp – gjennom handling og erfaring. Jeg forstår informantene dit hen at, ved hjelp av det vi kan kalle selvspiritualitet, terapeutisk bevissthet og selvutvikling, vil de skape noe godt i eget og andres liv.

For flere av dåpsforeldrene er forståelsen av Gud av betydning for forståelsen av dåpen. Både for de aktivitetskristne, kulturkristne og for de ikke-kristne er Gud en inkluderende, universell og kjærlig størrelse, makt eller kraft. Den rådende oppfatningen er at barna både før og etter dåpen er Guds barn. Gud som inkluderende, universell og kjærlig skiller heller ikke kvinnene og mennene fra hverandre. Her er teologien lik. Også når det gjelder grunnlaget for teologisk refleksjon, er tenkningen den samme på tvers av kjønn og religiøse kategorier. Måten å tenke om Gud på er den samme for Randi (som kaller seg ateist) og Gjøran (som deler hennes livsanskuelse), som for de aktivitets- og kulturkristne. Verken for kvinnene eller for mennene er det nødvendig å ha en tro eller et personlig gudsforhold for å ha en teologi. Dette korresponderer med religionsforskerne Bente Gullveig Alver, Ingvild Sælid Gilhus, Lisbeth Mikaelsson og Torun Selbergs innvendinger mot tro som analytisk kategori i forskning på nyreligiositet (Alver m.fl 1999:10, Gilhus 1999:46). De mener at troskategorien ikke er tilstrekkelig for å avgjøre om et menneske er en religiøs aktør. Dessuten viser det seg at mange nyreligiøse også selv avviser troens autoritet (Heelas 1996:205). Alver, Gilhus, Mikaelsson og Selberg påpeker at det ikke er tro, men personlige preferanser som skaper de nyreligiøse aktørene. Med personlige preferanser siktes det blant annet til at en religiøs forestilling kan være tiltalende og at det er individet selv som til syvende og sist bestemmer hva som er sant og riktig (Alver m.fl 1999:10).

Alver, Gilhus, Mikaelsson og Selbergs innvendinger mot troskriteriet, mener jeg er en berettiget kritikk av religionsforskningen som også har overføringsverdi til andre religiøse felt i Norge enn nyreligiositeten. Hvorvidt en religiøs forestilling virker tiltalende eller ikke, er av betydning for utformingen av teologien. Den sier noe om innstillingen til religion og hva i den religiøse kosmologien som appellerer, det være seg tradisjonell religion eller nyere former for religion. Hadde mitt fokus utelukkende vært på hvorvidt foreldrene mener å ha en religiøs tro og om de tror på dåpens budskap, hadde jeg ikke fått fram at det er mulig å døpe barnet sitt og samtidig ha teologiske resonnementer, selv på et ateistisk eller agnostisk grunnlag.

8.3.2 Magi i ritualisering av livets begynnelse

Hvordan forholder fokuseringen på selvet seg til forståelsen av navnefesten og barnets selvutvikling? Er navnefesten en måte å realisere den religiøse virkeligheten på overfor seg selv og barna? For de nyreligiøse navnefestforeldrene Anne, Jan, Marianne, Daniel og Trond var det

bevegelser i rommet da barnet hadde sin navnefest. Dette var bevegelser som først og fremst var viktige for barnet og som hadde den positive betydningen at det styrket barnet helhetlig som menneske. Bevegelsene betydde likevel ikke det samme for foreldrene. Mens bevegelsen for Anne, Daniel og Jan var Gud, var de for Anne også energi, for Trond bare energi og for Marianne guddommelig kraft. Foreldrene ritualiserte med gjenstander da barnet ble ønsket velkommen til familie, venner og resten av verden. Lys, vann, jord og stein var de aktuelle objektene. Ved hjelp av dem ble energier eller kvaliteter overført til barnet. For Marianne var jord og vann hellige i utgangspunktet, og hadde ut fra sine iboende egenskaper en magisk virkning på barnet. Anne og Jan brukte en stein til å symbolisere og til å samle opp gjestenes lykkeønskninger. Steinen har karakter av et medium. Steinen representerte deltakernes kvaliteter og positive energier som lykkeønskingshandlingen skulle overføre til barnet. I motsetning til Mariannes bruk av hellig vann og jord, hadde ikke denne steinen i utgangspunktet noen bestemte fordeler ut over å fungere som et symbol – et lagringsmedium for energi. Ikke alle foreldre legger like mye i det magiske aspektet ved ritualiseringene. Ellen og Trond hadde ikke en magisk forståelse av vannet. Når Gud eller positive energier bare er i mennesket selv, kan ikke gjenstandene, f.eks. vannet, ha magisk kraft eller makt. For Ellen hadde det derfor liten hensikt å bruke gjenstander for å styrke barnets selv. Motivet hennes for å bruke vann var heller ut fra et tradisjonelt ståsted – det er slik vi gir navn til barn i vår kultur. Mannen hennes Trond knytter heller ikke magi til vannet eller overøsningene. På tross av at de to andre foreldreparene brukte magiske gjenstander, er ikke Ellen og Trond av den oppfatning at barnet er avhengig av gjenstander for å bli beriket. Ring og lykkeønskninger mener de hadde denne funksjonen.

Vi har altså å gjøre med to måter å bruke energier, eller guddommelig presentasjon på. Begge måtene fungerer i magiens tjeneste. Energiene eller guddommelig representasjon er i magiske gjenstander (lys, vann, jord, stein). De kan være sakrale i utgangspunktet, eller bli det når de handles med på navnefesten og får magisk karakter. Det kan også være handlinger som er magiske når de utføres (ring, lykkeønskninger og overøsninger). Når det gjelder ringen, hadde den en mer spesifikk funksjon enn bare å samle opp energier i rommet. For at energiene i rommet skulle virke positivt inn på alle de tilstedeværende, inkludert barnet, måtte de balanseres. Bruk av magiske gjenstander og magiske handlinger har i navnefestenes ritualiseringer transformerende karakter. Det er ikke slik at himmelen er åpen for alle, for å bruke en slik metafor. I de nyreligiøse navnefestene er himmelen først og fremst åpen for dagens midtpunkt. Foreldrene ser på navnefesten som barnets fest; de gode kreftene er derfor

rettet mot barnet. Barnet blir beriket gjennom overføringer, og gjennomgår sånn sett en forandring i form av en berikning og styrking av personlighet eller selv.

I sosialantropologene Marcel Mauss og Henri Hubert berømte essay om magi fra 1902-1903 insisterer de på magiens sosiale forankring. Det er samfunnets syn på hva som er magi som gir magien form og karakter. Det avgjørende for Mauss og Hubert er ikke hvordan magien fylles med innhold, men at magien gjennom dens symbolske karakter henter sin kraft fra samfunnet. Det vil si at magien er sosialt fundert, samtidig som den har en sosialt segregerende funksjon (se Sørensen 1997:27-35). De nyreligiøse foreldrene brukte ringen da de ritualiserte velkomsten for barna. For Anne har ringen spesifikk religiøs betydning, for de andre er den først og fremst noe som hører med i en rituell velkomst. Marianne vektlegger ringen som rituell kontinuitet i de ritualiseringene hun lager selv. Vi kan derfor si at bruk av ring for foreldrene er en akseptabel og positiv rituell handlingsform. Dessuten er den inkluderende og markerer begynnelsen og slutten på ritualiseringene. Heller ikke er den så spesiell at den ekskluderer deltakere som ikke kjenner til den nyreligiøse rituelle aktiviteten. Ut fra Mauss og Huberts forståelse av magi, bærer ringen i seg et potensial for marginalisering og mistenkeliggjøring, fordi den er magisk. Bruk av ring hadde ikke negative utslag i de tre konkrete navnefestene. Ingen av foreldrene formidlet at deltakerne reagerte verken på valg av ring eller på krav om deltakelse i ringen – den var ikke suspekt. Tvert i mot var denne typiske nyreligiøse rituelle aktiviteten en positiv opplevelse for deltakerne. Selv i Anne og Jans navnefest, hvor Anne opplevde at det var deltakere som opponerte mot henne og navnefesten, fikk hun i etterkant tilbakemeldinger fra deltakerne om at ringen hadde vært en positiv erfaring.

Magi er også til stede for dem som tillegger dåpen religiøs betydning. Dette var tilfelle for syv dåpsforeldre som opplevde og / eller fortolket dåpen religiøst. For dem er dåpen et synlig tegn på menneskers relasjon til Gud. Forholdet mellom Gud og mennesket blir synliggjort gjennom konkrete handlinger, håndgripelige gjenstander og bestemte ord som uttales. I dåpen møtes Gud og dåpsbarnet. Men dåpen er mer enn en guddommelig manifestasjon av et møte mellom mennesket og Gud. Ved sin blotte utførelse håper og tror foreldrene at dåpen har virkning. Håpet er at Gud virket på barnet og at barnet sånn sett gjennomgikk en forandring. Ut fra foreldrenes fokus på dåpshandlingenes virkning, mener jeg at dåpen kan sies å ha en magisk betydning for foreldrene.

Disse syv dåpsforeldrene har et forhold til dåpen som ligner på et evangelikalt syn på gudstjenesten. Helt sentralt i evangelikal kristendom, og spesielt innenfor pinsebevegelsen og karismatisk kristendom, står synet på at gudstjenester og religiøse møter gir erfaring med Gud

og at Guds kraft forandrer menneskene (Nelson 2004:147). For de syv dåpsforeldrene består ikke forandringen i å gå fra en status som Guds barn til å bli Guds barn. Heller ikke består dåpen i å gå fra å være ikke-kristen til å være kristen. Like fullt mener de at dåpens rituelle handlinger skapte endringer for barnet. Gjennom dåpens guddommelige handlinger skjer det forandringer i barnet mot det gode. Lindas sønn, Mathias, gikk gjennom en forvandlingsprosess i dåpen. For Linda er dåpen det øyeblikket da Gud åpenbarte seg og lovet å holde et øye med sin skapning. Linda mener at vannet og ordene forandret ham som menneske – Mathias ble lagt i Guds hender. Gud tok ansvar for ham gjennom konkrete handlinger, vann og ord, som Linda forstår som hellige. Også Arne, Magdalena, Hilde og Lene forstår dåpen i magisk forstand. Heidi forstår både sine sønners dåp og barnevelsignelse i magisk forstand. Ifølge disse foreldrene fikk barna tilført noen goder – Guds beskyttelse. Arne forsto i motsetning til de andre foreldrene ikke dåpen som en beskyttelseshandling, men som en handling som tilførte barnet et gode. Da hans datter Ingrid ble døpt, tok Jesus Ingrid opp i sitt fellesskap. Dåpslyset var for ham bildet på dette fellesskapet. Han tror at Ingrid gjennom dåpen får være en del av fellesskapet med Jesus.

Dåpen peker ut over her og nå. Overøsningene og velsignelsen er handlinger med innvirkning på barnet. Det er ikke bare noe som er forestilt, men noe som foreldrene tror og håper vil virke. Dåpen knytter Gud til mennesket gjennom bestemte funksjoner. Det knyttes et håp og et virkefullt aspekt til dåpen; håpet og troen til nevnte foreldre, er at Gud skal beskytte barnet eller at barnet skal være i fellesskap med Jesus. Oppsummerende kan vi si at for de av foreldrene som fortolker dåpen religiøst, går barnet igjennom en kvalitativ forvandlingsprosess ved ord og vann. Kvaliteten kan best forstås som et "livbelte". Det dreier seg om at barnet får litt mer av Guds omsorg og litt mer av Guds nærhet enn det ville fått om det ikke var døpt.

Også Elisabeth, som lagde en privat navnefest for barnet sitt uten noe religiøst innhold, praktiserte også magi for å gjøre navnefesten til en god stund for alle deltakerne. Elisabeth er religiøs og opererer i det nyreligiøse feltet.⁶⁹ Elisabeth har gått to kurs i reiki og er innviet i reiki. Det rituelle rommet ble ved hjelp av reikiens universelle energi omdannet til et harmonisk

⁶⁹ For Elisabeth var det viktig å ha felles navnefest for sin datter og Elisabeths kusines sønn. I og med at denne private navnefesten var et fellesskapsprosjekt, var det ikke naturlig for Elisabeth å tematisere sin religiøse livsanskuelse i navnefesten eller la den prege navnefesten.

rom. Elisabeth konsentrerte seg om rommet både kroppslig og psykisk, og sendte deretter energien fra egen kropp ut i rommet. Da gjestene kom var det gode vibrasjoner der den private navnefesten skulle finne sted. Den magiske forvandlingen ved hjelp av magiske handlinger mener hun var hennes måte å sette sitt personlige preg på en fest som ellers ikke ritualiserte religiøse fenomener.

Elisabeth og de nyreligiøse foreldrene har en noe mer uttalt religiøs innstilling til livet enn dåpsforeldrene. I deres kosmologi er det naturlige og det overnaturlige ikke to helt avgrensede områder. Grensene utslettet når det overnaturlige strømmer over det naturlige i det de opplever som Guds beskyttende omsorg for barnet. Livbeltetenkningen (dåpsforeldrene), den universelle energi (Elisabeth) og søken etter det autentiske selvet (nyreligiøse navnefestforeldre) forteller oss at disse foreldrene har et magisk syn på ritualiseringene, men at det er ulike oppfatninger av hva selve forandringene består i. Det de har til felles er forståelsen av dåp/navnefest som en magisk handling. Både dåpsforeldre og nyreligiøse navnefestforeldre forstår ritualiseringene ut fra en tanke om effekt. De rituelle handlingene har virkningseffekt ut over selve handlingen og selve dagen. Magien er ment å virke gjennom barnet, i barnets utvikling og oppvekst, ja trolig hele livet. Likevel er det forskjeller på dåpsforeldrenes religiøsitet og de nyreligiøse. Mye av den religiøse interessen til de nyreligiøse er vendt innover i dem selv, mens de kristnes interesse er mer utadvendt. Like fullt inkluderer begge gruppernes religiøsitet en magisk forståelse, hvor skillet mellom det overnaturlige og naturlige i handlingene er opphevet.

Foreldrene praktiserer en form for magi som jeg vil karakterisere som *mild* og *sjenerøs*. Dette gir seg også utslag i tenkningen omkring det formålstjenlige ved disse handlingene. Dåpen har ikke for dåpsforeldrene en så sterk rasjonell karakter at holdningene er preget av en tydelig årsaks- og virkningstenkning. En viss forsiktighet eller ydmykhet overfor Gud, eller det guddommelige, preger tilnærmingen til dåpen. Foreldrene har ikke kategoriske krav til at dåpen skal virke, men heller en tro på og et håp om at den skal gjøre det. Dåpsforeldrene er optimistiske – uansett hva som skjer i dåpen kan det ikke skade barnet å døpe det. Tone, som har valgt humanistisk navnefest for sine barn, forbinder også dåpen med trygghet. Hun mener at alle foreldre vil barnas beste, og forteller at hun selv et kort øyeblikk tenkte på om hennes sønn ikke ville være trygg hvis hun ikke dømte ham. Den tanken slo hun fra seg, og mener at om det finnes en god Gud, kan ikke hennes sønn miste tryggheten fordi han ikke er døpt. De nyreligiøse foreldrene har også en tro på og et håp om at ritualiseringene brakte noe godt til barnet. Jan og Trond følte at det skjedde energioverføringer, men vil ikke være for skråsikre. Likeledes reserverer de seg i forhold til å utbrodere hva som skjer og hvordan det skal forstås.

Marianne vet ikke om alle deltakernes kvaliteter ble overført til Martin under lykkeønskingene. Det kommer an på hva de ønsket for Martins liv. Da synes hun det er lettere med vannet og jorda fra den hellige skotske øya. Disse hadde en kvalitet som hun mener kunne berike Martin som person på en helhetlig måte.

Logikken knyttet til magien i dåp og religiøse navnefester er at dette er godt og trygt, og ikke på noen måte skummelt eller skadelig for barnet, tvert i mot. ”Livbeltetenkningen” til dåpsforeldrene og ”personlighetsforsterkningen” til navnefestforeldrene er begge foreldrestrategier for at barnet bedre skal kunne møte fremtiden og livets utfordringer. I dette foreldreprosjektet er magi et viktig redskap for å gi sine barn det beste. Uansett foreldrenes usikkerhet knyttet til magiens langtidsvirkning, er magi noe godt som utruster barnet til å gå fremtiden tryggere i møte. Gjennom dåp og navnefest er foreldrene med på å skape en virkelighet hvor det transcendent er konkret nærværende. I alle fall er dåp og navnefest et svar på foreldrenes behov for å skape en bedre verden for barna.

8.3.3 Kjønn, religion og ritualisering

I materialet er det tydelig at kvinner og menn aksentuerer det religiøse i ritualiseringene forskjellig, har ulikt religiøst utbytte av ritualiseringene og gir forskjellige teologiske fortolkninger av handlingene. La meg først ta for meg dåpsforeldrene og deres erfaringer med barnas dåpsgudstjenester, for deretter å se på de nyreligiøse foreldrene og deres forståelse av navnefesten og til slutt se om det er noen likheter dem i mellom langs kjønnsmessige skillelinjer.

Foreldrenes forhold til den religiøse siden ved dåpen kan sies å støtte opp under en markant tendens innenfor empirisk religionsforskning som går ut på at kvinner har en annen tilnærming til religion enn menn. Disse tendensene finner vi både innenfor den kvantitative og den kvalitative funderte religionsforskningens tematisering av kvinner og menns religiøse engasjement, aktivitet og trosholdninger. Når det gjelder kvinnene i min undersøkelse, er det grunnlag for å si at de har en annen type dåpsteologi enn mennene. På tross av at den ikke er produsert av teologisk fagpersonell og heller ikke samsvarer med kirkens offisielle teologi, men kan sies å være folkelig, velger jeg å kalle mødrenes teologiske refleksjoner basert på overbevisning for dåpsteologi. Mødrenes religiøsitet er konkret, relasjonell og emosjonell, og ganske udogmatisk i formen. Blant mennene er det lite av teologiske forestillinger, verken basert på overbevisning eller erfaring, som til sammen kan utgjøre en bestemt dåpsteologi. Bortsett fra Arne, gir verken de mannlige aktivitetskristne eller kulturkristne sin tilslutning til

en eller annen teologisk forståelse av dåpen. For dem engasjerer dåpen i liten grad, men hører med til et lite barns liv ut fra at dåp er historie og tradisjon.

Det er et underskudd på forskning om kjønn og religion. Det samme kan vi si om kjønn og ritualisering. I religionssosiologien har mye av det som har vært gjort innenfor kjønnsforskningen hovedsakelig fokusert på å kartlegge forskjellene mellom kjønnene i grad og intensitet. Fra dette holdet har vi en mengde kvantitative data. Religionsforskning fra Norden og resten av Europa viser at flere kvinner enn menn går i kirken, er medlem av et kirkesamfunn, har et aktivt bønneliv, slutter opp om de religiøse dogmene, viser interesse for religiøse spørsmål osv (Nergård 1986:89, Botvar 1993:71, Repstad 2000:50, Andersen & Lüchau 2004:261). En annen måte å behandle kjønn og religion på har vært å søke etter årsakene til forskjellene mellom kjønnene ved ikke å fokusere på biologi, men heller på det som kan sies å skape det sosiale kjønn. Her forklares enten kjønnsforskjellene i religiøs tro og praksis ved hjelp av historie og kultur, som oftest ved hjelp av rolle- og sosialiseringsteori (se for eksempel McGuire 1992:128-130, McGuire 2003:179, Sky 2007:9), kvinners yrkesvalg og tilknytning til arbeidsmarkedet (se for eksempel Luckmann 1967) eller ved hjelp av kjønnsorientering som personlighetsdannende; at en vil finne religiøsitet på tvers av kjønn hos dem som har et kvinnelig og ikke et mannlig syn på livet (se for eksempel Thompson 1991). Forskningen har i mindre grad fokusert på hva de faktiske forskjellene mellom kvinner og menn går ut på; nærmere bestemt i forhold til teologi, tradisjon og ritualisering. Trolig gjøres ikke dette av frykt for å bli anklaget for å representere et sementerende syn på hva det vil si å være kvinne og mann, og kanskje også for å ha et essensialistisk syn på kjønn.

Innenfor nyere forskning på kjønn og religion kommer det fram at kvinner og menn erfarer Gud forskjellig og også har ulik tro. Et av kjennetegnene ved kvinners religiøsitet er at religiøsiteten er konkret, forankret i en bestemt livssituasjon og med et praktisk siktemål. Med utgangspunkt i religiøse rituelle handlinger har antropologen Susan Starr Sered funnet at forventningene til rituelle handlinger er bemerkelsesverdig like på tvers av religion. Både jødiske og kristne kvinner ved henholdsvis Rakels grav og Jomfru Marias melkegrotte har et ønske om at bønnene deres skal kunne gi dem konkret hjelp med alvorlige problemer. Gravene er hellige steder for kvinnene, men benyttes ikke som en vei ut av den patriarkalske religionen de tilhører (Sered 1986:20). Dessverre har Sereds forskning og mye av den feministiske forskningen på religion fra 1970 og 80-tallet i liten grad tatt høyde for eller problematisert kvinners forskjellighet langs kulturelle, sosiale og aldersmessige skillelinjer. Konsekvensene av denne forskningen har vært at den kontrasterer kjønnene og at en derfor lett ender opp med å

skape stereotypier av en religiøs kvinne og en ikke-religiøs mann, og ikke ser de store forskjellene innenfor kjønnene og det som kvinner og menn faktisk har til felles. Dette forholdet tar Elisabeth Weiss Ozorak hensyn til i sin forskning på kvinners trosopplevelser og kognitive strategier for å styrke troen (Ozorak 1996:19). Ozoraks analyse støtter bestemt opp under Carol Gilligans hypotese fra 1982 om at kvinner opererer i relasjonstermer og ikke i individuelle termer (Ibid: 26). For religiøsiteten vil det si at den er basert på tilknytning, den er emosjonell, kontekstuell og ansvarlig. Forholdet til Gud er mer å regne som et kontaktnett; Gud er som en venn og fortrolig (Ibid:27). Et lignende resultat har religionssosiologen Inger Furseth kommet fram til i sine kvalitative studier av religion med utgangspunkt i et livsfortellingsmateriale fra Norge. Kvinnene tenderer mot å vektlegge de emosjonelle og relasjonelle aspektene ved sin tro, mens mennene legger vekt på Guds makt og gudstroens moralske betydning. Når kvinnene skal beskrive sin religiøsitet bruker de ord som beroligende opplevelser og følelse av trygghet (Furseth 2006:297).

Dåp og trygghet er et tema som går igjen hos flere av dåpsmødrene i min undersøkelse. Dåpen er en slags trygghetshandling. Mødrene føler at dåpen gir deres barn ekstra trygghet gjennom en guddommelig beskyttelse av barna. I Den norske kirkes medlemsundersøkelse ble foreldrene spurt om motivasjoner for valg av dåp til barna sine.⁷⁰ Sammen med ønsket om at barna skulle være en del av kirken, var følelsen av at dåpen gir trygghet de motivasjonsfaktorene som viste størst diskrepans mellom mødre og fedre (Høeg, Hegstad, Winsnes 2000:48-49). Også holdningene til dåpen som en guddommelig beskyttelsehandlung viser store kjønnsforskjeller. Langt flere kvinner enn menn i Den norske kirke tror at barnet er under Guds omsorg når det er døpt (Ibid:46).

Sosiologene Alan S. Miller og John P. Hoffmann har funnet at kvinner og menn har ulike vurderinger av risiko og trygghet. Menn tenderer mot å løpe større risiko og ha sterkere risikopreferanser i fysiske aktiviteter, på tvers av alder og rase. De tar også større sjanser når det gjelder økonomiske investeringer og karrierevalg enn kvinner. Kvinner tar færre sjanser, både i holdning og handling. Dette er en livsinnstilling som også preger det religiøse feltet. Selv

⁷⁰ 55 prosent av respondentene mente at påstanden ”dåpen gir trygghet” var meget viktig eller viktig som grunn for å døpe barnet /barna sine. 38 prosent tror at barnet blir Guds barn i dåpen, 26 prosent svarer nei og 33 prosent vet ikke. 38 prosent svarer ja på at barnet er under Guds omsorg når det er døpt, 25 prosent svarer nei og 33 prosent vet ikke (Høeg, Hegstad, Winsnes 2000:48-49).

om Miller og Hoffmann er av den oppfatning at risikovurdering bare er én faktor blant flere i en beslutningsprosess, og at det er mange faktorer som bestemmer religiøs tro og handling, har de funnet en sammenheng mellom religion, kjønn og risikotaking. Kjønnforskjellene i risikotaking er relatert til forskjeller i religiøsitet. De kvinner og menn som har som et av sine personlighetstrekk ikke å utsette seg for risiko, er også de som er mest religiøse, og likeens er det en sammenheng mellom kvinners lave risikoorientering og deres relativt sett religiøse orientering (Miller & Hoffmann 1995:65-66).

Fokuset i vårt materiale på dåpen som en religiøs betryggende handling og den sterke betoningen av Gud som omsorgsfull og som et vern for barnet, kan forstås som at disse mødrene understreker de trygghetsskapende sidene i dåp og kristen tro. De ser ut til å foretrekke et liv, velge religiøse handlinger og fortolke dem i lys av hvorvidt de kan støtte opp om det som skaper trygghet framfor spenning ved risikoatferd. Men hva med fedrene i utvalget, de aktivitetskristne og de kulturkristne? Gir ikke dåpen for dem mening som religiøs trygghetshandling? Verken Knut, Rune og Kjell (som er kulturkristne), Lars og Thomas (som er aktivitetskristen) eller Svein (som er ikke-kristen) forstår henholdsvis dåp og navnefest som Guds beskyttelse av barnet. Som Furseth og Ozorak har funnet, tenderer kvinners religiøsitet mot å være emosjonell. Trygghet kan også forstås i emosjonelle termer. For mødrene i utvalget som understreker dåpen som en guddommelig trygghetshandling, er dette noe de først og fremst har erfart da deres egne barn ble døpt. Det er ikke noe de relaterer til andre barnedåper de har vært med på, eller når de snakker om dåp generelt. Det vil si at det er konkrete erfaringer med egne barn som har farget fortolkningene av dåpen og som har gitt kvinnene en dåpsteologi. Kanskje var det barnets gråt som gjorde at Thomas ikke opplevde dåpen som en religiøs trygghetshandling? Riktig nok, har også han, som de andre aktivitetskristne, en emosjonell opplevelse av dåpen. Men i motsetning til kvinnene, skaper han ikke teologi på grunnlag av bestemte erfaringer, og dertil refleksjoner rundt de kroppslige reaksjonene. Forbindelsen mellom religiøse erfaringer og teologisk produksjon er en tydelig tendens hos kvinnene i utvalget og ikke hos mennene.

Likeens kan vi si at dåpsforeldrenes fortolkninger og erfaringer med dåpen også støtter en annen tendens i religionssosiologisk forskning på kvinner og religion. Kvinnenes dåpsteologi ser ut til å ha en tydelig relasjonell forankring. Mødrenes referanser er ikke erfaringene med egen dåp, eller at Gud handlet med dem som foreldre i barnas dåpen. Den opplevelsesbaserte dåpsteologien til kvinnene er utviklet i relasjon til deres barn. Dåpsteologien er basert på hva som skjedd med deres barn i dåpen. Vi snakker altså ikke om en individualistisk erfaring med

dåp, men en relasjonell erfaring. Vi kan dermed si at de av kvinnene i utvalget som har både religiøse erfaringer med dåpen og en religiøs fortolkning av den, har en emosjonell og relasjonell opplevelsesbasert dåpsteologi.

Bortsett fra Arne, har mennene ingen religiøse erfaringer med eller fortolkninger av barnas dåp. Stor sett har mennene i utvalget teologiske betenkeligheter med dåpen. I likhet med mødrene resonnerer de ikke langs kirkens teologiske linjer, men i motsetning til kvinnene har de heller ikke alternative fortolkninger. De har ingen dåpsteologi. Derimot engasjeres fedrene i spørsmålet om hvem Gud er.

Hvordan er kjønnsforskjellene i det nyreligiøse feltet? Er det mulig på grunnlag av de seks nyreligiøse foreldrene å si at fedrenes religiøse forståelse av ritualiseringene er forskjellig fra mødrenes? Ja, på noen områder skiller kjønnet lag. Mødrene har en sterkere fortolkning av ritualiseringene. De legger mer i handlingene, men uten at vi nødvendigvis kan si at det styrker den magiske fortolkningen av ritualiseringene. I likhet med dåpsforeldrene er de nyreligiøse foreldrenes opplevelse sentrert rundt barnet. Navnefestens ritualiseringer realiserer den religiøse verden først og fremst for barnet, og ikke for dem. På navnefesten gjennomgår barnet en religiøs transformering. Marianne og Anne har anstrengt seg for å hente inn magiske gjenstander, formularer og sanger som skulle berike barnet. Jan og Trond har ikke gitt bidrag til navnefesten i samme grad som sine partnere, og Daniel i noe mindre grad enn sin kone Marianne. For Daniel var ikke det viktigste selve utvelgelsen av handlingene og hvilken betydning de skulle ha for sønnen, men prosessen fram til selve dagen. Planleggingen av dagen var for ham først og fremst en måte å bli kjent med seg selv og eget religiøst ståsted på.

Mennene ser ut til å være noe mer distanserte i forhold til ritualiseringene, noe som jeg tror reflekteres i Jan og Tronds svake eller manglende fortolkning av hva som skjedde da deres døtre hadde navnefest. I stedet for å legge vekt på grunnlaget for utvelgelse, sammensetning av handlingene og betydningsinnholdet i navnefesten, har de noe større avstand til handlingene enn det kvinnene har. Ikke slik å forstå at de fortolker ritualiseringene som dekor eller underholdning, men fokuset er i mindre grad på det magiske og mer på det praktiske og de sosiale sidene ved ritualiseringene. Det klassiske kjønnsrollemønsteret ser ut til å prege arbeidsfordelingen og trolig også fedrenes tilnærming til navnefesten. Fordi fedrene har hatt ansvaret for de praktiske oppgavene, arbeidsfordelingen og tilretteleggingen, er de også mer opptatt av regi og gjennomføring. Far legger også mindre vekt på barnet, og mer på avviklingen, stemningen i rommet og den kollektive deltakelsen. På tross av at mennene legger mindre vekt på fortolkningen i sine minner fra dagen, muliggjorde og frambrakte også

navnefestene transcendent tilstedeværelse for dem. Både Daniel, Jan og Trond tror henholdsvis at Gud og gode energier var i rommet. Av de ulike handlingene er det spesielt lykkeønskingsakten fedrene gir en magisk fortolkning av. Under disse ritualiseringene opplevde de at energi ble overført fra deltakerne til barnet.

Sammenligner vi de nyreligiøse foreldrene (mødrene og fedrene) med dåpsmødrene har religiøsitetet flere likheter. De nyreligiøse mødrene og fedrenes religiøsitet er, i likhet med dåpsmødrene, konkret. Lykkeønskingsrunden var for de nyreligiøse en måte å overføre positive energier og kvaliteter til barnet på, for at barnet skulle få de beste impulser til å utvikle seg i tråd med seg selv. I selvtvilkingsperspektivet ligger det også et omsorgsaspekt. Foreldrene vil hjelpe barnet til å finne fram til seg selv. Religiøsitetet til de nyreligiøse er sånn sett relasjonell. Fokuset til de nyreligiøse foreldrene på navnefesten er ikke på hva de selv opplevde av religiøs tilstedeværelse eller en nærmere kontakt med eget selv. Blikket er flyttet fra dem selv over på barnet, barnets behov og barnets framtid. Det de forsto av magiske gjenstander, magiske handlinger og energier i rommet sirkler omkring barnet og barnets muligheter for religiøs/personlig utvikling. Tar vi for oss de emosjonelle reaksjonene på ritualiseringene, som ble tatt opp i kapittel 8.1, ser vi at det er store emosjonelle forskjeller mellom dåpsmødrene og foreldrene i det nyreligiøse feltet. Dåpsmødrene har en religiøs emosjonell reaksjon på dåpsgudstjenestene, mens de nyreligiøse mødrene (og ikke fedrene) hovedsakelig benytter anledningen til å tematisere sine følelser. Navnefesten var ikke en arena for emosjonelle reaksjoner eller forløsninger, men en måte å sette ord på sitt følelsesliv på, med appell til de andre deltakerne om å gjøre det samme i lykkeønskingsakten.

Hvordan skal vi forklare disse religions- og kjønnsforskjellene – hvorfor har menn og kvinner ulik tilnærming til religion? De nyreligiøse kvinnenes aktive deltakelse i barnas ritualisering kan sees på som en reaksjon på organisert religion generelt og kristendommen spesielt, hvor ikke kvinnene slipper til med sine religiøse orientering og aktive utforming av feltet. Nyreligiøsitetet framstår da som et religiøst og rituelt friområde. Selv om kvinneprestandelen i Den norske kirke går oppover, har kvinnenes inntreden i presteyrket og økende innflytelse i det kirkelige byråkrati i liten grad forandret på organisering av kirke og liturgi. Mye er fortsatt ved det samme. De religiøse tradisjonene ivaretas langt mer enn de fornyes. Innenfor nyreligiøsitetet finnes det et rom for kvinner til å være aktive og nyskapende rituelt og teologisk. Dette kan, som Lena Löwendahl påpeker, fungere som et press på kvinner til å prestere, i tillegg til det presset de fra før av kjenner i henhold til å kombinere hjem og arbeid (Löwendahl 2002:302). En viktigere forklaringsfaktor for mange kvinners interesse for

nyreligiositet er nok heller kvinners erfaring med å få avkastning for sin følelsesmessige orientering i disse miljøene (Löwendahl 2002:302, Feher 1992: 184-185). Religionsviteren Linda Woodhead forklarer den store oppslutningen om nyreligiositeten blant kvinner nettopp med at nyreligiositeten makter å ivareta mange kvinners identitet og interesse for det tradisjonelt kvinnelige. Hun hevder at nyreligiositeten tilbyr kvinner en ny form for feminisme, som ikke gir avkall på kvinners kjønnsidentitet eller orientering mot hjemmet. Samtidig gir nyreligiositeten kvinner en mulighet til å vise fram sin religiositet, blant annet i den offentlige sfæren (Woodhead 2002:352).

Elisabeth Weiss Ozorak og Linda Woodhead er også av den formening at kristne menigheter kan tilby kvinner en emosjonell og religiøs arena som ikke går på kollisjonskurs med deres kvinnelige identitet. Woodhead mener at både konservative og liberale kristne menigheter gir kvinner en mulighet til å artikulere sin frykt og sine ønsker, samtidig som de får mulighet til realisere sine liv. Bortsett fra de religiøse arenaene, mener Woodhead slike arenaer er en mangelvare i vestlige høyt differensierte samfunn, som er preget av en sterk kontrast mellom det privat og offentlige (Woodhead 352-353). Ozorak har funnet at kvinners kritikk av et kirkelig mannlige lederskap er mindre viktig for kvinner enn støtten, hjelpen og den emosjonelle åpenheten de føler at menigheten gir dem (Ozorak 1996:25). Finner dåpsmødrene i min undersøkelse et slikt miljø for sin dåpsteologi og sin religiositet i Den norske kirke? En slik bekreftende emosjonell arena som Ozorak beskriver har ikke mødrene for sin religiositet i Den norske kirke. Hadde de hatt det, hadde det vært vanskelig å forklare hvorfor deres religiøse opplevelser og fortolkninger av dåpen er så ordfattige, søkende og forsiktige. I motsetning til de nyreligiøse mødrene og fedrene, er dåpsmødrene ganske alene om sine emosjoner og sine fortolkninger av dem. Den kommer ikke verbalt til uttrykk i dåpshandlingene. Den har ikke særlig stor gjenklang i teologien til Den norske kirke. Den finner ikke næring i mødrenes fellesskap med sine partnere. Og den har heller ikke noe hjem i noe organisert miljø eller gruppering i feltet til Den norske kirke. Det ser ut til at kvinnenes dåpsemosjoner og dåpsteologi blir ganske usynlig og framstår som en privat folketeologisk variant i feltets ytre sirkler.

Men hvordan er det mulig at de kvinnelige informantene er på kollisjonskurs med den offisielle teologien, uten at det har resultert i konflikt, eller strid med Den norske kirke? Det ser ut til å være ganske uproblematisk å ha en slik subjektivt definert dåpsteologi. Ingen av mødrene fortalte at presten hadde spurt dem om deres syn på dåpen, eller at de uoppfordret hadde snakket om det. Så sant kirken ikke spør foreldrene, stiller krav om en bestemt teologi

eller bruker den folkelige teologien som begrunnelse for avvisning for dåp, vil trolig den folkelige dåpsteologien få leve sitt liv i skjul for prestene og den offisielle kirken. Historisk sett er ikke folkelig religiøsitet et fremmed fenomen i kirken. Kirken har alltid hatt medlemmer med divergerende oppfatninger av kirkens teologi. Forskjellen på mødrenes folkelige teologi og mye annen gammel eller nåtidig folkelig teologi, er muligens den at mødrenes teologi ikke er artikulert eller synlig på samme måte. Jeg tenker her på den som ble praktisert i fødselsritualene (Weiser Aall 1968:116-118) og i dagens helbredelsesritualer ved bruk av hekse-makt og åndebesettelse (McGuire 2003:171). Likevel vil den folkelige teologien, som mødrene i denne undersøkelsen er eksponenter for, trolig fortsette å leve så lenge den avspeiler kvinners erfaring og interesse. Skal den få fortsette å leve sitt anonyme liv, forutsetter det at presteskap og kvinner ikke utfordrer hverandres interesser, men stilltiende aksepterer feltets maktposisjoner. I dag ser det ut til at få prester ønsker å praktisere en streng dåpspolitikk. Blant Den norske kirkes medlemmer er kvinnene på lik linje med mennene opptatt av at kirkens krav til foreldrene skal være liberale, og at de religiøse autoritetenes posisjon skal være begrenset. Det er en utbredt holdning både at presten verken har rett til å spørre om hvilket forhold foreldrene har til kristendommen når en skal døpe barnet sitt (48 prosent), og at kirken bør kreve noen form for forpliktelse fra foreldrene om å gi barna en kristen oppdragelse (61 prosent) (Høeg, Hegstad, Winsnes 2000:45-46). Omkostningene for denne stilltiende aksepten av de ulike posisjonenes interesser er privatisering. Med privatisering mener jeg at religiøsitet skiller seg fra andre deler av livet og utgjør en egen separat sfære uten ansikt-til-ansikt-kontakt med en sosial gruppe. En slik religiøsitet har dårlige vilkår. Trolig vil det være vanskelig for mødrene å opprettholde sin folkelige dåpsteologi. Dessuten vil den være følsom for utvanning eller endring som følge av press eller konflikt. Da den ikke kan få næring, støtte eller utfordringer i et fellesskap, vil den dessuten være vanskelig å utdype.

8.4 Oppsummering av kapittel åtte

I dette kapittelet har jeg tatt for meg tre sentrale dimensjoner i foreldrenes ritualiseringer – den emosjonelle, den rituelle og den religiøse.

Jeg startet opp med å se på det emosjonelle og sanselige i foreldrenes rituelle praksis. Følelser spiller en avgjørende rolle i foreldrenes beskrivelser av hvordan de opptrådte i dåpen, den humanistiske og private navnefesten. I den nyreligiøse navnefesten har følelser vært et viktig tema i utformingen. Ut fra mange av dåps- og navnefestforeldrenes erfaringer fra i de rituelle handlingene, virker det som om dåp og navnefest bærer preg av å være definerte

emosjonelle arenaer hvor følelsene opererer etter en bestemt logikk. De rituelle handlingene ser ut til å ha elementer av forhåndsdefinerte følelser. Det vil si at innstillingen til handlingene og hva som framkalles under ritualiseringene av følelser er preget av å være positivt ladet. Dette gjelder både de som opplevde ritualiseringene som noe stort og gripende, og de som opplevde dem som forventet og ganske ordinært.

I de fire feltene som foreldrene har ritualisert i finnes det et stort register for hva som utløser følelser. Fem aspekter ved dåp og navnefest trigger særlig foreldrenes følelser: Estetikk, bygg, musikk, samvær med slekt og venner og samvær med partner og barn. Ritualisering av livets begynnelse kan også aktivere religiøse følelser. Noen av dåps- og navnefestforeldrene har hatt religiøse følelser, noe som preger opplevelsen av handlingene og deres forståelse av den. Like fullt er det emosjonelle språket for disse dåpsmødrene og en navnefestmor fattig. De virker lite vant til å snakke om eller å vektlegge det emosjonelle aspektet i erfaringene. I kapittel 8.1 har jeg også prøvd å forklare de emosjonelle forskjellene. Emosjonenes plass og betydning i ritualiseringene har jeg forklart med informantenes forskjeller i religiøse/livssynmessige posisjoner i deres respektive felter, motivasjonen for å ritualisere, dåp og navnefestenes ulike rituelle strukturer og feltenes ulike tradisjoner.

Kapittel 8.2 tar for seg hva et ritual er og hvordan det konstitueres. Disse store og vanskelige spørsmålene er behandlet på grunnlag av navnefestforeldrenes tilnærming til, og refleksjoner rundt, det rituelle, og dåpsforeldrenes vurdering av dåpsgudstjenesten. Jeg har funnet at Caroline Humphrey og James Laidlaw scripttenkning ligger tett opp til en del navnefestforeldres måte å tenke omkring hva som konstituerer et ritual, og hva som er sentralt i en del dåpsforeldres vurdering av dåpsgudstjenesten. Jeg har derfor brukt scriptbegrepet som et analytisk verktøy for å forstå hvordan navnefestforeldrene definerer sine navnefester og hvordan dåps- og navnefestforeldre vurderer sine rituelle erfaringer. På tvers av feltene er det flere likhetstrekk i foreldrenes holdninger til det rituelle. Foreldrenes forståelse av hva et ritual er, sentreres rundt høytid, mening og rituell regi, samtid som den viser hvilke sider ved det rituelle foreldrene er opptatt av. Mange av foreldrene legger til grunn et strengt syn på hva som kvalifiserer som et ritual og hva som skal til for å skape et godt ritual. Gjennomgående er høy grad av ritualisering (høy script) noe positivt og lav grad (lav script) noe negativt. Ritualisering av høy grad er for flere av foreldrene det som fremmer rituelle kvaliteter som høytid, mening og streng regi. Hvordan disse tre rituelle dimensjonene blir behandlet og aksentuert varierer fra felt til felt.

I siste del av kapittel åtte (8.3) tar jeg for meg den religiøse dimensjonen ved dåp og navnefest. Her har jeg redegjort for foreldrenes forståelse av det religiøse meningsinnholdet i ritualiseringene. Jeg har sett på hvorvidt det ligger bestemte forestillinger om Gud eller det guddommelige til grunn for forståelsen av ritualiseringene og om det er noen ulikheter i tilnærmingen til det religiøse langs kjønnsmessige skillelinjer. De religiøse forklaringene på hva som skjer når en ritualiserer livets begynnelse kan tyde på at dåp og navnefest for en del foreldre er med på å realisere den religiøse virkeligheten. Dette gjelder primært for noen av dåpsforeldrene og de nyreligiøse foreldrenes fortolkninger, men også en mor som har hatt humanistisk og en mor som har hatt privat navnefest. I de nyreligiøse navnefestene står foreldrenes personlige religiøse forståelse sentralt for utformingen av navnefesten og for flere av dåpsforeldrene er forståelsen av Gud av betydning for forståelsen av dåpen. Til grunn for ritualiseringene ligger det en oppfatning om at dåp og navnefest har transformerende karakter på barnet. For de av foreldrene som fortolker dåpen religiøst, håper foreldrene på at barnet ved ord og vann får Guds beskyttelse av eller fellesskap med Jesus. De nyreligiøse foreldrene forstår navnefesten som en måte å styrke barnet helhetlig som menneske på; en berikelse av barnets personlighet. "Livbeltetenkningen" til dåpsforeldrene og "personlighetsforsterkningen" til navnefestforeldrene har jeg fortolket som strategier for å ruste barnet i møte framtiden og livets utfordringer. Synet på dåpen og navnefestene som et transformerende redskap i retning av å trygge og styrke barnet, har jeg kalt en *mild* og *sjenerøs* form for magi. Kjønnsperspektivet på den religiøse dimensjonen i dåp og navnefest har også gitt interessante funn. I materialet er det en tendens til at kvinner og menn aksentuerer det religiøse i ritualiseringene forskjellig, har ulikt religiøst utbytte av ritualiseringene, og gir forskjellige teologiske fortolkninger av handlingene.

9 Rituell praksis – fadderskap og festantrekk

I dette kapittelet står foreldrenes rituelle utforming sentralt. Jeg vil på tvers av feltene se på hvordan foreldrene praktiserer fadderskapet og hvilken praksis de har for barnets rituelle klesdrakt.

Ut fra listen over dåpens ritualiseringer, presentert i delkapittel 7.1.7, kan vi se noe av det en dåpsgudstjeneste inneholder av formelle og uformelle handlinger. *Uformelle* handlinger som foreldrene legger vekt på, har et engasjement knyttet til, og som også flere har en fortolkning av, er dåpslyset, babyløftet og dåpsdrakten. Både dåpslyset og babyløftet har jeg analysert i kapittel 7.1.9. Av de *formelle* ritualiseringene er det spesielt fadderskapet som tillegges mening, og det er dertil et stort engasjement for denne ordningen.

Fadderordning og dåpsdrakt eller festantrekk til barn er ikke eksklusivt for det kirkelige feltet; også navnebarn får faddere og kles i dåpsdrakt eller et festantrekk. Flere av navnefestforeldrene vektlegger fadderordningen og klærne som en vesentlig side ved ritualiseringen av livets begynnelse. Det er derfor av særlig interesse å se på hvordan disse sidene ved navnefest og dåp praktiseres i de fire feltene. Jeg vil se på hvilke likheter det er mellom feltene og hva som særpreger dem. Med utgangspunkt i foreldrenes egne handlingsvalg knyttet til fadderskap og barnets klesdrakt, vil jeg se på hvordan foreldrene reflekterer rundt, og hvilken forståelse som ligger til grunn for, praksisen.

I kapittel 9.1 om fadderskapet redegjør jeg for foreldrenes erfaringer med ritualiseringene av fadderskapet, forståelsen av fadderskapet, hva som lå til grunn for utvelgelsen av faddere og forventningene til fadderne. Bruken av fadderordningen i vår tid har mange sider og kunne vært gjort til gjenstand for en egen avhandling. Realiseringen av fadderskapet; hva som kommer ut av relasjonen og hvordan forholdet mellom faddere og fadderbarn ivaretas, ligger utenfor rammene for måten jeg har valgt å tematisere fadderskapet på. For flere av foreldrene er dette også ganske uaktuelt, da barna fortsatt bare er et par år gamle. Kapittelet innleder jeg med å beskrive hva foreldrene tenker om fadderskapet. Her starter jeg med det foreldrene selv tar utgangspunkt i når de fortolker fadderskapet – de rituelle handlingene som innstifter ordningen. Deretter går jeg over til å beskrive hva foreldrene legger i ordningen og hvem de velger til faddere, og til slutt ser jeg på fadderskapet sosiale betydning med påfølgende drøfting og perspektivering.

9.1 Fadderskap – et slags slektskap

Så lenge vi har hatt kristen dåp har vi hatt faddere. Helt tilbake til Oldkirken, fra kirkefader Tertullian (ca 160-240) nevner vitner til dåpen i ”De baptismo” 200/206, har fadderordningen vært teologisk bestemt og liturgisk ordnet. Fra tidlig middelalder etablerte dåpen et åndelig slektskap mellom barnet, fadderne, prester og deres sine nærmeste. Kirkeretten betegnet denne forbindelsen som *cognatio spiritualis*. Fadderskapet var den tredje formen for slektskap i tillegg til de som var basert på blod og ekteskap (Lynch 1986:333).⁷¹ Mange av de samme strenge reglene som gjaldt for blodsvenner og inngifte gjaldt også for faddere. I Frostatingslova fra slutten av 1100-tallet heter det at ”Om ein mann tek ein kvinneleg slektning i ånda til ekte, fører det med seg slike bøter, både for Gud og biskop, som om han ektar eit søskenbarn på farsida eller morssida” (Frostatingslova 1994:42). Reglene for å ivareta det åndelige slektskapet ble i Norge formelt borte ved innføringen av reformasjonen. At det ikke alltid var så lett å bryte opp forestillingene om forbindelsene mellom blodskam og fadderskap, kan vi se ut fra den danske biskopen Peder Palladius visitasbok fra han var biskop på Sjælland i 1537-1560: ”Her skal dere vite at fadderskapet aldri kan være til hinder for ekteskapet, slik som det ugudelige pavefolket har lært og løyet for oss” (Støylen 1945:32). På tross av at de lutherske prestene gikk til angrep på katolsk tankegods, levde likefullt uformelle måter å beskytte den åndelige forbindelsen på videre, og lar seg etterspore i flere tradisjonsbelegg så sent som i det 19. og 20. århundre. Forbindelsen mellom faddere og fadderbarn ble ofte beskrevet som et slags slektskap (Hodne 1979:4).

En særskilt relasjon mellom fadderbarn og faddere etableres også i dag. Fadderordningen har vært seiglivet og med overføringsverdi til andre ritualiseringer av livets begynnelse enn kirkens. Ikke bare for dem som døper barna sine, men også for dem som ritualiserer utenfor kirken, i feltet til Human-Etisk Forbund og det nyreligiøse og det allmenne sosiale feltet, innleder fadderordningen en forbindelse med barnet og foreldrene. I dåpen får den dømte

⁷¹ Mellom det tredje og niende århundre utviklet det seg i den kristne verden en tredje form for slektskap; fadderskapet (Lynch 1986:333). Gudmor og gudfar utgjorde det åndelige slektskap. I det niende og på begynnelsen av det tiende århundre ble fadderordningen styrket. Gudforeldrene ble en modell for en god kristen – en kunnskapsrik og ansvarlig person og fadderskapets religiøse betydning ble inkorporert i de kirkelige institusjoner. Den kanoniske lov fastslo at seksuell kontakt mellom åndelige slektninger var forbudt, og fadderskapet ble en integrert del av de religiøse instruksjonene som seremonier og visitaser, heriblant gudforeldrenes langsiktige ansvar om å lære og formane sitt fadderbarn (Lynch 1986:337).

faddere som er vitner til at dåpen finner sted og som har ansvar for den kristne oppdragelsen sammen med foreldre og menighet. Human-Etisk Forbund har på sine humanistiske navnefester åpnet opp for å ha vitner, eller faddere som foreldrene ofte kaller det. Ordningen er ikke ritualisert, men det er lagt opp til at dette gjøres utenom den offentlige høytideligheten. Foreldre som ritualiserer privat bruker av og til navnetavlen til HEF, mens de nyreligiøse foreldrene ritualiserer fadderskapet ved å gi fadderne andre særskilte roller.

Ikke alle som har navnefest for barna sine gir barna faddere. Kristin og Bjørn og Monica og Geir hadde humanistisk navnefest for sine barn, men ga dem ikke faddere. Heller ikke Anita og Per som har hatt privat navnefest eller Ellen og Trond som har hatt nyreligiøs navnefest ga barna faddere.⁷²

Tabell 9.1 Foreldre og barn med og uten faddere fordelt etter sosialt felt

Human-Etisk Forbund			Det nyreligiøse feltet			Det allmenne sosiale feltet		
Foreldre	Barn	Fad.	Foreldre	Barn	Fad.	Foreldre	Barn	Fad.
Erika & Tor	Håkon & Jonas	Ja	Marianne & Daniel	Martin	Ja	Stein & Elisabeth	Emilie	Ja
Tone & Terje	Joakim, Silje & Marte	Ja	Anne & Jan	Hanna	Ja	Eva & Ole	Emma	Ja
Kristin & Bjørn	Adrian	Nei	Ellen & Trond	Sara	Nei	Anita & Per	Julie	Nei
Monica & Geir	Emil	Nei						

9.1.1 Fadderskapets rituelle etablering

Fadderskapet etableres rituellet. Som en hvilken som helst rituell handling må den gjøres. Den må handles fram mellom foreldre, faddere, fadderbarn og alle andre som deltar på dåps- og navnefestdagen. I forkant av dagen, gjennom en høytidelig forespørsel til dem foreldrene ønsker skal bli faddere til barnet og i de offentlige og private ritualiseringene etableres

⁷² I Cathrine Neegaards hovedfagsoppgave i sosiologi fra 2002, hadde tre av fem foreldre som hadde hatt borgerlig navnefest og to av tre foreldre som hadde hatt privat markering valgt vitner/faddere til barna sine (Neegaard 2002:60,62-63).

relasjonen mellom faddere og fadderbarn. Felles for måtene fadderskapet ritualiseres på er fysisk kontakt mellom barn og faddere og materialisering av fadderskapet, som bruk av dåp- og navnegaver og andre symbolske gjenstander som navnetavle og lys.

Fadderskapets ritualiserte etablering preger måten å tenke om hele fadderskapet på. Foreldrene beskriver fadderordningen ut fra fadderforespørselen og hva de gjorde på dåps- og navnefestdagen. Det er noe fysisk – et kroppslig hendelsesforløp med flere rituelle sekvenser som det gjennomgående er knyttet positive opplevelser til. Her er et lite utdrag fra Knut som illustrerer hvor grunnleggende de rituelle handlingene er for måten å tenke om fadderskapet på:

Knut (Den norske kirke): ”Det som var bra, synes jeg, og det sa jeg vel ikke i sted, men det går på det at du har faddere. Du velger faddere, og de er med opp når man døper og tar av lua. Det er et symbol på et fellesskap hvor man liksom legger rammene for videre... Og det er det fine ved det. Og ja, det at du spør de du vil ha som faddere om de ønsker å være faddere. Det er jo en all right ting det også, å spørre noen om det. Ja, og da blir jo folk stort sett glad for det og går inn for det, sånn sett. Nei, det er noen sånne helhetsgreier ved det som er veldig all right, synes jeg” (nr. 5:7).

På tvers av felt er fadderforespørselen det første leddet i en rituell etablering av fadderskapet. Når foreldrene har bestemt seg for hvem de vil ha som faddere for barnet sitt, retter de en henvendelse til dem det gjelder. Måten å gå fram på og måten å formulere spørsmålet på ser ikke ut til å ha en fast form. Hva en legger i ordningen og hva en forventer av fadderne bringes vanligvis ikke på banen av foreldrene, men kan bli et tema i samtalen hvis fadderne ønsker å få klarhet i det.

En del spenning knytter seg til fadderforespørselen. Ikke slik å forstå at utfallet er usikkert. Det er ikke vanlig å svare nei til å være fadder, og ingen av informantene fryktet det eller opplevde et avslag. Spenningen knytter seg til alvoret i det en ber om, og hva en slik forespørsel faktisk signaliserer av æresbevisning, følelsesmessige bånd til fadderne og allianse mellom foreldre og faddere.⁷³

Fadderskapets vitnefunksjon holdes i hevd. Den sterke vektleggingen av den rituelle etableringen kommer til uttrykk i utvelgelsen av faddere. Foreldrene ser på det å være fadder

⁷³ Fadderforespørselen kan sammenlignes med brudeparets spørsmål til sine beste venner om å være forlovere. Selv om forloverrollen både er ritualisert i det humanistiske og det kirkelige vielsesritualet, og i den påfølgende festen med forlovenes bidrag i form av tale eller sang, har ikke forloverrollen noen funksjon ut over selve bryllupsdagen slik som fadderne har. Forloverne har en ren juridisk vitnefunksjon, og forplikter seg ikke til noe mer. Ved kirkelig vielse forplikter de seg ikke til f. eks. å be for paret eller mekle ved en eventuelt krise i ekteskapet.

som å være med å innstifte fadderskapet sammen med alle som er med på dåp eller navnefest. Det holder ikke å bekrefte at en vil være fadder og ikke kunne være med på dagen. Logikken noen av foreldrene følger er at de fadderne som har problemer med å delta får en annen status enn de som deltar, eller de blir valgt bort til fordel for andre. Linda og Thomas som bor i Oslo døpte Mathias 2. juledag på Sørlandet. Linda ønsket seg faddere fra både familie og venner. Valg av sted og tid for dåpen gjorde det ikke så lett for alle fadderne å komme. At et par av faddervennene ikke kunne komme synes Linda var dumt, men likevel bestemte de seg for å ha dem som faddere. Linda og Thomas ga dem navnet ”fjernfaddere”. For Hilde og mannen hennes Gjorán er en fadder en som er med på fadderbarnets dåp. Hilde kunne godt tenke seg å be venninnen sin fra Nord-Norge om å være fadder for Markus. Hilde er fadder for hennes barn og venninnen har også et kristent livssyn, noe som Hilde synes var positivt i denne sammenheng. Fordi venninnen bodde i Nord-Norge og hun i Akershus, ville reisen for henne bli altfor dyr. Da de regnet med at hun ikke kunne komme av den grunn, var det ikke aktuelt for dem å be henne om å være fadder.

Valg av faddere følger også en annen logikk. Ikke alle foreldre stiller like strenge krav til faddernes innfrielse. Det vil si at den rituelle etableringen av fadderskapet ikke alltid er endelig. Følgelig kan faddergruppens størrelse og sammensetning endres noe etter ritualiseringen av fadderskapet. Elisabeth forteller at datteren Emilie fikk en ekstra fadder etter navnefesten. Da Emilie hadde sin navnefest med faddere og slekt valgte de bare faddere fra vennekretsen, i tillegg til datteren til Elisabeths fadder. Da tanten til Emilie som på den tiden bodde i Afrika fikk høre om navnefesten, utbrøt hun ut at også hun ville være fadder. Elisabeth inkorporerte henne i faddergruppen. Den manglende rituelle etableringen ser likevel ut til å ha en viss innvirkning på denne fadderens status. Når Elisabeth snakker om fadderne trekker hun først og fremst fram de som har fått den rituelle forespørselen og har vært med på navnefesten. Emilies far nevnte ikke tanten til Emilie da han snakket om Emilies faddere. Tone og Terjes barn nummer to, Silje, fikk bare én fadder i navnefesten – en venninne av dem som var enslig da de hadde navnefest for Silje. Noen år senere fikk faddereren en kjæreste. Da bestemte Tone og Terje seg for at kjæresten til faddereren også skulle få være fadder for Silje. I likhet med Stein og Elisabeth, har også kjæresten til faddereren en lavere status enn faddereren. Stein og Elisabeths holdning til han og tanten til Emilie kan forstås som sekundære faddere.

Andre del av ritualiseringen av fadderskapet skjer på navnefesten og i dåpsegudstjenesten. I kirken har fadderne to roller i gudstjenesten, vanlig deltaker og fadder. Bærer en av fadderne barnet til dåpen og menigheten praktiserer prosesjon inn og ut av kirken, innledes gjerne

gudstjenesten med at foreldrene, eller én fadder og én av foreldrene, kommer inn i kirken sammen med prest og klokker. Dåpen begynner med at fadderne sammen med foreldrene reiser seg og hører dåpens forpliktelse: ”Dere som i dag bringer dette barnet til Kristus, skal være vitner om at hun er døpt til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn. Sammen med denne menighet og hele vår kirke får dere del i et hellig ansvar: å be for barnet, lære henne selv å be, og hjelpe henne til å bruke Guds ord og Herrens nattverd, for at hun kan bli hos Kristus når hun vokser opp, likesom hun ved dåpen blir forent med ham.”

Før presten kan lese innstiftelsesordene og foreta overøsningen, må barnets hode blottlegges. Når luen blir tatt av er det forskjellig praksis på. Både før og etter reformasjonen ble barnet båret til døpefonten uten hodeplagg. ”Kristenhuen” ble først påført etter dåpen (Amundsen 1989:270). Rangeringen av fadderne med bestemte handlinger knyttet til den plassen en har i fadderrekken, er en praksis som går helt tilbake til katolsk tid.⁷⁴ På 1800-tallet tok den yngste kvinnelige fadder i flere strøk av landet ansvaret for luen (Ibid:251).⁷⁵ I dag varierer det om det er en fadder som tar av og på luen, og i så tilfelle hvem av dem det er. Den norske kirkes forskrifter for dåp sier ikke noe om luen skal på etter dåpen, heller ikke noe om hva slags klær dåpsbarn skal kles i. Grunnen er nok at kirken ikke har en teologi for dåpsdrakten (hodeplagg og kjole) eller bruken av den, og heller ikke anser dette som verken liturgisk eller teologisk interessant. Så vidt meg bekjent finnes det ikke i dag noen skikker for hvordan fadderne skal stå rundt døpefonten, bortsett fra at den som bærer barnet, eventuelt en fadder, skal stå nærmest døpefonten. Da er det også denne fadder som svarer ja på prestens spørsmål. I flere menigheter er det også praksis at én av fadderne eller en i dåpsfølget, gjerne et barn mottar dåpslyset, på vegne av dåpsbarnet.

I den humanistiske navnefesten er ikke fadderskapet formelt ritualisert. Her representerer ikke fadderne navnebarnet, men foreldrene og eventuelt barnets søsken. Kjernefamiliens formelle oppgaver er å delta i prosesjon inn og ut av lokalet og sette seg på angitte plasser. I Oslo og Trondheim er det praksis at foreldre og navnebarn sitter på de første radene i lokalet,

⁷⁴ Ingen av informantene la vekt på hvem i dåpsfølget som tok luen av barnet. Jeg spurte heller ikke spesifikt om denne handlingen og om denne fadder sto i en særstilling.

⁷⁵ Oppgavene ved primsigning og dåp var i høymiddelalderen fordelt på fadderne: ”Dei fyrste i denne åndelege slektskapen er dei som ber barnet ved primsigning, dei andre dei som ber barnet til dåpen, dei tredje dei som tek av det dåpskledda, dei fjerde dei som held barnet under biskopshanda. Dei femte er dei som løyser bandet av panna. Dei er alle likeverdige slektningar i ånda” (Frostatingslova 1994: 42).

mens resten av navnefestfølgene plasserer seg der de måtte ønske det og der det er plass. Når navnetavlene skal deles ut, er det bare foreldre og navnebarn som kommer fram til representanten for Human-Etisk Forbund og mottar den. Det er også bare mor og far og barn, og noen ganger også søsken til barnet, som står foran forsamlingen sammen med de andre navnefestforeldrene til utdelingen er over og under den angitte tiden til fotografering. Fordi fadderne ikke har en rituell rolle, kan ikke deltakerne vite hvem som er navnebornas faddere. Bare i den grad foreldrene har fortalt sine følger hvem som er faddere til barnet, kan de vite det før de får se navnetavlen. Først på den private festen, i etterkant av den offentlige navnefesten, etableres fadderskapet rituelt. Her kunne enten foreldrene skriver inn faddernes navn eller fadderne sette på navnetrekket selv. Fram til slutten av 2006 brukte HEF navnetavler med stiptet linje til faddere/vitner. Den som i dag brukes i alle lokallag har ikke stiptet linje der det er plass til faddernes underskrift.⁷⁶ Flere av foreldrene i det humanistiske og det allmenne sosiale feltet stilte fram navnetavlen på festen. Ikke hos informantene, men i andre hjem jeg har vært, har jeg sett at navnetavlen har blitt rammet inn og hengt på veggen i barnets værelse. Om dette ble gjort av foreldrene i denne undersøkelsen vet jeg ikke, men dens kunstneriske utforming innbyr selvfølgelig til å gjøre det.

Eva og Ole valgte å bruke HEFs navnetavle da de planla sin private navnefest for Emma. De bestilte navnetavlen og avtalte med en venn som er fiolinist at han skulle spille noen klassiske stykker. Bortsett fra familien på tre, fiolinisten, og de fire fadderne med deres barn, var ikke planen å invitere flere, men fordi moren til Ole var på gjennomreise på dette tidspunktet var det naturlig at også hun ble med på navnefesten. Etter at fadderne og fiolinisten hadde kommet, ønsket Eva og Ole velkommen til fadderne og fortalte litt om hvorfor akkurat de var bedt om å være faddere til Emma. Om ikke de alltid var like enige i deres barneoppdragelse, synes de likefullt at fadderne var flotte foreldre og derfor ville Eva og Ole at akkurat de skulle være faddere for Emma. Etter talen signerte fadderne navnetavlen og fiolinisten spilte. Navnefesten hadde ikke flere innslag, verken fra foreldre eller faddere, men forløp slik dåpsfester og navnefester ofte gjør med samvær rundt bordet, med spising, drikking og prat.

Fadderskapets rituelle etablering har tradisjonelt innebåret en måte å fysisk ”håndtere” barnet på. Den rituelle rammen for barnedåpen har fra oldkirken vært å bære, avkle, påkle og å

⁷⁶ Oslo fylkeslag bruker fortsatt den gamle versjonen; fram til opplaget tar slutt. Her kan de som ønsker det bestille stiplede linjer, hvor vitner kan skrive under.

overlevere barnet til presten på bestemte tidspunkter. Handlingen med å ta imot det våte barnet umiddelbart etter dåpen ble sett på som et viktig øyeblikk i etableringen av fadderskapet (Lynch 1986:126).⁷⁷ I det gamle bondesamfunnet på 1800-tallet ble også fadderrelasjonen etablert rituelt ved fysisk kontakt mellom faddere og fadderbarn. I følge folkelig tradisjon var det fadderens oppgave å føre barnet til kirken, og da den eldste gifte kvinnelige fadder (Amundsen 1989:254). I tillegg kom faddernes oppgaver med å overbringe barnets navn, og å skaffe til veie dåpsvannet (Amundsen 1989:249). En annen måte å ritualisere fadderskapet på er å hente fram den gamle tradisjonen hvor fadder eller gudmoren var den selvskrevne ”bærer” av barnet. Flere av dåpsforeldrene i undersøkelsen hadde en fadder til å bære barnet i prosesjon inn i det rituelle ”rommet”, selv om det vanligste var at en av foreldrene gjorde det selv, eller at foreldrene delte på det; f. eks at mor bar inn og far ut. Halvparten av de foreldrene som bar barnet selv (5 av 10) delte på det. Om det rituelle rommet var kirken, hjemme hos foreldrene eller et leid lokale, fungerte det å holde barnet, eller å bære det, som en rituell fadderhandling. De av foreldrene som ville at en fadder skulle bære barnet valgte med unntak av ett foreldrepar, en slektning. Blant fadderslektningene var det vanligst at mormor eller farmor fikk det ærefulle oppdraget. Det forekom også at andre gjorde det, som farfar, en grandtante eller halvbroren til barnet. Heidi og Svein valgte halvbroren til Sander, Andreas, til å bære Sander inn til sentrum for begivenheten der Sander skulle bli velsignet. For å etablere båndene mellom fadderne og barnet, brukte de navnetavlen til HEF og lot fadderne holde barnet etter tur. Etter at barnet var velsignet av presten, stilte barnets seks faddere seg sammen med foreldrene ved et bord der navnetavlen skulle signeres. Når den første fadder hadde skrevet under tavlen, ble barnet overlevert til vedkommende, som holdt barnet til neste fadder hadde skrevet under. Sånn fortsatte det til alle fadderne hadde signet og holdt barnet. Sistemann overleverte barnet til mor.

Foreldrenes rolle i de rituelle handlingene kan komme i konflikt med ritualiseringen av fadderskapet. For foreldrene er det viktig at begge parter er deltakende og at ritualiseringen av fadderskapet ikke må gå på bekostning av ritualiseringen av foreldreskapet. En måte å løse

⁷⁷ Lynch argumenterer for at denne handlingen har røtter i førkristne skikker og språklige uttrykksformer. I det arkaiske hedenske og romerske samfunnet løftet faren barnet opp fra bakken for å legitimere offentlig sitt farskap. Rester av denne praksisen mener han har overlevd språklig i romerriket. Uttrykket som: ”å ta et barn fra en kvinne” (”suscipere infantem ex femina”) betydde å avle eller å få et barn. Den litterære måten å uttrykke fødsel på mener han har blitt overtatt som måten å beskrive fadderskapet på, men da henspilte på å løfte barnet opp fra fonten og ikke gulvet (Lynch 1986:126).

dette på i dåp og navnefest er å fordele de rituelle oppgavene, slik at både foreldre og faddere får en eksklusiv posisjon, og at begge institusjonene, foreldreskapet og fadderskapet, blir ritualisert. Er familiekonstellasjonen mer komplisert enn mor og far og felles barn, er det da naturlig at også andre medlemmer av familien får en rituell rolle. Som vi har sett i barnevelsignelsen til Sander bar halvbroren til Sander bar ham inn. Fadderne holdt Sander på et annet tidspunkt i barnevelsignelsen, mens mor bar ham ut. Marianne og Daniels nyreligiøse navnefest ritualiserte også fadderordningen ved å gi den av Martins faddere som var til stede oppgaver som bare var forbeholdt henne. Konkret ble Martins fadderskap ritualisert ved kroppslig kontakt mellom ham og fadderer på et angitt sted i ritualet, og ved at fadderer var den første til å tillegge ham en "kvalitet". Da Marianne helte vann over Martins hode og proklamerte hva han skulle hete, var det fadderer som holdt Martin. Etter overøsningen, da alle gjestene, inkludert fadderer, skulle tenne et lys og eventuelt tillegge ham en kvalitet som var viktig for vedkommende, var det fadderer som innledet rekken av lystenning og framsigelser. På denne måten fikk fadderer rituelle roller som ikke kunne forveksles med foreldres rolle, og heller ikke rollen til de andre gjestene.

For en del familier er det å holde tale vanlige innslag når familie og eventuelt venner samles for å markere livsfaser og runde tall. I dåp og navnefest forekom det at fadderer holdt en tale for sitt fadderbarn eller for foreldrene. Som vi så, holdt Eva og Ole tale for fadderer til Emma. Vanligere ser det ut til å være at en av fadderer holder en tale selv. En av fadderer til dåpsbarnet Mathias, en av fadderer til navnebarnet Hanna og to av fadderer til navnebarnet Emilie holdt tale for sine fadderbarn. Begge fadderer til Emilie snakket om forholdet til foreldrene. Den ene av dem framholdt at det viktigste ved å være fadder for Emilie var nettopp å holde kontakten med foreldrene.

Fadderskapet ritualiseres også materielt. Faddergaven er forventet, og dessuten en viktig måte å vise overfor gjestene hvem en er for barnet og dermed også få relasjonen bekreftet fra de tilstedeværende. Alle dåps- og navnebarn fikk gaver fra fadderer. Faddergaven, sammen med gavene fra besteforeldrene, har en særskilt status. De tradisjonelle faddergavene gjør seg fortsatt gjeldende, men har ikke lenger en viktig økonomisk betydning.⁷⁸ Faddergaven er

⁷⁸ Det har alltid kostet penger å være fadder – fadderbarnet skulle ha gaver, i tillegg til at det var sedvane at fadderer ofret etter dåpsgudstjenesten (Hodne 1979:11-13, Amundsen 1989:242, 251-252). Gave- og låneinstitusjoner var en del av det gamle bondesamfunnet. Faddergaven hadde som funksjon å bidra til barnets økonomi og trygge dets livsgrunnlag. Ifølge Peder Palladius er fadderpengene ikke å forstå som å kjøpe seg fri fra

selvfølgelig, ja så selvfølgelig at foreldrene ikke bringer temaet på banen når de forteller om dagen. Faddergavene var det jeg som eksplisitt tematiserte. For enkelte, og da spesielt for fedrene, var det ikke så lett å komme på hva de forskjellige fadderne hadde gitt. Dette på tross av at flere av dem hadde bare ett barn, og at barnet i enkelte tilfeller ikke var mer enn ett år og det derfor var få måneder siden ”dagen”.⁷⁹ At de selv ikke husket hva barnet hadde fått, opplevde de ikke som så viktig når de hadde en partner med god oversikt. To av de tre mødrene som hadde hatt en nyreligiøs navnefest, og flere av dåpsmødrene, hadde laget egne minnebøker fra barnas spedbarnstid som de viste meg. Minnebøkene var vakkert utført og med alt som hadde skjedd de første ukene sirlig skrevet ned. Dåpen eller navnefesten var nøye dokumentert, også hva barnet hadde fått av gaver. Her var invitasjonen til dagen, kopier av dikt som ble lest og sanger som ble sunget limt inn. Kvinnene hadde god hukommelse og behøvde ikke å se i boken for å gjengi hva barnet hadde fått fra fadderne.⁸⁰

I form av type gjenstand eller verdi er det liten forskjell på faddergavene og de andre gavene. I likhet med hva som blir gitt av de andre gjestene, er faddergavene som oftest et bestemt utvalg av finere og dyrere bruksgjenstander.⁸¹ Sølvbestikk, smykker, penger og framfor

tilsynet med fadderbarnets religiøse oppdragelse, men for ”... at far og mor ikke skal tape motet om Gud gir dem flere barn, for han vil også gi dem mer å fø dem med. Derfor gir en barnet penger, liksom en gir brud og brudgom penger og innbo til å hjelpe dem i vei med ekteskapet” (Støylen 1945:31). Tradisjonsmateriale fra 1800-tallet viser at faddergaven har variert mye. Det mest vanlige var penger og sølv – skje, gaffel eller kopp, men eiendom, håndarbeid og dyr er også gaver som har gått igjen. Mange av de nevnte gaver forutsatte en viss økonomisk yteevne. Fadderne ga ut fra prinsippet om ytelse/gjenytelse (Amundsen 1989: 251-252). Gaven ble ikke alltid gitt ved dåp, også senere i livet kunne fadderbarnet få faddergaven. Fadderne viste omsorg for sine fadderbarn også ved senere anledninger i livet, særlig ved konfirmasjon (Hodne 1979:11-12).

⁷⁹ Av de som ikke husket hva barnet eller barna hadde fått av fadderne var det dobbelt så mange menn som kvinner.

⁸⁰ Gleden over å ha materielle minner, slik som bilder og programmer fra dåp/navnefest, ser ut til å være tilnærmet like stor for mødrene som for fedrene. Systematiseringen av materialet, slik som album eller kjøpte eller selvlagde minnebøker, ser ut til å være en kjønnet oppgave. Det er tydelig at det å materialisere både spedbarnstiden og dåpen/navnefesten med et personlig preget album eller minnebok er først og fremst en ”kvinnesak”.

⁸¹ Overrekkelsen av faddergaven, hvordan den ble vist fram, gavens plassering på gavebordet og foreldrenes kommentarer og takk for gaven overfor giver og øvrige gjester kan være måter som ritualiserer fadderskapet på. Ingen av informantene kom inn på dette, og jeg spurte heller ikke om det. Observasjonsstudier er en metode som bedre fanger opp disse sidene ved ritualiseringene av fadderskapet enn intervjumetoden som jeg har brukt.

alt bøker går igjen.⁸² De mest brukte fadder gavene er Aschehougs ”Den store barnesangboka” og eventyrbøker i samme serie, men også Asbjørnsen og Moes eventyr og andre skatter fra den litterære barnekulturen som Inger Hagerups dikt og sangboka ”Fra Hompetitten til Bakvendtland” av Alf Prøysen går igjen. En annen del av barnekulturen som er kjent og kjær for mange voksne og som fortsatt er populær blant barn, er forfatteren Torbjørn Egners illustrasjoner og fortellinger. Kopper og tallerkener med motiver fra hans bøker ser ut til å være gjengse fadderpresanger. Men også mer tradisjonelle gaver som sølvkopp og sølvserviettring gis bort. Andre presanger fra sølvsmeden er tinntallerkener med inngraving av barnets navn, vekt, lengde og hodeomkrets, fødselsdag og dåpsdag. Også selvlagde gjenstander fra fadderne selv eller faddernes familie forekom. En av fadderne som er kunstner ga et bilde hun hadde malt selv, og en annen kom med en håndlagd kniv med barnets navn inngravert i sliren. Kniven var laget av fadderens far, og var ikke minst en present som fadderbarnets storebror fikk veldig lyst på. Det samme fadderbarnet fikk også et frukttre som fadderens hadde plantet for ham på familiehytta. På hytta, som eies av barnets farfar, er det også andre trær som har blitt plantet i forbindelse med barnebarnas navnefest eller barnevelsignelse. En annen, forgjengelig, gave var mat til dåpsfesten. Onkelen til Kristoffer kom ifølge dåpsmor Hege ikke med en presang til fadderbarnet, men til hele selskapet, og kanskje først og fremst til foreldrene. Denne fadderens hadde tilbudt seg å lage søramerikansk mat, slik han og søsteren Hege var vant til fra sin oppvekst som misjonærbarne i Sør-Amerika. Hege synes at dette var en hyggelig fadder gave og satte pris på måltidet, ikke minst med tanke på at det var tidkrevende å tilberede.

Forskjellene mellom fadder gavene til navnebarne og dåpsbarne er små. Men bare dåpsbarne får kristen barnelitteratur eller andre pedagogiske hjelpemidler med en forkynnende hensikt. Av de 13 dåpsbarne fikk fem barn slike fadder gavene. Det gjaldt barna til Hege og Lars, Linda og Thomas, Rune og Elin og Heidi. De fire førstnevnte foreldrene har jeg plassert i kategorien aktivitetskristne, de tre sistnevnte blant de kulturkristne.

Det ser ikke ut til at det kristne forlaget IKO med sin dåpsklubb Tripp, Trapp har utkonkurrert den tradisjonelle barnebibelen, men at medlemskapet i den dåpsklubben eller annet kristenpedagogisk materiell heller supplerer bibelen som fadder gave. To av de tre barna som fikk medlemskap i Tripp, Trapp fikk også barnebibel. Bortsett fra den kristne litteraturen

⁸² 28 av 24 barn hadde faddere. Av disse 24 barna fikk 14 barn bøker, 8 smykker, 6 sølvbestikk, 6 penger, 4 dekketøy, 3 medlemskap i en kristen dåpsklubb (Barnas Dåpsklubb – Tripp, Trapp), 3 tinntallerkener, én sølvtallerken, ett kunstverk, én et frukttre, én klær, én en kniv og én et smykkeskrin.

går gavene til dåps- navnbarna om hverandre. Det er heller ikke slik at det er vanntette skott mellom kirkelige og ikke-kirkelige ritualiseringer. Emilie ble feiret med venner og familie med en privat navnefest. Av den ene fadderen fikk hun et smykke som foreldrene karakteriserte som et pilegrimssmykke; et "Olavssmykke". Fadderen som ga dette smykket, karakteriserer Stein og Elisabeth henholdsvis som en religiøs og kristen person. Begge foreldrene likte godt at Emilie fikk en gave med et religiøst innhold. At det akkurat hadde en kristen symbolverdi tror jeg ikke var så viktig for dem. Ut fra deres forhold til kristendommen og andre religioner, vil jeg tro at et smykke med et østlig religiøst innhold, eller et indiansk religiøst innhold, ville blitt mottatt med samme glede.

Det er ikke lett å si noe generelt om hvem som får bøker til dåp og navnefest. Til det er dataene om faddernes sosiale eller religiøse bakgrunn for mangelfulle. Likevel kan jeg si at i de familier hvor foreldrene er høyt utdannede og kulturinteresserte, får også barna bøker av fadderne. I de to familiene hvor fedrene hadde henholdsvis bare gymnasiet eller ingen utdanning ut over grunnskolen, ga fadderne ikke bøker, men mer tradisjonelle gaver som smykker og sølv.

Materialiseringen av fadderskapet gjøres også når barnet skal fotograferes. Vanligvis arrangerer presten en egen fotosesjon for dåpsfølgene etter dåpsgudstjenesten. På de humanistiske navnefestene i Oslo er det midtveis i navnefesten satt av en egen sesjon for fotografering, men her fokuseres det stort sett bare på kjernefamilien og barnet. Alle foreldrene tok bilder fra dåp eller navnefest, men bare navnefestforeldrene Stein og Elisabeth (privat navnefest) refererer til bilder tatt av faddere og barn. I tillegg til at barn og foreldre og hele selskapet ble fotografert, hadde de en egen fotosesjon med fadderne og barnet. Det kan godt tenkes at også de andre foreldrene fotograferte faddere og barn sammen, men at denne fotosesjonen med faddere og barn har vært så selvfølgelig at det har vært vanskelig å huske den og dermed fremheve den som et tema for dagen.

Kristin og Bjørn og Monica og Geir hadde humanistisk navnefest. Ingen av dem hadde vært med på humanistisk navnefest før, og baserte hovedsakelig kunnskapen om rituallet på informasjon fra Human-Etisk Forbund. Verken da foreldrene kontaktet forbundet eller da de gjennomgikk informasjonen på Internett, fant de noe stoff om vitner eller faddere. Kristin og Monica lurte på om fadderne var en del av tenkningen bak rituallet og om de hadde egne roller, men fant ikke noe informasjon om det. Ingen av dem var klar over at de på egenhånd kunne inkludere fadderne i ritualiseringen av dagen, før jeg spurte dem om de hadde faddere til barna. Hadde fadderne vært en del av det offentlige rituallet, eller som Monica sier: å være med opp,

ville saken vært annerledes. Da synes hun det hadde vært mer naturlig å ha faddere til Emil. Da hadde hun funnet to som kunne være med på å gi ham en etisk sekulær oppdragelse. Også Bjørn synes det er dumt at Adrian ikke har faddere. Jeg tolker den humanistiske navnefestens manglende ritualisering av fadderskapet som et hinder for foreldrene til å gjøre det som føles naturlig, nemlig å gi barnet faddere. Det offentlige ritualet og veiledningen om det gir ikke foreldrene den nødvendige legitimiteten de trenger for å inkorporere fadderskapet i navnefesten.

9.1.2 Fadderskapets tause kunnskap

Ida Marie: Da dere spurte fadderne eller vitnene om de hadde lyst til å stille opp, sa du og Eva noe om hva dere la i fadderskapet?

Ole (Det allmenne sosiale feltet): Tja, sa vi det? Vi spurte jo om de hadde lyst til å være faddere. Men ordet fadder, er kanskje noe som enhver legger sitt i. Men det er jo en viss – i alle fall i vår kultur, kulturell forankra oppfatning om hva en sånn forpliktelse innbefatter (nr. 38: 4).

Det ser ut til at når foreldrene forholder seg til fadderinstitusjonen, går de i bestemte spor. De inntar en bestemt holdning og praktiserer bestemte typer handlinger. De skal stille de ærefulle rituelle spørsmålene, men før de kan gjøre det må de bestemme seg for hvem de vil stille dem til. En skulle kanskje tro at slike valg innebærer et bevisst forhold til hva en vil med ordningen og at en da har tanker om hva denne institusjonen kan tilføre barnet. Hvem som velges, og dermed implisitt hva en forstår med fadderskapet, kan karakteriseres som en kroppslig, men taus kunnskap. Dette er en form for innebygd kompass som Bourdieu kaller praktisk sans (Bourdieu 1977:79,87). Det er først og fremst noe som praktiseres og ikke noe som overveies – den er som navnefestfar Ole sier noe kulturforankret, og derfor ikke nødvendig å innholdsbestemme. Måten jeg tilnærmet meg temaet på var derfor å be informantene om å fortelle om hvorfor de valgte akkurat de personene de spurte om å være faddere. Ved å la dem redegjøre for valget, fikk jeg fram foreldrenes holdninger til fadderskapet, deres erfaringer med ritualiseringene av fadderskapet, og hva som lå til grunn for utvelgelsen. Hva som her presenteres er foreldrenes tanker som langt på vei ble til refleksjoner jobbet fram i intervjusituasjonen. De er alt annet enn ferdigreflekterte forestillinger som ganske ubesvært kunne bringes fram. I intervjuet ble det implisitte med mye besvær eksplisitte.

Den tause kunnskapen ble tydelig kontrastert i intervjusituasjonen med spørsmålene fra meg og de samtalene det ledet til. Også i foreldrenes møte med kirken ble foreldrene bevisstgjort den tause kunnskap som preger deres holdning til fadderskapet. Dåpsforeldrene Rune og Elin møtte en kirke som stilte krav til fadderskapet. Kirkens krav sto i motsetning til

deres ønsker. For Rune og Elin var naturlige fadderkandidater ikke ”vanlige” kirkemedlemmer; én var utmeldte, én hadde aldri vært medlem av kirken og én hadde tatt avstand fra det kirken står for uten at han hadde gjort noe med medlemskapet sitt. Rammen kirken satte for fadderskapet innebar enkelte begrensninger. Presten fortalte Rune og Elin at de ikke kunne velge faddere som fornekte dåpen. Rune og Elin valgte å følge kirkens regler for hvem som er egnede faddere, og fant fram til kandidater som tilfredsstilte kirkens krav. Dette kunne selvfølgelig by på en del problemer fordi de personene som Rune og Elin følte var mest naturlig å velge ikke oppfylte kirkens intensjon med fadderskapet.⁸³ Selv om kirkens krav til faddere gjorde at de måtte foreta nye faddervalg, var ikke problemet større enn at de kunne overkomme det. De kunne også leve godt med de erstatningene de fant. Det interessante med møtet med kirken er ikke at kirken har en teologi for fadderskapet, men at fadderskapet først ble eksplisitt for Rune og Elin da. Først da de møtte kirken ble de bevisst på hvilket grunnlag de hadde valgt fadderne på. Den navnløse fadderpraksisen ble først da navngitt.

Foreldre som velger kontroversielt kan bli utfordret til å gjøre fadderskapets kulturelle praksis til et bevisst forhold. Dette gjelder spesielt de som ritualiserte i et tros- eller livssynsfelt hvor fadderskapet er lite diskutert. Fadderforespørselen eller enkelte fadderers spørsmål til foreldrene om hva det innebærer å være fadder, aktiverte tenkningen omkring ordningen. To nyreligiøse foreldrear (Marianne og Daniel, Anne og Jan) og ett par som har hatt privat navnefest (Stein og Elisabeth) hadde ikke tenkt over hva fadderskapet er og hva folk legger i det før de kom med fadderforespørselen. For Marianne var det helt selvfølgelig å ha faddere til Martin. Da Marianne spurte de to fadderne om de ønsket å bli Martins faddere, redegjorde hun ikke for hva hun la i fadderskapet. Hun fikk heller ingen spørsmål fra fadderne om hva hun og

⁸³ Det var da ikke aktuelt for dem å velge de av vennene til Rune som hadde meldt seg ut av kirken, ikke fordi de ikke var medlemmer, men fordi de ikke var kristne og derfor ikke kunne stå inne for dåpen. Verken med hensyn til dem eller kirken følte Rune og Elin at det var riktig. I dette tilfellet handlet presten i tråd med norsk kirkerett. Fra slutten av 1800-tallet har dette vært kirkens krav til valg av faddere (Skr. 22. okto.1880, Skr. 18. april 1898, Skr. 22. mai 1902). Fra midten av 1800-tallet og fram til begynnelsen av 1900-tallet ble kirkens syn på hvem som kunne være faddere liberalisert. Etter at dissenterloven ble innført i 1845 behøvde fadderne ikke lenger å være medlem av kirken, selv om det er mest ønskelig med kirkemedlemmer. Opphevelsen av konfirmasjonstvungen i 1910 fikk også følger for fadderordningen. Ukonfirmerte kunne fra da av bli faddere, men da på samme betingelser som ikke-medlemmer av kirken (Skr. 02. des. 1910). Da Gudstjenestebøkene ble tatt i bruk i 1992 slo veiledningen fast at fadderne må være medlem av Den norske kirke eller være andre kristne som ikke forkaster barsedåpen (Lovsamling for Den norske kirke 2007:220).

Daniel tenkte om fadderskapet. I ettertid føler hun likevel at hun skulle ha rettledet dem om hva det innebærer. Stein og Elisabeth og Anne og Jan ble utfordret til tenke rundt fadderskapet. Stein og Elisabeth fikk utfordringen av den ene fadderen til Emilie. I forbindelse med navnefesten til Emilie ville denne fadderen at Stein og Elisabeth skulle invitere alle fadderne på middag, slik at de kunne snakke om hva det vil si å være fadder. Da jeg intervjuet Elisabeth var Emilie tre og ett halvt år og ennå hadde ikke Stein og Elisabeth gjort det. Anne hadde riktig nok før hun spurt fadderne tenkt igjennom hva hun ville med ordningen. Hun og Jan hadde også tenkt å ha et møte med fadderne og snakke om hva de legger i fadderskapet, uten at det har blitt noe av. To av fadderne ville vite hva slags krav foreldrene stilte til dem. Den ene fadderen mente ikke han kunne forplikte seg til å overta ansvaret for Hanna i tilfelle foreldrenes sykdom eller død. Hans problematisering av en slik drastisk situasjon gjorde at Anne måtte tenke igjennom på nytt hva hun mente med fadderskapet. Denne ene fadderen utfordret henne til å begrunne det kulturelt forankrede, langt ut over det som var tilfelle for de andre foreldrene i undersøkelsen. Anne måtte altså ordgi og samtale om det som vanligvis ikke gjøres til et tema.

9.1.3 Store ønsker og realistiske forventninger

Foreldrene har store ønsker for sine barns faddere, men er samtidig realistisk innstilt på hva som vil komme ut av fadderforholdet. Det foreldrene håper på er at fadderne skal være noen som bryr seg om barnet, har det i tankene sine og står parat hvis noe alvorlig skulle skje. Foreldrene ønsker også at fadderne bruker noe tid på barnet opp gjennom oppveksten.

Svein (Den norske kirke): ”Det skal også være en person som vi vet vi kommer til å ha kontakt med framover i livet, og som kommer til å følge gutten, og være interessert i ham. Jeg tenkte på det med faddere, fordi av de fadderne jeg hadde selv, så var det egentlig bare en fadder som stilte opp. Ja, så jeg tenkte at når jeg skal velge faddere så skal det være en person som vil vise gutten oppmerksomhet opp igjennom livet” (nr. 28:10).

Tone (Human-Etisk Forbund): ”Jeg vil ikke at de skal følge ham opp veldig mye mer enn andre venner, men de har et ansvar. De bør på en måte følge ham opp. De bør i hvert fall følge med på hva som skjer i livet hans, slik at Joakim kan føle at det er de voksne utenfor den nærmeste (familien) som han har og som er litt viktig for ham” (nr. 31:8).

Det er store forskjeller på ønsker og forventninger. Småbarnsforeldre vet hvor vanskelig det er å få tiden til å strekke til, og hva som skal til av planlegging og overskudd for å innfri alle gode forsetter. Noen av foreldrene er også selv faddere, og kan ut fra egne erfaringer si at det ikke alltid er så lett å få realisert planene. Derfor er det en viss realisme som preger forventningene til fadderne. Marianne og Erika er bevisste sine funksjoner som formidlere av kontakt mellom guttene hennes og fadderne. Strategien er ikke å legge hele ansvaret for kontakten over på fadderne, men selv tilrettelegge for god kontakt. Dette innebærer å snakke

om fadderne til barnet, invitere fadderne på besøk eller å gå på besøk til dem selv. Som Heidi sier: ”Vi involverer bevisst fadderne mer i Sanders liv, nettopp for at de skal få et forhold til Sander.” De håper at det skal komme noe godt ut av relasjonen og vil bli glade hvis det skjer.

Ida Marie: ”Men forventer du at fadderne skal bruke noe tid på henne?”

Rune (Den norske kirke): Forventer det ikke, men ...

Ida Marie: Ønsker du det?

Rune: Ja, det gjør jeg. Det gjør jeg. Og det har de faktisk gjort allerede. Her for et par tre uker siden spurte det ene venneparet vårt om vi ville ha fri fra ungen en dag å gå på kino, så kunne de ta Line og overnatte. Så det satte vi veldig stor pris på. Det er sånn som jeg synes er veldig all right at faddere gjør. Tar litt ansvar og faktisk viser litt omsorg og viser at de bryr seg” (nr. 21:4).

Kjell (Den norske kirke): ”De kommer veldig mye i bursdager og var her nå før jul. Det har blitt mer sånn – han har tatt på seg det liksom. Han begynte å gjøre det fordi han er fadder. Men jeg vil ikke si at jeg forventa det. Men det er veldig hyggelig at han gjør det” (nr. 33:6).

Fadderrelasjonens kvalitet måles ikke i antall møter med fadderbarnet eller den tiden de har tilbrakt sammen, men det ansvaret fadderen føler for barnet. Ansvarer kan uttrykkes i at fadderen tenker på sitt fadderbarn, følger med på hva som skjer med det og viser det oppmerksomhet når de treffes. Måten å praktisk få det til på er å holde kontakt med foreldre og barn. Det kan også være at fadderen ”byr på seg selv”; bruker sine ressurser og egenskaper overfor barnet. For Thomas (Den norske kirke) innebærer ansvaret å gi kristen litteratur til barnet. Linda (Den norske kirke) nevner å sende en hilsen på dåpsdagen. Erika (Human-Etisk Forbund) er ikke den som snakker om forventningene til fadderansvaret i generelle vendinger. Hun mener at fadderne skal kunne hjelpe barnet gjennom vanskelige tider, kunne gi oppbakking og korreks når det blir større. Ole (det allmenne sosiale felt), som er mer representativ for foreldrenes holdninger til fadderskapet, vil ikke bestemme innholdet i det ut over at han ønsker at fadderne skal være der hvis det skulle skje noe med ham eller kona Eva. Han mener at fadderforespørselen er å ansvarliggjøre fadderne i forhold til barnet, og at deres navnefest var måten å fremme ansvaret på. Responsen på ansvaret kan ikke foreldrene diktere – det er opp til fadderne selv å definere hva som er den riktige måten å fylle relasjonen på.

En konsekvens av at fadderne har en spesiell relasjon til barnet, er at fadderbarnet opplever at relasjonen er gjensidig. Et par av informantene legger vekt på at ikke bare fadderne skal oppleve at de står i en særskilt relasjon til barnet, men at også fadderbarnet skal føle det. Ønsker for forholdet mellom fadder og fadderbarn er at forholdet skal være så tett og stabilt at det skal føles naturlig for fadderbarnet selv å ta kontakt med fadderen sin. Det ideelle fadderforholdet er når kontakten går begge veier.

Uavhengig av foreldrenes forhåpninger om hva fadderne skal gjøre ut av fadderskapet, er det et utbredt ønske om at fadderrelasjonen skal være en livslang relasjon. Den gamle folkelige praktiseringen av fadderskapet som stoppet med konfirmasjonen, da fadderbarnet hadde nådd individuell religiøs og sosial modning (Amundsen 1989:252) er utvidet. For en del foreldre er det viktig å få formidlet at fadderskapet ikke bare hører barndommen til, eller i verste fall spedbarnstiden og de første leveårene, men at det like mye gjelder å vise fadderbarnet omtanke og oppmerksomhet resten av barndommen og gjennom ungdomstiden, ja til og med hele livet. Dette kan oppsummeres i et ønske om at fadderne skal være ”medvandrere” for fadderbarnet, og at denne vandringen ideelt sett skal vare så lenge fadder og fadderbarn lever.

Fadderen som medvandrer gjelder ikke bare i sosial forstand, men også i religiøs forstand. Blant de aktivitetskristne dåpsforeldrene og blant de nyreligiøse foreldrene legges det vekt på det religiøse aspektet i fadderfunksjonen. Daniel (det nyreligiøse feltet) kaller fadderne inkarnerte engler, Linda og Thomas forbedere. Hege og Lars (Den norske kirke) er også opptatt av at fadderne ber for barna deres, og det derfor var viktig for dem at noen av fadderne, om ikke alle sammen vil be for barnet. I tillegg til bønn ønsker også Hege at fadderne skal ta barnet med på arrangementer med et kristent innhold. Linda og Thomas valgte bare kristne faddere akkurat ut fra ønsket om at de skulle gi barnet forbønn.

Linda (Den norske kirke): ”Ja, jeg synes det der med å be for barnet er veldig viktig. Selv om jeg er fadder selv, og ikke alltid husker på det. Det er også viktig å være et forbilde for barna. Det trenger ikke akkurat å være bare den kristne oppdragelsen, men mer på en måte som et menneske” (nr. 17:7).

Thomas (Den norske kirke): ”Det å be for dem og det å ville dem godt, være med på å oppmuntre dem til å leve som kristne, det er det som ligger i fadderrollen” (nr. 18:7).

Den religiøse oppdragelsen er først og fremst foreldrenes ansvar – enten en velger å gjøre det slik Linda og Thomas og Hege og Lars tenkte det da de døpte sine barn, eller slik Heidi tenkte det da hun hadde barnevelsignelsen for Sander. Linda og Thomas, Hege og Lars er aktive kristne, går på gudstjeneste og er med i bibelgruppe. Heidi hadde et nært forhold til Den norske kirke, men har i dag lite med kirken å gjøre. For henne er det ikke naturlig å ta barna med på gudstjeneste. Det vil ikke si at tro og religion ikke er en del av oppdragelsen av Andreas og Sander. Hun og mannen hennes Svein vil være åpne om henholdsvis sin tro og sitt livssyn overfor barna. Hun nevner ikke at hun selv ber for barna, men synes det er flott å vite at barna har faddere som gjør det. Felles for Linda og Thomas, Hege og Lars og Heidi er at de selv anser seg som hovedansvarlige for den kristne eller livssynmessige oppdragelsen. For Linda, Thomas Hege og Lars innebærer det å formidle fortellinger fra Bibelen, fortelle om det kristne budskapet og ta med barnet i kristne forsamlinger. Faddernes hovedfunksjon ligger derfor ikke i

å ivareta barnets religiøse integritet og utvikling, det gjør foreldrene selv, men at fadderne hovedsakelig kan vise sin omsorg for barnet gjennom bønn. I tråd med flere av disse foreldrenes forståelse av dåpens transformerende karakter, fra å være uten Guds beskyttelse til å få beskyttelsen, er også bønn å forstå i omsorgstermer. Bønnen oppleves som å gi barnet trygghet.

Et religiøst medvandrerskap innebærer ikke bare forbønn. De nyreligiøse foreldrene Anne og Jan ville ha faddere som representerer ulike kvaliteter, og at relasjonen til fadderbarnet skal bære preg av disse kvalitetene.⁸⁴ Tanken bak en slik faddersammensetning er at fadderne kan gi av det Anne og Jan mente var karakteristisk for hver enkelt av dem. De valgte syv faddere, deriblant to faddere som Anne mener representerer det spirituelle, én som er glad i friluftsliv og én som er kunstnerisk. På hvilken måte fadderne skal bidra til å fylle relasjonen til Hanna med sine kvaliteter, er opp til fadderne selv. Som faddere for Hanna har de muligheten, og kan gjøre det hvis de føler for det. I likhet med Anne og Jan, har også Marianne og Daniel laget sin egen nyreligiøse navnefest. For dem var det helt naturlig å ha faddere, og da også velge faddere som skal ha religiøse funksjoner overfor barnet. Marianne karakteriserer den ene faddereren som et veldig sjelelig menneske. Marianne mener også at hun er i stand til å fylle relasjonen til sønnen Martin med et religiøst innhold. Hvordan denne formidlingen skal skje, innser hun er et åpent spørsmål. Ideelt sett mener hun at hun burde ha rettleidet faddereren om dette. Heidi er også eksponent for den samme forståelsen av at fadderne er representanter for ulike kvaliteter, men at foreldrene ikke kan legge føringer for hvordan disse kvalitetene skal prege relasjonen. Disse foreldrene tolker ikke fadderskapet som oppdragelse, oppdragelsen kan foreldrene ta seg av selv. Men fadderskapet åpner opp for og muliggjør en berikelse av fadderbarna.

Mange foreldre ønsker at fadderne skal være en ressurs for barnet. I det dansk-norske kirkeritualet av 1685 kreves det at fadderne skal være "ærlige og uberygtede folk." I bondesamfunnet på 1800-tallet var det fullt samsvar på dette området mellom kirkens syn og den folkelige oppfatning. Fadderne skulle være ærlige og hederlige mennesker (Hodne 1979:10, Amundsen 1989:252). En person som ikke oppfyller dette kravet blir i kirkeretten fra 1957 tolket som en person som etter alminnelig kristen moraloppfatning beviselig fører et lasteverdig liv (Hansson 1957:102). Fadderne som forbilde for sine fadderbarn, sammen med foreldre og kirke, var framme på slutten av 1970-tallet i et av liturgikommisjonenes forslag til ny dåpsliturgi, men ble ikke vedtatt (Dalen 2002:13). Den norske kirkes gudstjenestebøker som

⁸⁴ Både Anne og Marianne bruker betegnelsen spirituell. Marianne bruker også ordet åndelig.

ble tatt i bruk 1. søndag i advent 1992 definerer ikke faddernes moralskeandel, men nøyer seg med å påpeke at fadderne må velges ut fra den oppgaven de har, nemlig å gi barnet en kristen oppdragelse (Lovsamling for Den norske kirke 2007:220). Måten å snakke om fadderne på i dag innebærer ikke en moralsk vurdering av dem. Foreldrene nevner ikke fadderens anseelse eller moral. Muligens spiller faddernes moralske standard inn når gode venner og slektninger blir vurdert, men dette er i så tilfelle en kroppslig vurdering og blir ikke eksplisitt uttrykt hos noen av informantene. Like fullt legger foreldrene stor vekt på at fadderens rolle skal være en ressurs for barna. Noen uttrykker det som et forbilde for barnet, andre som bestemte egenskaper, kvaliteter eller verdier. Forskjellen på å være et forbilde og å ”by på egne kvaliteter” tolker jeg som substansielt små. Det dreier seg om å gi et bidrag til barnet. Generelt sett kan vi si at foreldrene har et felles ønske om at fadderne, hver i sær, skal framstå for fadderbarnet med sine særskilte egenskaper, og dele dem raust ut.

I foreldrenes forståelse av fadderskapet har vi sett at det sosiale spiller en viktig rolle. Et aspekt ved fadderskapets sosiale betydning er den rollen foreldrene ønsker fadderne skal ha for barnet gjennom oppvekst og voksenliv. Et annet viktig sosialt aspekt er fadderskapet som en ressurs i tilfelle død og ulykke. Det er en meget utbredt holdning at fadderne utgjør, sammen med nærmeste familie, barnas sosiale sikkerhetsnett.⁸⁵ I en meget kritisk situasjon, hvis foreldrene skulle forulykke, eller ikke lenger kunne ha omsorgen for barnet, er ønsket at fadderne skal være sitt ansvar bevisst ved å hjelpe barnet.

Foreldrene forventer ikke at fadderne skal ta hovedansvaret for barnet, men ta ansvar for at barnet får det bra. I all hovedsak dreier det seg om å være der for barnet. Men skulle det vise

⁸⁵ Omsorgsoverdragelse ved ulykke og død har tradisjonelt ikke vært en selvfølgelig del av fadderskapet. I tillegg til det økonomiske bidraget til barnet i forbindelse med dåp og konfirmasjon i form av en gave, har faddernes oppgave vært begrenset til å være vitne om at dåpen har funnet sted og holde tilsyn med barnets religiøse og moralske liv. Ut fra Hodne og Amundsens studier av dåpen på 1800- og 1900-tallet finnes det ikke belegg for å hevde at det ble forventet av kirken som institusjon eller av folket at fadderne skulle dra omsorg for sine fadderbarn hvis ikke foreldrene var i stand til det (Amundsen 1989, Hodne 1979). Teologen Helge Fæhn derimot, kommer inn på omsorgsoverdragelsen i sin bok om arbeidet med nye liturgier på slutten av 1700 begynnelsen av 1800-tallet. I diskusjonen om fadderforpliktelsen ville en overveiende andel prester beholde den. Argumentasjonen var ikke bare rent religiøs, men motivert ut fra at også en del faddere faktisk tok seg av sine foreldreløse fadderbarn. Mindretallet som gikk i mot fadderforpliktelsen begrunnet dette med at det tross alt er få som drar omsorg for barna hvis det skjer noe med foreldrene. For øvrig mente de at et slikt krav til fadderne var unødvendig siden det var pålagt fattigkommisjonen å sørge for dem (Fæhn 1956:149-150).

seg at fadderer er den personen som er best egnet til å ta hovedansvaret i en slik situasjon, er ønsket fra foreldrene at fadderne gjør det. Behovet for et slikt sikkerhetsnett er viktig, ja så viktig at dåpsfar Gjøran vurderte faddernes alder med tanke på en kritisk situasjon. Gjøran ønsker å ha yngre faddere med krefter til å ta del i et slikt ansvar. Tone synes det blir helt galt å legge en slik forventning til grunn for fadderforespørselen. Hun og samboeren Terje har hatt navnefest for sine tre barn i HEF, og har bare hatt venner til faddere. Det er helt utenkelig for Tone at de skal ta på seg et slikt ansvar. Barnets nærmeste, etter foreldre og søsken, er besteforeldre, tanter og onkler. Derfor er det mest naturlig å overlate ansvaret for barna til dem. Samboeren til Tone, Terje, regner ikke med at fadderne vil kunne ta på seg et slikt ansvar i en kritisk situasjon. Sånn sett tenker han at det sikreste hadde vært å velge familie til faddere. Hans resonnement er at familien tross alt er sikrere enn venner. Den samme tankegangen ligger til grunn for at navnefestmor Kristin stiller seg undrende til å ha faddere i en humanistisk navnefest. Hun mener at den nærmeste familien er de rette til å ha et særskilt ansvar i forhold til barnets oppvekst og i tilfelle noe skulle skje med foreldrene. Videre kan hun ikke forstå hva eventuelle humanistiske faddere skal oppdra barnet i forhold til.⁸⁶ Hadde det ikke vært for at faddernes oppgaver i den kristne dåpen er å sørge for at barnet får en kristen oppdragelse, hadde hun heller ikke sett poenget med faddere i dåpen. Faddernes religiøs oppgaver kontra sosialt sikkerhetsnett i tilfelle foreldrenes død og ulykke, er også noe som dåpsmor Magdalena problematiserer. For henne er det opp til barna selv å finne ut av kristendommen. Hun mener at interessen for det religiøse må komme fra barna. Magdalena og Kjell har ikke faddere som bekjenner seg som kristne. Den religiøse oppdragelsen mener hun at de må ta seg av selv. Skulle det derimot skje noe med henne og Kjell, regner hun med at fadderne vil ha en rolle overfor barna.

9.1.4 Faddergruppen er enten familie og venner eller bare venner

Tre handlingsmodeller dominerer ved valg av faddere: Å velge blant både slekt og venner, å bare velge slekt eller å velge bare venner. Det er en dominerende tendens blant dåpsforeldrene å velge modell én; både fra slekt og venner. Blant dåpsforeldrene er den vanligste

⁸⁶ Solveig Ormestad, en av veteranene i Human-Etisk Forbund, foreslår i en artikkel hun skrev i Aftenposten i 1977 at også barn som ikke døpes, men hvor foreldrene har en privat familiehøytid til ære for den nyfødte, kan få faddere. Fadderens oppgave mener hun kan være å gi råd og støtte om fadderbarnet skulle trenge det, også på områder som gjelder livssynsspørsmål (Ormestad 1982:171).

sammensetningen av faddergruppen én til to slektninger fra hver familie, sammen med én eller to venner av foreldrene. For de fleste dåpsforeldre er nærmeste familie, som besteforeldre, tanter og onkler, selvskrevne faddere. Har foreldrene bare én søster eller bror er det også vanlig at vedkommende er fadder for barnet, og da gjerne for førstemann hvis paret har flere barn. Hvis de ikke velger nærmeste slekt kan også spesielt nærværende voksenpersoner i foreldrenes oppvekst være naturlige valg. Navnefestforeldrene, uansett hvilket felt de har ritualisert i, velger først og fremst modell tre; de velger venner. Velger en slekt er det oftest slik at slekten supplerer vennefadderne.⁸⁷ I min undersøkelse er det også forskjell på antall faddere og den kjønnsmessige sammensetningen av faddergruppen for dåp og navnefest – navnebarn har færre faddere enn dåpsbarn, og majoriteten av de kirkelige fadderne er kvinner. Navnebarna har som oftest et likt antall kvinnelige og mannlige faddere.

⁸⁷ Av de 13 dåpsbarna hadde 8 barn én tante og én onkel, eller både én tante eller én onkel til faddere. Blant dåpsbarna fantes det fire søskenpar. For tre av parene var foreldrenes søsken brukt opp da nr. to skulle døpes. Ett av parene valgte da å ha den samme onkelen til fadder også for nr. to. Når det gjelder valg av besteforeldre til faddere fordeler det seg stort sett på samme måte som med onkler og tanter. Av de 13 dåpsbarna hadde syv barn besteforeldrefaddere. Av de 10 navnebarna hadde tre navnebarn slekt som faddere. Ingen av dem hadde besteforeldre til faddere, men derimot barnets onkel eller tante. For en av dem var også barnets halvsøster fadder i tillegg til en onkel.

I Cathrine Neegaards hovedfagsoppgave i sosiologi var handlingsmodell 1 rådende blant de åtte foreldrene som hadde borgerlig navnefest eller privat markering, men da med en overvekt av venner til faddere (Neegaard 2002:60,62-63).

Tabell 9.2 Antall faddere og faddernes kjønn pr. dåpsbarn og humanistisk navnebarn

Den norske kirke			Human-Etisk Forbund		
Barnets navn	Antall faddere	Faddernes kjønn	Barnets navn	Antall faddere	Faddernes kjønn
Kristian	2	1 ♀ 1 ♂	Håkon	2	1 ♀ 1 ♂
Thea	3	2 ♀ 1 ♂	Jonas	2	1 ♀ 1 ♂
Ingrid	5	4 ♀ 1 ♂	Joakim	2	1 ♀ 1 ♂
Markus	3	2 ♀ 1 ♂	Silje	2	1 ♀ 1 ♂
Andreas	3	2 ♀ 1 ♂	Marte	2	1 ♀ 1 ♂
Kristoffer	5	3 ♀ 2 ♂	Adrian*	-	-
Maria	4	2 ♀ 2 ♂	Emil*	-	-
Mathias	6	4 ♀ 2 ♂			
Line	4	3 ♀ 1 ♂			
Aleksander	2	2 ♀			
Henrik	3	1 ♀ 2 ♂			
Marius	3	1 ♀ 2 ♂			
Tobias	3	1 ♀ 2 ♂			
Sander	6	4 ♀ 2 ♂			

* Adrian og Emil har ikke faddere.

Tabell 9.3 Antall faddere og faddernes kjønn pr. nyreligiøst navnebarn og navnebarn som har hatt privat navnefest

Det nyreligiøse feltet			Det allmenne sosiale feltet		
Barnets navn	Antall faddere	Faddernes kjønn	Barnets navn	Antall faddere	Faddernes kjønn
Martin	2	1 ♀ 1 ♂	Emilie	4	2 ♀ 1 ♂
Hanna	7	3 ♀ 4 ♂	Emma	4	2 ♀ 2 ♂
Sara*	-	-	Julie*	-	-

* Sara og Julie har ikke faddere.

Tabell 9.4 Faddernes alder og faddernes slektskap pr. nyreligiøst navnebarn og navnebarn som har hatt privat navnefest. Der alderen står i kursiv er fadderen i slekt med barnet.

Det nyreligiøse feltet		Det allmenne sosiale feltet	
Barnets navn	Faddernes alder og slektskap	Barnets navn	Faddernes alder og slektskap
Martin	35, 35	Emilie	33, 33, 45, (?)
Hanna	27, <i>36</i> , 40, 42, 42, 48, 50	Emma	38, 40, 40, 49
Sara*		Julie*	

*Sara og Julie hadde ikke faddere

Tabell 9.5 Faddernes alder og faddernes slektskap pr. dåpsbarn og humanistisk navnebarn. Der alderen står i kursiv er fadderens i slekt med barnet.

Den norske kirke		Human-Etisk Forbund	
Barnets navn	Faddernes alder og slektskap	Barnets navn	Faddernes alder og slektskap
Kristian	20, 25	Håkon	30, 35
Thea	26, 27, 30	Jonas	30, 35
Ingrid	35, 35, 35, 80, 66	Joakim	33, 28
Markus	25, 28, 55	Silje	34, (?)
Andreas	25, 26, 65	Marte	33, 33
Kristoffer	26, 28, 52, 60, 60	Adrian*	
Maria	65, 22, 22, 57	Emil*	
Mathias	30, 25, 25, 30, 50, 60		
Line	24, 25, 28, 55		
Aleksander	64, 37		
Henrik	46, 46, 17		
Marius	50, 49, 32		
Tobias	50, 49, 32		
Sander	35, 37, 38, 39, 40, 44		

* Adrian og Emil hadde ikke faddere

For de fleste dåpsforeldre er prinsippet for faddervalg styrt av fra biologisk slektskap. Det vil si at slekt har en sterk posisjon når faddere skal velges. Få i mitt utvalg velger på tvers av dette prinsippet. Da reformasjonen brøt opp det åndelige slektskapet mellom faddere og fadderbarn, ble det mulig å ha biologiske slektninger som faddere og flere enn to gudforeldre. Ikke slik å forstå at slektningene tok over som faddere. Venner og naboer var fortsatt utbredte faddervalg.⁸⁸ Praksisen for dåpsbarn i dag ser ut til å være den tradisjonelle faddersammensetningen (slekt og venner), men til forskjell fra hva som var tilfelle på 1800-tallet legges det større vekt på slekt. Venner har mer rollen av å supplere slektninger. Dette handlingsmønsteret var lite eksplisitt blant dåpsforeldrene.

Ser vi dåp og navnefestforeldrene under ett, er slekt et mer ureflektert førstevalg for dåpsforeldrene enn det venner er for navnefestforeldrene som bare vil ha ”vennefaddere”. Det ser ut til at det krever noe mer å bryte den tradisjonelle faddersammensetningen – slekt og venner – og utelate slekten. Navnefestforeldrene har tenkt over hvorfor de bare vil ha venner og

⁸⁸ Fordi fadderskapet hadde en viktig sosial og økonomisk funksjon i bondesamfunnet på 1800-tallet var det et ønske å ha mange faddere, slik at fadderbarna var sikret et visst økonomisk grunnlag i form av faddergaven. Det normale var 5-6 faddere pr. barn fra slekt, venner og naboer. Hvor utbredt praksisen var med å velge faddere som sto over foreldrene i sosial og økonomisk forstand, har Ørnulf Hodne og Arne Bugge Amundsen ulike oppfatninger om (Amundsen 1989:248-249, Hodne 1979:9-10). Det ser ut til at Hodne mener å ha belegg for at det var noe mer utbredt enn det Amundsen mener.

argumenterer for valgene sine. Dåpsforeldrene har i liten grad reflektert over hvorfor de har valgt sin nærmeste slekt, og heller ikke over muligheten av å velge dem bort og heller ha venner. Det ser ut til at nære slektninger virker så selvskrevne at foreldrene ikke føler at en behøver å begrunne valget for seg selv. Derimot krever det en god begrunnelse å utelate slekten, og i enkelte tilfeller også en sterk nok rygg til stå imot et eventuelt press fra ektefelle og foreldre, som ser på det som ganske selvfølgelig at slektninger skal være faddere.

Nye familiemønstre preger også fadderpraksisen. To dåpsmødre opererer med et fiktivt slektskap, hvor det biologiske slektskapet er byttet ut med venner av paret eller parets familie. Elin og Lene valgte sine egne faddere som faddere til barna. Det vil si at for Elin og Lene har de og barna samme faddere. Disse fadderne er nærmeste venner til deres mødre. Både Elin og Lene vokste opp med enslig mor, og mødrenes venner var nære kontakter i barndommen. Fortsatt står de Elin og Lene nær. For Elins vedkommende var heller ikke bare fellesskapet med morens venninne basert på vennskap, men også på bofellesskap. Elin, moren og søsteren delte hus med morens venninne og hennes barn under oppveksten.

Elisabeth, som hadde privat navnefest for datteren Emilie, valgte sin egen fadders datter til fadder for Emilie. Elisabeth er ikke døpt, og foreldrene hennes hadde heller ingen navnefest for henne, likefullt har hun en fadder. Fadderen er morens beste venninne. Selv om fadderen ikke er gitt henne rituellet, har hun og fadder hele tiden vært klar over deres særskilte relasjon, og bruker de tradisjonelle betegnelsene fadder og fadderbarn. Når Elisabeth, Elin og Lene beskriver sine mødres venninner (for Lene også en venn), snakker de om den gode og hyppige kontakten de har hatt med dem gjennom oppveksten. Elin bruker slektskapsidiomer når hun snakker om fadderens familie; faren til fadderen sin kaller hun bestefar, og for henne var det også naturlig å invitere ham i dåpen til datteren. Det synes som om det er lite som skiller deres relasjoner til sine faddere fra hvordan flere av informantene beskriver sine relasjoner til nære slektninger som besteforeldre, tanter og onkler. Ut fra slik de beskriver relasjonenes kvaliteter som gjensidig tillit og nærhet, og forventninger til varighet og relasjonenes selvfølgelige karakter, ser det ut som om at disse ikke-biologiske båndene likestilles med nære slektsbånd når faddere skal velges. I alle fall ser det ut til å være tilfelle når en legger vekt på å ha to generasjoner representert blant fadderne, slik som flere av dåpsforeldrene gjør. Ved å velge ikke-slektninger fra besteforeldregenerasjonen knytter de også bånd mellom barnet og personer som ikke i utgangspunktet har en selvfølgelig plass i den nye familien.

Et rådende prinsipp for utvelgelse av slekt og venner til faddere er å opprettholde en viss balanse mellom fadderne fra mors og fars nettverk. Uavhengig av om det er venner eller slekt

som utgjør faddergruppen, er det et ideal å gjennomføre en balansert sammensetning. Først og fremst gjelder dette en familiær balanse; velger en slekt til faddere må både hennes og hans familie være representert. Det ideelle er samme antallet faddere fra hver familie. Mange av dåpsbarna har én eller to av besteforeldrene som faddere, eller slekt både fra mor og fars side.⁸⁹ Det samme prinsippet gjelder også for utvelgelse av venner, men da er ikke prinsippene like strengt overholdt. Det er ikke alltid nødvendig med både venner av mor og venner av far. Likevekten kan bli ivaretatt av et vennepar av foreldrene.

Linda (Den norske kirke): ”Nei, først var det jo å velge litt fra hver familie da, sånn at ikke det skulle bli overvekt på den ene familien. Jeg syntes det var greit å gjøre det litt likt. Så da valgte vi to fra hver familie, sånn at vi valgte mora til Thomas og søstera til Thomas og min søster og min far. Da hadde vi fire faddere. Og så hadde vi lyst til å velge noen venner, for det har jeg vokst opp med, at jeg har hatt noen faddere som har vært mine foreldre sine venner. Jeg synes det var veldig fint å ha noen utenfor familien som var på samme alder med mamma og pappa. Ja, de har ofte opptrådt litt annerledes i forhold til å være faddere enn kanskje de i familien. Så det synes jeg har vært veldig fint” (nr. 17:7).

Praksisen blant dåpsforeldre med å velge slekt, og helst balansert fra begge slektene, kan føre til forventningspress eller konflikt der en ikke oppfyller forventningene til valg av faddere. De fleste dåpsforeldre handlet ubevisst i henhold til denne regelen. De oppfylte den og opplevde derfor heller ikke noe ubehag eller vanskeligheter. Heidi, som var alenemor da

⁸⁹ Ca halvparten av dåpsforeldrene (5 av 9) hadde enebarn da jeg intervjuet dem. Verken jeg eller informantene kom inn på mulige forskjeller i betydningen av faddervalg til første og eventuelt andre barn. Ser vi på de av foreldrene som har valgt besteforeldre til faddere (7 av 13), varierer antall besteforeldrefaddere per barn mellom én, to og tre. Det er viktig for enkelte foreldre å velge besteforeldre som faddere til barna. Skal en dømme ut fra den manglende refleksjonen til foreldrene og den varierende bruken av antall besteforeldre, ser det ikke ut til at foreldrene er opptatt av å fordele besteforeldrefadderne jevnt ut over søskenflokket. Det viktige ser ut til å være at første barn får én eller flere besteforeldre som faddere. I et eventuelt videre arbeid med fadderordningen i vår tid hadde det vært interessant å se på om, og eventuelt i hvilken grad fadderskapet har en viktig funksjon som slektskapetablerende praksis, og da spesielt i forhold til barnets besteforeldre. Interessante forskningsspørsmål er om det er en sterkere tendens til å velge besteforeldre til førstemann, og også flere besteforeldre til førstemann, enn til de andre barna i søskenflokket. Videre er det interessant å se på om det er viktigere å ha en mormor eller farmor til å bære det første barnet enn søsknene. Om det er tilfelle at besteforeldre velges oftere til faddere for første barn og som bærer av barnet enn for de andre barna i søskenflokket, reiser det et relevant spørsmål om besteforeldres posisjon i familien. Spørsmålet er om denne eventuelle praksisen reflekterer et behov for å bekrefte besteforeldre som besteforeldre, hedre dem og gjennom faddervalget for første mann markere at besteforeldrene har en selvfølgelig plass i den nylig etablerte familien.

Andreas ble født og som heller ikke hadde vært sammen med barnefaren Even gjennom svangerskapet, valgte både slekt og venner til faddere. Selv om hun og Even var sammen om dåpen, og inviterte hans foreldre i tillegg til hennes nærmeste familie, var det ikke naturlig for henne å velge en av hans foreldre som faddere. Heller ikke Even foreslo at de skulle spørres. Fra sin egen familie derimot valgte hun moren sin. Heidi sine erfaringer kan illustrere to forhold; den solide praksisen med et balansert slektsvalg, og besteforeldre som førstevalg når en ønsker slekt i faddergruppen. Selv der hvor mor og far verken er gift, samboere eller et par, slår forventingen om denne praksisen i gjennom.

Heidi (Den norske kirke): ”Vi valgte faddere ut fra at de var nære venner og hadde støttet veldig tett opp Andreas etter fødselen, og var allerede veldig nær ham, kjente ham godt. Så det var omsorgspersoner. Og så valgte vi nok min mor fordi – for å ha en fra den eldre generasjonen, og fordi hun er aktiv kristen. Men de som ble såret den gangen var Evens foreldre. De ble veldig såret over at de ikke ble valgt som faddere.

Ida Marie: Hadde dere ikke tenkt på dem?

Heidi: Nei. Det var ikke naturlig. Jeg var alene allerede når jeg fikk vite at jeg var gravid. Altså, det var slutt mellom oss allerede da. Allerede da så var det egentlig min vennekrets som var naturlig å ha som faddere. Det var jo ikke naturlig å involvere Evens vennekrets i det. Men jeg tror kanskje foreldrene hans ikke forsto det skillet. Og de ble veldig såret. Ja, vi er jo like bra, og vi er kristne vi også, liksom, som min mor. Hadde jeg vært eldre så hadde jeg kanskje tenkt på det, og tenkt at jeg skulle ha tatt hensyn til dem. Det tenkte jeg ikke den gangen på at de ville bli veldig såret av det” (nr. 27:2).

Også praksisen med å velge slekt til faddere gjør seg gjeldende i de andre sosiale feltene.

Anne, som laget sin egen nyreligiøse navnefest for Hanna, ønsket bare venner til faddere, men følte at det var forventet av henne å velge slekt. Hun valgte sin bror og ektemannens barn fra første ekteskap. I ettertid angrer hun på valget og synes det var dumt at hun ga etter for presset, istedenfor å følge sitt eget hjerte som hun sier.

I sitatet overfor beskriver Heidi også den betydningen venner hadde for henne under svangerskapet, og den første tiden som alenemor, og hvor selvfølgelig det var å velge dem. Venner som blir valgt til faddere, uavhengig om en har hatt dåp eller navnefest, er personer foreldrene har et spesielt forhold til. Det kan være den som går under betegnelsen ”bestevenn”, det kan være en barndomsvenn eller omgangsvenner av paret. Uansett hvilken vennekategori fadderne faller inn under er det mennesker som er betydningsfulle for en eller begge foreldrene. Valg av faddere og fadderforespørselen er en god anledning til nettopp å få definert og markert vennskapet. Slik beskriver Stein, Daniel og Terje, som har hatt navnefest for sine barn, valg av faddere:

Stein (Det allmenne sosiale feltet): ”Og som en sånn ’token’ på at de stod oss meget nært liksom som personer i våre liv. På en måte en slags sånn handling som skulle vise det. En

slags sånn ære. At de skal få lov til å være faddere for vår datter, så mye betyr de for oss liksom” (nr. 9:3).

Daniel (Det nyreligiøse feltet): ”Men selvfølgelig kan du si - du kan si at det er å vise våre følelser overfor dem vi spurte. Så det var en måte å vise hvor sterkt vårt forhold er, at vi skulle spørre om en slik ting. Og vi er midt oppi det nå igjen. Og det liker jeg veldig godt. Så den prosessen det er vanskelig, men ... Ja” (nr. 11:9-10).

Terje (Human-Etisk Forbund): ”Ja, det er på en måte samme greia som bordplassering eller invitasjonsliste. Det er noen som du har et nært forhold til, som du deler verdier med, kanskje. Og som du kanskje håper at de (barna) skal tilbringe mer tid sammen med. Men altså, det er kanskje – jeg vet ikke om det er noen som du deler ut akkrediteringer til liksom, til venner og familie. Nå er du på en måte godkjent (ler litt). Jeg vet ikke. Altså, jeg har aldri lagt så fryktelig mye i det. Jeg vet ikke hvorfor vi gjorde det heller, om det var på en måte noe som vi fikk beskjed om at vi skulle gjøre, eller om vi gjorde det av eget bryst. Det husker jeg faktisk ikke” (nr. 32:17).

Når foreldrene vurderer hvilke venner de vil ha som faddere vurderes vennskapets karakter.

Fadderinstitusjonen brukes primært på to måter: Ønske om å markere et gammelt vennskap, eller et viktig nyere vennskap. Ola var en av de fadderne Stein og samboeren hans Elisabeth hadde valgt som faddere til Emilie. Ola ble primært valgt fordi han hadde vært arbeidsgiveren og kollegaen til Stein og Elisabeth gjennom mange år, og en viktig person for dem begge. Fadderskapet var en måte å vise at Stein og Elisabeth satte pris på ham og det de hadde hatt sammen. Andre hensyn er venner som foreldrene tror de vil ha mange år framover, ja kanskje hele livet. Det er alltid en viss usikkerhet knyttet til et vennskap. Usikkerheten kjenner foreldrene til; et vennskap gir ikke garantier for varighet. Men på tross av usikkerhetsfaktorene, mener foreldrene det er verdt å handle ut fra det vennskapet så langt har gitt, eller slik det sosiale livet med vennene er i dag. Foreldrene forærer vennene en spesiell relasjon til barnet og håper på at vennskapet mellom foreldre og faddere vil vare, og at betingelsene for relasjonen til barnet sånn sett vil være de beste.

Tor (Human-Etisk Forbund): ”Og derfor er det liksom folk vi har kjent lenge og som vi tror vi kommer til å kjenne lenge. Det er forskjellige faddere til alle barna. Bortsett fra den ene fadderens til Jonas, som er søsteren til Erika, så er det bare venner, ikke familie, liksom. Men det er klart, man vet jo selvfølgelig ikke om man har kontakt med dem langt fram i tid, men foreløpig har det fungert veldig bra. Og de har liksom tatt et spesielt ansvar for å holde bra kontakt med barna. Så jeg tror folk liksom tar den oppgaven litt seriøst. At de liksom får et spesielt forhold til fadderbarnet” (nr. 30:8-9).

Rune (Den norske kirke): ”Det var også faktisk noe av grunnen til at vi ikke valgte familie da, for de er der uansett. De vil aldri forsvinne. Men venner er litt mer usikre, selvfølgelig, når man flytter og sånne ting, men vi prøvde å velge noen venner som vi føler at aldri vil forsvinne” (nr. 21:4-5).

Det er heller ikke alltid slik at en opplever at familien gir flere garantier enn vennskapet.

Slekten er ikke nødvendigvis den nærmeste, den representerer ikke alltid større ansvar, nærhet

og kontinuitet enn det gode venner gjør. Geografiske, personlige og kulturelle forskjeller mellom familiemedlemmene kan vanskeliggjøre hyppig og nær kontakt. Eva og Ole opplever at familien ikke nødvendigvis er den nærmeste, og valgte heller å stole på de i nettverket sitt som de har valgt selv; nemlig vennene. Dette tok de også konsekvensen av da de skulle invitere til navnefest. Som vi har sett var det heller ikke naturlig for dem å ritualisere dagen med mange venner og familie, navnefesten var ment for foreldre og faddere. Heller ikke Elisabeth opplever at nære slektninger er synonymt med varige og tette bånd. Bare en av datterens faddere er i slekt med henne. Dette ser ikke Elisabeth i ettertid på som bare positivt. Både hennes og Steins slekt bor langt fra Oslo, og datteren treffer ikke særlig ofte besteforeldre, tanter og onkler på mors og fars side. Elisabeth lurer på om ikke fadderskapet kunne ha kompensert for at slekten er spredt og relasjonene ikke særlig nære. Ved å velge slektninger til faddere kunne båndene mellom datteren og slekten muligens blitt sterkere.

Om en ønsker at slekt og venner skal supplere hverandre som faddere slik som de fleste dåpsforeldre, eller om en har valgt mer eksklusivt – bare venner, slik som de fleste navnefestforeldre, er det den samme tankegangen som ligger til grunn for valg av venner. Ved å velge venner utvides barnets kontaktnett, og barnet blir tilført ekstra ressurser i betydning av en ekstra relasjon.

Randi (Den norske kirke): ”Jeg prøvde å ikke blande meg så veldig mye i det med faddere og sånn, men jeg var vel av den oppfatningen av at skal man først gjøre det og ha faddere til barnet, så er det greit å ha venner til det. For familie har man i alle fall. Mens med venner da øker man nettverket rundt barnet, på en måte” (nr. 8:16).

Idealer møter virkelighet; ikke alltid har en tilgang på nok ressurser og derfor må ønskene justeres til virkeligheten. Når foreldrene har gått igjennom venner og slekt og sett hvem en har til rådighet, får de raskt et pragmatisk syn på hvem de kan spørre om å være fadder. Stort sett fikk jeg inntrykk av at foreldrene ikke hadde et hav å velge blant, og at de prøvde så godt de kunne å få kabalen til å gå opp; besteforeldre, tanter og onkler og én eller to venner som en syntes passet til å ha en særskilt relasjon til barnet. Utover prinsippet om balanse mellom mors og fars side, enten fadderne hentes fra både slekt og venner fra bare slekt eller fra bare venner, kan en ikke si at det finnes noe entydig handlingsmønster for utvelgelsen av faddere. Mange sider ved aktuelle fadderkandidater som kunne ha en betydning for fadderrelasjonen ble vurdert. Utvalgskriterier var: religiøst ståsted, kjønn, alder, sivil status, hvor mange fadderbarn fadderkandidaten har fra før av, barnets relasjon til fadderkandidaten, fadderkandidatens foreldreegenskaper, og om fadderkandidaten har barn som foreldrene er faddere til.

Fadderskapet er for flere av foreldrene primært en religiøs institusjon. Dette har sammenheng med hvordan en forstår ritualiseringer i forbindelse med fødsel og navngivning, enten det gjelder dåp eller den nyreligiøse navnefesten foreldrene har laget selv. Er oppfatningen at dette er religiøse handlinger har også fadderskapet en religiøs betydning, og valg av faddere faller derfor på personer som har en religiøs identitet. Av de seks dåpsforeldrene Heidi, Arne, Hege, Lars, Linda og Thomas som la vekt på at én eller alle fadderne skulle være kristne, fremhevet alle sammen bortsett fra Arne at barna har faddere som ber for dem.

Kravene til faddernes konfesjonelle tilknytning, religiøse holdninger eller religiøse aktivitet er ikke store blant dåpsforeldrene som legger vekt på å ha kristne faddere. Om fadderne var kirkegjengere var lite interessant for dåpsmødrene Linda og Hege, hvilket kirkesamfunn de tilhørte spilte ingen rolle for dåpsfar Thomas. Navnefestmor Heidi, som ikke helt vet hvordan hun skal beskrive seg selv i forhold til religion, valgte én kristen fadder til hver av barna sine. På tross av at hun har beveget seg et stykke bort fra kirkens innerste sirkler synes hun det var viktig at Andreas og Sander har kristne faddere som ber for dem. Hun har selv blitt bedt for av sine faddere og vil at også barna hennes har en fadder hver som gjør det samme. Dette gjelder også sønnen hennes Sander som ikke ble døpt, men som isteden ble velsignet av en prest. Selv om dåpsforeldrene Linda og Thomas, Hege og Lars og Heidi synes det er viktig bare å ha kristne faddere til barna, er det ikke alle foreldre som har muligheten til en slik praksis. Hilde hadde ikke andre enn venninnen sin i Nord-Norge som hun betegner som kristen, og hun kunne ikke komme i dåpen. Også Hilde sier at den religiøse oppdragelsen må hun ta seg av selv.

Religiøs oppdragelse er grunnleggende når vi snakker om kirkens forståelse av fadderordningen. Som vi har sett forstår mange foreldre bønn for fadderbarnet som en viktig del av den religiøse omsorgen. Hjelp til den kristne oppdragelsen innbefatter mer enn bønn. Dåpsfaren Arne konkretiserer ikke faddernes oppgave som bønn, men snakker i vid forstand om at han og en del av fadderne må gi datteren, Ingrid, en oppdragelse i den kristne tro. Dette innbefatter å formidle de kristne verdiene til Ingrid. For dåpsmor Hege er også fadderne en hjelp til foreldrene, først og fremst i forhold til å få barnet engasjert i kirkens barnarbeid. Mannen hennes Lars konkretiserer hjelp til den kristne oppdragelsen med å gi kristen litteratur til barnet. Thomas snakker i mer generelle omsorgstermer – å ville fadderbarna sine godt og å oppmuntre dem til å leve som kristne.

Er det grunnlag for å si at bruken av kirkens fadderordning er en slags vikarierende religion? Finnes det foreldre i mitt materiale som ikke er særlig religiøse og som velger religiøst engasjerte faddere som kan representere kristendom og kirke? I kapittel seks (6.4.2)

presenterte jeg den britiske religionssosiologen Grace Davie og begrepet ”vicarious religion”– å ivareta det religiøse på vegne av andre (1999:82, 2002:19-20). ”Vicarious religion”, eller vikarierende religion, mener jeg dekker mye av de forventningene Heidi er eksponent for. Heidi har hatt en religiøs oppvekst, var aktiv i kirken, hun forsto seg selv i mange år som personlig kristen, og begge foreldrene og to av søsknene hennes har vært eller er fortsatt aktive i kirken. I dag betegner hun seg ikke som bekjennende kristen og vet heller ikke hva hun skal kalle seg. Hun går ikke i kirken og hennes eldste sønn har ikke vært engasjert i kristent barnearbeid ut over speideren. Likevel er Heidis krav til fadderne strengere enn Den norske kirkes formelle krav. Hun vil ha noen faddere til barna som har et aktivt bønneliv. Kommunikasjon med Gud gjennom bønn og omsorgen for andre mennesker gjennom bønn tiltaler henne. Bønn for fadderbarna kan hun ikke få fra de ikke-kristne fadderne, men bare fra de kristne. En direkte kontakt mellom kirken og barna, formidlet av henne selv eller fadderne, er hun ikke opptatt av. Derimot er den religiøse dimensjonen indirekte representert gjennom de kristne fadderne. Som ”vikarierende” for henne ivaretar de kristne fadderne den kristne troen og den kirkelige tilhørigheten på vegne av barnet.

Utvalgskriteriene hos de nyreligiøse sentrerer ikke omkring bønn eller oppdragelse i den kristne tro. Faddernes åndelige eller spirituelle kvaliteter, som Anne kaller det, er mer dekkende for de kriteriene de nyreligiøse foreldrene stiller til valg av faddere. De nyreligiøse foreldrene Anne og Jan og Marianne og Daniel er opptatt av at barna har faddere som representerer religiøse kvaliteter. For dem er idealet at det skal være en relasjon mellom barn og faddere, og at denne relasjonen også skal fylles med det de kaller et spirituelt innhold.

Det gamle prinsippet om at barnet må ha både kvinnelige og mannlige faddere (Amundsen 1989:242,248, Hodne 1979:8) ser ut til å leve videre som et handlingsmønster. I alle fall er dette tydelig blant informantene i denne undersøkelsen. At både kvinner og menn er representert i faddergruppen går igjen, på tross av at faddergruppens størrelse varierer mye, fra to til syv faddere, og at den kjønnsmessige balansen i faddergruppen er ujevn (se tabell 9.2).⁹⁰

⁹⁰ Fra de steder det er foretatt fadderundersøkelser ser vi at skikken kunne være tre menn og to kvinner, uavhengig av barnets kjønn. Andre steder avgjorde barnets kjønn fadderfordelingen. Skulle et jentebarn døpes hadde det tre kvinnefaddere og to menn, og skulle et guttebarn døpes hadde det tre mannlige faddere og to kvinnelige. Der hvor skikken var seks faddere (særlig i Trøndelag og Nord-Norge) var den kjønnsmessige fordelingen lik (Hodne 1979:8-9). Etter andre verdenskrig ser det ut til at kirken på nytt har villet strømlinjeforme fadderpraksisen. Et stort antall faddere anses ikke av kirken som et gode, og det settes fram som ønskelig ikke å ha

Et gjennomgående trekk er at kvinner foretrekkes som faddere i dåpen, mens navnebarna oftest har et likt antall kvinner og menn. Nesten halvparten av dåpsbarn har flere kvinnelige faddere, mens flertallet av navnebarna har likt antall kvinnelige og mannlige. Ett dåpsbarn har bare kvinnelige faddere, mens ingen av barna (verken dåps- eller navnebarna) har bare mannlige faddere. Derimot har ett dåpsbarn og ett navnebarn flere mannlige enn kvinnelige faddere. Den kjønnsmessige fordelingen er i likhet med slekt som kriterium i liten grad artikulert. Foreldrene verken vektlegger eller kommenterer kjønn når de gjør rede for valg av faddere. Av de som nevner faddernes kjønn som et viktig kriterium, er det først og fremst ut fra ønsket om at begge kjønn skal være representert, ikke at antallet kvinner og menn skal være likt.

Alder er et mye mer eksplisitt hensyn enn det kjønn og slekt er. Oppfatningene om alder er delte – noen synes det var positivt med to generasjoner representert, mens andre valgte primært fra egen generasjon.⁹¹ Hensynet til omsorgsoverdragelse i tilfelle foreldrene skulle forulykke ble brukt som argument for ikke å velge eldre faddere. Det ble også vektlagt at yngre har gjennomgående mer ressurser og kan gjøre mer ut av fadderoppgaven. Når det gjelder faddernes ressurser, ble det argumentert for sivil status. Enslig er i denne sammenheng ansett for å være et gode. Enslige har bedre tid og et større overskudd til å bry seg om fadderbarnet, i tillegg til at det kanskje betyr mer for dem med en fadderrelasjon enn for de som er mor eller far fra før av og har et nært forhold til barn. Dessuten, skulle det være tilfellet at en barnløs venn av mor eller far ønsker seg en særskilt relasjon til barnet, vil det være lettere og mer naturlig å etablere det når en er fadder. Da ligger forholdene til rette og det er ikke nødvendig med en begrunnelse for å ta kontakt. Et annet forhold som også har betydning for faddernes

flere enn fem (Robberstad 1945:81). Alterboken fra 1920 sier ikke noe om antall faddere, mens ordningen etter Gudstjenesteboka fra 1992 setter to som nedre og seks som øvre grense (Lovsamling for Den norske kirke 2007:220).

⁹¹ Faddernes alder har variert. Gammel skikk har vært å velge både eldre og yngre faddere. Den nedre aldersgrensen har gått ved 15 år, da var en gammel nok for konfirmasjon og også til å være vitne. Faddernes alder har aldri vært lovpålagt, men en sedvanemessig regel på at ikke fadderne skulle være yngre enn 15 år har holdt seg, og ble av departementet opprettholdt så sent som i 1936. Etter 2. verdenskrig ser kravene til faddernes alder ut til å øke. Ifølge jussprofessor Robberstad bør fadderne være myndige (Robberstad 1945:82). Den siste liturgirevisjonen har vært tydeligere på alder. Da dåpsritualet av 1981 ble vedtatt (kongelig resolusjon 24. april), var ikke veiledningen ferdig, men da den forelå i 1984 var faddernes nedre alder satt til 15 år (Dalen 2002:17). Gudstjenestebøkene fra 1992 har opprettholdt kravet til fylte 15 år (Lovsamling for Den norske kirke 2007:220).

ressurstilgang er hvor mange fadderbarn fadderne har. Er de faddere for mange, sier det seg selv at det blir vanskelig å utvikle en særskilt relasjon.

Hvordan fadderne framstår i forhold til egne barn kan også ha betydning for valget. Da navnefestforeldrene Eva og Ole valgte faddere til Emma, la de vekt på at fadderne var gode foreldre til sine barn. De ressursene fadderne representerer som gode oppdragere mener de kommer godt med hvis det skulle skje noe med dem og fadderne blir viktige omsorgspersoner. Da Heidi fødte Andreas var hun helt avhengig av å ha gode venner rundt seg som kunne støtte henne som alenemor. Det hadde hun, og ganske tidlig fikk Andreas et fortrolig forhold til dem. Dette nære forholdet som så tidlig ble etablert gjorde det helt naturlig å velge dem som faddere – ja både for henne og Andreas.

Det er et stort antall faktorer som spiller inn i sammensetningen av faddergruppen – nærmeste slekt og venner har som sagt forrang, men hva med fadderbytte? Eksisterer det et tilnærmet gjensidig bytte av fadderskap? Må foreldrene spørre foreldrene til de barna de selv er faddere for om å være faddere for egne barn? Stort sett følte foreldrene seg temmelig frie i forhold til denne gruppen. De fleste opplevde ikke at de måtte gjengjelde forespørselen. Men det vil ikke si at alle føler det like uproblematisk å velge bort denne gruppen potensielle faddere, spesielt vanskelig blir det når en også er i slekt med dem. Gjøran valgte å ikke spørre sin bror om å være fadder, selv om han hadde vært det for hans barn. Samboeren til Gjøran, Hilde, vurderte å spørre sin venninne i Nord-Norge om å være fadder, siden Hilde hadde vært fadder for hennes barn. Grunnen til at Gjøran til slutt, etter å ha ventet i det lengste, bestemte seg for å utelate broren var at broren ikke hadde tenkt å ta med kone og barn til dåpen. Dette opplevde Gjøran som en nedvurdering av seg selv og sin familie, og ville derfor ikke gjengjelde fadderforespørselen. Heidi og Svein, derimot, utførte et bytte av fadderskap da Sander hadde sin barnevelsignelse. Heidi er fadder til begge barna til ekskjæresten sin, Even. Hun ønsket at Even og hans kone skulle være faddere for Sander. Dette begrunnet hun ikke bare med ”gjengjeldelse”, men også med at hvis det skulle skje noe med henne og mannen ville det være naturlig at halvsøsknene (Sander og halvbroren Andreas) fikk være sammen. Mannen til Heidi, Svein, er ikke bare opptatt av å styrke det biologiske slektskapet. Han legger vekt på at de andre fadderne til Sander ble valgt ut fra et gjensidig fadderbytte. Dette forklarer partneren hans Heidi med gjengjeldelse – som å gi noe tilbake.

For enkelte foreldre er det også viktig at faddersammensetningen ikke skal være for komplisert, men bestå av få og enkle relasjoner. Tone og Lene var opptatt av at faddergruppen skulle være oversiktlig. Med dette mener de et lite antall faddere; helst et par. De av foreldrene

som fremhevet enkle fadderløsninger, som bare ett vennepar pr. barn eller de samme fadderne til barn nummer én og barn nummer to, er selv barn av skilte foreldre. Navnefestmor Tone har en ganske stor og sammensatt familie, hvor hun omgås både barna til sin mors og fars nye ektefelle. Hun synes flere faddere svekker nærheten mellom fadder og fadderbarn, og ga hvert av barna sine hvert sitt fadderpar. Dåpsmor Lene vil også ha det enkelt. Hun mener at det blir bedre både for barna og for fadderne at fadderne er de samme til begge barna. For barnas del vil de ikke "... få så mange mennesker innblanda rundt seg heller." Dessuten synes Lene at fadderordningen fungerte bra for nummer 1, og det ga derfor mersmak å velge de samme fadderne til nummer to.

Tone (Human-Etisk Forbund): "Nei, jeg syns egentlig at det holder med to, jeg. Jeg syns ofte det blir så rotete hvis det er mange. Når man kommer fra familier som er skilt og masse stesøsken her og der, så er det greit at noe bare er liksom helt rent. Det var to å forholde seg til, og det er de to. Enkelt og greit. Og det er liksom enkelt for Joakim, han vet veldig godt hvem som er hans faddere, og de vet veldig godt at de er de eneste. Da blir det liksom nærmere, syns jeg" (nr. 31:7).

9.1.5 Fadderskap er æresbevisning

Begrepet ære, i betydning gjøre ære på, skulle en kanskje tro var avleggs, med minimal relevans for å beskrive mekanismer som styrer samhandling og fyller relasjoner med mening i dag. Men fadderskapet har et aspekt som mange av foreldrene nettopp uttrykker med begrepet ære. Fadderforespørselen er en æresbevisning, og dåpen og navnefestens ritualiseringer med høytid og fest er en måte å gjøre ære på fadderne. Gjelder fadderforespørselen som æresbevisning først og fremst slekt, eller gjelder det også for vennefaddere?

Ole (Det allmenne sosiale feltet): "... så hadde vi tenkt litt på at det er en fin måte å gjøre litt ære på dem, og kanskje binde den "commitmenten". Ikke det at det var en hovedsak, men det ga i hvert fall en god anledning til det. Rolf og Torunn følte det jo som en dyp ære å bli spurt da. Og det gjorde jo også Bjarne og Julia, de andre fadderne" (nr. 38:3-4).

Foreldrene forteller at fadderforespørselen ikke er en triviell forespørsel. Til fadderforespørselen knyttes det ære. Foreldrene fortalte at fadderne følte seg beæret over å bli spurt om å være fadder. Blant venner og slekt er det spesielt den eldre generasjon faddere, og da først og fremst for besteforeldrene, som sterkest føler seg beæret over forespørselen og foreldrenes ønske om å etablere av en slik relasjon.

Randi (Den norske kirke): "Men settingen med faddere og sånt var vel fordi at Arne trodde at det ville bety så mye for hans mor å bli spurt om å være fadder. Så måtte vi spørre min mor også, fordi at da tror jeg det ville være viktig for henne. Og da kom jo det opp med at hun er jo ganske gammel og de er jo litt eldre. Så da måtte vi ha litt flere faddere, sa Arne da" (nr. 8:17).

En måte å glede et annet menneske på er å velge vedkommende til fadder. Foreldrenes tillit til og respekt for dem som ble spurt, svarer fadderne på med å vise glede, takknemlighet og stolthet over forespørselen. Foreldrene er opptatt av den responsen forespørselen utløser og gleder seg over den positive tilbakemeldningen.

Lars (Den norske kirke): ”Det var mer sånn som du sa. Jeg tenkte det kunne være koselig for henne å bli bedt. Så jeg spurte vil du være. Og så sa hun ja, det ville hun. Det tror jeg hun satte pris på” (nr. 16:12).

Som vi så hos navnefestfar Ole, er fadderskapet ikke bare basert på æresbevisning. Like fullt er ære for ham som for flere av foreldrene et viktig aspekt ved forespørselen. Foreldrene er klar over at æresbevisningen må sammenfalle med andre kriterier. Relasjonen er for viktig til at de kan velge faddere for å ære dem. Heidi uttrykker det slik: ”Men vi hadde jo ikke det som utgangspunkt, å velge faddere for at de skulle bli veldig glade for det – sånn pliktløp” (nr. 27:3). Heidi ønsket for sin eldste sønn da han ble døpt, og Knut for begge sine dømte barn, at gleden ved å bli spurt skulle være så stor at fadderne ble inspirert til å gi noe tilbake. For Heidi, Ole og Knut var det et sammenfall mellom æresbevisning og ønsket om at fadderne skulle ta relasjonen på alvor.

9.1.6 Fadderskap definerer og integrerer slekt

Slekt og slektens betydning er ikke et opplagt tema i vår tid. Med modernitetens gjennombrudd ble det løsnet på de tradisjonelle slektskapsbåndene, og individet fikk en friere stilling i forhold til sin familie, i tillegg til sitt lokalsamfunn, sin klasse og sin menighet/trossamfunn. Det har vært lite fokus på hva moderniteten har gjort med biologiske slektskapsbånd og hvor avgjørende disse båndene er for mennesker i dag. Slektskapsstudier er primært noe som hører fremmedkulturelle samfunn til, eller til historiske studier fra egen kultur. Et forskningsprosjekt fra begynnelsen av 2000-tallet, hovedsakelig bestående av antropologer fra Bergen og Oslo, satte søkelyset på slektskap i Norge (Howell & Melhus 2001). Konklusjonen fra prosjekt er at slekt og familie står sentralt i norsk verdssystem og at barn bidrar til å danne dagens norske kvinners og menns identitet som sosiale vesener (Howell 2001:73). Like fullt er ikke biologisk slektskap entydig (Smedal 2001:34). Fadderinstitusjonen, og da forstått som holdninger til fadderskapet, erfaringer med ritualiseringene av fadderskapet og hva som lå til grunn for utvelgelsen av faddere er interessante temaer for å belyse slektskapets stilling i vår tid. Hvilken rolle spiller slektskapet i etableringen av fadderskapet?

Nina (Den norske kirke): ”For da fikk fadderne hvert sitt lys. Og det var veldig sånn koselig... Det blir et sånt spesielt lys der inne som døpefonten er. Og så sto vi alle sammen

der oppe. Det var mora til Knut som holdt Kristian, som bar ham fram. Og så var fadderne der oppe og det var broren min og søstera til Knut som var faddere. Og så sto de med hvert sitt lys og sånn. Og det var veldig fint, husker jeg” (nr. 6:4).

Fadderne til dåpsbarnet Kristian er, som vi ser i det nevnte sitatet ovenfor, nære slektninger av Knut og Nina. Det er Kristians tante og onkel som er henholdsvis mor og fars eneste søsken. Fadderen som bar Kristian er Ninas mor. I realiteten beskriver Nina fellesskapet med Kristians nærmeste slekt. Slektene til Knut og Nina hadde ikke tidligere ritualisert offentlig. Nina og Knut var ikke gift da de døpte Kristian, og selv om besteforeldrene hadde truffet hverandre flere ganger før dåpen til Kristian, var dette like fullt den første offentlige ritualiseringen hvor begge de to slektene var med. I dette tilfellet er fadderskapet med på å integrere en vanlig familiestruktur, nemlig samboerpar med felles barn, i deres slekter.

I tilfellet Heidi og Sveins barnevelsignelse for Sander, integrerer fadderskapet ikke bare to, men tre familier. Foruten søstera til Heidi og svigerinnen til Svein, er halvbroren til Sander, Andreas far (Even) og hans partner, også faddere. Barnevelsignelsen til Sander synliggjør Heidi og Sveins familiestruktur. Ved å velge faddere fra tre familier; Heidis slekt, Sveins slekt og halvbroren til Sander, Andreas slekt, var fadderskapet med på å integrere Heidi og Sveins kjernefamilie i disse tre slektene, samtidig som fadderskapet var med på å etablere ”storfamilien”, som Heidi kaller den.

Det er ganske vanlig at dåpsbarn har tanter og onkler til faddere. Av de 14 dåpsbarna, har ni barn en tante eller onkel eller både tante og onkel til faddere. Av tre navnebarn som har slekt til faddere er alle tre onkel eller tante, ingen er besteforeldre. Går vi nærmere inn på hvilke foreldre som har valgt søsken som faddere, har det stort sett vært foreldre som bare har ett søsken.⁹² Grunnen til at foreldre som bare har én søster eller bror velger søsken til faddere, kan i kombinasjon med æresbevisning være et ønske om å bruke fadderskapet til å etablere familien ut over kjernefamilien. Ved hjelp av fadderskapet markerer de slektskapet mellom barnet og dets tanter og onkler, og mellom seg selv og sine søsken.

⁹² Jeg spurte ikke foreldrene om hvor mange søsken de hadde eller om de hadde vurdert sine søsken som faddere til barna. Likevel kom det fram hos de fleste om de hadde søsken og hvor mange søsken de hadde. For dåpsforeldrene gjaldt dette først og fremst i diskusjonen om faddergruppens sammensetning, og for navnefestforeldre i diskusjonen om invitasjon av slekt versus faddere til festen. Selv om ikke dette grunnlaget er helt konsistent, vil jeg likevel trekke den slutning at der dåpsforeldrene bare har én søster eller bror, ser det ut til at det er ganske naturlig å velge vedkommende til fadder og gjerne da til barn nummer en i søskenflokk.

Fadderskapet kan også synliggjøre konflikt og krenke slekt. Som vi vet ville ikke Gjoran ha broren sin til fadder fordi han ikke ville ta med seg familien sin i barnedåpen til Markus. Gjoran og samboeren Hilde hadde avtalt med presten at det kunne stå åpent om han var fadder eller ikke, for dermed å skrive ham inn som fadder hvis han skulle ombestemme seg. Men da broren ikke ville endre beslutning og kom alene til dåpen, utelukket de ham fra faddergruppen. Integrasjonen av slekt via fadderslektninger uteble dermed i dåpen til Markus. I stedet ble konflikten mellom brødrene synliggjort og frontene mer steile.

Det er ikke mulig å skille slektskap fra fadderskap når nære slektninger er faddere, verken når det gjelder holdningen til relasjonen eller praktiseringen av den. Daniel anså det som unødvendig kompliserende både for ham og kona Marianne å knytte sammen slektskap og fadderskap. Marianne er fadder for sin niese, men ville ikke spørre søsteren om det samme. Hun synes det blir kunstig at en onkel, tante, svoger eller svigerinne skal ha et veldig spesielt forhold bare til én eller noen utvalgte, ut over de relasjoner som allerede er der mellom slektninger. Som hun sier: ”Til tantunger og slikt så har du et forhold i alle fall” (nr. 10:14). Av disse grunnene holdt de slekten til Marianne utenfor. Det var heller ikke aktuelt for dem å velge slekten til Daniel, siden hans familie bor i utlandet, dessuten har de ikke noe forhold til fadderinstitusjonen. Marianne og Daniel valgte derfor venner til faddere, og lot heller fadderskapet ha en integrerende funksjon for dem.

Det er delte oppfatninger om bruken av slekt som faddere. Noen av navnefestforeldrene argumenterer for at det ikke er nødvendig med slekt som faddere fordi de er der uansett, eller fordi de tross alt er de nærmeste hvis noe skulle skje med foreldrene. Dåpsforeldrene argumenterer ikke for valget av slekt, men handler ut fra skikk og sedvane og velger noen eller alle fadderne fra slekten.

Måten fadderskapet praktiseres på i forhold til slekt, kan tyde på at slekt har stor verdi i norsk kultur og at fadderskapet både kan definere og styrke slektskapsbåndene. I tillegg til at fadderskapsinstitusjonen ser ut til å ha en viktig funksjon som definering av nærmeste slekt, utvider også institusjonen slekten med relasjoner som likner på slektskapsrelasjoner. Fadderskapet er ikke alltid basert på biologisk slektskap. For flere av dåpsforeldrene og særlig for navnefestforeldrene ritualiserte også fadderskapet et annet ”vi”. Dette ”viet” utgjøres av foreldrene og deres nærmeste venner.

9.1.7 Medforeldreskap

Historikeren Joseph H. Lynch har studert fadderskapet i tidlig middelalder. I tillegg til de religiøse og sosiale kategoriene gudforeldre og gudbarn, operer han også med kategoriene åndelig far/mor, åndelige søsken og åndelige medforeldre (eng. coparents, latin compaternitas el. compatres/commatres). Med begrepet medforeldreskap vil han belyse relasjonen mellom foreldre og faddere, og argumenterer for at det ikke var en ubetydelig del av fadderinstitusjonen. Det var først da dåpsbarna i tidlig middelalder ikke lenger hadde foreldrene sine til faddere, men fikk eksterne faddere, deriblant medforeldre, at fadderskapet ble sosialt viktig.⁹³ Medforeldrene var ikke i slekt med fadderbarnet, men dannet en enhet med barnet og barnets foreldre (1986:123). Alliansen mellom foreldre og faddere som ikke er i slekt karakteriserer han som søskenliknende forhold (1998:150). Medforeldreskapet var ikke skapt av kirken, men forankret i folkelige fortolkninger av fadderskapet som trakk teologiske ideer lengre enn biskopene var villige til å gjøre det. Medforeldre anså seg som slektninger til foreldrene. Slik som foreldrene hadde gitt fysisk liv til barnet, hadde fadderne gitt dem et åndelig liv. Biskoper og lovgivere aksepterte de folkelige fortolkninger og trakk den konklusjon at medforeldreskap, som de andre formene for slektskap, var til hinder for ekteskapet (1998:139). Det er ikke bare historisk sett interessant at hver eneste dåp transformerte foreldre og faddere inn i et medforeldreskap. Det kan også avdekke et viktig sosialt aspekt ved fadderinstitusjon i dag. Jeg er av den oppfatning at medforeldreskapet kan være likeså interessant ved navnefest som ved dåp, fordi navnefestforeldre som har faddere til sine barn har en tendens til ikke å velge slekt, men venner.

Overfører vi begrepet medforeldreskap til denne undersøkelsen, ser vi at utgangspunktet for valg av venner til faddere nettopp er vennskapet, og at fadderskapet er et tegn på at en ønsker at vennskapet skal fortsette. Flere av foreldrene håper også at den gode alliansen mellom foreldre og faddere vil kunne fungere som et ressursfellesskap for barnet. Erika (det livssynshumanistiske feltet) sier at fadderordningen er viktigst for de voksne. Hun ser fadderordningen ikke bare som en økning av nettverket rundt barnet, men også som en støtte til foreldrene i oppdragelsen av og ansvaret for barnet. Ole (det allmenne sosiale feltet) snakker om å ansvarliggjøre fadderne, og ønsker at fadderne skal gjøre noe for at det blir et forhold

⁹³ Bruk av foreldre til faddere har også forekommet i Norge etter reformasjonen på 1700-tallet, men hvor utbredt denne praksisen har vært, er usikkert. Trolig vant den ikke tilslutning fra andre enn de som tilhørte høyere sosiale lag (Amundsen 1989:244).

mellom dem og barnet. I Oles ønske, og i ønsket til de av foreldrene som vil at det skal etableres en spesiell relasjon mellom faddere og fadderbarn, ligger det implisitt en tillitserklæring til fadderne. Med medforeldreskapet fordeles ansvaret for barnet på flere voksne. Om foreldrene ikke mener at fadderne har et ansvar for barnets oppvekst og ungdomstid, fokuserer de heller på en eventuell ekstraordinær situasjon som ulykke eller død. For flere av foreldrene gjelder medforeldreskapet først og fremst i slike situasjoner. Uavhengig av om en ønsker at fadderne skal være religiøse eller sosiale medvandrere for barnet sitt, eller som en støtte i prekære situasjoner, skaper medforeldreskapet en allianse mellom foreldrene og deres venner. Alliansen er basert på vennskapet mellom foreldre og faddere og et felles ansvar for barnet.

Medforeldreskapet der fadderne er i generasjonen over foreldrene, ser ut til å ha en litt annen karakter enn der foreldre og faddere er i samme generasjon. I de tilfellene vi har sett at medforeldreskapet etableres med en eldre generasjon som ikke er i slekt, er ønsket om å ære dem større enn å etablere et medforeldreskap basert på ytelser. Her vil medforeldreskapet først og fremst kunne gi moralsk støtte, kjærlighet og omtanke for foreldre og fadderbarn, og i mindre grad være orientert mot samarbeid og hjelp med oppfølging av fadderbarnet. Medforeldreskapet har vært sterkt mellom fadderne og mødrene til Elisabeth, Elin og Lene. Dette er en relasjon som også har hatt forgreninger til døtrene, og som vi har sett har skapt et nært forhold mellom Elisabeth, Elin og Lene og deres faddere. Denne relasjonen har de mødrene valgt å utvide til et medforeldreskap. Dette medforeldreskapet vil trolig ikke fungere på samme måte for Elisabeth, Elin og Lene som det gjorde for deres mødre. Skal Elisabeth, Elin og Lene etablere et medforeldreskap med samme funksjon, må de trolig gjøre det slik deres mødre gjorde det; med egne venner.

Medforeldreskapet kan også omfatte den religiøse oppdragelsen. Dåpsforeldrene er av den oppfatning at den religiøse oppdragelsen primært er foreldrenes ansvar, mens fadderne eventuelt har rollen å bistå foreldrene. For de av foreldrene som er opptatt av at fadderne skal ha en religiøs funksjon, går medforeldreskapet mellom foreldre og faddere konkret ut på å gi foreldrene noe praktisk hjelp i den religiøse oppdragelsen, formidle kristne verdier og oppmuntre barnet til å leve som en kristen, men først og fremst å be for barnet. Bønn for barna innebærer ikke et samspill mellom foreldre og faddere. Utøvelsen av de andre fadderoppgavene innbefatter ikke bare et samspill med foreldrene, men også et samvær. Også samværet med fadderne står sentralt hos de nyreligiøse i deres forståelse av fadderskapet. Anne og Jan og Marianne og Daniel har ikke forpliktet fadderne til å bidra med en spesifikk religiøs

oppdragelse i forhold til deres barn. I likhet med dåpsforeldrene mener de at den religiøse oppdragelsen må de som foreldre stå for selv. Fadderne på sin side kan komme med seg selv; åndelige kvaliteter og andre ressurser de representerer. Den religiøse kontakten mellom faddere og fadderbarn impliserer foreldrene. Skal barn og faddere få et forhold, skal fadderne bl.a. kunne være religiøse medvandrere, forutsetter det at det er en aktiv utveksling mellom foreldre og faddere. Foreldrene må involvere fadderne i barnets liv. Derfor er disse foreldrene opptatt av at de har et ansvar for å legge til rette for at fadderne skal kunne ta del i medansvaret.

Alliansen mellom foreldre og faddere, sentrert rundt den religiøse og eller sosiale omsorgen for barnet, gir fadderne en spesiell status i forhold til foreldrene og visa vers. Foreldrenes ønsker for fadderskapet gjennom barnets oppvekst og voksenliv, og deres forventninger til fadderens spesielle ansvar hvis det skulle skje noe med foreldrene, gjør at disse relasjonene kvalitativt sett ikke virker særlig forskjellig fra de slektskapsbaserte. Tenkningen omkring medforeldreskapet ligger tett opp til det vi vanligvis forbinder med slekt. I likhet med "vanlige" slektskapsrelasjoner, trenger alliansen mellom foreldre og faddervenner forpleining – den er ikke gjort en gang for alle med den rituelle etableringen. Foreldrene er gjennomgående opptatt av å involvere faddervennene i kjernefamilien, snakke med barnet om fadderne, ta kontakt med dem og være sammen med dem, i tillegg til at de er bevisst betydningen av å ivareta vennskapet som faktisk var utgangspunktet for fadderforespørselen. Hvorvidt de lykkes med å realisere de gode intensjonene med fadderskapet vil være avhengig av om de greier å opprettholde relasjonen gjennom barnets oppvekst, ungdomstid og langt inn i voksen alder. Hvordan medforeldreskapet utvikler seg og hvordan det blir når barna blir eldre kan ikke denne undersøkelsen si noe om. Strukturelle rammebetingelser som flytting og skilsmisse vil spille inn og påvirke praktiseringen av medforeldreskapet. Verdier, interesser og religiøs/livssynmessig orientering er også forhold som påvirker et vennskap, og som kan avgjøre om kontakten mellom faddere og foreldre vil være av varig karakter og dermed holde medforeldreskapet inntakt.

Det økende antallet skilsmisser og en stor bredde i familieformer kan muligens ha aktualisert medforeldreskapet og skapt et større behov for denne alliansen enn det som var tilfelle tidligere, da skilsmissetallene var lave og det dermed også var mer stabile slektskapsrelasjoner. Den mer mangfoldige måten å organisere slektskapsrelasjoner på i dag, slik vi så det hos Heidi da hun var alenemor og valgte sine beste venner til faddere for sin sønn, og hos mødrene til Lene og Elin som også var enslige og som også valgte nære venner til

faddere, kan tyde på at fadderskapet praktisert i medforeldreskap supplerer eller erstatter deler av slekten med slektskapsliknende relasjoner.

9.2 Dåpsdrakt og festantrekk til dåps- og navnebarn

9.2.1 Dåpskjole til dåpsbarn

Dåpsdrakten med kjole og lue er viktig når foreldrene ritualiserer ved livets begynnelse.⁹⁴ Jeg tror det knapt finnes noe plagg i vår tid, bortsett fra bryllupskjolen, som engasjerer voksne mennesker og spesielt mødre mer enn dåpsdrakten. Kulturhistorisk har dåpsdrakten en unik posisjon. Ingen tekstiler er bedre tatt vare på enn dåpsdrakter her i landet. Det finnes bevarte deler fra dåpsplagg helt tilbake til fra begynnelsen av 1600-tallet (Christie 1990:34). Fra gammelt av har dåpsdrakten vært forstått som den himmelske bryllupskledning (Hodne 1999:49), med referanse til Bibelen og fortellingen fra Matteus 22:11-12 om bryllupsgjesten som ikke hadde bryllupsklær på seg. Den hvite dåpsdrakten henspiller på gaven som ligger i dåpens renselse – Guds nåde, frelse og evig liv. Den sentrale symbolske betydning barnets klesdrakt har hatt kommer tydelig til uttrykk i Luthers første dåpsliturgier. I begge utgavene av Luthers ”døpebok” (dåpsliturgiene fra 1523 og 1526) er det prestens oppgave å ta på barnet dåpsluen eller den hvite dåpsdrakten etter de tre neddykingene (Leupold & Lehmann 1965:100-101,109).

Dåpsdrakten er den delen av det materielle minnesmaterialet fra dåp og navnefest som gjennomgående vekker størst engasjement hos foreldrene. Sammenlignet med planleggingen og tilberedningen av maten gjestene ble servert, invitasjonskortene, de voksnes klesplagg og gavene barnet fikk, var det dåpsdrakten foreldrene hadde det sterkeste minnet om. Dåpsdrakten vekker dessuten mange følelser. Som jeg har vært inne på har flere av mødrene lagt ned mye arbeid ned i å lage album og minnebøker fra dåp og navnefest. Dette er heller ikke ubetydelig som minnesmateriale. I likhet med gavene barnet fikk, er minnebøkene eksklusivt tilegnet barnet. Slik er det ikke med dåpsdrakten. Den tilhører ikke barnet eller andre personer i slekten. Det spesielle med dåpsdrakten er at den ofte er overlevert fra eldre barn eller eldre generasjoner, eller den er kjøpt for anledningen, men er ment å gå i arv i slekten som slektens felleseie.

⁹⁴ Betegnelsen dåpsdrakt har jeg hentet fra etnologen Inger Lise Christie. Dåpsdrakt brukes som en samlebetegnelse for både dåpskjole og dåpslue (Christie 1990).

Bruken av dåpskjole er temmelig selvfølgelig for dåpsforeldrene; ingen var inne på tanken om å bryte denne tradisjonen og kle barnet i andre plagg. Alle dåpsbarna var kledd i tradisjonell lang hvit dåpskjole med rosa eller blå bånd bestemt av barnets kjønn, med tilhørende lue. Av de syv dåpsforeldreparene brukte fire en dåpsdrakt som hadde vært brukt før i familien. Av de resterende fikk ett par en kjole sydd av en slektning, ett par kjøpte kjolen brukt og det siste paret brukte en slektskjole til deres første barn mens de til barn nummer to fikk låne en kjole fra familien til en inngiftet slektning.

For foreldrene, og spesielt for mødrene, var det store forventninger knyttet til dåpsdrakten. For de fleste var dette første gang de hadde kledd et barn i en dåpskjole og dåpslue, og de hadde vært veldig spente på hvordan barnet ville se ut. Hvorvidt det var et vakkert syn er foreldrene uenige om. Dåpsdraktens estetiske karakter er ikke avgjørende for valg av et rituelt plagg. Om kjolen og luen passer barnet og hvordan de er utformet er underordnede hensyn. Det viktige er at dåpsdrakten er eller kan bli et slektsplagg. Dåpsdrakten vekker mange følelser hos foreldrene. Den fungerer som en materialisering av slekt og er et synlig tegn på slektskap og markering av forbindelse med tidligere slekter. Kjolen binder søsken, søskenbarn, foreldre, tanter og onkler, og kanskje også besteforeldre og oldeforeldre, sammen til én slekt. Dåpsdrakten forteller om barnets relasjoner til nålevende og avdøde slektninger, og om nye medlemmers plass i familien. Idealet blant mange av dåpsforeldrene er å ha en dåpsdrakt som har gått i arv. Det er ikke nødvendig at den er så gammel at mor eller far til barnet ikke kjenner dem som er døpt i den. Det viktigste er at generasjonen over barnet har brukt dåpsdrakten – at barnets mor eller far er døpt i den. Foruten at en av foreldrene bør være døpt i den, er det viktig at søsken døpes i samme dåpsdrakt. Dåpsdraktens verdi øker når også andre nære slektninger som barnets tanter og onkler og besteforeldre, er døpt i den.

Det er ikke nødvendigvis et uttrykk for hva som faktisk er tilfelle når foreldrene hevder at det ikke finnes en dåpsdrakt i familien. Det kan godt hende at det ligger en dåpsdrakt gjemt på et loft eller i en kjeller, eller at den er overtatt av og brukes i en fjernere del av slekten. Et par av fedrene fortalte at de først etter dåpen hadde fått greie på at det fantes en dåpskjole i deres familie. Vet foreldrene at det finnes en dåpsdrakt i familien, vil det heller ikke si det samme som at foreldrene automatisk føler en forpliktelse til å ta den i bruk. Skillet mellom familiene går ikke mellom de som har og de som ikke har, men mellom de familiene hvor dåpsdrakten er en del av praktiseringen av slektskapet og der den ikke er det. Videre finnes det to typer engasjement for dåpsdrakten. Mødrenes engasjement for dåpsdrakten innbefatter kunnskap om det finnes en i hennes eller partnerens familie. Likeså har de kunnskap om hvem som har brukt

den, hvor den befinner seg, og hvis det er flere, hvilken av dem barnet skal døpes i. Fedrenes engasjement for dåpsdrakten er stort sett å gi støtte til mødrenes engasjement og bekrefte deres valg av kjole.

Tradisjonelt har det vært en verdi i norske byer og bygder at dåpsdraktene går i arv innenfor familiene (Christie 1990:81, Hodne 1999:52). Ser vi på holdningene som avdekkes blant dåpsforeldrene, skal dåpsdrakten være preget av slekten, men ikke nødvendigvis være brukt av slekten. Det er ikke en ønsket situasjon at foreldrene kjøper dåpsdrakten selv, slik foreldrene ellers gjør med mye av barnetøyet. Dåpsdrakten skal skille seg fra andre klesplagg ved at slekt på en eller annen måte er involvert i plaggets tilblivelse og trading. En dåpsdrakt er et overlevert plagg, enten fra slektninger som har brukt den tidligere, eller i form av en gave fra en av barnets besteforeldre. Har foreldrene ikke tilgang på et slikt rituelt plagg, er det en like god løsning at en fra den eldre generasjon, helst to generasjoner eldre enn barnet, strikker, hekler eller syr kjolen. Er materialene til kjolen gamle, slik som stoffet fra en brudekjole til en nær slektning, øker det kjolens slektsmessige verdi. Alternativt kan en bestemor involvere seg i innkjøpet; ta ansvar og kjøpe kjolen på egen hånd, eller i samarbeid med foreldrene, fortrinnsvis mor. På denne måten kompenserer en for at en ikke har en dåpsdrakt i slekten.

En dåpsdrakt som foreldrene kjøper kan også bli et slektsplagg, men først ved gjentatt bruk. Ikke før den er brukt av minst to barn oppnår den statusen slektsplagg. Hilde kjøpte en pent brukt dåpskjole til Markus. Også denne kjolen, som ikke har vært brukt av slektningene til Markus før og som ikke er laget eller gitt av en slektning, ønsker hun skal bli et slektsplagg. Hilde håper at kjolen skal gå i arv. Hun nevner mulige barn til søsteren, eller hvis hun og samboeren skulle få flere. I alle fall har hun og Gjøran forsøkt å starte en slektstradisjon ved å ha brukt kjolen én gang og ved å stille den til rådighet for Markus slektninger.

Slekt er som vi har sett i forbindelse med fadderskapet en relativ størrelse. Det er ikke alltid slik at de biologiske slektningene er de en føler den nærmeste tilknytningen til, har størst tillit til, eller er de som en har mest med å gjøre. Lenes far er gift på nytt og det var fra hans kones familie Lene fikk låne en dåpskjole til deres eldste sønn. Det var den samme kjolen som hennes halvbror er døpt i. Dessverre kunne ikke stemoren til Lene finne den da Lenes sønn nummer to skulle døpes. Lene ønsket at begge sønnene skulle døpes i den samme kjolen. Som ved dåpen til hennes eldste sønn, hjalp Lenes stemor henne også denne gangen med å finne en kjole. De lånte en kjole fra stemorens søster som Lene betegner som tante. Ut fra hennes forståelse av slektskap er også denne kjolen et slektsplagg.

Dåpsdrakter er ikke et avsluttet klesplagg som må overleveres i samme forfatning som de en gang ble utformet i. Addisjonsprinsippet har vært rådende i norsk dåpsdraktstradisjon. I stedet for å erstatte gamle plaggtypen med nye, ble heller nye plagg lagt til de gamle (Christie 1990:79). Dåpsforeldrene i denne undersøkelsen har en enda friere praksis. Det er mulig å ta bort deler av plagget og erstatte det med noe nytt, i tillegg til å legge noe til. Det er også mulig å blande plagg fra to slekter i ett og samme plagg. Rune og Elin forteller stolt om dåpsdrakten til datteren Line. I stedet for å velge kjole fra enten mor eller fars familie, greide de å forene begge slekter i én drakt ved å gjøre bruk av dåpsdraktens dynamiske karakter. Kjolen kom fra Runes familie. Den er sydd av hans mor av sløret til hennes brudekjole. Både Rune og søsteren hans er døpt i den. Elin og søsteren ble ikke døpt som spedbarn, og sånn sett kunne ikke datteren Line bli døpt i en kjole som Elin og hennes søster er døpt i. Hun kjenner heller ikke til at det finnes en dåpskjole på morssiden, derimot utelukker hun ikke at det kan finnes en dåpskjole i hennes fars familie. Moren til Elin som er flink å sy, sydde heller en jakke og lue til Line. Det er ikke Elin, Rune eller deres datter Lines eiendeler, men Lines slekts. Da søsteren til Elin døpte sin datter, brukte hun også jakken og luen. Disse plaggene forteller Elin at hun og søsteren betegner som ”arveting”.

De sterke positive følelsene for dåpsdrakten, som spesielt de fleste dåpsmødrene legger for dagen, har også sin motsats i skepsis og til dels aversjoner mot dette gamle, rituelle plagget. To av mødrene og en av fedrene i utvalget som ikke hadde et ønske om å døpe barna sine, men som gjorde det fordi det var viktig for partneren, skiller seg fra de andre dåpsforeldrene ved også å ha et negativt syn på dåpsdrakten. I motsetning til flere av foreldrene, som synes tradisjonen med dåpsdrakt er en vakker gammel skikk, synes disse foreldrene at den er merkelig, upraktisk og nesten komisk. Hvorfor skal et lite barn ha på seg lang kjole og gå med lue inne?

Randi: ”Jeg synes det virker litt sært å skulle ta på små barn side kjoler som er helt ubrukelige og døpe dem i dem. Ja, det er jo et antrekk som de bruker én gang, og som jeg ikke kan se hvorfor det har blitt som det har blitt. Det er jo en særs upraktisk ting å kle på små barn. Jeg var nesten letta da jeg fant ut at det i hvert fall ikke var en sånn kjole med 14 lag og som absolutt ikke skulle gå i stykker (ler). Det er jo ikke helt min stil i det hele tatt, men skulle den lages så synes jeg den var grei. Og grei å få på og praktisk og gikk ikke i stykker så lett, så det (begge ler). Den stilte mine behov.”

Ida Marie: ” Så du syntes ikke hun var spesielt søt eller pen i den?”

Randi: ”Nei (begge ler)” (nr. 8:14-15).

For disse tre foreldrene var deres lojalitet til partnersnes ønske om dåp det utslagsgivende. De aksepterte at dåpskjole var en del av dåpen og at barnet derfor måtte ha på seg dåpskjole.

Dåpsdrakten må sies å tilhøre et kvinnelig domene. Den klare arbeidsfordelingen av ansvaret for kjolen viser seg tydelig hos de to fedrene Morten og Lars. De kan ikke huske hvor dåpsdrakten kom fra. Selv om Morten innrømmer at han burde vite det, forklarer han meg at dette er noe som ikke han ordner med, innforstått at dette er samboerens oppgave.

Ida Marie: ”Hva slags dåpskjole hadde barnet?”

Lars: ”Den var i alle fall lang og hvit. Jeg husker at Maria hadde rosa sløyfe, Kristoffer hadde blå. Var det ikke den samme kjolen da, tro? Har ikke Hege (konen hans) sagt det da?”

Ida Marie: ”Hvor var det dåpsdrakten kom fra? Kom den fra din familie?”

Lars: ”Det var noe koselig, noe tradisjonelt. Det var ... Nei, det var vel ... Huff-a-meg så dårlig jeg husker. På en måte så tenker jeg at den var fra vår familie, på en annen måte så mener jeg den var fra Heges.”

Ida Marie: ”Det var ikke en dere hadde kjøpt selv?”

Lars: ”Nei, det var det ikke. Men det er det litt dårlig at jeg ikke husker hvilken familie det var da. Jeg vet ikke hvorfor jeg ikke husker det. Jeg kan ikke helt forklare det. Eller det sier vel at jeg er ikke så veldig opptatt av det.”

Ida Marie: ”Har broren din barn?”

Lars: ”Ja.”

Ida Marie: ”Ble hans barn døpt i den kjolen?”

Lars: ”Vet ikke. Jeg har aldri hatt sånn behov for å spørre Hege om noe som akkurat nå (begge ler). Så moro! Ja, ja” (nr. 15:15-16).

Ifølge konen til Lars kommer dåpsdrakten til Kristoffer og Maria fra familien til Lars. Lars og hans søsken er døpt i den og det er moren til Lars som har sydd den. Navnene til dem som er døpt i den er brodert på stoffet. Siden det var Lars mor som bar deres første barn til dåpen, synes Hege at det var naturlig at de brukte dåpsdrakten som kom fra Lars familie, og ikke den som Hege og hennes søsken er døpt i.

9.2.2 Dåpskjole eller festklær til navnebarn

Overføringen av dåpsdrakten til det nyreligiøse og det allmenne sosiale feltet ser ikke ut til å være vanskelig for foreldrene. Den norske kirke har ikke en teologi for dåpskjolen eller dåpsluen. For Den norske kirke er dåpsdrakten først og fremst skikk og bruk, eller gamle kristne praksisformer som har overlevd reformasjonen og som forvaltes av foreldrene etter deres smak og behag. Kirken låner ikke ut dåpsdrakter til dem som ikke har, heller ikke kommer de med forordninger om hvordan den skal se ut, eller forklaringer på hvorfor

dåpskandidatene har hatt spesielle drakter i den kristne tradisjonen.⁹⁵ Jeg er av den oppfatning at fordi praksis og tenkning omkring dåpsdrakten er privatisert, har foreldre som opererer i andre religions- eller livssynsfelt enn Den norske kirke et forholdsvis stort handlingsrom for å overføre den kirkelige dåpsdraktpraksisen, og eventuelt legge sine egne fortolkninger i den. De nyreligiøse navnebarna (Sara, Martin og Hanna) og ett av de tre private navnebarna (Emilie) hadde dåpsdrakt. Ingen av de humanistiske navnebarna var kledd i dåpskjole og/eller dåpslue.⁹⁶ Navnefestforeldrene er delt i to i synet på å bruke dåpsdrakt i alternative ritualiseringer til dåp. Holdningene til hva som er passende antrekk ved navnefest er enten preget av at en dåpsdrakt ikke er et kirkelig plagg, men en slektskjole, og derfor kan brukes utenfor kirken, eller at den hører hjemme i dåp og ikke skal transporteres over til alternative ritualer til dåp.

Ida Marie: ”Dere tenkte ikke på å bruke den dåpskjolen på navnefesten?”

Anita (Det allmenne sosiale feltet): ”Nei, jeg tenkte faktisk ikke på det. For jeg tenkte liksom at det kan man ikke, for det er ikke dåp (ler). Men en kunne jo sikkert det” (nr. 1:7).

De nyreligiøse foreldrene, Bjørn som har hatt humanistisk navnefest og Stein og Elisabeth som har hatt privat, synes verken at det var feilaktig eller merkelig å bruke dåpsdrakt når det ikke er dåp i kirken. De forklarer dåpsdraktbruken, uavhengig om det er dåp eller navnefest, ut fra slektskap. Alle navnebarna som buker dåpskjole (Emilie, Sara, Martin, Hanna), hadde slektskjole. Emilie hadde navnefest i en dåpsdrakt som hennes oldemor, og generasjonen under henne, var døpt i. Sara og Martins dåpskjoler hadde bestemødre og andre slektninger i generasjonen under vært døpt i. Den gamle dåpskjolen som Hanna hadde på seg, var det mormoren henne som hadde sydd, og ingen hadde brukt den tidligere.

Anne (Det nyreligiøse feltet): ”Den var hvit. Hun hadde sydd den selv når hun gikk på syskole som 15-åring eller et ellet annet sånn sted. Når vi snakket om å ha en seremoni, lurte moren min på om jeg kunne tenke meg å bruke den. Jeg ville jeg jo se den først. Den var litt enkel, ikke overrystet, og hun kunne stå i den. Jeg kunne tenke meg å bruke den. Det er også noe vakkert ved det, syns jeg. Det er noe sånt tradisjonelt med det, men det er også veldig mye kjærlighet som ligger i et sånt plagg. Jeg tenker på at hun har sydd den da hun ung og liksom tenkt at det er noe som skal brukes på et lite barn, som man ønsker velkommen inn i livet. Så det følte veldig godt”(nr. 19:14).

⁹⁵ I den katolske liturgien blir dåpsdraktens farger forklart: ”Du har ikledd deg Kristus og blitt en ny skapning. La dette hvite klede være et tegn på din nye verdighet. Bevar det uplettet til det evige liv. Må de som står deg nær, hjelpe deg til dette i ord og gjerninger” (Bønnebok for Den katolske kirke 1990:551).

⁹⁶ I Cathrine Neegaards undersøkelse om dåp, borgerlig navnefest og privat markering hadde flere av barna som hadde borgerlig navnefest og ett av barna som hadde privat markering dåpskjole på seg (2002:60,62).

Elisabeth følte det å kle barnet i dåpskjole var det mest naturlige av alt i verden. Hun opplevde ikke at det ble noe skurr i kommunikasjonen til gjestene om hva slags markering de var invitert til. Hun mener at alle visste at de ikke var invitert til dåp, men, som Elisabeth sier, til deres eget ritual. Med dette mener hun at de hadde frihet og mulighet til å gjøre det slik de selv ønsket. Dåpsdrakt som slektsplagg ble særlig understreket i denne navnefesten. Oldemoren til Emilie hadde sydd den og mormoren til Emilie og hennes søster er døpt i den. Alle sammen var til stede på navnefesten. I og med at Elisabeth og hennes søsken ikke er døpt, ble kjolen først og fremst en måte å markere Emilies bånd og tilknytning til de eldre generasjonene på. I likhet med de fleste dåpsforeldre som har dåpsdrakt i slekten, har heller ikke denne dåpsdrakten noen eier. Eierskapet er fordelt på alle slektningene i nedadgående linje fra oldemoren til Emilie. Elisabeth vet at hun ikke har noen eksklusiv rett til kjolen. Derfor var det heller ikke noen selvfølge at Emilie kunne få bruke den. Navnefesten til Emilie ble holdt sammen med en annen slektning; tremenningen til Emilie. Fordi tremenningen var ganske stor og større enn Emilie, var Emilie i størrelse nærmere dåpsdrakten. Men heller ikke til Emilie var den passe. Det var et underordnet hensyn for Elisabeth – slektskapsverdiene som drakten signaliserte var viktigere enn om den passet. Stein, partneren til Elisabeth, er ikke enig med henne.

Stein (Det allmenne sosiale feltet): ”Jeg likte som sagt ikke så veldig godt den dåpskjolen. Jeg syns det liksom var å tvinge på død og liv på barnet en kjole som var altforliten fordi det betyr mye for en hel rekke andre. Det likte jeg ikke særlig godt. Det kunne jeg klart meg uten tror jeg” (nr. 9:5).

Den mer åpne valgsituasjonen som de som ritualiserer utenfor kirken har, viser kanskje enda tydeligere enn ved dåp hvor viktig dette klesplagget er som tradisjon og slektsmarkør. Videre viser den hvor mye viktigere det er for mødrene å markere tilhørigheten til slekten på denne måten enn for fedrene, selv når det ikke er forventet at de skal kle barnet i dåpsdrakt. I motsetning til dåpsforeldrene, har ikke navnefestforeldrene et press om å ritualisere velkomsten for barnet med hvit lang kjole og lue rettet mot seg. Marianne følte at hun var med på å lage tradisjon da hennes sønn Martin hadde nyreligiøs navnefest i hennes families dåpskjole. Dåpskjolen var gammel, sydd på en av forfedrenes gård. Hun synes det var naturlig å bruke den, men hadde et behov for å endre på den slik at den ble bedre tilpasset henne og mannen og deres ”ritual”. Hun og Daniel hadde bestemt seg for å ha på seg de samme klærne som de brukte i bryllupet sitt. Istedenfor å bruke dåpslue som hørte til, valgte Marianne å strikke en dåpslue i de samme fargene som hennes kjole. Daniel lot seg likevel ikke overbevise om Martins klesdrakt. Han har en ikke-kristen bakgrunn, og ikke noe forhold til dåpsdrakter. Han påpeker forskjellen mellom det han og Marianne hadde på seg og det Martin var kledd i. Hans

og Mariannes klær var laget til dem, men det var ikke Martins kjole. For ham var dåpskjolen et fremmedelement. Han opplevde at den kulturelt sett både var upersonlig og fjern fra ham. Hadde det vært opp til ham, hadde ikke barnet brukt den. I alle fall ville det ikke vært aktuelt å bruke den hvis hans foreldre hadde vært med på Martins navnefest. Siden de ikke var det, lot han det bli med den følelsesmessige distansen til dette uvante plagget.

Det er også viktig å påpeke den tette koblingen mellom vann og dåpsdrakt. Både Sara og Martin ble ”døpt” i sine nyreligiøse navnefester, men da ut fra deres egen forståelse av hvordan en dåp må være for å kunne passe til deres religiøse orientering. Like fullt fikk Sara og Martin vann på hodet. Ikke bare bruken av vann, men også dåpsdrakten, trekker de nyreligiøse handlingene i retning av den kristne dåpens utforming. Foreldrene nevnte ikke at bruk av vann var utslagsgivende for bruk av dåpskjole. Uansett forsterker dåpskjole og dåpsvann hverandre gjensidig, og peker på hvilken tradisjon de nyreligiøse navnefestene har blitt utformet med inspirasjon fra og foreldrenes frie forhold til denne tradisjonen.

Rituelle plagg kan opprettholde kategorier eller skape nye. Flere av navnefestforeldrene ønsker å ivareta forskjellene mellom ritualiseringene langs livssynsmessige eller religiøse skillelinjer. I stedet for å overføre dåpsdrakten til nye ritualiseringer utenfor kirken, ønsker de at den skal være forbeholdt dåp og de eksplisitte kirkelige ordninger.

Tor og Terje, som har hatt humanistisk navnefest, forklarer navnebarns bruk av dåpskjole med behovet for tradisjon. Terje synes at noen av barna på den humanistiske navnefesten som hadde dåpskjole så ut som om de ”kom fra alteret i en kirke”. De mener at bruk av dåpsdrakt har med befestede tradisjoner å gjøre, og da først og fremst slektstradisjoner. Terje mener at det ikke er så lett å bare gi fra seg dåpskjoletradisjon når en skal ha navnefest. Han mener at hvis familien har en gammel dåpskjole, bør behovet for å føre familietradisjonene videre være tyngre enn behovet for å skape avstand til kirken. Likevel var det ikke en aktuell problemstilling for ham å kle barnet i dåpskjole.

Ingen av foreldrene i det livssynshumanistiske feltet vurderte å bruke dåpskjole til barnet. Tone, Monica og Geir synes ikke det hører hjemme i en humanistisk navnefest, mens Kristin og Bjørn ikke er avvisende. Kristin mener at grunnen til at de ikke brukte dåpskjole var at Bjørn ikke ville. Bjørn på sin side hevder at han ikke har tenkt noe særlig over denne muligheten. Han mener det var uaktuelt å kle Adrian i dåpsdrakten som han selv og hans brødre er døpt i, fordi den ikke ville være passe til Adrian. Hadde de valgt å ha navnefest for ham da han bare var noen måneder gammel, mener Bjørn at det hadde vært hyggelig om han hadde på seg den samme dåpskjolen som han selv var døpt i. Både Monica og Geir fikk tilbud fra sine mødre om

å bruke dåpsdrakter fra deres familier, men avsto. Selv om de påpeker at de ikke vet bakgrunnen for at en bruker dåpskjoler i kirken, mener de at den ikke hører hjemme i en navnefest.

Foreldrene som har valgt å ha humanistisk navnefest og tre av de fire foreldreparene som har valgt privat navnefest hadde ikke tenkt noe særlig over hva barnet skulle ha på seg. De kledde barna i penklær. Disse foreldrene fulgte den rådende kulturelle koden for festklær for små barn. Festantrekket er ikke så emosjonelt ladet for navnefestmødrene som dåpsdrakten er for dåpsmødrene, så sant det ikke dreier seg om hjemmelagde klær gitt i gave til barnet. I motsetning til dåpsdrakten, er idealet at barnets festantrekk skal være nytt. Et nytt klesplagg som ikke har vært brukt av andre understreker det ekstraordinære ved navnefesten, og tilsvarende svekker det navnefestens ekstraordinære karakter når klesplagget er brukt. Barna til Tone og Terje og barnet til Monica og Geir hadde nye klær på seg. Det er ikke alltid slik at lommeboka kan realisere drømmer. Hadde foreldrene til Adrian hatt bedre råd, hadde de kanskje kjøpt noe nytt til ham. De gjorde det beste ut av situasjonen og kledde ham i pene klær de hadde arvet fra barna til Kristins bror. Adrian var i blå bukse og vest, hvit skjorte og lyseblå mokasiner. Skoene var en gave fra en venninne av Kristin, og det var første gang han brukte sko. Tor reagerte på de andre navnebarnas klesdrakt på den humanistiske navnefesten. Selv mener han at det ikke var nødvendig å være så pyntet. Tores gutter hadde på seg det samme – en nålestripet dress, med hvit skjorte, vest og jakke.

Det er likevel flere likheter mellom dåpsdraktenes tilblivelse og klærne som navnebarna har på seg er likevel flere. Ekstra stas er det når klærne er en gave til barnet, og spesielt velkomne er klær som besteforeldre har laget.⁹⁷ Både Emma og Emil hadde på seg klær laget av bestemødrene. I likhet med foreldre som kler seg i bunad i dåp og navnefest, er også bunadinspirerte klær til barna en måte å uttrykke dagens ekstraordinære karakter på. Trolig bidrar også disse spesielle festantrekkene til å føye de nye navnefestene inn i rekken av tradisjonstunge begivenheter på. Emil hadde på seg en bunadlignende dress som mormoren hadde strikket i anledning navnefesten. Joakim hadde på seg et bunadlignende antrekk som moren Tone hadde sydd inn og lagt opp slik at den skulle passe til ham.

⁹⁷ Den samme praksisen med at besteforeldre involverer seg i barnets festantrekk avdekker også Cathrine Neegaard i sin hovedfagsoppgave i sosiologi. Barna i den borgerlige navnefesten var iført klær som besteforeldre hadde sydd eller kjøpt inn for anledningen (Neegaard 2002:60).

9.3 Oppsummering av kapittel ni

I dette kapittelet har fokuset vært på praktiseringen av fadderskapet og barnets klesdrakt, og hvilken forståelse foreldrene har av disse rituelle ordningene. Fadderordning og bruk av dåpsdrakt, eller festantrekk til barn, er ikke eksklusivt for det kirkelige feltet, også navnebarn får faddere og kles i dåpsdrakt eller et festantrekk. Flere av dåps- og navnefestforeldrene vektlegger fadderordningen og klærne som vesentlige sider ved ritualiseringen av livets begynnelse.

Felles for dåpsforeldre og navnefestforeldre, er at de legger mye av det samme betydningsinnholdet i fadderskapet. Sentralt i forståelsen av fadderskapet står den rituelle etableringen. Her finnes det noen felles måter å ritualisere fadderskapet på. Det kan være fysisk kontakt mellom barn og faddere, at fadderne holder tale eller at foreldrene holder en tale for fadderne, fotografering av faddere og fadderbarn, og bruk av dåps- og navnegaver eller andre symbolske gjenstander som navnetavle og lys. Gjennomgående knytter foreldrene på tvers av felt positive opplevelser til den rituelle etableringen av fadderskapet.

Tre handlingsmønstre preger valg av faddere. 1. å velge blant både slekt og venner, 2. å velge bare slekt eller 3. å velge bare venner. Det er en dominerende tendens blant dåpsforeldrene å velge modell én; både fra slekt og venner, mens navnefestforeldrene, uansett hvilket felt de har ritualisert i, velger først og fremst modell tre; venner.

Jeg har fortolket fadderskapet som *taus* kunnskap. Fadderskapet ser ut til å være en form for kulturell praksis som få foreldre hadde et bevisst forhold til, heller ikke navnefestforeldrene som opererer i felt hvor fadderskapet er en ny kulturell praksis. Under intervjuene artikulerte foreldrene noe av denne tause kunnskapen som et håp om at fadderne skal være noen som bryr seg om barnet, har det i tankene sine og tar ansvar hvis noe alvorlig skulle skje. Foreldrene ønsker også at fadderne bruker noe tid på barnet opp gjennom oppveksten. Det er store forskjeller på ønsker og forventinger. Småbarnsforeldre vet tydeligvis hvor vanskelig det er å få tiden til å strekke til. I stedet for å forvente seg mye, har foreldrene heller ønsker for fadderskapets utforming.

Foreldrenes ønsker for fadderens forhold til fadderbarna har jeg betegnet som "medvandrerer" for fadderbarnet. Foreldrene håper at fadderne kan være en sosial og religiøs ressurs for barnet. Det er en meget utbredt holdning blant foreldrene at fadderne, sammen med nærmeste familie, skal utgjøre et sosialt sikkerhetsnett, i en kritisk situasjon. For de av dåpsforeldrene som legger et religiøst innhold i fadderordningen, innebærer medvandrerskapet hovedsakelig forbønn for barna. For de nyreligiøse foreldrene er medvandrerskapet at fadderne

på ulike måter beriker fadderbarna med sine åndelige eller spirituelle kvaliteter. For en del foreldre er det også viktig at fadderskapet ikke bare skal høre barndommen og ungdomstiden til, men at relasjonen bør vare så lenge fadderne lever.

Måten foreldrene vektlegger og snakker om relasjonen mellom foreldre og faddere, kan tyde på at den utgjør en allianse - et medforeldreskap. Medforeldreskapet innebærer at foreldre og faddere kan utgjøre et ressursfellesskap for barnet, basert på et felles ansvar.

Ut fra foreldrenes praktisering av fadderskapet ser det ut til at fadderskapet både kan definere og integrere nærmeste slekt, samtidig som det kan markere betydningen av biologisk slektskap. Fadderskapet kan forstås som en måte å integrere mors og fars slekt på; fadderslektninger i kjernefamilien og kjernefamilien i de to slektene. Foreldrene uttrykker at slektskap er viktig. Æresbevisningen til fadderne og vektlegging av faddernes rituelle deltakelse er måter å uttrykke slektskapets betydning. Historiene til foreldrene illustrerer også at slektskap kan være relativt, og at fadderskapet er med på å utvide barnets nettverk med relasjoner som ligner på slektskapsrelasjoner. Videre viser foreldrenes praktisering av fadderskapet at slekt kan være problematisk og at valg av faddere aktiverer slektskapsforbindelsene, både på godt og på vondt.

Dåpsdrakten er den delen av det materielle minnesmaterialet fra dåp og navnefest som gjennomgående vekker størst engasjement hos foreldrene, og da særlig hos mødrene. Navnefesteforeldrene har ulikt forhold til og også ganske ulike løsninger på valg av klær til navnebarna. Navnefestforeldrene deler seg i to grupper. Foreldrenes holdninger til dåpsdrakt går i to retninger. Den ene holdningen går på at dåpsdrakt ikke er et kirkelig plagg, men en slektsdrakt og følgelig kan brukes utenfor kirken. Den andre holdningen uttrykker at dåpsdrakten hører hjemme i dåp, og ikke skal overføres til alternative ritualer til dåp. Blant de av dåps- og navnefestforeldrene som brukte dåpsdrakt til barna sine er holdningen at dette er slektens felleseie. Idealet for slektsplagget er at generasjonen over har brukt drakten og at søsken bruker samme drakt. En dåpsdrakt behøver imidlertid ikke å være brukt av slektninger tidligere for å være et slektsplagg. Det kan være et overlevert plagg, ved at barnets besteforeldre kjøper eller lager det. Det beste for navnefestforeldrene er når festklærne er en gave til navnebarnet fra besteforeldre, og spesielt velkommen er klær som besteforeldre har laget selv. Det er flere likheter mellom dåpsdraktenes tilblivelse og klærne som navnebarna hadde på seg. Både dåpsdrakten og festantrekkene til navnebarna skaper tilknytning og forbindelser til slekten.

10 Ritualiseringens gitte ordninger og funksjoner

I dette kapittelet vil jeg gå nærmere inn på tre sider ved dåp og navnefest. Først vil jeg drøfte hvilke sosiale funksjoner ritualiseringene har. Dernest vil jeg gå løs på dåpens og navnefestenes forhold til to sider ved dåpstradisjonen, nærmere bestemt hva som styrer dåps- og navnefestforeldrenes bruk av dåpsdrakt og fadderskap. Til slutt vil jeg se på om, og hvordan, dåp og navnefest kan sies å etablere religiøs eller livssynmessig identitet hos foreldrene.

Analysen bygger på tidligere kapitlers empiriske materiale, spesielt det fra kapittel syv og ni. I tillegg trekker jeg inn noe ny empiri som kan være med på å understøtte og utdype dimensjonene.

Jeg begynner med det jeg har kalt dåpens og navnefestens nettverks- og ”redebyggings”-funksjoner. Med nettverk tenker jeg ikke i denne sammenheng på tros- og livssynssamfunnene, men på slekt og venner. Med ”redebygging” sikter jeg til hvordan ritualiseringen bekrefter og etablerer parforhold og kjernefamilie. Ved hjelp av Bourdieus teori om ritualers makt til å inkludere og ekskludere vil jeg se på om dåp og navnefest har nettverks- og ”redebyggings”-funksjoner for barna og foreldrene og for de andre involverte aktørene i ritualiseringene. Jeg vil drøfte de sidene ved den rituelle strukturen som foreldrene legger vekt på, slik som materielle betingelser, rituelle handlinger og deres utforming, og se på hvordan dette bidrar til å definere og styrke slekten, vennsforhold, paret og kjernefamilien.

Det er på bakgrunn av dynamikken mellom informantenes rituelle handlinger og deres refleksjoner rundt handlingene jeg vil analysere deres forhold til dåpstradisjonen. Ved hjelp av Bourdieus felt og habitusbegrep, vil jeg forsøke å forklare hvordan elementer hentet fra dåpstradisjonen praktiseres og omformes. Hva i foreldrenes praksis kan sies å være lojalitet til disse ordningene, og hva er avstandstaking eller brudd? Hva kan være styrt ut fra skikk og bruk på den ene siden og nye praksiser som holder på å ta form, på den andre siden?

Er det nødvendigvis slik at foreldres valg av rituelle handlinger er en måte å uttrykke deres identitet til det feltet som ritualiseringen finner sted i? I kapittel 10.3 fokuserer jeg på identitetsaspektet ved dåp og navnefest og drøfter dette i lys av Bourdieus forståelse av hvordan identitet definerer og bekrefter forskjeller.

Kapittel ti har en litt annen oppbygging enn kapittel åtte og ni. I hvert av delkapitlene i kapittel 10 har jeg valgt å presentere hvert av de fire feltene i forhold til den valgte tematikken, og så avslutningsvis drøfte foreldrenes erfaringer fra de fire feltene i forhold til hverandre.

10.1 Nettverks- og redebyggingsdimensjonen

Ritualer inngår i en dynamisk prosess, karakterisert ved symbolsk makt. Ritualenes sosiale funksjoner utøves gjennom den symbolske styrken de har til å skape sosial fornyelse, bekreftelse eller endring både for samfunnet og for den enkelte. Bourdieu er opptatt av ritualenes sosiale funksjon og mener at ritualene både kan bevirke forandring og bekrefte deltakernes sosiale posisjoner gjennom å markere og opprettholde forskjeller. Ved ritualenes symbolske makt innlemmes og utelukkes, utvelges og utstøtes grupper i samfunnet (Bourdieu 1996:27). Dåp og navnefest vil ut fra Bourdieus forståelse av ritualisering som en sosial og kulturell prosess markere statusendring for barnet. Ritualiseringene vil dermed markere endringer i de sosiale sammenhengene som barnet inngår i – familie, slekt, venner, og eventuelt religion- eller livssynsinstitusjon/gruppe.

Dåp og navnefest innebærer altså ikke bare et skifte av identitet og status for partene som er involvert direkte. Både Pierre Bourdieu og sosialantropologen Victor Turner er opptatt av at viktige områder ved den fysiske og sosiale utviklingen til et individ, slik som fødsel, pubertet og død, ikke bare bidrar til å opprettholde status quo, men kan skape store rystelser i den sosiale orden. Turner mener at overgangsritualene markerer endringer i handlinger og status til alle personer som er i forbindelse med den det gjelder, enten gjennom bånd som slekt, ekteskap, penger, politisk kontroll eller på andre måter. Uansett hvilket samfunn vi lever i, sier Turner, er vi alle relatert til hverandre. Våre egne store øyeblikk er derfor store øyeblikk for andre også (Turner 1967:7). Bourdieu forstår forandringene personene gjennomgår i ritualene i et identitetsperspektiv. Han mener at ritualene forandrer personene som går gjennom dem, på samme tid som de forandrer tilskuernes syn på de innviede. De gir noen identitet og fratrer andre deres ønskede identitet. Denne virkningen av ritualene kaller han ritualenes vigslende eller legitimerende karakter (Bourdieu 1996:28).

Noen empiriske studier av dåp har blitt utført i Norden, der perspektivet har vært overgangsritualer og hvordan individer og grupper definerer seg og markerer endringer i den sosiale prosessen (jmf. kapittel 2.5). Sosiologen Berndt Gustafssons studier av dåpen peker på viktige sosiale funksjoner dåpen har for foreldrepar og slekt. Gustafsson hevder at dåpen åpenbarer foreldreskapet, bekrefter den nye familien, integrerer en generasjon med den neste, og manifesterer slekten (Gustafsson 1969:72-78, 1974:838). Den engelske sosiologen William S. F. Pickering vil ikke begrense disse ritualenes betydning til bare å gjelde familien, men mener at de også involverer venner og bekjente. Overgangsritualene gir, i tillegg til å intensivere familiebandene og ivareta familietradisjonene, også en mulighet til å samle

”klanen” (Pickering 1974:77). Den svenske religionsviteren Eva Reimers fokuserer i likhet med Gustafsson på familien, men mener også som Pickering at overgangsritualene har en utvidet betydning. Hun har funnet at dåpens hovedfunksjon er å bekrefte familien som en levende familie integrert i slektens historie, og det nye individet som et fullverdig medlem av slekten (Reimers 1995:103-104). Også den norske undersøkelsen, utført av hovedfagsstudent i sosiologi Cathrine Neegaard om dåp, borgerlig navnefest og privat markering, fremhever disse ritualiseringenes funksjoner for slektsfellesskapet og familierelasjonene (Neegaard 2002:82).

I kapittel syv og ni viste jeg at nettverket av slekt og venner sto sentralt i en del av foreldrenes erfaringer fra dåp og navnefest. Jeg vil i dette kapittelet analysere den vekt foreldrene legger slektskap og vennskap i de rituelle handlingene og se på hvordan foreldrene har praktisert dåp og navnefest – hvem som inviteres inn og hvem som står utenfor, hvem som får særroller, hvem som blir tildelt det ærefulle oppdraget å være fadder og hvem som har rollen som vanlig gjest eller deltaker. Her er det viktig å spørre om det er forskjeller mellom dåpens og navnefestenes definerende og konsoliderende funksjoner for slekt og venner. I kapittel syv viste jeg også at redebyggingsfunksjonen ved dåp og navnefest sto sentralt for en del foreldre. Her vil jeg se nærmere på foreldrenes opplevelse av endring i livssituasjonen, og om det er grunnlag for å si at familieførøkelse stadfestes og defineres ulikt i dåp og navnefest.

10.1.1 Slektskap

Nina (Den norske kirke): ”Det var en fantastisk dag. Og så hadde vi noen onkler og tanter og sånn som egentlig var helt tilfeldig i Oslo, og så inviterte vi jo dem også. Så det var så koselig.

Ida Marie: ”Hvorfor det?”

Nina: ”Jo, for alle var samla. Alle var så glade og det er så artig å møtes og prates. Og så hadde vi en del venner også. Det var egentlig veldig fint” (nr. 6:6).

Barnedåp er en sentral familiebegivenhet. Ikke ut fra foreldrenes fortolkning av dåp, men ut fra erfaring og praksis, er det grunnlag for å si at dåpen fungerer som en slektsbegivenhet. Her sikter jeg til måten foreldrene har erfart slektens deltakelse i dåpen på, i tillegg til foreldrenes praksis – hvem som er dåpsbarnets faddere, invitasjonslisten og hvem som bærer barnet til døpefonten. Verken der det var meningsmotsetninger i familiene, eller der motsetningene hadde skalert til konflikt, valgte foreldrene å bryte slektskapsprinsippet. Slektninger og inngifte slektninger var for det meste selvfølgelig deltakere i barnets dåp, både i kirken og på festen etterpå.

I den humanistiske navnefesten står også slektskapet svært sentralt. Det er en dominerende tendens i materialet til å se det slik at barnet gjennom navnefesten på rådhuset blir introdusert

for og ønsket velkommen til samfunnet og til slekten. I navnefestene som tre av fire foreldrepar har hatt, var det langt flere slektninger enn venner. Samtlige av disse foreldre i denne gruppen ser på navnefesten som en rituell innlemming av barnet i slekten, eller den ”større” familien som en del foreldre kaller slektninger utenfor kjernefamilien.

Slektskapet spiller også en dominerende rolle i måten foreldrene som har hatt privat navnefest, omtaler og beskriver navnefestene på. For foreldrene til Emilie og Julie var det helt selvfølgelig at nærmeste slekt skulle være til stede når barnet skulle ønskes velkommen. Ingen av dem satte spørsmålsteget ved hvorvidt de skulle inviteres eller ikke. Tvert i mot opplevde en av foreldrene navnefesten som en kjærkommen anledning til å samle slekten i tillegg til de nærmeste vennene. Som jeg skal vise, brytes disse private navnefestene mellom tradisjon og individualitet. Navnefestene får ulike sosiale funksjoner etter om man oppfyller det foreldrene opplever er navnefestenes kutyme, eller om foreldrene velger å følge det de mener er sine individuelle preferanser.

De nyreligiøse navnefestene viser også hvor viktig slektskap er for foreldrene. I alle tre navnefestene var slekten tungt representert. På tross av at tre av foreldrene opplevde det som krevende med den store religiøse avstanden mellom dem og slekten, var det like fullt en selvfølge for dem at festen *skulle* omfatte mye slekt. Ingen av de seks foreldrene hadde vurdert alternative måter å ritualisere på som ikke innbefattet slekt. På navnefestene fikk slektningene anledning til å skue inn i foreldrenes religiøse univers – det universet som barnet skal oppdras i – samtidig som foreldrene fikk ønsket slekten velkommen inn i verdifelleskapet rundt barnet. Men hvordan kan slekten bidra til dette verdifelleskapet når avstanden er så stor til barnets foreldre? På tross av at foreldre og besteforeldre har svært ulik religiøse orientering, er foreldrene opptatt av at nærmeste slekt også skal kunne øse sjenerøst til barnet av sine kvaliteter og verdier og sånn sett berike dets utvikling. At foreldrene setter pris på disse bidragene fra slekten til barnet, er tydelig.

Dåp og navnefest viser at familie ikke er en statisk størrelse, men hele tiden defineres og vigsles symbolsk. Riktignok finnes det klare kriterier for hvem som har ”rett” til å vigsles denne dagen. Invitasjonslisten er redskapet for grenseoppgangen mellom dem som er innenfor og dem som er utenfor nærmeste slekt. Det rådende prinsippet for utforming av invitasjonslisten er å inkludere dåps- og navnebarnets foreldre, søsken og halvsøsken, oldeforeldre, besteforeldre og eventuelt deres nye partnere, tanter og onkler. Selvskrevne gjester til dåp og navnefest er også foreldres halvsøsken. Likevel finnes det et visst slingsringsmann på invitasjonslisten. Av de seks foreldrene i utvalget som hadde foreldre bosatt

i utlandet, var det bare de av foreldrene som ikke var skilt (to foreldre) som ble invitert. Daniel, Elin og Eva, som har far eller begge skilte foreldre bosatt i utlandet, synes det var unødvendig å invitere dem. De begrunner det med at de synes det var for krevende å ta seg av både de tilreisende og de andre gjestene. Daniel, Elin og Eva mente at det ville bli mye hyggeligere for besteforeldrene og for dem selv om de kom og hilste på dem og barnet utenom dåp eller navnefest. Vigslingen av slektskapet mellom skilte foreldre i utlandet og barnet i Norge skjedde derfor utenom dåp og navnefest. Disse besteforeldrenes første møte med barnet kan sees på som en parallelritualisering til dåp og navnefest.

Begrepet ”nærmeste slekt” er en tøyelig størrelse. Nærmeste slekt ser ut til å vigsles forskjellig fra velkomstritualisering til velkomstritualisering. Kjernen i invitasjonslisten er den samme, men kan suppleres ulikt fra første barn til andre barn i søskenflokket. Et dominerende mønster i undersøkelsen er at en stor gruppe slektninger vigsles i ritualiseringen av velkomsten til det første barnet. For de av foreldrene som har flere barn (14 av 38 foreldre), hadde halvparten av dem flere slektninger inkludert ved det første barnets dåp eller navnefest enn ved barn nummer to og tre. Både Knut og Nina (Den norske kirke), Tone og Terje (Human-Etisk Forbund) og Erika og Tor (Human-Etisk Forbund) hadde langt flere slektninger i det første enn i det andre barnets velkomstritualisering. Som vi så, synes Nina det var morsomt å samle familien da hennes første barn ble født. Fordi onkler og tanter av Nina var i byen, var det naturlig for henne å inkludere dem og supplere det jeg har definert som nærmeste slekt. For Tone og Terje og for Erika og Tor som hadde humanistisk navnefest, var navnefesten mer planlagt enn som så. Terje inviterte sine eldre tanter, og Erika inviterte flere slektninger fra sitt hjemland.

I barnedåpen til Maria, datteren til Hege og Lars, vigslet dåpen den nærmeste slektens nye slektskonstellasjon. Lars mistet moren sin etter dåpen til deres første barn. Da Maria skulle døpes, valgte Hege og Lars å invitere farmors søster og la henne bære Maria til dåpen. Lars mener at de ikke ville ha bedt tanten hans, og heller ikke latt henne være en del av dåpsfølget oppe ved døpefonten, om ikke moren hans var død. I dåpen til Maria innviet de farmorens søster til nærmeste slekt, og skapte dermed en *ny* slektsmessig orden i familien.

Ut fra plasshensyn definerer den humanistiske navnefesten i Oslo de ”nærmeste” innenfor snevre rammer.

Tor (Human-Etisk Forbund): Problemet med rådhuset er jo at det er begrensa antall plasser. Så i og med at du skal ha to foreldre og to faddere, så er det fire plasser som er tatt opp allerede, så har man bare 13. Jeg tror det er 13. Så måtte vi rett og slett velge ut de som

på en måte var nærmest. Så det var litt vanskelig, men det ga seg vel sånn nesten av seg selv da.

Ida Marie: ”Hvem valgte dere?”

Tor: ”Vi valgte vel stort - Nei, vi var vel bare familie da, altså min bror, mine foreldre og moren til Erika og hennes nye mann. Og søsteren til Erika og mannen hennes da. Og så faddere da” (nr. 30:7).

Begrensningene på antall deltakere i rådhuset gjorde at Kristin ikke synes det var riktig å dele opp de inviterte til navnefesten i det hun kaller et A- og B-lag. Hun og Bjørn bestemte seg for å invitere de samme til rådhuset som til festen etterpå. I og med at de hadde fått beskjed om bare å ha med 15 personer til navnefesten, valgte de bare nærmeste slekt for ikke å sprengte kvoten. Fordi flere av Bjørns nærmeste slektninger var døde eller ikke kunne komme, inviterte han sin onkel. For Terje, som også hadde humanistisk navnefest for sine barn, var sønnens navnefest en kjærkommen anledning til å omdefinere sin nærmeste slekt etter farens nylige bortgang. Terje ville markere tilknytningen til sin fars familie, og inviterte derfor søstrene til sin avdøde far. De var godt opp i årene og kom langveisfra. På navnefesten til det eldste barnet viste han altså hvilken del av familien han følte tilknytning til og som han regner som sin slekt. Da de skulle ha navnefest for det neste barnet, mente han at hans tanter var for gamle og skrøpelige til å ta turen til Oslo. Av naturlige grunner kunne han ikke denne gangen bekrefte dem som en del av nærmeste slekt.

Selv om normer for nærmeste slekt er bemerkelsesverdig like på tvers av felt, makter ikke den humanistiske navnefesten å ”bygge” familien på samme måte som de andre feltenes ritualiseringer. Slekten og de andre i følget har ikke egne oppgaver under den offisielle ritualiseringen i Rådhuset. Det er først etter navnefesten i rådhuset at slekten får en framtrekkende posisjon. I dette tilfellet innlemmes barnet i slekten gjennom invitasjonene og ritualiseringene i hjemmet i etterkant av det offisielle arrangementet. Fram til den private festen er navnefestfølgene spredt i lokalet på Oslo rådhus. De får ikke tildelt bestemte sitteplasser, har ingen spesielle oppgaver eller skiller seg ut på andre måter, for eksempel ved klesdrakt. For de tilstedeværende er det ikke mulig å identifisere relasjonen mellom de som sitter på første rad (navnebarna og deres foreldre) og de andre deltakerne. Riktig nok finnes det uoffisielle måter å etablere slekten på, selv på den humanistiske navnefesten. Bourdieu ser på fotografiet av familien som en måte å bekrefte familien på. Han mener at familien tildeler familiefotografiet funksjonen å styrke slektsbåndene og familiegruppens integrasjon gjennom å holde familiehistorien høytidelig og forevige høydepunktene (Bourdieu 1993:67). Erika beskriver hvordan hun følte behovet for å markere familien i navnefesten til sitt andre barn. Den

humanistiske navnefestens manglende måter å etablere slekten på gjennom bestemte handlinger, fikk henne til å gjøre det ved hjelp av fotografering.

Erika (Human-Etisk Forbund): ”Men noen ting husker jeg veldig godt derfra. Det var bl.a. det jeg sa til deg, at vi gjorde noe veldig hyggelig rett etter seremonien. Hele familien, alle fadderne og den utvidete familien og den mindre familien, stilte oss opp foran det store bildet ved endeveggen. Det kjentes utrolig godt å stå der som gruppe. Vi markerte oss kanskje enda sterkere som gruppe den andre gangen enn i den første. Vi var kanskje heller ikke så redde for at man ikke hadde lov til å gjøre det. Men vi gjorde det sånn som vi følte for” (nr. 29:8).

Det er flere aktører enn foreldrene selv som er med på å definere hvem som er innenfor og hvem som er utenfor slekten. Det er ikke alltid mulig for foreldrene å få oppfylt ønsket om å samle nærmeste slekt, og sånn sett definere slekten selv. Er motstanden blant slektningene mot humanistisk navnefest stor nok, velger enkelte slektninger å plassere seg utenfor slektsfellesskapet. Med andre ord, ikke alle takker ja til invitasjonen. En gammel prestefrue fra Sørlandet og en bekjennende kristen bestemor fra Nord-Norge lot være å komme da de fikk høre at deres barnebarn skulle ha navnefest og ikke dåp. Dette kom ikke som noen overraskelse på foreldrene. Selv om foreldrene regnet med at hvis de kom, kom de ikke av glede, men av plikt, forhindret det ikke foreldrene fra å invitere dem. Ved hjelp av invitasjonen viste de at bestemor og oldemor er selvskrevne gjester, selv til humanistisk navnefest. Meningsmotsetningene er altså ikke et stort nok hinder for den yngre generasjon til å la være å invitere, men for noen i de eldre generasjonene får slektskapsprinsippet vike for personlig oppfatning eller tro. For de inviterte slektningene var hensynet til eget religiøst ståsted viktigere enn slektsgruppens integrasjon.

Både navne- og dåpsforeldrene demonstrerer at de har den legitime retten til å bestemme hvem som skal være med på navnefest og dåp. Foreldrene har også rett til å velge hvem som skal være barnets faddere. Det privilegiet foreldrene har til å velge faddere, bruker de ved tydelig å vise hvem de anser som innenfor og hvem de anser for utenfor nærmeste slekt eller nærmeste vennekrets. Innenfor det jeg har definert som nærmeste slekt har vi i kapittel 9.1 sett at det også er et hierarki mellom slektningene. Tanter og onkler til barnet er sammen med barnets besteforeldre vanlige faddervalg, men dette hierarkiet opprettholdes ikke alltid når foreldre velger faddere. Konflikt mellom slektninger kan gjøre at en ser bort fra det. Gjoran hadde opprinnelig tenkt at hans bror skulle være fadder for sønnen Markus. Gjoran hadde vært fadder for hans datter, og tanten til Markus fra morens familie skulle være den andre fadder til Markus. Men da det oppsto konflikt mellom ham og broren, ønsket ikke Gjoran at broren skulle være fadder likevel. Ved ikke å spørre broren om å være fadder, synliggjorde han ikke

bare spenningen mellom seg og broren, men straffet også broren ved å sette ham utenfor den slektsgruppen som vanligvis får fadderforespørselen.

10.1.2 Etablering av parforhold og kjernefamilie

Navnefest og dåp etablerer også parforhold og kjernefamilie. I hvilken grad foreldrene opplever at ritualiseringene av livets begynnelse også har vigslende kraft på foreldrene som par og på kjernefamilien, varierer fra felt til felt og fra foreldre til foreldre. Blant dåpsforeldrene var fire av ni par samboere da de døpte sitt første barn. To av fire par som hadde humanistisk og ett av tre par som hadde privat navnefest, var samboere. Alle de tre parene som hadde nyreligiøs navnefest, var gift.

Store slektssamlinger gir en naturlig assosiasjon til bryllup. Det er noe spesielt med tilreisende langveisfra, overnatting og det at de eldre slektsgenerasjonene er representert. Som jeg har vist, er det ikke en selvfølge at dåp og navnefest blir et så stort arrangement med mange gjester. Det er heller ikke slik at hele den nærmeste slekten alltid er samlet. Likevel ser vi, uavhengig av størrelsen på samlingene, at par og kjernefamilie ritualiseres. Samlingene i forbindelse med dåp og navnefest kan fungere som ritualisering av par som ikke er gift. Jeg mener at de store samlingene med mye slekt og noen venner i Elisabeths (det allmenne sosiale felt) og i Tones (Human-Etisk Forbund) tilfelle, og den mindre slektssamlingen i Monicas (Human-Etisk Forbund) tilfelle ritualiserte forelderens parforhold. Elisabeth, Tone og Monica opplevde at navnefestene gjorde dem og samboerne til et mer etablert par. Elisabeth og Monica opplevde at navnefestene integrert dem som par i sin og partnerens slekt. Elisabeth forteller at hun på navnefesten tenkte at nå regner nok mamma og pappa med at vi er et par. Tones følelser kretset omkring framtidsperspektivet i parforholdet. Der hun satt på den humanistiske navnefesten sammen med sønnen og samboeren tenkte hun at: "...nå skulle vi være sammen resten av livet" (nr. 31:1).

I foreldrenes erfaringer med og forståelse av den humanistiske navnefesten, ligger det en diskrepans mellom paret og kjernefamilien på den ene siden, og nærmeste slekt på den andre siden. I deres refleksjoner omkring hvorfor de har valgt humanistisk navnefest og hva foreldrene mener at den humanistiske navnefesten skal formidle, står barnets innlemmelse i slekten og samfunnet sentralt. I opplevelsen av navnefesten, er derimot fokuset rettet et annet sted, mot paret og kjernefamilien. Spesielt var paret og kjernefamilien viktig for mødrene i det emosjonelle utbyttet av den humanistiske navnefesten. Den samme diskrepansen finner vi blant mødrene som har hatt privat navnefest. Fortolkningene sentrerer rundt det å innlemme barnet i slekt og eller vennekrets, mens opplevelsen for to av de tre mødrene dreier seg om

ritualiseringene av dem selv og partneren som par. Trenden med å fokusere på kjernefamilien kan ikke spores i de nyreligiøse foreldrenes erfaringer og fortolkninger av den nyreligiøse navnefesten.

Holdninger til giftermål og bryllup legger føringer for hvordan foreldrene som ikke er gift, opplever ritualiseringene med hensyn til dannelsen av foreldrene som par. To av dåpsforeldrepårene som var samboere da de hadde dåp for sitt barn, hadde tenkt å gifte seg senere. Det tredje paret hadde ingen planer om å gifte seg, og kvinnen i paret (Randi) uttrykker at hun ikke liker ritualer. Disse seks dåpsforeldrene fremhever ikke opplevelsen av fellesskapet med sin partner, slik samboende navnefestmødre gjør. Forventninger om at parforholdet skal ritualiseres senere, eller at de er avvisende til å ritualisere det, har trolig gjort at de ikke opplever disse ritualiseringene som etablerende for dem som par. De tre navnefestmødrene var i en helt annen situasjon. I det ene paret hadde ikke giftermål vært drøftet. Hun og samboeren hadde vært sammen i forholdsvis kort tid og ingen av dem hadde fridd, som Monica uttrykker det. I de to andre parene var mennene helt klare på at de ikke ønsket giftermål eller bryllup. Dette på tross av at bryllup var et uttalt ønske fra kvinnenens side. Kvinnenens forventninger om at navnefestene kanskje var deres eneste mulighet til å få ritualisert dem som par har sannsynligvis skapt en åpen og sensitiv innstilling til parets rolle i navnefestene. Muligens var det denne innstillingen som muliggjorde en opplevelse av at navnefesten ”gjorde” dem til et etablert par.

Men hvorfor er ikke dette tilfellet for samboerpar som har hatt dåp? Hvorfor opplever ikke de at deres parforhold ble ritualisert i dåpen? Og hvorfor har heller ikke dåpsforeldrene en erfaring av at dåpsgudstjenestene ritualiserte deres kjernefamilie? Det er nærliggende å argumentere ut fra dåpens rituelle struktur. Verken paret eller kjernefamilien har den samme selvstendige rollen i dåpen som i navnefestene. Dåpen i Den norske kirke legger ikke til rette for å fokusere på mor, far og barn. Som vanlig menighetsmedlem, uten deltakelse i ett av dåpsfølgene, kan en ikke være sikker på hvem som er barnets foreldre eller barnets søsken. Faddernes rolle som bærere av barnet, deltakelsen oppe ved døpefonten og plassering på benkeradene sammen med barnets foreldre og andre i dåpsfølget, gjør at det som oftest ikke er mulig å skille ut hvem som er barnets mor eller far, eller om mor og far er tilstede. At dåpen i liten grad løfter fram verken kjernefamilien eller paret, reflekteres også i foreldrenes erfaringer fra barnas dåpsgudstjeneste. I stedet for å vekke følelser for sin kjernefamilie, og seg selv og sin partner som par, vekker dåpen gjennomgående mye sterkere følelser for slekt og venner og fellesskapet med dem. Dette gjelder både for kvinnene og mennene.

Følelsen av samhold og enhet med sin partner under navnefesten er ikke til hinder for at også ritualiseringene utløser glede over å ha en egen familie og en følelse av tilhørighet til og fellesskap med den. Sentralt i navnefestforeldrenes minne står kjernefamilien. Hvorfor navnefestforeldrene, og ikke dåpsforeldrene, i så sterk grad fokuserer på sin nyetablerte familie i ritualiseringene, kan også forklares ut fra navnefestene og dåpens rituelle struktur. De humanistiske navnefestene fremhever foreldreparet og kjernefamilien i ritualiseringene. Bare foreldrene, og ikke noen av de andre i navnefestfølgene, har selvstendige roller i ritualiseringene av velkomsten for barnet. "Oppgavene" til fadderne og de andre i følget til navnebarna er begrenset til å ære navnebarna med applaus, sette seg og reise seg på angitte tidspunkt, lytte til taler og musikk og ta del i allsang. For en av mødrene i det livssynshumanistiske feltet var mottakelsen av navnetavlen den rituelle handlingen som tydeligst viste fram henne, mannen og barnet. Dette utløste for henne en sterk glede over å være en enhet – en familie. Mødrene som har ritualisert privat fremhever også opplevelsen av seg selv, partneren og barnet som en familie. De opplevde at disse ritualiseringene satte dem som familie i sentrum.

Opplevelsen av fellesskap blir også tydelig når navnefesten synliggjør brutte fellesskap. Fiolinisten som spilte på navnefesten til Emma var nylig skilt, mens Eva og Ole for bare ett år siden hadde dannet familie. Det var kontrastene mellom den etablerte og den oppløste familien som for Eva framkalte følelsen av forening med sin egen familie. Mens fiolinisten spilte tenkte Eva på sin egen familie. Der og da hadde hun et sterkt ønske om at hun og Ole må holde sammen, også når det er vanskelig.

De nyreligiøse foreldrene står i likhet med de andre foreldrene i de andre navnefestene sentralt i utføringen av de rituelle handlingene. Også her deler foreldrene i beskjeden grad de rituelle rollene med de andre deltakerne i navnefestene. Som arrangører, designere av ritualiseringene og som sentrale rituelle aktører i utformingen av dem, har foreldrene sammen med barnet en framtreddende posisjon vis av vis de andre deltakerne. Denne framtreddende posisjonen i ritualiseringene kan langt på vei forklare foreldrenes opplevelse av at kjernefamilien sto i sentrum.

Foreldrene i undersøkelsen er i en livsfase hvor de bygger et rede for seg og sine. Navnefestene ser ut til å fungere som en arena for å synliggjøre, samtidig som den etablerer denne "boligen" for par og kjernefamilie. Det er på bakgrunn av foreldrenes sentrale posisjon i de rituelle handlingene i navnefestene og foreldrenes fokusering på paret og kjernefamiliens rolle i navnefestene, jeg vil hevde at navnefestene ritualiserer par og kjernefamilie.

10.1.3 Vennskap

Vennskapets posisjon i ritualiseringene er varierende. For endel foreldre er det helt selvfølgelig at venner er til stede i dåp og navnefest. Så sentral er deres posisjon at de fleste foreldrene velger faddere til navnebarna blant vennene, enten alene eller sammen med slektninger. Der venner ikke er invitert, eller der de ikke kunne komme, viser det seg likevel at det er fullt mulig for foreldrene å ritualisere velkomsten for barna uten dem. Siden venner spiller en veldig ulik rolle fra dåp til dåp og fra navnefest til navnefest, kan vi generelt sett si at venner for mange av foreldrene er viktige, men ikke helt nødvendige. Der venner deltar i dåp og navnefest, understrekes fellesskapet med dem, og dåp og navnefest får den samme vigslende karakteren overfor venner som overfor de andre representerte gruppene.

I kirken vigsles en blandet gruppes relasjoner til dåpsforeldre og barn. For de fleste av dåpsforeldrene i undersøkelsen hører venner naturlig med i dåpen. Det kan se ut som om den ideelle kombinasjonen for valg av faddere er slekt supplert med venner. Den blandede deltakelsen av slekt og venner i kirken virker også emosjonelt sterkt på foreldrene. For noen av dåpsforeldrene var det mulig å ha med venner. For andre var det ikke praktisk gjennomførbart på grunn av lange avstander eller på grunn av dåpens tidspunkt. Likevel virker det kulturelt akseptabelt at foreldrene ikke *må* vigsle sine vennskap denne dagen. For de av dåpsforeldrene som bare har slekt til faddere, er det ikke oppsiktsvekkende eller problematisk for dem ikke å ha venner til faddere. Det ser ut til at disse foreldrene akseptere at det av praktiske årsaker ikke var mulig å oppfylle ønsket.

Internt i det livssynshumanistiske feltet har venner ulike posisjoner. For to av navnefestforeldrene var det helt selvfølgelig å invitere venner, og det var også bare venner som ble valgt til faddere for barna. For de to andre parene var navnefestene rene familiebegivenheter. Disse to parene kjente ikke til fadderordning ved navnefest. Det ene paret ville dessuten at alle de innbudte til navnefesten på rådhuset skulle være med på festen etterpå, noe som begrenset muligheten til å ha med venner i tillegg til nærmeste slekt. Der venner utgjør en selvfølgelig del av de inviterte, både på den offisielle navnefesten og på festen etterpå, har navnefesten en viktig funksjon i det å vigsle foreldrenes vennskap. Det er i ritualiseringene i hjemmet etter den offisielle høytideligheten og gjennom fadderskapet at vennskapet konstitueres. I foreldrenes opplevelse av og i forståelsen av hva som skjer på rådhuset, spiller derimot vennene en marginal eller helt fraværende rolle.

De nyreligiøse navnefestene er i stor grad familiesammenkomster, men på alle tre navnefestene, uansett om foreldrene har faddere til sine barn eller ikke, inviterte de med venner.

Venner som er med på de nyreligiøse navnefestene spiller enten en bestemt rolle for foreldrenes religiøse orientering eller de sympatiserer med foreldrenes religiøse posisjon. I det nyreligiøse feltet er det foreldrene som spiller hovedrollen i den rituelle regien. Av de få andre som deltar har fadderne eller vennene til foreldrene flest særroller. Sånn sett er det et hierarkisk skille mellom slekt og venner. Det er venner og ikke slekt som har fått det ærefulle oppdraget å være faddere for barna, eller utføre bestemte rituelle handlinger. Det var venner som strøk vann på barnets hode i Saras navnefest, og i Martins navnefest var det venner som holdt ham da foreldrene strøk vann på hodet hans. Det var venner som satt på plassene nærmest foreldrene i ringen i navnefesten til Hanna og som startet å bære fram lykkønskninger til henne. I navnefesten til Martin var det lysene til fadderne som ble tent først. Disse rituelle rollene har ikke bare som funksjon å etablere en spesiell relasjon mellom faddere og barn, men foreldrene vigsler også vennskap ved disse handlingene. I de to navnefestene hvor barnet fikk faddere, forærte foreldrene nære venner en spesiell relasjon til barnet, og på denne måten ble også vennene indirekte vigset til nære venner av foreldrene.

De private navnefestene er ikke først og fremst tros- eller livssynsframvisninger, men orienterer seg snarere rundt andre sider ved foreldrenes identitetsprosjekt hvor slektskap og individualitet står sentralt. Som vi har sett, preger strenge normer for praktiseringen av slektskap både dåp og navnefest. Den sterke orienteringen rundt slektskapet både i dåp og navnefest, opponerer Eva og Ole mot. Deres navnefest er et godt eksempel på at det kulturelt sett finnes begrenset individuell frihet og lite handlingsrom knyttet til disse dagene både i feltet til Den norske kirke og Human-Etisk Forbund. I motsetning til Julies og Emilies navnefester i det allmenne sosiale feltet, inviterte ikke Eva og Ole slekt til Emmas navnefest, men primært venner. Eva og Ole er av den oppfatning at det ikke bare er dåpen som stiller strenge krav til hvem man skal inviteres til festen. De opplever at det samme gjelder for den humanistiske navnefesten. Vil en ha det lite og intimt, med mennesker en vet en kan ha det avslappet og hyggelig sammen med, mener de at en må gå utenom disse ritualene. Det er lett å tolke deres navnefest som et frigjøringsprosjekt overfor nærmeste slekt og en oppvurdering av venner på bekostning av slekt. En slik fortolkning er bare delvis riktig. Eva og Ole begrunner ikke avgjørelsen med at de har et vanskelig forhold til sine foreldre og søsken, men de kunne bare ikke se at det ville bli særlig hyggelig å føre de to familiene sammen når de ikke kjenner hverandre særlig godt fra før av. I deres private navnefest ønsket de ikke å bøye av for det de opplever er forventninger knyttet til dåp og humanistisk navnefest, men lage en navnefest på egne premisser. De inviterte derfor bare noen få venner med barn, og disse vennene ble også

spurt om å være faddere for Emma. De inviterte var venner Ole og Eva har tillit til at i årene framover vil være deres venner og Emmas nærmeste voksenpersoner i tillegg til nærmeste slekt. Jeg tolker denne navnefesten som en vigsling av foreldrenes vennerelasjoner og den gruppen de ønsker skal utgjøre barnets og deres nettverk.

Fadderskapet innleder ikke bare en spesiell relasjon mellom barn og faddere, men også mellom foreldre og faddere. Der fadderne ikke er i slekt med foreldrene, har jeg karakterisert relasjonen ved hjelp av det gamle latinske ordet *compaternitas*, medforeldre. Anvendt på det empiriske materialet i undersøkelsen bygger medforeldreskapet på et nært vennskap mellom foreldre og faddere. Det bærer i seg et ønske om at alliansen mellom foreldre og faddere skal være en støtte i oppdragelsen og ansvaret for barnet, i ordinære som prekære situasjoner. Dåpsforeldrenes og navnefestforeldrenes tilnærming til fadderskapet viser at ønskene for relasjonen mellom faddere og fadderbarn og relasjonen mellom foreldre og faddere ligner på det biologiske slektskapets sosiale relasjoner. Dette har å gjøre med flere forhold: For det første dreier det seg om fadderskapet som æresbevisning. På samme måte som foreldrene forærte besteforeldre, tanter og onkler et fadderskap, på samme måte ønsket også mange av foreldrene å ære gode venner. For det andre dreier det seg om et ønske om at relasjonen mellom barn og faddere, og mellom foreldre og faddere, skal være livslang. Den skal ikke bare konsentreres om de første leverårene og barndommen. Idealet er at relasjonen skal være gjensidig og at både foreldre, barn og faddere skal oppleve at det er en relasjon og ikke bare en underskrift på navnetavlen eller en oppføring i dåpsattesten. For det tredje er fadderne ment å være reserveforeldre eller viktige ressurspersoner hvis foreldrene skulle forulykke eller være ute av stand til å ta seg av barna sine.

10.1.4 Avsluttende drøfting

Jeg har funnet at dåp og navnefest har en vigslende virkning på dåps- og navnefestfølget, for å bruke Bourdieus språk (Bourdieu 1996:28). Den ser ut til å bevirke forandring og bekrefte foreldrenes sosiale posisjon. Foreldrene i feltet til Den norske kirke, Human-Etisk Forbund, og det nyreligiøse og det allmenne sosiale feltet understreker i stor grad ritualiseringens fellesskapsskapende karakter og betydning. Etter min oppfatning markerer ikke bare dåp og navnefest at moren og faren er et offisielt par, at paret nylig har fått barn og at de har blitt en familie, at slekten har fått et tilskudd, vennekretsen en ny pøde, samfunnet og eventuelt religions- eller livssynssamfunnet et nytt medlem. Dåp og navnefest vigslers også disse relasjonene. De inviterte gjestene utgjør sosiale enheter som foreldrene ønsker at barnet skal være en del av og som de selv som foreldre og nyetablert familie også ønsker å inngå i. For

dåpsforeldrene står dåpsfølget ”oppe ved døpefonten” og samlingen med venner og familie ”under lindetreet” i barnevelsignelsen til Sander som symboler på hvor de føler tilhørighet. For navnefestforeldrene i det livssynshumanistiske, det nyreligiøse og det allmenne sosiale feltet er det flere handlinger som symboliserer de fellesskapene som navnefestene vigsler. Mottagelsen av navnetavlen i den humanistiske navnefesten, mor og far og barn sittende ved bordet i den private navnefesten, eller lykkeønskingsakten for de nyreligiøse navnefestene, skiller seg ut ved å være fortettede bilder på fellesskapene som skapes med enten partner, kjernefamilie, slekt, venner og samfunn, eller med alle fire kategorier.

For Bourdieu er kroppen viktig i ritualene fordi den er viktig for de sosiale strukturene i tid og rom. Ritualer er kropper som handler og kropper som persiperer; en slags kroppsliggjøring av kategoriene i tråd med samfunnets strukturer. Samfunnets objektive strukturer forutsettes ikke forstått intellektuelt, de er ikke bevissthetsformer, men kroppslige disposisjoner, sier Bourdieu (Bourdieu 1996:68-69). Når mennesket handler blir de dypt nedgravde kroppslige disposisjonene vekket og det foregår en symbolsk innordning til den etablerte orden. Gjennom en kroppslig erfaringsprosess forenes de mentale strukturene og den sosiale verdens objektive strukturer (Ibid:69-71). Slektskap, vennskap, par og kjernefamilie inngår i den sosiale orden. Dette er kategorier som hører naturlig hjemme i dåp og navnefest, og som ”bygges” på disse dagene. Dåp og navnefest er sånn sett med på å etablere slektskap, vennskap, par og kjernefamilie. Disse sosiale enhetene etableres ikke en gang for alle. De må skapes på nytt og på nytt ettersom de stadig vekk forandrer seg. Mer eller mindre bevisst strykes, erstattes eller suppleres foreldrenes invitasjonslister. Foreldre får flere barn, slektninger får barn eller får nye partnere, slektninger dør, noen er for skrøpelige til å delta og foreldrene får ny partner. Med forandringene i de sosiale systemene, er det også et stadig behov for å konstituere de sosiale enhetene som foreldre og barn inngår i.

Det er ikke en selvfølge at aktørene selv opplever at parforhold og kjernefamilie blir viglet i dåp og navnefest, og at foreldrene sånn sett føler at disse dagene er med på å bygge et rede for paret og familien. Dåp og navnefest som redebyggende funksjon har ulike emosjonelle nedslag. Flere av navnefestforeldrene opplever at ritualiseringene fokuserer på dem som par og kjernefamilie. For dåpsforeldrene går de emosjonelle opplevelsene heller i retning av slekt og venner.

Ritualene konstituerer endringer i prosessen ved å markere skiller mellom dem ritualen vedrører og dem det ikke vedrører (Bourdieu1996:27). Dåp og navnefest integrerer ikke bare en generasjon med den neste, de åpenbarer foreldreskapet og manifesterer og bekrefter den nye

familien (Gustafsson 1969:72-78, 1974:8). Vennskap og nye familiemønstre er for komplekse til at dåp og navnefest utelukkende får en bekreftende funksjon langs opplagte og entydige definisjoner. Hovedaktørene i dåp og navnefest, foreldrene, har en mer aktiv og krevende rolle å spille enn å vise fram og markere. Jeg er av den oppfatning at foreldrene har definerende funksjoner for slektskap og vennskap. Det er foreldrene som velger hvem som skal inviteres, hvor mange slektninger fra hver slekt, hvor mange venner, og hvor mange venner i forhold til slekt og hvem som skal være faddere – slekt og venner, eller bare slekt eller venner. Dåp og navnefest viser hvor innarbeidet reglene er for hvem som er innenfor og hvem som er utenfor nærmeste slekt og nærmeste vennekrets. Det synes ikke særlig problematisk å velge venner til faddere – stor sett brukes også ”nærmeste venner” som rådende prinsipp. Stort sett definerer også foreldrene nærmeste slekt likt. Meningsmotsetninger i familiene ser ikke ut til å være legitim grunn for foreldrene til å ekskludere. Foreldrene i det livssynshumanistiske feltet inviterte de eldre generasjonene som ikke kan gi sin tilslutning til livssynshumanismen. Foreldrene i det nyreligiøse feltet inviterte sine foreldre, selv om de synes barnas nyreligiøse orientering er både fremmedartet og merkelig. Og dåpsforeldre inviterte slektninger som har meldt seg ut av Den norske kirke, til dåp. Men det er gradforskjeller: Der slektninger er i konflikt med hverandre og der nærmeste slekt involverer nye partnere, er ikke gjestelisten like entydig lenger.

10.2 Tradisjonsdimensjonen

Vurdert ut fra rituell struktur og i hvilken grad dåpen virker strukturerende på navnefestene, ser jeg at den humanistiske navnefesten har mange likhetspunkter med dåpen. De private navnefestene ligner på festene i etterkant av dåp, og de nyreligiøse navnefestene har hentet flere rituelle elementer fra dåpen. Nå er imidlertid ikke intensjonen med denne avhandlingen å sammenligne dåpen og navnefestenes rituelle oppbygging. Heller ikke har jeg hatt som hensikt å se hvilke rituelle elementer som går igjen eller hvor de har sitt historiske opphav eller ved hjelp av hvilke livssynsmessige eller religiøse impulser de har funnet veien til de respektive feltene. Problemstillingen for denne avhandlingen er hvordan de rituelle aktørene har erfart og fortolket ritualiseringene, og hvordan de har utformet de rituelle handlingene der de har hatt muligheten til det.

I kapittel ni viste jeg hvordan fadderskapsinstitusjonen ble forstått og hvordan barnets klesdrakt ble praktisert av informantene i Den norske kirke og blant informantene i de tre andre sosiale feltene. Begrunnelsen for å gå nærmere inn på disse sidene ved dåp og navnefest i kapittel ni, var at fadderskap og barnets klesdrakt står sentralt i foreldrenes opplevelse, ikke bare av dåp, men også av navnefestene. I dette kapittelet vil jeg ved hjelp av fadderskapet og barnets klesdrakt tematisere hvilket forhold dåps- og navnefestforeldrene har til disse gamle ordningene hentet fra dåp. Med dåpstradisjon sikter jeg her både til den folkelige og den kirkelige dåpstradisjonen, slik den har vært praktisert i forhold til dåpsdrakt og fadderskapet det siste århundre. Ved hjelp av Bourdieus handlingsteori vil jeg prøve å forklare hvordan dåpstradisjonene og bruddene med dåpstradisjonene fortolkes og praktiseres av dåps- og navnefestforeldrene.

10.2.1 Dåpsdrakt og festantrekk

I kapittel 9.2 viste jeg hvor sterkt tradisjonen med den hvite lange dåpskjolen med lue står ved ritualisering av fødsel og navngivning. Praksisen holdes ikke bare i hevd i Den norske kirke, men også i de tre andre feltene. Alle barna i det nyreligiøse feltet og ett av de tre barna i det allmenne sosiale feltet hadde dåpsdrakt på seg i sine navnefester. Ingen av barna fra det livssynshumanistiske feltet (seks barn) brukte dåpsdrakt, men foreldrene fortalte at noen av dem de hadde feiret navnefest sammen med i Oslo rådhus hadde kledd barnet i dåpsdrakt. Sammenhengen mellom velkomstritualisering og tradisjon kan også illustreres med at to av besteforeldrene spurte sine barn om de ville at barnebarna skulle ha på seg dåpskjole i den humanistiske navnefesten. Hva sier denne praksisen om foreldrenes forhold til dåpstradisjonen og hvordan begrunner de den?

Felles for de fire sosiale feltene er at valg av barnets klesdrakt ved dåp og navnefest er lite reflektert. Foreldrene handler mer eller mindre ubevisst ut fra det en mener er slik det *skal* gjøres når en skal ha dåp eller navnefest. Prinsippene som styrer bruken av dåpsdrakt og festantrekk kan vi sånn sett si er mer kroppslige og ubevisste enn artikulerede og overveide. Ved å studere praksis – det faktiske utfallet – og ikke bare holdningene og begrunnelsene for hvorfor man handler som man gjør, ser vi at det er kvinnene som oftest styrer retningen på handlingene og dermed også det endelige utfallet for praksisen. Mødrene baserer praksisens utforming på kollektive løsninger som tradisjon. Tradisjonen forteller dåpsmødrene at de skal kle barnet i dåpsdrakt. Som oftest føles dette både riktig og godt, i alle fall hvis en er sympatisk innstilt til Den norske kirke og til barnedåp. Også mødrene i det nyreligiøse feltet følte det helt riktig og naturlig at barna skulle ha på seg dåpsdrakt, selv om barnet ikke skulle ha en kristen

dåp. Slik er det ikke nødvendigvis for mødrene og fedrene som har privat eller humanistisk navnefest for sine barn. De som har tatt avstand fra det vante handlingsmønsteret med dåp og dåpsdrakt, feirer heller navnefest og bruker ikke dåpsdrakt. Når en har forlatt Den norske kirke som felt og beveget seg over i et annet felt hvor religion eller livssyn stemmer bedre overens med eget ståsted, bestreber en seg på å følge det nye feltets spilleregler. Men hva er det allmenne sosiale feltet og det livssynshumanistiske feltets normer for rituelt antrekk til barna?

Kodene til festantrekk for barn i det livssynshumanistiske og i det allmenne sosiale feltet er penklær – fortrinnsvis nye. Likevel ser vi at gamle norske klesskikker som ligger til grunn for dåpsdrakten også gjør seg gjeldende for de rituelle klesdraktene til navnebarn som ikke bruker dåpsdrakt. To gutter som hadde humanistisk navnefest ble kledd i bunad. Også gave- og slektskapsprinsippet, som vi så lå til grunn for bruken av dåpsdrakt, var inne i bildet for de rituelle klærne til ett av barna som hadde humanistisk og ett barn som hadde privat ritualisering av livets begynnelse. Mormoren til et av navnebarna på den humanistiske navnefesten hadde strikket en bunadinspirert drakt til ham i anledning navnefesten, og et av barna i det allmenne sosiale feltet hadde på seg en kjole som hennes mormor hadde strikket. I motsetning til de regler som gjelder for dåpsdrakten i det nyreligiøse og kirkelige feltet, er ikke idealet i det livssynshumanistiske og det allmenne sosiale feltet (der det ikke brukes dåpsdrakt) å kle barnet i noe brukt. Et *nytt* klesplagg understreker det ekstraordinære i situasjonen.

Dåpsdrakten har blitt holdt i hevd gjennom flere hundre år og utgjør fremdeles normen i Den norske kirke. Randi, Nina og Gjørn kan ikke se at dåpskjole og dåpslue er vakkert eller at barnet blir søt i det – det er og blir rart og upraktisk. Så sterk er normen at på tross av at de ikke likte drakten, vurderte de ikke å utfordre normen ved å kle barnet i et annet antrekk. Selv om gruppehabitus ikke er like entydig i det livssynshumanistiske og det allmenne sosiale feltet som i feltet til Den norske kirke, er holdningene som preger praksisen der dåpsdrakten tas i bruk bemerkelsesverdig lik dåpsforeldrenes. Visse idealer preger bruken av dåpsdrakt blant dem som har tatt den med seg over til det allmenne sosiale feltet og det nyreligiøse feltet. Dåpsdrakten skal ideelt sett ha vært i bruk i slekten eller være gitt av en slektning til barnet som en gave. Foreldrenes idealer for dette gamle rituelle klesplagget fortolker jeg som foreldrenes behov for å markere slekt og slektstilhørighet for seg selv og barnet.

Foreldrenes dåpsdraktpraksis kan analyseres i lys av Bourdieus teori om kapital. På tvers av felt er det de samme mekanismene som gjør seg gjeldende. Foreldrene og deres slekts kulturelle og økonomiske kapital er avgjørende for dåpsdraktpraksisen. Foreldre med mye kulturell kapital, og ofte i kombinasjon med økonomisk kapital, har en eller flere dåpsdrakter som går i

arv i slekten, dåpsdrakten kan knyttes til en gård, til en del av slekten eller til den personen som har sydd den og hva den har blitt sydd av (for eksempel stoffet til en gammel brudekjole).

Familier med mindre kulturell kapital er mindre opptatt av kjolens alder og opprinnelsessted og hvem som har blitt døpt i den. I familier med lite kulturell kapital finnes det ikke en dåpskjole i slekten, og foreldrene skaffer til veie en dåpskjole selv, alene eller ved hjelp av slekten. Det er heller ingen selvfølge at besteforeldre syr, kjøper en ny eller kommer med et bidrag til dåpskjolen i form av nye bånd, lue eller jakke.

10.2.2 Fadderskap

Forståelsen av fadderskapet og hvordan fadderskapet ritualiseres i dåp og navnefest, er påfallende likt på tvers av felt. Fadderskapet er ikke lenger bare knyttet til dåpens religiøse handlinger, men også til de humanistiske, nyreligiøse og private navnefestene, i tillegg til at det også finnes fadderordninger på skole, i arbeidsliv og innenfor veldedige organisasjoner. Ut fra den omfattende og utvidede bruken, skulle en kanskje tro at det rådet en viss usikkerhet rundt hva en skal legge i fadderskapet. Det ser ut til at dagens bruk av fadderskapet har aktualisert denne gamle religiøse institusjonen og også gitt dåpens og navnefestenes fadderskap mye av det samme innholdet.

Som jeg har vist i kapittel ni (9.1.2) blir fadderskapet behandlet av foreldrene som noe alle kjenner til og vet hvordan skal forholde seg til. Det vanlige er at foreldrene selv verken stiller spørsmål ved forståelsen eller bruken av fadderskapet, eller blir stilt det av andre. Flesteparten av foreldrene hadde ikke reflektert rundt fadderskapet verken før eller etter fadderforespørselen. Ut fra den selvsagte og innforståtte bruken, kan vi si at fadderskapet har en *doksisk* karakter i de fire feltene (Bourdieu 1977:164). Det doksiske preget fadderskapet har, kom tydelig fram hos navnefestforeldrene når spørsmålet om hvorfor en tok i bruk fadderskapet kom opp, og for dåpsforeldrene, hva en legger i fadderskapet. En gjengs følelse blant informantene var at de var uvant med å redegjøre for sine valg av og forventinger til ordningen. Først som en følge av mine spørsmål ble fadderskapets tause kunnskap utfordret. En av mødrene i det nyreligiøse feltet påpeker: ”Jeg skulle jo sagt noe til fadderne om hva jeg legger i fadderskapet.” Ett foreldrepar som hadde hatt privat navnefest ble av en av datterens faddere oppfordret til å invitere til en middag for å fortelle ham og de andre fadderne om hva de mener med fadderskapet. Tre år etter navnefesten hadde de enda ikke gjort det. Disse to navnefestforeldrene tok ikke utfordringen fra henholdsvis seg selv eller fadderne om å gjøre den implisitte forståelsen og bruken av fadderskapet eksplisitt.

Praktisering av fadderskapet bærer på tre områder preg av at fadderskapet er et felles kulturelt fenomen. Det doksiske gjelder fadderskapet som æresbevisning, fadderskapet som en sosial ressurs og fadderskapets rituelle etablering. Fadderskapet som æresbevisning deles av alle, uavhengig av hvilket felt foreldrene tilhører. Fordi fadderforespørselen er en æresbevisning og fordi det er en ære å være fadder er det utenkelig å avslå fadderforespørselen. Foreldrene la stor vekt på faddernes følelse av å bli beæret. Alle foreldre fortalte om faddere som hadde takket ja til forespørselen. Bortsett fra én forespørsel, hadde ingen av forespørslene forårsaket nøling, men umiddelbar positiv respons.

I kristen tradisjon har bestemte rituelle handlinger vært forbeholdt fadderne. Dåpen som den andre fødsel har paralleller til den kroppslige fødsel. Slik som jordmoren tar i mot barnet og løfter det opp, på samme måte løftet gudmoren fra tidlig middelalder barnet opp fra døpefonten (Lynch 1986:334). Med reformasjonen, da full neddykning ble forbudt, var det fortsatt faddernes oppgave å holde barnet over døpefonten, bære det til og fra døpefonten og å ta av og på dåpsluen. Fortsatt ser vi virkningene av fadderskikkene i foreldrenes syn på fadderskapets rituelle etablering. Foreldrenes vektlegging av at fadderskapet skal konstitueres rituelt, gjør at foreldre og faddere ikke bare kan gjøre en avtale om fadderskap – fadderskapet må handles fram rituelt. Dette er en innstilling til fadderskapet som jeg har sett i alle de fire feltene hvor foreldre har valgt faddere til barna sine. En av dåpsmødrene mente det var utelukket å ha en fadder som ikke kunne være med i dåpen. Den tradisjonsrike måten å *gjøre* fadderskapet på, med å bære, løfte og holde, brukes også i de andre feltene, i tillegg til andre måter å ritualisere fadderskapet på. I det nyreligiøse feltet har fadderne en særstilling ved plassering i ringen, når lykkeønskingen skal utføres, bønner skal leses og lys skal tennes. I det humanistiske feltet signerte fadderne navnetavlen. I det allmenne sosiale feltet holdt fadderne en tale for barnet eller foreldrene holdt en tale for fadderne. Hos et av parene i det allmenne sosiale feltet ble også navnetavlen fra Human-Etisk Forbund signert av fadderne.

Holdningene til faddernes religiøse/livssynsmessige oppdragelse, bruk av venner versus kombinasjon venner og slektninger, størrelsen på faddergruppen og den kjønnsmessige fordelingen, har ikke doksisk karakter. Den doksiske karakteren gjelder fadderskapet som æresbevisning, som sosial ressurs og fadderskapets rituelle etablering. Faddernes rolle i den religiøse/livssynsmessige oppdragelsen, faddergruppens størrelse og sammensetning er sider ved fadderskapet som er feltspesifikt. På disse områdene har det nyreligiøse, det livssynshumanistiske og det allmenne sosiale feltet mer til felles enn de har til felles med Den norske kirke.

Den norske kirke besitter makt, faglighet og innflytelse. Dette preger særlig kirkens møte med Rune, Elin og Heidi. De har opplevd at kirken har utøvd makt i forbindelse med fadderskapet. Der kirken har stilt betingelser til valg av faddere, har disse foreldrene enten svart med lojalt ønske om å imøtekomme kirkens krav eller vært sterkt kritisk til kirkens maktutøvelse. Elin viste stor forståelse for kirkens oppfatning av fadderskapet, og var villig til å følge kirkens anmodninger i valg av faddere, selv om det innebar at de personene som hun og mannen Rune opprinnelig hadde bestemt seg for, måtte byttes ut med noen andre. Heidi derimot, likte ikke at presten forlangte at barnet skulle ha faddere som var medlem av Den norske kirke. Både hun og barnefaren vurderte etter samtalen med presten å la være å døpe barnet. På tross av at hun var uenig med kirken, oppfylte hun likevel kirkens krav til fadderskapet, lot være å velge den fadderen som ikke var medlem av Den norske kirke og døpte gutten. Elin og Heidis respons på kirkens krav forteller mye om deres tilknytning til kirken som felt. Elin opplevde ikke at hun gikk på akkord med seg selv, eller ødela sitt forhold til parets venner, da hun måtte velge andre faddere til barnet. Jeg tolker henne slik at hun lener seg til en sosial overbevisning om at det er rett og rimelig at kirken stiller ”noen” krav og at det er rett og rimelig at foreldrene viser en form for ydmykhet eller godvilje i møte med kirken. Heidi, derimot, opplevde at kirken gikk for langt i sine krav. Dette tolker jeg som at Heidi ikke kunne lene seg til den samme sosiale overbevisning som Elin fordi hennes mentalitet i mindre grad er i overensstemmelse med kirkens. I motsetning til Elin opponerte hun mot kirkens krav, men da ved en annen anledning. Selv om utfallet ble det samme i begge tilfellene; det ble dåp og kristne faddere for begge to, tok Heidi konsekvensen av ikke å dele kirkens syn på fadderskapet da hun fikk barn nummer to. Hennes valg av barnevelsignelse i stedet for dåp, slik at hun helt fritt kunne velge hvem hun ville ha til faddere, tolker jeg som et uttrykk for at hun ikke ligger under for det Bourdieu kaller symbolske vold (Bourdieu 1997:188). I stedet for å gi presten rett til å definere og påtvinge henne det hun forsto som kirkelig praksis, vil hun heller operere i ytterkanten av feltet til Den norske kirke hvor friheten er større til å handle slik hun finner det riktig.

Bourdieus kunnskapssosiologiske perspektiver peker på at livsstil utformes i et dialektisk samspill i feltene. Det vil si at ingen velger praksis løsrevet fra vane, tradisjon og skikk i feltene. Hvordan forholder dette seg når feltet en operer i er nytt, i liten grad er utformet og aktørene dermed også har lite å lene seg til? Hvordan dannes en habitus med hensyn til fadderskap, når både feltet og navnefesten er forholdsvis nye? Dette er tilfellet for foreldre som ritualiserer innenfor Human-Etisk Forbund. Dette bli heller ikke lettere av at synet på

fadderskapet fra forbundets side er uklart. Human-Etisk Forbund har ikke en bestemt forståelse av eller et forslag til hva et humanistisk livssynsorientert fadderskap skal gå ut på. I og med at det ikke finnes uttalte regler og bare noen svake normer for et livssynshumanistisk fadderskap, er ikke forutsetningene de beste for dem som velger humanistisk navnefest til å etablere en habitus som kan gjelde for et slikt fadderskap som skiller seg fra kirkens. To av navnefestforeldrene fant ikke noe informasjon om vitner/faddere. De forsto det dit hen at faddere ikke var en del av den humanistiske navnefesten og valgte derfor ikke å ha faddere. De to andre foreldrene mente at det var en del av den humanistiske navnefesten, og tok fadderskapet med stor selvfølgelighet. De orienterte seg etter det de oppfattet som et humanistisk fadderskap i motsetning til et kirkelig. De ønsket at fadderne skulle utgjøre en ressurs for barna, men ikke at fadderskapet skulle ha noe med en religiøs oppdragelse å gjøre. Ut fra foreldrenes ulike holdninger til hvorvidt en skulle ha faddere eller ikke, kan vi si at habitus innenfor det humanistiske feltet når det gjelder fadderskap er forholdsvis åpen for individuell utforming, og at begge handlingsstrategier (å ha faddere og å ikke ha faddere) er habitus for det humanistiske fadderskapet.

Foreldrene i det allmenne sosiale feltet har en fadderpraksis som ikke er særlig forskjellig fra foreldrene i det livssynshumanistiske feltet. To av de tre parene som har valgt faddere til sine barn ønsket også at fadderne skulle være en sosial ressurs for barnet. Heller ikke det nyreligiøse feltet har den alder og etablering som gjør at foreldrene lett kan adoptere praksiser og forestillinger om et religiøst fadderskap. Habitus i forhold til fadderskap ser ut til fortsatt å være både skjør og utydelig. Likevel er det en felles holdning til fadderskapet blant to av de tre nyreligiøse parene som har valgt faddere til sine barn. De nyreligiøses syn på fadderskapet er preget av deres religiøse livsholdning. Det er viktig at fadderne kan formidle åndelige kvaliteter. Ønsket for fadderskapet er at barnet skal ha et forhold til fadderne, og at barnet i utviklingen av selvet skal bli beriket av faddernes forskjellige kvaliteter, deriblant det de kaller åndelige eller spirituelle kvaliteter.

Uten at jeg kan trekke entydige slutninger, ser det ut til at fadderskapet i noen grad er preget av klasse og kjønn. Kjønn kan se ut til å ha betydning for hvordan en praktiserer fadderskapet på den måten at kvinner er mer opptatt av å velge faddere som kan gi barnet et religiøst innhold. Det gjelder både mødrene i det nyreligiøse og det kirkelige feltet. Klasseperspektivet ser også ut til i en viss grad å være med på å utforme en habitus for fadderskap. Bøker til faddergave kom først og fremst fra faddere hvor mor og far har høyere

utdannelse og er kulturinteresserte. I de familiene hvor barna ikke fikk bøker, hadde foreldrene ingen utdannelse ut over grunnskolen eller videregående skole.

10.2.3 Avsluttende drøfting

Beskrivelsene til foreldrene i det nyreligiøse, det allmenne sosiale og det humanistiske feltets beskrivelser av hvordan de har ritualisert velkomsten for barna, forteller oss at deres felt har andre handlingsformer i forbindelse med fødsel og navngivning enn det kirkelige feltet. Samtidig finnes det tydelige kulturelle bånd til kirkens barnedåpsstradisjon. Tilknytningen til norsk og europeisk kultur, tradisjon og historie gjør det trolig naturlig å overføre *noen* av de gamle dåpsstradisjonene til de nye sosiale feltene, i alle fall når feltene er så pass nye. I denne undersøkelsen finner vi at dåpsdrakt og fadderordning er tatt i bruk i det nyreligiøse, det allmenne sosiale og det livssynshumanistiske feltet.

Det gjentatte og forutsigbare gjør at ting lett tas som en selvfølge. Bourdieu legger vekt på at habitus i de sosiale feltene strømlinjeformer praksisen uten at det nødvendigvis er omtalt, diskutert eller vedtatt (Bourdieu 1997:44). Dette gjelder i høyeste grad for dåpsforeldrene som tilhører et gammelt og etablert felt. Flertallet av dåpsforeldrene fremhever dåpsdrakten som noe positivt. Like fullt markerer noen av dåpsforeldrene sterk avstand til den. Ser vi nærmere på hvem det er, finner vi at det gjelder dåpsforeldrene Nina, Gjørán og Randi som ikke tilhører feltet til Den norske kirke eller befinner seg i feltets ytterkant. Ingen av dem hadde spesielt lyst til å døpe barna sine, men gjorde det fordi deres partnere ønsket det.

Foreldrenes plassering i feltet ser ut til å være avgjørende for hvorvidt en setter spørsmålsteget ved det selvfølgelige eller ikke. Kontrollen av fadderskapet i Den norske kirke er ikke stor. Bortsett fra Rune, Elin og Heidi, har foreldrene kunnet velge faddere fritt uten at kirken etterprøvde valgene deres. Rune og Elin aksepterte prestens veiledning om hvem som kan være faddere i Den norske kirke, mens Heidi opponerte mot den. De tre foreldrene som ikke ville ha dåpsdrakt og Heidi som ikke ville være forpliktet til bare å velge faddere som var kristne, tilhører feltets ytterkant, eller er ikke en del av det kirkelige feltet. For dem som ikke er en del av feltet, var det partnerens felttilknytning som avgjorde valg av dåp. De andre, verken reflekterer rundt bruk av dåpskjole eller har noen tanker om hvorvidt en skal ha kristne faddere eller ikke, gir med dette sin tilslutning til dåpsstradisjonen. Deres stilltiende tilslutning holder på denne måten liv i dåpsdrakten og fadderordningen som noe ganske gitt og selvfølgelig.

Navnefestforeldrene derimot, som tilhører forholdsvis nye felt, har i liten grad muligheten til å forholde seg til en etablert tradisjon og en strømlinjeformet praksis. Fortsatt er feltene for unge til at vi kan snakke om kjente, fastlagte og særegne praksiser. Likevel er det tydelig at

habitus ikke genereres individuelt, men sosialt. Det finne noen felles regler hos aktørene for hvordan navnefestene skal eller bør utformes. På tross av at jeg bare har intervjuet en liten gruppe fra hvert felt, viser atferden som genereres på hvert av feltene noen tydelige likhetspunkter mellom aktørene i praktiseringen av fadderskapet og barnets påkledning. Fadderskapet og de rituelle plaggene til barna, eller en av disse faktorene, framstår i dåp og navnefest som et gitt sett å handle og tenke på. Uten at foreldrene nødvendigvis kan begrunne disse valgene, men ved å praktisere fadderskapet og å bruke dåpsdrakt eller et annet festantrekk til barnet, viser foreldrene tydelig identifikasjon med og lojalitet til et gitt sett å handle på.

Foreldrenes habitus er langt på vei tradisjonsbestemt på området fadderskap og rituell plagg til barnet. Foreldrene som har hatt privat navnefest har en innebygd respekt for nedarvede skikker som har preget norsk kultur i flere hundre år. Noen av parene valgte å satse på noe kjent og forutsigbart når de skulle utforme sine private navnefester. To av tre brukte fadderskapet, og én av tre valgte dåpskjole til barnet. For foreldrene som hadde humanistisk navnefest var utfordringene større. På tross av at det var vanskelig å få tak i livssynshumanismens fadderpraksis, valgte to av fire foreldre å ha faddere til barnet, og sånn sett var de med på å befeste en skjør livssynshumanistisk praksis. For de nyreligiøse var ikke ritualiseringene utformet med tanke på at deltakerne skulle oppnå størst mulig gjenkjennelse, likevel så vi at fadderskapet og dåpskjolen fungerte som en naturlig del av ritualiseringene, i tillegg til bruk av særegne nyreligiøse rituelle handlinger.

10.3 Identitetsdimensjonen

Som vi har sett uttrykker foreldrene sitt tilhørighetsforhold til sin partner og sine barn, slekt, venner og til lokalsamfunn i navnefest og dåp, men hvordan er det med tilhørigheten til de aktuelle religions- og livssynsfeltene? Bekrefter dåp og navnefest tilhørighet og identitet knyttet til religion og livssyn? Formidler navnefest og dåp selvforståelse i samsvar med feltet det utspiller seg i? Har foreldrene som har hatt humanistisk navnefest en oppfatning om at den humanistiske navnefesten gir dem identitet som livssynshumanister, eller er det først og fremst en måte å demonstrere avstand til Den norske kirke på? Oppfatter foreldrene som har ritualisert i det nyreligiøse feltet at deres navnefester gir identitet som alternativt religiøse? Mener foreldrene som har ritualisert privat at deres navnefester signaliserer tros- og livssynsmessig uavhengighet? Og mener foreldrene i feltet "Den norske kirke" at dåpen gir identitet som

kristen? I det følgende skal jeg prøve å besvare disse spørsmålene, først ved å redegjøre for hvordan det forholder seg på hvert enkelt felt, for deretter å drøfte dem samlet, men først vil jeg forklare hva jeg mener med identitet.

Tre samfunnsforskere som særlig har utmerket seg ved å være opptatt av hvordan identitet etableres og opprettholdes, er sosiologene Peter Berger, Thomas Luckmann og Pierre Bourdieu. De legger stor vekt på det dialektiske forholdet mellom samfunn og individ i etableringen av identitet. Om identitet sier Peter Berger og Thomas Luckmann: “This is not a one-sided, mechanistic process. It entails a dialectic between objectively assigned and subjectively appropriated identity. The dialectic, which is present each moment the individual identifies with his significant others, is, as it were, the particularization in the individual life of the general dialectic of society that has already been discussed” (Berger & Luckmann 1966:152). Identitet handler om likheter og forskjeller, om å være lik noen og ulik andre. Bourdieu mener at den sosiale identiteten defineres og bekreftes i forskjellen (Bourdieu 2006:76). Religion og livssyn, verdier og moral, det konkrete livet som leves og den livsstilen som utformes er vesentlig i personer og gruppers selvforståelse. Ritualer har en vesentlig funksjon både ved å skape kontinuitet og endring i identitetsdannelsen. Bourdieu er av den oppfatning at ritualer skaper og opprettholder forskjeller mellom grupper i samfunnet. Ritualenes identitetsskapende kraft ligger i det å definere hvem som er innenfor og hvem som er utenfor (Bourdieu 1996:31). I det følgende skal vi se hvordan ritualiseringene kan forstås som måter å danne religiøs eller livssynsmessig identitet på. Ved hjelp av Bourdieus forståelse av identitet, vil jeg forsøke å forklare hvordan dåp og navnefest skaper identitet ved å fokusere på to forhold: 1. Foreldrenes identitetsdanning gjennom ritualiseringene. 2. Foreldrenes holdninger til ritualiseringenes identitetsdannende kraft for dåps- og navnebarna.

10.3.1 Kristen identitetsbekreftelse for aktivitetskristne og kulturkristne

Uavhengig av om en gir religiøse eller alternative forklaringer til handlingene, er dåpen for en del foreldre å forstå som en identitetshandling. For disse foreldrene har dåpen betydning ut over det som skjer der og da, fordi dåpen bekrefter eller forsterker hvem en er og hvordan en forstår seg selv. Det er riktignok i dette henseende store forskjeller mellom dåpsforeldrene. Kulturkristne og aktivitetskristne uttrykker at dåpen formidler kristen selvforståelse. De ikke-kristne har i liten grad, eller ikke i det hele tatt, en opplevelse av at dåpen gir kristen identitet.

Forståelsen av dåpens handlinger som symboler er sterkest aksentuert hos de kulturkristne. Symbolene er noe som peker ut over her og nå, forankret i tidligere tider og framhandlet gjennom generasjoner. Når foreldrene snakker om det de kaller symboler, refererer de til gamle

kristne tradisjoner og fortellinger fra Bibelen. Symbolene henspiller på kristendommens begynnelse, de er et minne om den kristne dåpens opprinnelse og grunnlaget for kirken. Noen av foreldrene refererer til konkrete historier fra Bibelen. Selv om ikke Jesu egen dåp blir referert til i dåpsliturgien, er dette et bilde som dukker opp for Lene når hun tenker tilbake på egne barns dåp. Hennes fortolkning av dåpen er at i Jesu egen dåp ligger det en forpliktelse til å gjøre det samme. Dåpen som handlingsvalg og handlingsmønster oppleves som en konsekvens av den to tusen år lange skikken med å døpe barn slik som Jesus lot seg døpe. For de kulturkristne er det forfedres valg, og generasjoners handlinger, som gjør at dette er en del av norsk kultur og derfor både helt naturlig og viktig å ta del i.

Gjennomgående føler ikke dåpsforeldrene at kunnskap om dåp er en nødvendig forutsetning for valg av dåp, like lite som ønsket om mer kunnskap er en naturlig konsekvens av å ha valgt dåp for sitt barn. Foreldrenes holdninger til dåpen er at innholdet i dåpen er for de spesielt interesserte. Istedenfor at dåpen utfordrer foreldrene på innhold, utfordrer dåpen dem på hvem de er og hvordan de forstår seg selv. For noen av foreldrene dreier det seg om å sette sitt liv inn i en større sammenheng hvor religion utgjør en identitetskomponent. Magdalena mener at dåpen først og fremst er til for de voksne og ikke for dåpsbarna. Hun opplevde at dåpen ga henne en anledning til å få kontakt med det religiøse. Barnas start på livet kan få foreldrene til å åpne opp for kristen religion. Lene og Hilde gledet seg over å få en anledning til å være i kirken. De knytter begge gode følelser til kirke og gudstjeneste.

Bourdieu forstår ritualer og særlig livsløpsritualer som identitetshandlinger fordi de hjelper aktørene til å virkeliggjøre seg selv. De bekrefter identitet og krever en viss forpliktelse fra den innviede om å leve i samsvar med sin sosiale rolle eller status (Bourdieu 1996:31-32). Dåpen har som effekt å etablere og bekrefte tilhørighet og identitet. Selv om barnet er dåpens midtpunkt og som er den dåpen er ment å initiere, dreier dåpen seg ikke først og fremst om barnets framtidige identitet. Dåpen dreier seg om foreldrenes nåværende identitet. Det formelle og religiøse identitetsfellesskapet i kirken som dåpen tilbyr, er ikke privat. Den lokale menigheten er med i dåpsgudstjenesten sammen med dåpsfølgene. Slekt og venner blir involvert i dåpsgudstjenesten som begivenhet. De er med på handlingene i kirken og på festen etterpå. Overfor omgivelsene – menighet og dåpsfølge – markerer foreldrene sin kristne identitet ved å døpe barnet, og å gi det medlemskap i kirken. Hege har ikke reflektert mye over dåpen, og kan heller ikke huske om hun hadde noen bestemte tanker omkring hva som skjedde i kirken eller noen opplevelser av selve dåpen til barna hennes. Som prestedatter og som aktiv i sin lokale menighet har hun vært på mange dåpsgudstjenester, mange hundre, som hun sier.

Religiøst sett er dåpshandlingene for Hege det hun kaller ”bare” symboler og tradisjon. Det interessante for henne er dåpen som religionsbekreftelse. I dåpen til barna viste Hege omverden hva hun og Lars står for og hvilke konsekvenser en kristen overbevisning har for dem. For Hege er omverden blant annet de inngiftede i familien til Lars (mannen hennes) som har meldt seg ut av Den norske kirke. I tråd med Bourdieus forståelse av at markering av forskjeller er identitetsskapende (Bourdieu 2006:76), var dåpen for Hege i vesentlig grad en viktig livssynsmarkør overfor slekten til Lars. Det pluralistiske religions- og livssynsmangfoldet som dåpsfølget utgjorde, var med på å tydeliggjøre hvem hun er.

Som jeg har vist, fortolker også mange av foreldrene dåpen som en initiering av barnet inn i menigheten og Den norske kirke. På dette området er det små forskjeller mellom de fire gruppene dåpsforeldre. Gjennomgående opplever foreldrene det meningsfylt å innlemme barnet i den lokale menigheten og Den norske kirke som kulturfellesskap. Foreldrene opplever ”bablyøftet” som den av de kirkelige handlingene som synliggjør innlemmelsen på den tydeligste og mest tiltalende måten. Men hvorfor er ikke dåpen da å forstå som en identitetshandling også for barna? Henger ikke initiering og identitetsdanning sammen? Kan ikke dåpen være med på å gi barna kristen identitet, slik som den gjør for noen av de voksne? Her skiller de aktivetskristne lag med de tre andre gruppene dåpsforeldre. Dåpsforeldrenes syn på dåp og kristen identitet henger sammen med hvordan de ser på kristen oppdragelse, og hvorvidt det er en sammenheng mellom dåp og kristen oppdragelse. For de aktivetskristne er det viktig å gi barna en kristen identitet gjennom å gi dem en kristen oppdragelse, og sånn sett er det en indirekte sammenheng mellom dåp og kristen identitet. De kulturkristne er ikke like opptatt av å gi barna en kristen oppdragelse, og er derfor heller ikke særlig opptatt av sammenhengen mellom dåp og kristen oppdragelse. I enda mindre grad gjelder dette for de ikke-kristne. Når det gjelder hvilken konsekvens dåpen har for tilknytningen til kirken, er holdningene ganske like for de aktivetskristne og de tre andre gruppene dåpsforeldre. Foreldrenes holdninger til barnas tilknytning til kirken er at deres medlemskap er av midlertidig karakter – i motsetning til foreldrenes medlemskap som er å forstå som noe mer permanent. Holdningene baserer seg på at foreldrene opplever at de har valgt på vegne av barna, men bare for noen år fram i tid. En konsekvens av holdningen til medlemskap som noe midlertidig er stor vektlegging av konfirmasjonen. Foreldrene er opptatt av at når barna blir ungdommer og skal konfirmeres må de ta en selvstendig avgjørelse, noe som kan innebære at de velger bort kirken. Ut fra foreldrenes vektlegging av konfirmasjon som en markering av ungdommens valg av religion eller livssyn, framstår konfirmasjonen som avgjørende for ungdommens tros- eller

livssynsidentitet. Konfirmasjonen framstår hos foreldrene som ritualiseringer med stor identitetsskapende kraft.

10.3.2 Nyreligiøs identitetsbekreftelse

De nyreligiøse navnefestene er i stor grad en arena for foreldrenes religiøse eksponering og orientering. Navnefestene viser fram for venner og familie, hovedsakelig familie, hvor langt, hvor dypt og hvor vidtrekkende deres religiøse nysgjerrighet, lengsel og søken går. I de nyreligiøse navnefestene er foreldrenes forståelse av den åndelige verden vesentlig. Navnefestene fungerer som religiøs "selvpresentasjon". For to av parene var navnefesten en viktig anledning til å sette ord på sin spirituelle livsholdning og barnas religiøse oppdrageleseshorisont. Særlig var dette viktig for de to mødrene. Forklaringene på hva handlingene skulle bety ga dem anledning til å snakke til deltakerne om deres religiøse ståsted. Det tredje paret ga ikke deltakerne en "oversettelse" av handlingene, men lot handlingene tale sitt eget språk og lot det religiøse grunnlaget og fortolkningen være opp til deltakerne selv. Med og uten foreldrenes redegjørelse for sitt religiøse ståsted, framstår navnefestene som viktige identitetsarenaer for foreldrene.

Hovedgrunnen til at navnefestene etablerer og bekrefter foreldrenes religiøse selvforståelse er trolig at det ikke er særlig vanlig i det norske samfunnet å velge alternativer til dåp, og i alle fall ikke navnefester en lager selv med religiøst innhold. Alternativ ritualisering til dåp gir tydelige signaler om at en skiller seg ut i det allmenne kulturelle fellesskapet. Dernest er de nyreligiøse navnefestene utformet av foreldrene selv ut fra deres religiøse ståsted. Foreldrene understreker at det er viktig hele tiden å være i utvikling som menneske, og at ritualiseringene skal være personlige og gjenspeile foreldrenes religiøse orientering. Navnefestene kan vi derfor si er et tidsbestemt uttrykk for foreldrenes religiøse orientering. Fordi foreldrene ønsker at navnefestene skal være et speilbilde av hvem de er der og da, har navnefestene også stor betydning som religiøs bevisstgjøring. Det er noe av grunnen til at Daniel likte så godt å utforme sønnens navnefest. Han mener at planleggingen av navnefesten økte hans bevissthet om sitt åndelige liv og synliggjorde hvor i livet han og konen Marianne var.

Foreldrene i det nyreligiøse feltet bruker de religiøse navnefestene til å vise hvilken religiøs forståelse og hvilket religiøse miljø som barna skal oppdras i. For disse foreldrene er ønsket om å gi barnet en bestemt religiøs identitet like sterkt som for de aktivitetskristne. I tillegg til det de selv skal gi dem av religiøs oppdragelse, er de meget positivt innstilt til at barna skal få kjennskap til kristendommen og andre religioner fra andre enn dem selv ved å la dem delta i religiøse aktiviteter. Ifølge Ellen vil ulike religiøse impulser kunne hjelpe datteren til å finne ut

hva som er det rette for henne. Bortsett fra Marianne, som ikke har noen forbehold når det gjelder å eksponere sønnen for kristen forkynnelse i regi av Den norske kirke, slik som gudstjenester og søndagsskole, stiller de andre foreldrene visse betingelser til den religiøse virksomheten. Rent bortsett fra at de legger vekt på at det må være et ønske fra barnet selv, understreker foreldrene at de må være trygge på at de som foreldre må kunne stå inne for kirkens forkynnelse. Dette vil for Anne si at kirken ikke må formidle at mennesket er syndig, og for Daniel at forkynnelsen ikke må bli dogmatisk.

Forskjellene mellom foreldrene og deres nærmeste slekt er påfallende når det gjelder disse ritualiseringene. Derfor er heller ikke foreldrenes identitetsprosjekt friksjonsfritt. Foreldrene fikk erfare at nærmeste slekt ikke uforbeholdent ville gi foreldrene sin støtte. Spesielt for Anne og Ellen er det viktig å få aksept og forståelse fra slekten for hvem de er. De opplevde det som vanskelig og sårende at deres foreldre distanserte seg eller satte spørsmålstejn ved navnefesten.

Ritualisering av velkomsten for barn synliggjør forskjeller i familiene, samtidig som de bekrefter de interne ulikhetene. Det gamle ordtaket ”motstand gjør sterk” ser ut til å fungere som et styrende prinsipp for foreldrene i utformingen av navnefesten. Foreldrene hadde gjort det lettere for seg selv om de bare hadde invitert venner som deler samme livsanskuelse som dem selv. Foreldrene valgte ikke minste motstands vei; de nyreligiøse navnefestene skulle være familiefester. Ellen og Anne opplevde det krevende å redegjøre for sin religiøsitet for familien, og for Marianne var det både utfordrende og spenningsfylt å vise hvem hun er gjennom de rituelle handlingene. Foreldrene til Marianne er ikke like forskjellig fra henne som de andre nyreligiøse foreldrene er fra sine foreldre. Likevel var hun veldig spent på foreldrenes reaksjoner fordi hun ikke er vant til å snakke med dem om religion. Selv om foreldrene ikke ønsket å provosere sine familier med sin annerledeshet, og slett ikke brukte navnefestene til å opponere mot familienes religiøse eller livssynsmessige ståsted, var det viktig for dem å markere forskjellen mellom dem og familiene deres.

Jo større forskjellen er mellom navnefestforeldrene og deres nærmeste slektninger, desto større ser identitetseffekten ut til å være. Hos Ellen og Trond og Anne og Jan virker det som om navnefestene i større grad bekrefter foreldrenes selvforståelse som religiøse og religiøst alternative mennesker enn i de tilfellene der foreldrene er mer like sin nærmeste slekt, slik som Marianne og Daniel. For Anne og Ellen var det viktig å opptre eksplisitt i forhold til hvem de er religiøst sett (Anne), og hvilke konsekvenser deres religiøse ståsted har for barnets oppdragelse (Ellen). Selv om deres ektefeller, Jan og Trond, ikke var like tydelige og åpne om sitt religiøse ståsted, var de både lojale og støttene overfor sine koners eksponeringer. Forskjellene mellom

foreldrene og inviterte slektninger, mener jeg derfor har en forsterkende effekt på foreldrenes identitet. I større grad enn i tilfellet Marianne og Daniel, ble Ellen og Tronds og Anne og Jans identitet styrket gjennom deres navnefester.

10.3.3 Svak livssynshumanistisk identitetsbekreftelse

Den humanistiske navnefesten er et skjørt livssynsmessig identitetsprosjekt. Foreldrene har, i likhet med de nyreligiøse, valgt på tvers av normen og vet med seg selv at de skiller seg ut fra både naboer, venner og for manges vedkommende også store deler av slekten. De humanistiske navnefestene bekrefter at foreldrene har en *viss* tilknytning til Human-Etisk Forbund (HEF) og livssynshumanismen. For mødrene er tilknytningen til HEF ganske svak og vag, men innstillingen likevel positiv. For fedrene er tilknytningen noe sterkere, men innstillingen desto mer kritisk.

Av de åtte foreldrene i utvalget som har hatt humanistisk navnefest for sine barn, er to medlemmer av HEF (Geir og Bjørn), tre medlemmer av Den norske kirke (Tone, Monica og Kristin) og tre er ikke medlem av noe tros- eller livssynssamfunn (Erika, Tor og Terje). Bjørn kaller seg undrende og Geir forstår seg selv som humanist. Ingen av dem har vært aktive i HEF. Geir meldte seg inn i forbindelse med konfirmasjon og har siden gått inn og ut som medlem, mens Bjørn har vært passivt medlem siden han var i begynnelsen av 20 årene. For dem var ikke avstanden til HEF større enn at de ganske lett kan kritisere HEF og på en del områder også ta avstand fra det som ble gjort og det som ble sagt. For deres partnere (Monica og Kristin) ser det ut til å være både viktigere og mer naturlig å knytte bånd til HEF. Navnefesten var for Monica og Kristin et begynnende identifiseringsprosjekt. Selv om det primært var Geir og Bjørns, og ikke deres partners, ønske å ha navnefest, ble Monica og Kristin som en følge av navnefesten interessert i og vennlig innstilt til HEF. Navnefesten ser ut til å ha gitt Monica og Kristin en viss lojalitet til HEF. De identifiserer seg lettere enn sine partnere med HEFs livssynshumanisme, men da med en langt mildere form for livssynshumanisme enn det Geir og Bjørn legger til grunn. I motsetning til de kulturkristne dåpsforeldrene som er mer opptatt av dåpens identitetsmessige betydning for dem selv og heller ikke ser en kristen barneoppdragelse som en naturlig konsekvens av dåpen, mener disse mødrene at valg av humanistisk navnefest har visse konsekvenser for barna. Monica og Kristin legger vekt på at det skal være et samsvar mellom rituellet valg og livssyn og rituellet valg og barneoppdragelse. De mener derfor det ikke er naturlig at barnet er med i kirken eller på kirkelige tilstelninger. De vil heller se hva HEF kan tilby, og hvis ikke HEF kan komme med et alternativ til kirkens tilbud, vil de se om det finnes noe annet ikke-religiøst barnet kan delta i.

Tone og Terje og Erika og Tors tilknytning til HEF og livssynshumanismen er svak. Bare i beskjedne grad føler de at de kan identifisere seg med HEF. Ingen av dem vil kalle seg humanetiker/humanist/livssynshumanist eller vurdere seriøst å melde seg inn i HEF. Selv ikke for de mødrene som er gjennomgående godt fornøyd med den humanistiske navnefesten, har det vært aktuelt å knytte formelle forbindelser til HEF. Bortsett fra Terje, kan ingen av de fire se at navnefesten har noen konsekvenser for hvilken barneoppdragelse de vil gi barna. Tone, Erika og Tor er positivt innstilt til kirkens barnearbeid og vil støtte opp om det hvis deres barn har lyst til å delta på et kirkelig arrangement eller aktivitet. Også Terje har den samme innstillingen til barneoppdragelse. Han mener ikke at valg av ritual forplikter ham til å velge et livssynshumanistisk tilbud til barna framfor et sekulært, men er avvisende til at hans barn skal delta på et kirkelig tilbud. Disse foreldrene er tilfredse med at HEF gir foreldre som ikke vil døpe barna sine et godt rituel tilbud, og berømmer HEF for den åpne profilen de har på navnefesttilbudet.

For Tone og Terje, Erika og Tor, sammen med Monica og Geir og Kristin og Bjørn og, vil jeg si at navnefestene bare har betydning som *moderate* identitetshandlinger. Deres identitet løper ikke alltid sammen med det livssynshumanistiske, og derfor har heller ikke navnefesten hatt stor betydning som livssynshumanistisk identitetsbekreftelse for dem. Den humanistiske navnefesten har derimot stor betydning for foreldrenes identitet som *bevisste* mennesker og *ansvarlige* foreldre. Foreldrene legger stor vekt på det de betegner som ærlighet og samsvar mellom valg av ritual og religiøs eller livssynsmessig overbevisning. På den humanistiske navnefesten var de opptatt av å vise familie, venner, livssynshumanister og samfunnet for øvrig at de tar religion og livssyn på alvor og velger bort dåpen og Den norske kirke til fordel for et ritual som står nærmere hvem de er og hvordan de forstår seg selv. Dessuten mener Monica og Kristin at det også skal være et samsvar mellom valg av ritual og religiøs eller livssynsmessig oppdragelse av barna. Jeg ser den store vekten som legges på redelighet og konsistens i sammenheng med foreldrenes identitetstablering. Navnefestene fungerer synliggjørende og bekreftende på foreldrenes selvforståelse, ikke i forhold til livssynshumanismen, men som bevisste voksne og som kompetente oppdragere.

10.3.4 Religions- og livssynsfri identitetsbekreftelse

De av foreldrene i det allmenne sosiale feltet som ikke ville ha dåp eller humanistisk navnefest, markerer med de private navnefestene at de ikke kan identifisere seg med verken Den norske kirke eller Human-Etisk Forbund. Bortsett fra Elisabeth og Anita, vil de heller ikke bli assosiert med noen andre religiøse eller livssynsmessige retninger. Disse foreldrene er

opptatt av å markere at de er uavhengige mennesker med mot og vilje til å leve løsrevet fra et tros- eller livssynssamfunn. De kunne derfor ikke gi sin tilslutning til en institusjonell praksis som begrunner religiøse eller livssynsmessige utsagn. De mener heller ikke at de er i stand til å leve opp til det som en religiøs eller livssynsmessig retning måtte kreve av lojalitet eller religiøse eller livssynsmessige forpliktelser. Friheten til å stå til ansvar for seg selv og eget ståsted er viktigere enn båndene til en religiøs eller livssynsmessig retning. Likevel vil de vise at de tar religion og livssyn på alvor.

De private navnefestene fungerer ikke som synliggjøring eller bekreftelse på foreldrenes utforming av egen livsanskuelse. Fordi disse navnefestene ikke anskueliggjør eller på andre måter bestemmer foreldrenes religions- eller livssynsposisjon, fungerer de bare i liten grad som religiøse eller livssynsmessige identitetsbekreftelser. En konsekvens av den vekten foreldrene legger på ærlighet i forhold til religion og livssyn, kunne være å utforme navnefester som synliggjorde deres posisjoner. Dette er en tanke som de absolutt har sympati for, men som de verken følte de hadde tid, kunnskap eller andre nødvendige ressurser til å utføre. Og skulle de hatt det, føler de ikke at det var naturlig for dem å være så pass originale eller nyskapende. Et aktuelt problem i utformingen ville også være å bli enige partene imellom. Som jeg har vist er ikke alltid foreldrenes tros- eller livssynsposisjon innenfor parene sammenfallende. Heller enn å legge vekt på det spesifikt religiøse eller livssynsmessige i egen livsanskuelse, velger foreldrene å markere andre tilknytninger. Som jeg viste i kapittel 10.1, markerer disse navnefestene først og fremst tilknytning til partner og barn og slekt og/eller venner.

De private navnefestene er først og fremst understrekninger av foreldrenes tros- og livssynsfrihet, og ikke en markering av at barna skal vokse opp som uavhengige eller fristilte mennesker. Ut fra foreldrenes uavhengige tros- og livssynsposisjon og valg av privat navnefest skulle en kanskje tro at disse foreldrene i sterkere grad enn foreldrene i feltet til Den norske kirke og Human-Etisk Forbund mener at de gir barna bedre muligheter til fritt å velge religion eller livssyn når de vokser opp. Overraskende nok er ikke dette en logisk konsekvens av ikke å ha ritualisert i et bestemt religions- eller livssynsfelt. Sammenlignet med foreldrene fra de andre feltene fremhever ikke disse foreldrene at deres valg av ritualisering gir spesielt gode vilkår for barnas religions- eller livssynsfrihet. Ut fra deres og barnas uavhengige stilling i forhold til tros- og livssynssamfunn, mener de ikke at deres barn har en privilegert posisjon til å velge religion eller livssyn i framtiden. De trekker ikke sammenligning med dåpsbarn eller navnebarn i Human-Etisk Forbund. De mener ikke at barn som har blitt døpt eller har hatt en livssynshumanistisk navnefest får tillagt uheldige føringer på valg av religion eller livssyn.

Heller ikke mener de at deres barn er avskjermet fra kristen påvirkning. Bortsett fra Per, legger både Eva, Ole, Stein og Elisabeth vekt på de kulturelle båndene mellom kirke og folk i Norge. Selv om deres barn ikke er døpt, mener de at de vil vokse opp i en kultur preget av kristendommen og at den vil påvirke dem.

10.3.5 Avsluttende drøfting

Barnedåp og navnefest har et viktig identitetsskapende aspekt for foreldrene til barna. Den identitetsbindende kraftens størrelse er avhengig av engasjement og tilknytning til feltet. For dåpsforeldrene som er kulturkristne eller aktivitetskristne og for de nyreligiøse foreldrene er henholdsvis dåp og navnefest religiøse identitetshandlinger. Ut fra disse foreldrenes erfaringer virker dåpen og navnefesten like mye som et initieringsritual for foreldrenes religiøse status som et initieringsritual for barnet inn i en religiøs sammenheng, slik Bourdieu omtaler livsløpsritualer (Bourdieu 1996:26). Det er tilskuernes syn på foreldrene og ikke på den innviede (barnet) som fremheves av foreldrene. I velkomstritualiseringene opplevde foreldrene at tilskuerne så på dem som henholdsvis kristne og alternativt religiøse – forståelser som harmonerer med foreldrenes egne selvforståelser. For de nyreligiøse foreldrene og for noen av dåpsforeldrene blir den religiøse identiteten markert ved at forskjellene mellom dem og de andre tilstedeværende (fortrinnsvis slekten) blir tydeligere. Det forekommer altså en produksjon av forskjeller som skaper identitet. For dåpsforeldrene er det snakk om å stadfeste forbindelsen til kristen religion og tilknytning til kirken. For de nyreligiøse foreldrene er det snakk om å stadfeste tilslutningen til det nyreligiøse feltet, det de kaller den alternative religiøse bevegelsen, og forståelse av seg selv som religiøse i tråd med hvordan religiøsiteten utfolder seg i dette feltet.

De humanistiske foreldrene deler seg i to grupper i opplevelsen av den humanistiske navnefesten som identitetsskapende i forhold til egen livssynsposisjon. Identifikasjonen med Human-Etisk Forbund er avgjørende for hvorvidt navnefesten er å forstå som livssynshumanistisk identitetsbekreftelse. For mødrene, som i forbindelse med valg av humanistisk navnefest har begynt å identifisere seg med Human-Etisk Forbund og livssynshumanismen, virker også navnefesten identitetsbekreftende i forhold til egen livssynsposisjon. For fedrene, som var direkte kritiske til utformingen av navnefesten, har ikke tilknytningen til Human-Etisk Forbund og livssynshumanismen blitt styrket gjennom navnefestene. Forholdet til Human-Etisk Forbund er det samme – distansert og kritisk, men like fullt støttende. I den grad den humanistiske navnefesten kan sies å være et stadfestelsesritual for foreldrenes livssynshumanisme og Human-Etisk Forbund, vil den bare være det i moderat grad

og bare til feltets ytterkant.

Det er tydelig at ritualiseringene av velkomsten for barna aktualiserer grunnleggende verdier hos foreldrene som religiøs og livssynmessig redelighet. Det aktualiserer også det ansvaret flere av foreldrene føler for å beskytte sine barn mot religiøs og livssynsmessig påvirkning, og endelig foreldrenes verdsettelse av individuell frihet, selv for de små barna.

Redelighet som verdi står høyt i kurs hos mange av foreldrene. I måten mange av foreldrene, både dåpsforeldre og navnefestforeldre, tenker omkring valg av ritual, vektlegger de redelighet som det styrende prinsippet. Navnefestene og dåpsgudstjenestene framstår derfor for dem som manifestasjoner på deres ærlighet overfor seg selv. Selv der ikke mor og far deler samme religion eller livssynsposisjon, kan de argumentere for at valget var tatt i henhold til en av partenes religion eller livssyn. Bortsett fra de aktivitetskristne og de to mødrene som var mest vennlig innstilte til Human-Etisk Forbund, er holdningen at navnefest så vel som dåp er ment bare å ha en begrenset eller ingen styringsrett på barnets religiøse eller livssynsmessige oppdragelse.

Et viktig spørsmål for foreldrene er om de har moralsk rett til å velge religion eller livssyn på vegne av barna sine. Foreldrene deler seg i to grupper i synet på foreldrenes rett til innflytelse. En grunnleggende holdning blant flere av foreldrene er at foreldre bare i beskjeden grad kan velge på vegne av sine barn. Viktige spørsmål som religion og livssyn må barna selv besvare. Disse dåps- og navnefestforeldrene er opptatt av at de har vært tro mot egen overbevisning og tydelig har valgt å markere overfor omgivelsene, og spesielt overfor slekten, hvor de som foreldre står i tros- og livssynsspørsmål. De aktivitetskristne, de nyreligiøse foreldrene og to av mødrene i det livssynshumanistiske feltet delte ikke dette synet.

De aktivitetskristne og de kulturkristnes holdning til dåp som identifikasjonsbekreftelse på tilhørighet til kirke og kristendom er bemerkelsesverdig lik den holdningen mange av dåpsforeldrene har til konfirmasjonen. Ifølge disse dåpsforeldrene vil konfirmasjonen bekrefte ungdommenes identifikasjon med religion eller livssyn.⁹⁸ På samme måte som de selv har erfart at dåp bekrefter hvem de er religiøst sett, vil konfirmasjonen bekrefte ungdommens religiøse

⁹⁸ Det finnes per i dag andre alternativer til konfirmasjon enn den kirkelige og den humanistiske konfirmasjonen. Holistisk Forbund arrangerte holistisk konfirmasjon i 2006 og 2008, og Sosialhumanistene (de endret navn 03.09.2006 fra Sekulært fellesskap til Sosialhumanistene) akademisk konfirmasjon våren 2006. Kapasiteten til Sosialhumanistene vil nok, sammen med etterspørselen, avgjøre om dette blir et tilbud i årene framover.

eller livssynsmessige ståsted. Disse foreldrenes holdning vil kunne illustreres med Bourdieus tanke om at ritualer vigsler forskjeller. Forskjellen som konfirmasjonen vigsler er at ungdom som før var barn *uten* et bevisst valg, nå har blitt ungdom *med* et bevisst valg.

Årsaken til at dåp og navnefest for de fleste foreldre ikke er å forstå som identitetsmarkeringer for barna, tror jeg er å finne i foreldrenes holdninger til barn og barndom. De dåpsforeldrene som ikke vil gi barna en kristen oppdragelse, de humanistiske navnefestforeldrene og foreldrene i det allmenne sosiale feltet som ikke vil at barna skal eksponeres for tros- eller livssyn fra noen av tros- eller livssynsinstitusjonene, mener jeg reflekterer et ambivalent forhold til hva det vil si å være barn og hvordan en skal forstå barn og barndom. Utbredte holdninger blant foreldrene er at det er i ungdomsårene avgjørelser som har med religion og livssyn skal tas og at barn ikke skal belemres med dette. Barna er for små og for påvirkelige til at foreldrene ønsker at de skal bli eksponert for religiøs eller livssynsmessig misjonering. Foreldrene ser det som sitt ansvar, og et viktig ansvar, å beskytte barnet mot religiøs og livssynsmessig påvirkning. De er av den oppfatning at det ikke er godt for barn og ha med religion og livssyn å gjøre, annet enn på skolen, hvor oppfatningen er at undervisningen er kunnskapsorientert, balansert og verdinøytral. Først når barnet i ungdomsårene har oppnådd den nødvendige modning, kan det ta det avgjørende valget om det vil bli konfirmert, eller la være.

Ambivalensen ligger i at samtidig som denne gruppen foreldre ser på barnet som noe skjørt som må beskyttes, og som derfor ikke kan delta i religions eller livssynsaktiviteter, målbærer også flere av dem det synet at vil barnet delta, så skal det få lov. På samme tid som foreldrene ønsker å begrense barnets frihet, tilkjenner de altså også barnet stort ansvar for å ha egne meninger og følelser og ikke minst realisere dem ved å følge sine preferanser. Fokuserer vi på foreldrenes ytringer om barns frihet til å ta egne valg, kan vi se at det i foreldrenes ståsted ligger en implisitt opposisjon mot utviklingspsykologiens syn på barn og barndom (Steinholdt & Øksnes 2003:28). Foreldrene er ikke enig i at det bare er voksne som kan fatte sine egne beslutninger. Foreldrene mener at også barn har den nødvendige kompetansen til å ta egne valg.

Selv om barna lærer, sosialiseres og utvikler seg i retning av voksen tenkning, livsinnstilling og ansvar, skal de ha frihet til å velge sin egne veier. Holdningen er altså at barn også kan ta ansvarlige avgjørelser. Derfor skal de få lov til selv å velge hva de vil drive på med i fritiden, inkludert aktiviteter i regi av Den norske kirke eller andre tros- eller livssynsamfunn.

10.4 Oppsummering av kapittel ti

I dette kapittelet har jeg fokusert på ritualiseringens gitte ordninger og funksjoner. Dåp og navnefest ser ut til å ha viktige sosiale funksjoner. Foreldrenes praksis og erfaringer viser at dåp og navnefest er slektskapsbegivenheter og at dåp og navnefest også har potensiale til å ”vigsle” kjernefamilien, mor og far som par og båndene til deres nærmeste venner. Dette har jeg betegnet som dåpens og navnefestenes nettverks- og redebyggende funksjoner. Med ”redebygging” forstår jeg de sosiale prosessene som er med på å etablere parforhold og kjernefamilie. Forskjellene mellom dåpens og navnefestenes definerende og konsoliderende funksjoner for slektskap er små. Normene for hvem som har rett til å ”vigsles” denne dagen er bemerkelsesverdig like på tvers av felt.

Dåp og navnefest viser at familie og slekt ikke er en statisk størrelse. Med forandringene i slekten er det hele tiden behov for å konstituere de sosiale forbindelsene som barn og foreldre inngår i. Invitasjonslistenes utforming fungerer for foreldrene som mekanismer for å markere hvem som er innenfor og hvem som er utenfor nærmeste familie og slekt. Kjernen i invitasjonslisten er ikke nødvendigvis den samme for det første til de andre barna i søskenflokket, men suppleres.

Ritualisering av livets begynnelse kan også fungere som ritualisering av parforhold og kjernefamilie. Dette var tilfelle for navnefestforeldrene. Trolig er dette også tilfelle for dåpsforeldre som ikke er gift, men uten at dåpsforeldrene i denne undersøkelsen har de samme erfaringene. Derimot hadde både dåps- og navnefestforeldrene en opplevelse av at dåp og navnefest kan være viktig for å etablere foreldrenes vennskap, og flere av dem tildeler venner det ærefulle og livslange oppdraget å være faddere for barna. På denne måten vigles ikke bare en spesiell relasjon mellom faddere og fadderbarn, men også mellom foreldre og nære venner. Dette medforeldreskapet som foreldre og vennefaddere utgjør, har jeg forstått som et slags slektskap.

Med gitte ordninger sikter jeg til tradisjonen fra barnedåpen, og hvordan foreldrene forholder seg til den kirkelige og den folkelige dåpstradisjonen, nærmere bestemt til fadderskap og bruk av dåpsdrakt. Praksis blant foreldrene fra det nyreligiøse, allmenne sosiale og det livssynshumanistiske feltet på disse områdene viser at det finnes brudd med, men også sterke kulturelle bånd til disse tradisjonene, noe som gjør det naturlig for en del foreldre å ta i bruk fadderskap og dåpsdrakt. Dåpsforeldrenes og navnefestforeldrenes forståelse av ordningen, og navnefestforeldrenes begrunnelse for å ta i bruk fadderskapet, viser at fadderskapet har en doksisk karakter ikke bare i Den norske kirke, men også i de tre andre feltene. For

dåpsforeldrene og for de av navnefestforeldrene som gjør bruk av fadderskapet er dette en gitt måte å tenke og handle på. Det er ikke noe de stiller spørsmål ved eller som foreldrene reflekterer rundt, men noe som først og fremst praktiseres. Det samme var også typisk for barnets klesdrakt. Enten navnefestforeldrene har valgt festantrekk eller dåpskjole til barnet, forholder det seg på samme måte. Barnets klesdrakt ved dåp er et ganske ubevisst valg og styres ut fra prinsippet om at slik skal det bare gjøres. Navnefestforeldrenes felter er nye med få etablerte praksisformer. Likevel ser vi at foreldrenes praksis når det gjelder fadderskap og bruk av dåpsdrakt har likhetstrekk på tvers av feltene, men at praksisen i liten grad er omtalt eller diskutert. Hvor i feltet foreldrene plasserer seg er avgjørende for forholdet til den etablerte praksis. Dette var spesielt tydelig for dåpsforeldrene. Dåpsforeldrene som har et distansert forhold til Den norske kirke stilte spørsmål ved kirkens praksis når det gjaldt fadderskapet og tradisjonen med hvit, lang dåpskjole.

Dåp og navnefest har viktige identitetsskapende sider. Overraskende nok gjelder dette først og fremst foreldrenes, og ikke barnas, framtidige identitet. Dåpsforeldrene legger vekt på at dåpen gir barnet medlemskap i kirken, men ser ikke på dette medlemskapet som innlemmelse i et livslangt identitetsfellesskap, men et medlemskap av midlertidig karakter. Først ved konfirmasjon vil barna kunne ta et valg, og det er dette ritualet som vil ha identitetsbindende kraft for ungdommen. Kraften og størrelsen på bekreftelsen av foreldrenes identitet er avhengig av engasjementet og tilhørigheten til feltet. De ikke-kristne foreldrene opplever i liten grad eller ikke i det hele tatt at dåpen gir dem kristen identitet, noe som både de kulturkristne og de aktivitetskristne har en opplevelse av. For de nyreligiøse foreldrene er de nyreligiøse navnefestene tidsbestemte uttrykk for foreldrenes religiøse orientering og barnas oppdragelseshorison. Sånn sett er de nyreligiøse navnefestene viktige som bekreftelse på foreldrenes identitet som alternativt religiøse. For de livssynshumanistiske foreldrene er de humanistiske navnefestene et skjørt livssynshumanistisk identitetsprosjekt. For noen av foreldrene er det et begynnende identitetsprosjekt, for andre markerer navnefestene at de har en viss tilknytning til Human-Etisk Forbund. De humanistiske navnefestene er derimot viktige for foreldrenes identitet som ansvarlige foreldre. De legger vekt på at det skal være samsvar mellom valg av ritual og forelderens religiøse eller livssynsmessige overbevisning. Det samme gjelder for foreldrene som har hatt privat navnefest. De private navnefestene bekrefter bare i liten grad foreldrenes tros- eller livssynsposisjon, men markerer heller at de er uavhengige mennesker som lever sitt liv uten at et tros- eller livssynssamfunn legger begrensninger på dem og bestemmer hvordan de skal ritualisere livets begynnelse. I stedet for å markere foreldrenes

tro eller livssyn, bekrefter de private navnefestene tilknytning til familie, partner, barn og foreldrenes venner.

11 Hovedfunn- og fortolkninger

Denne avhandlingen belyser pluraliseringen av norsk kultur med utgangspunkt i tradisjonell og nyere ritualisering av livets begynnelse. Det er en analyse av de handlende menneskene og ikke av de rituelle strukturene som er mitt bidrag til å forstå den tradisjonelle dåpsgudstjenesten og nyere rituelle handlinger ved livets begynnelse. Jeg har lagt vekt på hvordan ritualiseringene har blitt erfart, forstått og utformet av de som har stått det rituelle midtpunktet nærmest – nemlig foreldrene.

Hensikten med å sammenligne fire forskjellige felt har vært å forstå de endrede betingelsene i norsk kultur og hvordan dette har gitt seg utslag i utforming, erfaring og fortolkning av den rituelle aktiviteten. Jeg har sett på noe som er ganske likt, nemlig ritualiseringer som tar utgangspunkt i en konkret hendelse – fødsel og navngivning – med noe som er ganske ulikt – nemlig fire forskjellige måter å ritualisere den samme konkrete hendelsen på. Ved å sammenligne mener jeg at jeg har kommet lengre i forståelsen av hvordan rituell aktivitet ved livets begynnelse ser ut fra aktørenes ståsted i de fire feltene. Jeg har ikke vært spesielt opptatt av å finne likheter på bekostning av forskjeller, eller vise versa. Det overordnede målet har vært å få fram særtrekk og karakteristikk ved foreldrenes rituelle erfaringer. Videre har sammenligningen mellom feltene gitt mange viktige bidrag til å besvare mer prinsipielle spørsmål som hva ritualisering er, hvordan forholdet er mellom religion/livssyn og rituell aktivitet og hvilke sosiale og identitetsmessige funksjoner ritualiseringene har. For å systematisere sammenligningene, har jeg valgt å ta opp sentrale praksiser og dimensjoner ved ritualiseringene og behandler alle de fire foreldregruppene i forhold til dem.

Ritualisering av bestemte hendelser er konkrete, sanselige og kroppslige. Foreldrene fokuserte på handlingene og hvordan de utformet dem, når de snakket om dåp og navnefest. For dem var det ikke mulig å isolere erfaringer og fortolkninger fra ritualiseringene. Det vil si at ikke bare gangen i dåp og navnefest eller de rituelle ledernes opptreden, men også foreldrenes rituelle deltakelse og utforming av handlingene, er av stor betydning for opplevelser og fortolkninger. Med deltakelse og utforming av handlinger sikter jeg blant annet til valg av lokale/kirke for begivenheten, valg av prest eller andre rituelle hjelpere, valg av faddere, invitasjonslistens utforming og barnets klesdrakt. Denne avhandlingen har vist at sammenhengen mellom praksis, erfaringer og fortolkninger er av overordnet betydning når vi analyserer både dåp og navnefest. Foreldrenes ritualiseringer forteller oss at praksis er en viktig kilde til informasjon om hva som aktiverer dype meningsspor, og hvordan aktørene konkret utformer meningen i rituell praksis.

Sammenhengen mellom erfaring og utforming av de rituelle handlingene innebærer ikke nødvendigvis at aktørene har klare preferanser for det de har gjort, eller at de har et bevisst og artikulert forhold til sine valg og handlingsformer. Poenget mitt er heller at utforming, erfaring, utførelse og fortolkning henger sammen. Like lite som det er mulig å skille mellom "mind and body" er det mulig å skille mellom erfaring og utførelse. Gjennom de hovedfunnene som jeg i det følgende skal presentere, vil jeg vise at disse fenomenene henger nøye sammen og at det ikke uten videre er mulig å splitte dem opp.

11.1 Dåp og navnefest som ritualisering av velkomsten for barna

Dåp og navnefest ønsker barnet velkommen til livet og har dermed gitt tittel til denne avhandlingen: Velkommen til oss. Ritualisering av livets begynnelse. Hva vil det si å bli ønsket velkommen, hvem er *oss* og hvilke forskjeller og likheter finner vi mellom foreldre som døper barna sine, har en humanistisk navnefest, en privat navnefest eller en nyreligiøs navnefest? I materialet er det, på tvers av felt, foreldre som har en bestemt oppfatning av at barnet blir ønsket velkommen både i eksistensiell, sosial og stedlig forstand. Tydeligst og mest konkret er navnefestforeldrene i forhold til hva barnet blir ønsket velkommen til. De refererer til livet, til verden eller til menneskene, i tillegg til de fellesskapene som står åpne for barnet og som foreldrene vil innlemme barnet; i kjernefamilie, slekt, venner og samfunn.

Noen foreldre som har hatt humanistisk navnefest, knytter velkomst til bestemte handlinger. Oppropet av barnet og foreldrenes plassering med barnet foran forsamlingen i Oslo rådhus oppleves som en handlingsmettet velkomsthending for barna. Alle foreldrene i undersøkelsen oppfatter at navnefesten integrerer barnet i slekten og/eller nærmeste vennekrets, men tre av foreldrene oppfatter også navnefesten som en velkomst til samfunnet. En av informantene mener at navnefesten er en opptagelse av barn til "menneskenes rike" i motsetning til dåpen, der barnet blir introdusert til og tatt opp i Guds rike.

I navnefesten tar samfunnet altså opp en ny borger. Det er på bakgrunn av foreldrenes forståelse av navnefesten som integrering i samfunnet, vi må forstå noen av foreldrenes svake fortolkning av navnefest som navngivning eller bekreftelse av barnets navn. Logikken bak dette har jeg tolket på følgende måte: For å bli et fullverdig medlem i de mindre fellesskapene (slekt og venner) og i det større fellesskapet (samfunnet), kan ikke barnet innlemmes uten navn. Barnet kan bare integreres som en person med identitet. Navnet spiller rollen som et element til integrering, og har derfor en ganske selvfølgelig og selvskreven plass i den humanistiske navnefesten.

Også flere av foreldrene som har ritualisert i det allmenne sosiale feltet (privat navnefest), og foreldre som har ritualisert i det nyreligiøse feltet (nyreligiøs navnefest), anser navnefesten som velkomstritual. Den beste velkomsten de nyreligiøse foreldrene mener de kan gi barna sine, er religiøs berikelse og integrering. I de nyreligiøse navnefestene ble barna ønsket velkommen til foreldre, slekt, venner og i én av navnefestene også til samfunnet. Selv om de nyreligiøse foreldrene forsto navnefestene som et velkomstritual for barnet, ble det ikke stilt spørsmål ved det å gi plass til barnets navn. En grunntanke bak de nyreligiøse navnefestene ser ut til å være at velkomst inkluderer navngivning. For to av barna fant navngivningen sted ved hjelp av vann og proklamering av navnet, for det tredje barnet ved å redegjøre for hvordan barnets navn kom til moren og hva navnet betyr. I de private navnefestene står integreringen av barnet i slekt og/eller nærmeste vennekrets som festens sentrale betydning. Som i de andre navnefestene, blir navnet også ritualisert i de private navnefestene. Selv om integrering her er det sentrale for foreldrene, hører også barnets navn med. Her ser navnet ut til å ha en selvskreven, men beskjeden plass.

Refleksjonene rundt hva dåp er og hva som skjer på dåpsdagen, er utviklet i spenningen mellom dåp som en tradisjonell foreteelse, og dåp som aktiverende for foreldrenes forhold til kristendom og kirke. Dåpsforeldrene fortolker i liten grad dåpen som et velkomstritual til livet, verden eller til samfunnet. Istedenfor å tenke som flere av navnefestforeldrene at barnet blir ønsket velkommen til livet i sin alminnelighet, til verden som barnet skal ta del i og til menneskene det skal forholde seg til, er fortolkningene til dåpsforeldrene konsentrert om mer avgrensede sosiale enheter. Det er en utbredt oppfatning at dåpsgudstjenesten synliggjør og skaper fellesskap som barnet inngår i. Nærmeste slekt og foreldrenes nærmeste venner er de fellesskapene som barnet ifølge flere av foreldrene blir tatt opp i. Det er også en utbredt oppfatning blant en gruppe foreldre (de kulturkristne) at dåpshandlingenes primære betydning er å gi barnet medlemskap i Den norske kirke. Det er på grunnlag av foreldrenes forståelse av dåp som innvielse i Den norske kirke, jeg bedømmer den betydning enkelte av dem tilligger den uformelle liturgiske handlingen, ”bablyøftet”. Presten bruker barnets navn når hun løfter det opp og presenterer det for menigheten. Kulturkristne foreldres vektlegging av bablyøftet tolker jeg som en tydeliggjøring av deres oppfatning av dåp som innvielse. Det at en gruppe foreldre tolker dåpen som en navngivningshandling, mener jeg også peker i retning av innvielse. Jeg mener derfor det er riktig å betegne også dåpen som ritualisering av velkomsten til barnet. I dåpen blir barnet ønsket velkommen inn i kirken, i nærmeste slekt, og for noen foreldres del, også til deres nærmeste vennekrets.

Velkomstritualiseringer av livets begynnelse utformes i dialog med tradisjonen; gamle kristne tradisjoner traderes og gamle kristne tradisjoner refortolkes og overføres til ritualiseringer utenfor kirken. På tross av at samfunnet kulturelt og religiøst sett ikke lenger er homogent, men tilbyr flere handlingsalternativer og handlingsformer knyttet til fødsel og navngivning, har enkelte fenomener overlevd som en del av velkomstritualiseringene. Fadderskap og bruk av dåpsdrakt er gammelt tankegods og handlingsformer som gjør seg gjeldene på det allmenne, det nyreligiøse og det livssynshumanistiske feltet. I undersøkelsen brukte dåpsbarna, de nyreligiøse navnebarna og ett av barna som ble feiret med privat navnefest, dåpsdrakt. Ingen av barna som hadde humanistisk navnefest brukte dåpsdrakt, men foreldrene kunne fortelle at noen av de andre barna på navnefesten hadde det. Bortsett fra dåpsforeldrene, som er forpliktet til å gi barnet faddere, hadde også flere av navnefestforeldrene faddere til barna.

Det ser ut til at det finnes en habitus – et indre prinsipp for tanke og handling – i forbindelse med fødsel og navngivning som ordner de rituelle handlingene og erfaringene. Det vil si at habitus følger et skjema som strukturerer aktørene inn i bestemte og innlærte retninger (Bourdieu 1990:53). Dette gjelder blant annet i forhold til hva barnet skal ha på seg, dåpsdrakt eller annet festantrekk, og i ritualiseringene av fadderskapet – hvem som velges til faddere og ønskene for fadderskapet. Vi snakker altså om kulturelt betingede handlinger som ser ut til å være kroppslig lagret og som utfolder seg med noen likheter og forskjeller fra felt til felt.

Dåps- og navnefestforeldrenes rituelle habitus utfordres ikke alltid slik en kanskje kunne forvente seg ut fra felt. Det er ikke slik at navnefestforeldrenes holdninger og praksis nødvendigvis er annerledes enn dåpsforeldrenes. De er ikke nødvendigvis nyskapende og kontroversielle, slik at de utfordrer normen i det kirkelige felt. Den rituelle habitus til dåpsforeldrene, foreldrene i det de humanistiske, allmenne sosiale og nyreligiøse feltet har ikke bare særtrekk, men også fellestrekk. Fadderskapet som æresbevisning, fadderskapet som en sosial ressurs og fadderskapets rituelle etablering er felles på tvers av felt. Dette preger flere av foreldrenes holdninger til og praktisering av fadderskapet. Andre sider ved fadderskapet skaper et visst særpreg for hvert felt. Faddernes rolle i den religiøse/livssynsmessige oppdragelsen sammen med faddergruppens størrelse og sammensetning, er sider ved fadderskapet som er feltspesifikt betinget. Den underliggende logikken for bruk av dåpsdrakten er at dåpsdrakt er et slektsplagg som markerer tradisjon og slektstilhørighet. Idealet er at foreldrene får overlevert en brukt dåpsdrakt eller at en nær slektning, fortrinnsvis en av barnets bestemor, lager eller kjøper en ny. De av navnebarna som ikke ble kledd i dåpsdrakt, ble kledd i festantrekk. Gave-

og slektskapsprinsippet som ligger til grunn for dåpsdrakten, gjør seg også gjeldene for festantrekkene i disse navnefestene. Festantrekket i navnefestene skal helst være laget eller kjøpt som gave til barnet av en nær slektning. I motsetning til dåpsdrakten, skal dette plagget være nytt. De nye festantrekkene mener jeg bidrar til å markere navnefestenes ekstraordinære karakter.

Et annet viktig fellesstrekk ved de fire sosiale feltene er liten grad av refleksjon rundt barnets klesdrakt og hva foreldrene legger i fadderskapet. Prinsippene som styrer bruken av dåpsdrakt og festantrekk, ser ut til å være mer kroppslige og ubevisste enn artikuleerte og overveide. Foreldrene forholder seg til fadderskapet som noe alle vet hva er, og som det er unødvendig å bestemme individuelt. Dette er kanskje ikke så overraskende når det gjelder dåpsforeldrene, i og med at barnedåpen tross alt er det dominerende handlingsmønsteret i Norge. Mer overraskende er det kanskje når det gjelder navnefestforeldrene i de andre feltene. Klesdrakt og fadderskap ser ut til å være noe som først og fremst praktiseres og ikke noe som overveies. Fadderskap er som en av navnefestforeldrene sier: "... Men det er jo en viss – i alle fall i vår kultur, kulturelt forankra oppfatning om hva en sånn forpliktelse innbefatter." Det vanlige er at verken foreldrene selv eller andre involverte setter spørsmålstegn ved hva foreldrene legger i det. Ut fra den selvfølgelige bruken fadderskapet har i hvert av feltene, kan vi si at fadderskapet har en doksisk karakter (Bourdieu 1997:127).

Fadderskapet må kroppsliggjøres innenfor en rituell setting for å kunne etableres. Bare gjennom å gjøre fadderskapet rituell, ser det ut til at det kan skapes en særskilt relasjon mellom barn og faddere og mellom foreldre og faddere. Dette rituelle aspektet er så vesentlig at når noen foreldre snakker om fadderne, begynner de med å fortelle om fadderforespørselen og de konkrete ritualiseringene av fadderskapet i dåpen eller navnefesten. Felles for måtene fadderskapet ritualiseres på er fysisk kontakt mellom barn og faddere og materialisering av fadderskapet; som overrekkelse av dåps- og navnegaver og bruk av andre symbolske gjenstander som navnetavle og lys.

I middelalderen etablerte fadderskapet et åndelig slektskap mellom faddere og fadderbarn og mellom foreldre og faddere og fadderne i mellom (Lynch 1986, 1998). I informantenes holdninger til fadderskapet er det en tendens til at denne relasjonen mellom faddere og fadderbarn fortsatt er bevart. Hos mange av foreldrene er relasjonen ivaretatt i sosial forstand, men også for noen i religiøs forstand. For å karakterisere relasjonen som foreldrene ønsker skal etableres mellom faddere og fadderbarn, har jeg brukt betegnelsen "medvandrer". De nyreligiøse foreldrene og de av dåpsforeldrene som legger en religiøs betydning i fadderskapet,

forstår fadderne som religiøse og sosiale medvandrere til fadderbarnet. Foreldrene til navnebarna i det allmenne sosiale feltet og det livssynshumanistiske feltet ser bare på fadderne som sosiale medvandrere. Med sosiale medvandrere forstår jeg at fadderne skal berike relasjonen med sine personligheter, verdier og ressurser i sosial og eller religiøs forstand og at barnet skal få utvidet sitt nettverk og få tilført ekstra ressurser fra voksne personer. Et ideal som noen foreldre framsetter, er at faddere og fadderbarn skal ha en livslang relasjon. Skulle ikke dette la seg realisere, håper i alle fall foreldrene at fadderne har sine fadderbarn i tankene, og i noen tilfeller at fadderne ber for dem. Foreldre fra hvert av de fire feltene ønsker også at fadderskapet skal fungere som et sosialt sikkerhetsnett hvor fadderne i en kritisk situasjon, som f. eks ulykke eller død, tar ansvar for fadderbarnet sammen med den nærmeste familie.

11.2 Dåp og navnefest som religion eller livssynsritualisering

Dåp og navnefest kan være en måte å realisere den religiøse virkeligheten på. For en gruppe dåpsforeldre og for alle de nyreligiøse foreldrene kan forklaringene deres på hva som skjer når en ritualiserer livets begynnelse, tyde på at dåp og nyreligiøs navnefest er med på å realisere foreldrenes religiøse virkelighet. Ved å utføre handlinger, som kan skape forandring for barnet, skapes en virkelighet der Gud, guddommelige vesener, framtoninger eller krefter er en realitet. Foreldrenes forhold til dåp og nyreligiøs navnefest viser at de har tro på at disse handlingene har transformerende karakter. Når barnet blir døpt og når barnet har en nyreligiøs navnefest, mener foreldrene at barnet gjennomgår en forandring.

Spørsmålet om dåpen innebærer et eksklusivt møte mellom barnet og Gud, eller om dåpshandlingene ikke skiller seg nevneverdig fra andre sosiale handlinger, besvares ulikt av dåpsforeldrene. På tvers av kjønn og religiøse skillelinjer er det likevel en sterk tendens til å mene at Gud er en universell størrelse. Dåpsforeldrene er av den oppfatning at deres barn ikke ble Guds barn i dåpen, men er Guds barn fra fødselen av. Oppfatning er at Gud er alle barns Gud – både de døptes og udøptes. For Gud utgjør ikke dåpen et skille, og derfor markerer det heller ikke en overgang fra udøpt ikke Guds barn til døpt Guds barn. Et viktig prinsipp som ligger til grunn for oppfatningen av Gud som universell og ikke partikulær, er at Gud ikke kan gjøre forskjell på menneskene. Den rådende oppfatningen blant foreldrene er at Gud er inkluderende, universell og kjærlig. Fordi Gud er god, ekskluderer ikke Gud noen mennesker fra sin omsorg. Hvem Gud er, og om Gud har en ulik relasjon til menneskene, er interessante og engasjerende problemstillinger for flere foreldre. Så engasjerende er disse spørsmålene, at selv dåpsforeldre som ikke har noen religiøs tro og som betegner seg som ateister, ikke lar

manglende gudstro være til hinder for å ha en oppfatning om hvem Gud er. Teologiske preferanser og resonnementer ser ikke ut til å behøve å være fundert på religiøs tro. I likhet med forskningen på nyreligiositet, der tro ikke kan sies å være en god analytisk kategori (Alver m.fl. 1999:10, Gilhus 1999:46, Heelas 1996:205), er tro heller ikke en god analytisk kategori i feltet til Den norske kirke. Kristendom og religion engasjerer på tvers av religiøs tro eller overbevisning. Legger vi funnene i denne avhandlingen til grunn, kan vi si at tro ikke er en forutsetning for religiøst engasjement, religiøs interesse eller meningsdanning.

Flere av dåpsforeldrene mener at Gud i dåpen ikke bare framstår som Gud for alle mennesker, men spesielt for de minste, svakeste og mest forsvarsløse. Selv om ikke dåpen forstås som en overgang fra å ikke være Guds barn til å bli Guds barn, eller fra ikke-kristen til kristen, er ikke dåpen av den grunn et meningstomt symbol på gudsrelasjonen. På bakgrunn av foreldrenes gudsbilde kan vi trekke den slutning at dåpen først og fremst er en symbolsk markering og en bekreftelse på et allerede etablert forhold mellom Gud og menneskene. To av informantene har en eksplisitt forståelse av dåpen som begivenheten der gudsforholdet blir bekreftet. For dem er dåpen en vakker framvisning av barn som Guds barn. En av dem mener at dåpen er et bilde på at barnet er Guds barn. Årsaken til at barn blir døpt er ”å gjøre noe mer ut av det”, som hun sier. Den andre mener at ved å døpe barnet viser hun omverden at menneskene ”regner med Jesus og Gud”. I motsetning til deres forståelse av kirkens syn på dåpen – at barn skal døpes for å bli Guds barn – er det etter deres oppfatning mer logisk å døpe barn fordi de *er* Guds barn. Vi kan derfor si at det hos disse to informantene finnes en klar kobling mellom dåpen og statusen Guds barn, men at dåpen heller bekrefter enn etablerer denne statusen.

For noen av dåpsforeldrene, som tillegger dåpen religiøs betydning, framstår dåpen som et eksklusivt møte mellom Gud og barnet, et møte med transformerende karakter. For disse foreldrene står dåp som fellesskap, beskyttelse og trygghet sentralt. Dåpsmødrene i denne gruppen forstår dåpen som en handling med iboende guddommelighet. I dåpen mottar barnet Guds vern mot ondskap og farer. En dåpsfar mener at datteren i dåpen ble tatt opp i fellesskapet med Jesus. Dåpslyset er for faren symbolet på hva som skjer i dåpen. Fordi datteren er døpt, har hun blitt en del av Jesu lys. På denne måten har hun fått samhørighet med ham.

Dåpsmødrene i denne gruppen ser konkret og funksjonelt på dåpen. For dem er dåpen en beskyttelseshandling. En av dem mener at det skjedde en forandring med sønnen da han ble døpt. I dåpen ble sønnen lagt i Guds hender; Gud tok ansvar for ham. Dåpens transformerende karakter knyttes til det stofflige elementet vann. Barnet forandres ikke bare ved ord, men først

og fremst ved vann. Vannet har en spesiell betydning for henne og for tre andre mødre. Med noe ulik vekt på det hellige, går forståelsen av vannet i retning av at Gud i vannet er nærværende og handlende med barnet. Oppsummerende kan vi si at disse mødrene mener at barna i dåpen får litt mer av Guds omsorg og litt mer av Guds nærhet enn de ville ha fått om de ikke var døpt. Den type tenkning som disse foreldrene er eksponenter for, har jeg har kalt livbelte-tenkning.

De nyreligiøse foreldrene legger på hver sin måte vekt på å forstå navnefesten som en helhetlig styrking av barnets kropp og personlighet. På de nyreligiøse navnefestene ble barnet tilført kvaliteter gjennom overføringer av guddommelig kraft eller energi. Disse godene ble barnas på ulike måter; ved å sette i scene bestemte handlinger (ring, lykkeønsking, overøsning) og ved å gjøre bruk av bestemte gjenstander (lys, vann, jord, stein). Hva eller hvem som står bak disse kvalitetene navngir foreldrene på forskjellige måter. To av fedrene kaller det Gud, en av mødrene kaller det både Gud og energi, en far betegner det som energi, mens for en annen av mødrene er dette guddommelig kraft.

Hos de nyreligiøse foreldrene er det en tendens til ikke å ville lage et skille mellom det immanente og det transcendent. Måten å skape den religiøse virkeligheten på ser heller ut til å være å bygge ned skillet mellom en todelt verden. Dette har også konsekvenser for hvordan de nyreligiøse foreldrene ser på navnefestens rituelle handlinger. I navnefesten bestrebet de seg på å gjennomføre handlinger som kan føre det guddommelige inn i deres liv. Det vil ikke si at det guddommelige ikke er nærværende i andre sammenhenger, situasjoner eller hendelser. Også utenfor det rituelle livet får foreldrene kontakt med det guddommelige eller med positivt ladet energi. Dette mener de også er tilfelle for deres barn. De nyreligiøse navnefestritualiseringene kan tolkes som et forsøk på å oppheve splittelsen mellom det religiøse og sekulære og se det fysiske, psykiske og åndelige som en udelelig helhet.

De nyreligiøse foreldrene hører hjemme i ulike miljøer, som kan sies å representere det nyreligiøse feltet. Dette er en form for religiøsitet som tar utgangspunkt i egen kropp. Likefullt får de ofte hjelp til å finne veien inn til seg selv av åndelige autoriteter og veiledere. De kommer i kontakt med Gud, det hellige, det guddommelige, positive energier, bevisstheten eller kreativiteten ved å lytte til kroppens signaler om hva som er godt og vondt, riktig og galt, berikende og destruktivt. Personligheten eller selvet er en guddommelig størrelse, og det finnes ikke noe skille mellom selvet og Gud / det guddommelige. Denne introverte religiøse orienteringen er ikke enerådende hos de seks nyreligiøse foreldrene jeg intervjuet. Felles for de seks foreldrene er at religiøsiteten på samme tid som den er nærværende og kroppslig forankret,

også er konstruert ved hjelp av andre menneskers erfaringer med det guddommelige. Dette vil si at selvet kan utvikles i møte med spesielt åndfulle mennesker og hvordan disse menneskene uttrykker sin religiøsitet i ritualer, terapi, helbredelse eller spådomskunst.

De engelske religionsviterene Heelas og Woodhead kaller denne religionsformen som vi finner hos de nyreligiøse foreldrene, for *subjective-life spirituality*, først og fremst fordi autoriteten ligger i mennesket selv og ikke utenfor mennesket, men også fordi denne formen for religion er individualisert, eller subjektivert, som de uttrykker det. Med den subjektiverte religionsformen sikter de ikke bare til at den er forankret i kroppslige erfaringer, men også at kosmologien er individuelt konstruert (Heelas og Woodhead 2005:4-6). Når denne individualiserte religionsformen i så sterk grad tar utgangspunkt i jeget og det subjektive, kan ikke de nyreligiøse foreldrene si så mye om navnefestens virkning med hensyn til barnet. Hvorvidt navnefesten var vellykket sett fra en slik synsvinkel, er det bare barnet selv som kan avgjøre. Foreldrene på sin side har i de tre aktuelle navnefestene lagt til rette for at de rituelle handlingene kan virke på barnets religiøse utvikling. Som spirituell strategi kan vi si at navnefestene er et forsøk fra foreldrenes side på å oppnå goder for barnet.

De nyreligiøse foreldrene og de syv foreldrene som tillegger dåpen en religiøs betydning, har en tilnærming til dåp og navnefest som jeg har kalt en *mild og sjenerøs* form for magi. Med begrepet magi mener jeg for det første at aktørene spiller en aktiv rolle i utformingen av egen tilværelse gjennom rituelle handlinger, for det andre at aktørene er av den oppfatning at rituelle handlinger har en virkning. Typisk for disse dåpsforeldrene og de nyreligiøse foreldrenes tilnærming til dåp og navnefest er deres forståelse av at dåp og nyreligiøse handlinger har makt til å forandre på barnas tilværelse.

Dåpsforeldrene, nærmere bestemt mødrene, håper at barna vil oppnå trygghet i dåpen. Det at foreldrene håper, men er ikke overbevist, gjør dette til en mild form for magi. En av mødrene, som ikke døpte barna sine, men som heller hadde en humanistisk navnefest for dem, trekker nettopp fram dåpen som trygghet. Hos henne var dette et element i vurderingen da hun valgte ritual. Hun fortalte at da de vurderte hva de skulle gjøre med det første barnet, tenkte hun at hun ved ikke å velge dåp kanskje frarøvet barnet Guds beskyttelse, og at hun dermed ville være en dårlig mor. Det er denne gruppen dåpsforeldres fokus på barnet og Guds handlinger med barnet jeg legger til grunn når jeg betegner denne formen for magi som sjenerøs. Den tjener ikke foreldrenes egne behov, men er andre-orientert. Den tjener barnets interesser. I likhet med dåpsforeldrene er også de nyreligiøse foreldrenes form for magi mild og sjenerøs. Foreldrene håper og tror at deres nyreligiøse navnefester har hatt en positiv innvirkning på

barnet. Hvorvidt de lykkes, vil de ikke uttale seg sikkert om, men er åpne og forventningsfulle til at ritualiseringene skal utgjøre en forskjell for barnet. Det viktige for dem er at de har laget i stand navnefest og at de gjorde det med de beste intensjoner og ønsker for barnets liv. Det er fremtiden som får vise om handlinger som ring, lykkeønskninger og overøsninger sammen med magiske gjenstander, har virket; om energier eller kvaliteter overført til barnet har styrket og beriket det helhetlig som menneske.

Vanligvis tenker vi at foreldrene og barnet spiller en passiv rolle i dåpen. Det er presten som utfører liturgien og driver den fram. Legger vi til grunn dåpsforeldrenes opplevelser og refleksjoner rundt det de har vært med på, sammen med uformingen av de handlingene de hadde mulighet til å påvirke og bestemme, finner vi at deres holdninger og praksis slett ikke bærer preg av at de har spilt en passiv rolle i dåpsgudstjenesten. Foreldrenes erfaringer avdekker at de faktisk ser på seg selv som handlende subjekter; som både handlekraftige og virksomme parter i ritualiseringene. Det er foreldrene som har valgt dåp. Det er også de som har skaffet til veie en dåpskjole og spurt noen fra nærmeste vennekrets eller slekt om å være fadder og eventuelt å bære barnet til dåpen. Det er også de som har inviterte deltakerne i dåpsfølget og på den måten indirekte bestemt hvem som skulle utgjøre forsamlingen rundt døpefonten. I de nyreligiøse navnefestene er foreldrenes aktive rolle i planlegging og ritualisering av velkomsten til barna åpenbar. De nyreligiøse foreldrene framstår som foretaksomme aktører som vil skape en god framtid for sine barn ved å gjøre bruk av bestemte rituelle handlinger som kan være med på å styrke og realisere selvet til barna.

I foreldrenes ønske om å skape forandring, om å styrke barnets selv og trygge dets framtid, kan det ligge mye stoff for barnet til en framtidig identitetsetablering. Er ritualisering av livets begynnelse en anledning foreldrene bruker til å sette de første spor og tråkke de første stier i barnets identitetsdanning? Markerer ritualiseringene foreldrenes retning for hva de håper skal bli barnas tros- eller livssynsposisjon, eller er det først og fremst en måte foreldrene skaper tilhørighet og identitet til religion og livssyn på for seg selv? Denne avhandlingen viser at dåp og navnefest først og fremst er viktig for foreldrenes identitet, og ikke som et bidrag til en etablering av barnets religiøse eller livssynsmessig selvforståelse og tilknytning.

Religion aksentuerer identitetsproblematikken for de nyreligiøse foreldrene. De har utformet handlingene i balanse mellom personlige preferanser og allmenn gjenkjennelighet. Ritualiseringene skal ønske barnet velkommen til verden på en sanselig og vakker måte. Samtidig skal barnet gjennom ritualiseringene bli religiøst beriket, og alle de tilstedeværende skal kunne få vite hvilket miljø barnet skal vokse opp i. Et viktig prinsipp i uformingen av

navnefestene til de seks nyreligiøse foreldrene er at de skal være personlige og gjenspeile foreldrenes religiøse orientering. Disse ”selvpresentasjonene” gjennom rituelle handlinger bidrar etter min mening sterkt til å gi foreldrene identitet som religiøse og religiøst alternative mennesker. Samtidig som foreldrene presenterer seg selv, skaper ritualiseringene religiøs identitet.

Identitet handler om likhet og forskjell, om å være lik seg selv og forskjellig fra andre (Bourdieu 2006:76). Det er intrikate forbindelser mellom de nyreligiøse foreldrenes religiøse selvforståelse, familietilhørighet, og religiøs uavhengighet av slektningenes tros- og livssynsposisjoner. De nyreligiøse navnefestene er familiefester med bred deltakelse. I stedet for hovedsakelig å invitere folk som deler foreldrenes religiøse orientering, valgte disse foreldrene bare å invitere få utvalgte fra denne gruppen, mens de inviterte mange slektninger. Det er tydelig at religion virker som et redskap som en del av foreldrene anvender for å definere seg selv og sin plass i slekten. Forskjeller og likheter som møtes i navnefesten, tydeliggjør foreldrenes ståsted. Foreldrene er opptatt av å få aksept og forståelse fra de innbudte slektningene på forskjellene mellom seg selv og dem, samtidig som de vil synliggjøre hvem de er. Jo større forskjellene er mellom foreldrene og deres familie, jo større ser identitetseffekten ut til å være for de nyreligiøse foreldrene.

Heller enn å utfordre dåpsforeldrene på innhold, utfordrer dåpshandlingene dem på hvem de er og hvordan de forstår seg selv. Handlingenes identitetsskapende kraft ligger i hvordan de definerer hvem som er innenfor og hvem som er utenfor (Bourdieu 1996:31). Noen av foreldrene opplever at de innbudte dåpsgjestene styrker foreldrenes religiøse og kulturelle tilknytning til kirke og kristendom. Dette var særlig tydelig da det aktivetskristne paret Hege og Lars døpte sine to barn. Blant Lars søsken og deres ektefeller er flere utmeldt av Den norske kirke og en av dem definerer seg som humanetiker. For både Lars og Hege, men spesielt for Hege, ble det Bourdieu mener med identitetsetablering godt illustrert. Gjennom å døpe barna mener Hege at hun viste omverdenen hva hun og Lars står for. Hun mener hun viste slektningene til Lars at de er kristne og at kristendommen er viktig for dem. Et menneskets følelse av inkludering impliserer vanligvis andre menneskers eksklusjon. Jeg tolker denne dåpen dit hen at den konstituerte en sosial og mental skillelinje i Hege og Lars dåpsfølge. Dåpsgudstjenesten plasserte Hege og Lars sammen med de som identifiserte seg med kirke og kristendom på den ene siden av linjen, og de i dåpsfølget som ikke gjorde det, på den andre siden. Den forskjellen som allerede var til stede før dåpsgudstjenesten, og som alle i dåpsfølget

kjente til, ble synliggjort i sønnens dåp og hadde som effekt å forsterke Heges identitet som kristen.

Har ikke dåpen noen som helst betydning for barnas status? Som sagt er det ingen av dåpsforeldrene som mener at dåpen utgjør endringer i barnets religiøse status fra ikke-Guds barn før dåpen til Guds barn etter dåpen, eller ikke-kristen før dåpen til kristen etter dåpen. Likevel er holdningene til hva som skjer med barnet i dåpen påfallende lik blant de aktivetskristne, kulturkristne og de ikke-kristne foreldrene. Blant disse foreldrene finner vi flere som mener at barnas tilknytning til kirken er av midlertidig karakter – i motsetning til foreldrenes medlemskap som er å forstå som noe mer permanent. Holdningene baserer seg på at foreldrene har valgt på vegne av barna, men bare for noen år fram i tid. Når barna blir ungdommer og skal konfirmeres, må de ta en selvstendig avgjørelse på egne premisser, noe som kan innebære at de velger bort kirken. Jeg tolker disse foreldrenes holdninger til konfirmasjon som parallell til deres egen holdning til barnedåp. I barnedåpen bekrefter foreldrene sin tilknytning til kristendom og kirke, og i kristen konfirmasjon bekrefter ungdommen den samme tilknytningen. Begge handlinger har altså identitetsbærende elementer; konfirmasjonen for konfirmantene og dåpen for foreldrene.

De seks foreldrene som har laget private navnefester for sine barn, er opptatt av å være uavhengige mennesker i tros- og livssynsspørsmål, samtidig som de tar religion og livssyn på alvor. For disse foreldrene er det å være ærlig og redelig i forhold til egen overbevisning viktige verdier, og det er viktig å ritualisere på en måte som ikke gjør at de går på akkord med seg selv. Foreldrene har et åpent forhold til tros- og livssynsspørsmål. Bortsett fra to mødre, Anita som er medlem av Den norske kirke og ikke har tanker om å melde seg ut, og Elisabeth som jeg plasserer i det nyreligiøse feltet ut fra hennes interesse for religion og alternative behandlingsformer, er de foreldrene i denne gruppen det jeg kaller ”uavhengige”. De er enten utmeldt av Den norske kirke eller på vei ut. Felles for foreldrene, bortsett fra Anita, er at de er skeptiske til organisert religion og livssynsvirksomhet, og ikke føler noen bestemt tilknytning til Den norske kirke eller til andre religions- eller livssynssamfunn. De ønsker heller ikke at deres barn skal ha en bestemt institusjonell tilknytning før de er gamle nok til å velge selv. De private navnefestene markerer løsrivelse fra Den norske kirke og foreldrenes tros- og livssynsposisjon som fristilte.

Likevel er ikke de private navnefestene en anledning foreldrene bruker til å synliggjøre eller bekrefte innholdet i egen livsanskuelse. I stedet for å legge vekt på enkelte holdninger, interesser eller engasjement innenfor religion eller livssyn, velger de å markere andre

tilknytninger. Foreldrene markerer tilknytning til sin partner og sitt/sine barn, slekt og eller venner. De private navnefestene er viktige på to måter: De er viktige for foreldrenes selvforståelse som ærlige og redelige i forhold til egen overbevisning, og de er viktige som bekreftelse på deres uavhengighet i tros- og livssynsspørsmål. Videre mener jeg at de private navnefestene, i likhet med dåpen og den nyreligiøse og humanistiske navnefesten, tydelig viser hvor viktig slekt og vennerelasjoner er når livets begynnelse skal ritualiseres.

Den humanistiske navnefesten ser ut til å være et skjørt livssynsmessig identitetsprosjekt for de åtte foreldrene jeg intervjuet. I den grad den humanistiske navnefesten kan sies å være et stadfestelsesritual for disse foreldrenes identifikasjon med livssynshumanismen og Human-Etisk Forbund (HEF), vil den bare knytte dem til det livssynshumanistiske feltets ytterkant. Jeg vil derfor hevde at navnefestene bare har betydning som moderate livssynshumanistiske identitetshandlinger for disse åtte foreldrene. To fedre som er medlem av HEF, og én som er konfirmert i HEF, styrket ikke sin tilknytning til HEF gjennom barnas navnefester. Alle fire fedrene hadde en ideologikritisk innstilling til HEF, og tre av dem også til utformingen av navnefestene. Mødrene var derimot gjennomgående positive til den humanistiske navnefesten og HEF. I stedet for å kritisere navnefesten for ikke å være ideologisk nok, fremhever de den humanistiske navnefestens sosiale, kunstneriske og estetiske kvaliteter. Mødrene er dessuten godt fornøyd med valg av humanistisk navnefest. De synes at livssynshumanismen har mange positive sider og at den hadde en åpenhet i livssynsspørsmål som de personlig satte pris på. Likevel er det ikke aktuelt for dem å formalisere sin gryende interesse og identifikasjon med HEF. Verken mødrene eller de andre av foreldrene som ikke var medlemmer, vurderte å melde seg inn i HEF.

11.3 Dåp og navnefest som allianseritualisering

Dåp og navnefest er begivenheter for paret, kjernefamilien, slekten og nærmeste vennekrets, noe som gjør at mange av foreldrene forstår disse rituelle handlingene som velkomsthendlinger for barnet til de fellesskapene som disse enhetene utgjør. Men disse fellesskapene er også viktige for foreldrene. Gjennom barnas dåp og navnefest får foreldrene mulighet til å etablere sosiale bånd og relasjoner til disse fellesskapene.

Dåp og navnefest har en ”vigslende” virkning på deltakerne, for å bruke Bourdieus språk (Bourdieu 1996:28). Med det mener jeg at ritualiseringene utløser forandring ved å gi nye sosiale posisjoner til noen og bekrefte de sosiale posisjonene til andre deltakere i dåps- og

navnefestfølget. Dåp og navnefest markerer for det første mor og far som et offisielt par, at paret har fått barn og dannet kjernefamilie, at slekten har blitt utvidet med et nytt medlem, at foreldrenes nærmeste vennekrets faktisk er foreldrenes nærmeste venner og at disse vennene har en relasjon til barnet. For det andre *etablerer* dåp og navnefest også disse relasjonene. Dåpens og navnefestenes vigslende karakter gjør disse rituelle handlingene til viktige sosiale funksjoner. Dette aspektet ved dåp og navnefest har jeg kalt nettverks- og ”redebyggings”-dimensjonen. Netteverksdimensjonen dreier seg om at foreldrene får definert sin plass i slekt og vennekrets. Med redebyggingsdimensjonen mener jeg at ritualiseringene også har viktige funksjoner for foreldreskapet og kjernefamilien. Dåp og navnefest er med på å bygge dette redet for foreldre og deres barn, der foreldre skal bli foreldre og barn skal vokse opp. Ritualiseringenes vigslende karakter kommer til syne gjennom ritualets makt til å inkludere og ekskludere deltakerne i disse fellesskapene, på bakgrunn av hvem som blir og hvem som ikke blir invitert.

Intervjuene med dåps- og navnefestforeldrene viser tydelig at ritualisering av livets begynnelse er slekt- og venneritualiseringer. Det spesielle med disse ritualiseringene er at de gir foreldrene definisjonsmakt overfor nærmeste slekt og nærmeste venner; en mulighet til en sosial rangering innenfor de nærmestes krets. Foreldrene bruker dåp og navnefest som identitetsforvaltning, og invitasjonslistene og valg av faddere forteller oss hvem som blir vigslt denne dagen. Det er påfallende hvor innarbeidet reglene for hvem som er innenfor og hvem som er utenfor nærmeste slekt og nærmeste vennekrets, er. Det rådende prinsippet for utforming av invitasjonslistene til navnefest og dåp er barnets foreldre, søsken og halvsøsken, oldeforeldre, besteforeldre og eventuelt deres nye partnere, tanter og onkler. Av ikke-slekt velger foreldre nærmeste venner. For de nyreligiøse foreldrene vil det si venner som deler eller sympatiserer med deres religiøse orientering.

Navnefestforeldre og dåpsforeldre gjør forskjellig faddervalg. Navnefestforeldrene velger stort sett ikke slekt til faddere, og kjønnsfordelingen er jevnere og fadderne yngre enn dåpsbarnas faddere. Dåpsforeldrene har som oftest valgt kombinasjonen slekt og nære venner. Blant slektningene er tanter og onkler til barnet, sammen med barnets besteforeldre, vanlige faddervalg for dåpsforeldrene. På tross av at det ser ut til å være klare og innarbeidede uformelle regler for hvem som inviteres til dåp og navnefest, viser ritualiseringene at familie ikke er en statisk størrelse. Familien trenger å vigsles hele tiden. For hvert barn i søskenflokken vigsles familien på nytt, men ikke alltid etter normen. Det er både naturlige og relasjonelle årsaker til at nærmeste slekt vigsles forskjellig fra første barn i en søskenflokk til de neste.

Nære slektningers død kan gjøre at fjernere slektninger får en mer sentral betydning og at disse slektingene inviteres til dåp eller navnefest. Invitasjonslisten fungerer som en markør for hvem som er innenfor og hvem som er utenfor nærmeste slekt.

Blanding av venner og slekt er idealet for utforming av invitasjonslisten i alle de fire sosiale feltene. Ikke alltid lar det seg gjøre å oppfylle idealet. Som oftest er det ifølge foreldrene praktiske hindringer som stopper venner fra å komme i dåp eller navnefest. I den humanistiske navnefesten er det ikke alltid plass i Rådhuset til alle de som foreldrene vil ha med på feiringen. For ikke å gjøre forskjell på de inviterte valgte noen ikke å invitere venner, men bare familie. Andre inviterte venner, som ikke var faddere, til festen etterpå. Andre igjen vurderte ikke å invitere venner, og de hadde heller ikke faddere til sønnen.

Invitasjonslistene, fadderskapet og klesdrakten til barnet viser at slektskap står sentralt ved ritualisering av livets begynnelse. Formenes selvsagte krav ser ut til å gjøre slektens deltakelse i dåp og navnefest til det forventede og naturlige, og skaper et sterkt press i retning av at dåp og navnefest skal være slektsbegivenheter. Så sterkt ser handlingspresset ut til å være i de fire sosiale feltene at det å lage en navnefest, som ikke er en familiesamling, blir et tydelig brudd med normen. Privat navnefest kan likevel skape en åpning for et alternativ til slektsamling. For et par som hadde privat navnefest var humanistisk navnefest og dåp selvsagte familiebegivenheter. De ville imidlertid ha en rolig og hyggelig stund med nære venner og deres barn. De valgte derfor å invitere bare dem, og vennene skulle også være datterens faddere. Å lage en privat navnefest mener jeg frigjorde dem fra de rådende normer og forventninger. Ved å velge privat navnefest sto de kulturelt sett friere til å definere formen på den sosiale sammenkomsten. I stedet for å vigsle slektskap, som de andre dåps- og navnefestforeldrene gjorde, var det heller foreldrenes vennskap med datterens faddere som ble vigslert på hennes navnefest.

Som jeg har vært inne på under dåp og navnefest som velkomstritualisering, innledet fadderskapet i middelalderen et åndelig slektskap mellom faddere og fadderbarn og mellom foreldre og faddere og fadderne i mellom (Lynch 1986, 1998). Det ser ut til at fadderskapet har bevart denne slektskapslignende karakteren. Jeg har brukt den gamle betegnelsen *compaternitas*, medforeldre og ”medforeldreskap” for å karakterisere relasjonen mellom faddere og foreldre. Noen av foreldrene mener at fadderne både kan supplere og erstatte deler av det biologiske slektskapets sosiale relasjoner. Tanken til disse foreldrene er at relasjonen mellom foreldre og faddere skal kunne være en støtte i oppdragelsen og innebære ansvar for barnet, i ordinære som prekære situasjoner. I en av navnefestene ble ”medforeldreskapet”

spesielt markert, men også i de andre navnefestene hvor foreldrene valgte ikke-slektinger til faddere, vil jeg hevde at disse relasjonene har en slektskapslignende karakter ut fra den betydning og funksjon foreldrene tillegger dem.

Forbindelser av ekteskapelig og kjernefamiemessig karakter ritualiseres i navnefestene, der kjernefamilien og paret har en framtrødende posisjon i ritualiseringene. De er det rituelle midtpunktet, og har en dominerende rolle. Flere av foreldrene i det nyreligiøse, livssynshumanistiske og det allmenne sosiale feltet hadde under ritualiseringene en positiv opplevelse av å ha dannet egen familie. Seks informanter vigslet også sine parforhold på barnas navnefester. Dette gjaldt to par i det livssynshumanistiske feltet og ett i det allmenne sosiale feltet, som ikke var gift da barna hadde navnefest. Det emosjonelle utbyttet av navnefesten bærer i stor grad preg av denne erfaringen. For disse tre parene var navnefesten den første familiefesten de arrangerte. For første gang hadde de samlet nærmeste slekt fra begge familiene. Det ene paret som hadde humanistisk navnefest for sin sønn, hadde ikke vært lenge sammen. De var ikke gift, og hadde derfor ikke hatt et bryllup med familie og venner. Deres familier hadde heller ikke truffet hverandre før.

11.4 Dåp og navnefest som brudd på hverdagen

Dåp og navnefest er ritualiseringer som bryter sterkt med hverdagens stil og gjøremål. Midt i dåpens og navnefestenes spenninger mellom fest og høytid, moro og alvor, glede og engstelser, ønsker som innfris og hensyn som tas, handler foreldrene og de andre deltakerne i sammenhenger som gir disse dagene særpreg. Foreldrene understreket det ekstraordinære eller spesielle ved dåp og navnefest og etterspurte det hvis de mente at det ikke var til stede. Hvordan konseptualiseres det ekstraordinære ved disse dagene? Hva er det ved dåp og navnefest som gjør at de skiller seg fra det dagligdage? Navnefestforeldrenes nysgjerrighet og til dels også usikkerhet på egen rituell aktivitet framkaller de store spørsmålene om hva et ritual er og hva det er som konstituerer det. Dåpsforeldrene på sin side, er ikke opptatt av å få klarhet i hva et ritual er og eventuelt hva som gjør dåpen til et ritual. Likefullt har også dåpsforeldrene gjort seg opp tanker om hva som var bra og dårlig med deres dåpsgudstjenester.

Det er en dominerende tendens blant navnefestforeldrene til å tenke ganske konservativt, strengt og konformt omkring ritualer og hva som konstituerer dem. Generelt vil jeg si at navnefestforeldrenes rituelle formel er basert på egne rituelle erfaringer, men den kan også sies å være utformet i tråd med hvordan de oppfatter at ritualer har vært gjennomført gjennom

tidene og hvordan kirken gjør det. Mange av navnefestforeldrene legger vekt på at ritualer må ha streng eller ganske streng regi. Blant dåpsforeldrene derimot, er det en tendens til å favorisere dåpsgudstjenester med løsere regi. Dåpsforeldrene fremhever gudstjenester som berører og engasjerer. Måten å få det til på, mener de er å gjøre dåpsgudstjenestene noe mer folkelige og "uprofesjonelle" ved å forandre på dåpsgudstjenestens lengde, atmosfære og form. Likevel er flere av dåpsforeldrene opptatt av at høytidelig stemning skal være en del av dåpsgudstjenester generelt og at de rituelle handlingene må ha et budskap.

Hvilket budskap handlingene kan sies å ha, er den siden ved rituell aktivitet som skaper størst divergens mellom foreldrene. Fedrene som har hatt privat eller humanistisk navnefest, sammen med de nyreligiøse foreldrene, mener at det er helt nødvendig at navnefestene skal ha religiøst eller livssynsmessig innhold for å kunne kalles et ritual. Det ideelle er at ritualiseringene har en slik karakter at deltakerne kan identifisere seg med budskapet. Selv om mødrene som har ritualisert privat, mener at handlingene i prinsippet skal reflektere deltakernes religiøse eller livssynsmessige ståsted, er de sammen med mødrene i det livssynshumanistiske feltet, ikke særlig opptatt av ritualers religiøse eller ideologiske innhold. Dette reflekteres også i deres erfaringer med navnefestene. For dem er estetikk, musikk og felleskap langt viktigere enn et religiøst eller livssynsmessig budskap. Spørsmålet om hvorvidt dåpen skal ha et budskap som deltakerne kan identifisere seg med, slår også ulikt ut hos dåpsforeldrene. Noe opplever ikke at dåpen i seg selv eller enkelthandlingene gir mening for dem. Blant dem som faktisk opplever at dåpen har mening, legges det stor vekt på de uformelle dåpshandlingene som tenning av dåpslyset og babyløftet.

Fastsatt form og rituell ledelse med autoritet og kontroll er sider ved den rituelle aktiviteten som er viktig for mange navnefestforeldre. Navnefestforeldrenes konservative holdninger til rituell aktivitet er etter mitt syn en indikator på at tradisjon og konformitet er viktige verdier når livets begynnelse skal ritualiseres. Dette forklarer jeg med behovet for å gi handlingene status og legitimitet, men også ut fra et behov hos aktører for å ha en viss kontroll over ritualiserte velkomster. Kollektive ritualisering av livets begynnelse, både de som finner sted i offentligheten og de som finner sted privat, framelsker trolig bestemte behov. Det er et utbredt ønske blant navnefestforeldrene om definert ledelse og roller, klarlagt og gjennomprøvd regi og kvalifiserte personer til å utføre dem. Det ser ut til at kollektive ritualer, som ritualisering av velkomsten for barn, om ikke forsterker, så i alle fall opprettholder behovet for form og struktur.

Den humanistiske navnefesten, de private navnefestene og de nyreligiøse navnefestene er i støpeskjeen. På tross av de få årene de har vært alternativer til dåp, ser det ut til at de raskt har fått en form og at mye av de samme handlingene går igjen. Dette tolker jeg ikke bare som et utslag av behovet for å skape tradisjon, kontinuitet og gjenkjennelighet, men også som et viktig virkemiddel fra foreldrenes side til å gi disse ritualiseringene legitimitet. Det er dette Bourdieu forstår som tiltro til ritualer. Han hevder at når ritualene gjennomføres på en passende måte, det vil si på en måte som har tillit og anerkjennelse blant deltakerne, virker ritualet (Bourdieu 1996:36). Jeg mener at ved å oppfylle mange av foreldrenes behov, gjennom å gjøre navnefestene stilfulle og strenge i regien, vil de framstå for deltakerne som mer likeverdige alternativer til kirken.

Foreldrenes holdninger til rituell aktivitet er etter min mening et interessant innspill i debatten om hvordan rituell aktivitet er å forstå. På ett område sammenfaller navnefestforeldrenes fortolkninger med Humphrey og Laidlaws gradsforståelse av ritualiserte handlinger. Sett fra et deltakerperspektiv, utdyper en del av foreldrene Humphrey og Laidlaws perspektiv på hva som kjennetegner høy grad av ritualisering. Med høy grad av ritualisering mener Humphrey og Laidlaw at ritualiserte handlinger følger en script; de er fastsatte og forordnede (Humphrey og Laidlaw 1994:8,111-113). Det foreldrene kaller ritualer, innebærer blant annet streng regi. Dette er ett av kriteriene som flere av dem synes er grunnleggende for at noe skal kunne karakteriseres som et ritual, og også som et godt ritual. Streng regi vil ifølge disse foreldrene si at handlingene følger en slags mal. Det innebærer at handlingene er innøvd, og at det innøvde blir utført på en smidig og sikker måte.

Høytid, mening og streng regi kan sies å trekke i retning av å framkalle en bestemt sinnsstemning. Disse tre rituelle kvalitetene, ser ut til å fungere som nødvendige mentale ”midler” for å oppnå endring i sinnsstemningen. Det er dette Caroline Humphrey og James Laidlaw beskriver som det kvalitative aspektet ved handlingene (Humphrey & Laidlaw 1994:89). I følge Humphrey og Laidlaw vil det si at de rituelle aktørene endrer innstilling når de ritualiserer (Ibid:4-5). Konkretiseringen av skifte i sinnsstemning, engasjement eller holdning ligger for foreldrene i bruddet med det noen av dem kaller hverdagen. Ritualene må i en eller annen kombinasjon effektivt utføre høytid, streng regi, og eller meningsaspektet, for å bryte med hverdagen. Dette er nødvendige betingelser for at deltakerne skal kunne få en sanserfaring av at dette er noe annet enn hverdag; at det er ritualiserte handlinger. I motsetning til det Humphrey og Laidlaw hevder, holder det ikke for foreldrene å gå inn i noe som er forhåndsdefinert for at en skal kunne oppnå den rituelle innstillingen. Handlingenes ”tinglige”

karakter, der de har historie, form og karakter, er ikke et godt nok mentalt middel. Det må mer til for å gjennomføre et stemningsskifte. For å oppleve det nødvendig bruddet med hverdagen må en eller flere av de nevnte egenskapene ved ritualer (høytid, streng regi, meningsbærende handlinger) være til stede.

Trolig fordi de rituelle handlingene og sammenhengene er ekstraordinære og på den måten bryter med hverdagen, ser dåp og navnefest ut til å være spesielt emosjonelt virkningsfulle for flere av foreldrene. Langt på vei kan materialet støtte påstanden om at det ikke finnes noe prinsipielt skille mellom kropp og mentalitet i ritualiseringer (Bourdieu 1977:87-95, Bell 1992:47). Dåp og navnefest er en kroppslig erfaringsprosess som forbinder kropp, følelser og intellekt. Dåp og navnefest er preget av emosjoner som utløses eller tematiseres. Både dåpen og den humanistiske, private og nyreligiøse navnefesten ser ut til å avdekke en emosjonell struktur i feltene som er ganske lik. Foreldrenes emosjonelle logikk bærer preg av det jeg har kalt forhåndsdefinerte følelser. Foreldrene legger vekt på de positive erfaringene med ritualiseringene, på tross av det de har opplevd av negative eller kritikkverdige forhold. Det ser ut til at det som oppfattes som riktig av foreldrene og det som forventes av dem, er å ha et positivt utbytte av dagen. Hovedsakelig er det estetikk, bygg, musikk, samvær med slekt og venner og samvær med partner og barn, som trigger følelsene. Foreldrene i det livssynshumanistiske feltet opplevde at navnefesten skapte følelse av fest, høytid og stas. Emosjonene til foreldrene som laget privat navnefest til barna sine, er først og fremst knyttet til det sosiale. Foreldrene erfarte at samværet med de inviterte berørte dem; festen ga dem en følelse av glede, tilknytning og fellesskap. Dåpsforeldrene beskriver dåpen som blant annet stemningsfull, harmonisk og fredfylt.

Ut fra følelsenes plass i de intervjuede foreldrenes ritualiseringer vil jeg betone dåp og navnefest som emosjonelle arenaer for foreldreparet og deres nyetablerte enhet. Dåp og navnefest utløser fellesskapsfølelser hos foreldrene; følelser for partene som par, og følelser for partene og barnet som familie. Positive følelser mellom partene var spesielt framtrædende for foreldrene som hadde humanistisk og privat navnefest. Disse foreldrene fremhever den sterke følelsen av samhold og følelsen av å utgjøre en enhet med sin partner. Vi ser også at de som ikke har ritualisert offentlig tidligere; de som ikke er gift men samboere, opplevde at navnefesten utløste sterke emosjoner for partene som par. Disse parene har ikke drøftet om de skulle gifte seg eller så er en av partene i parene fast bestemt på ikke å formalisere samlivet. Det sterke fokuset på paret som par er, som vi har sett, en tendens som ikke gjør seg gjeldende hos samboende dåpsforeldre. Dette forklarer jeg med at de samboende dåpsforeldrene enten

hadde tanker om å gifte seg en gang i framtiden, eller ikke var særlig glad i offentlige ritualer og dermed ikke ville formalisere samlivet. Ser vi på ritualiseringenes struktur og form, kan vi argumentere for at den humanistiske og den private navnefestens i stor grad ritualiserer fremhever foreldreparet og den nyetablerte kjernefamilien. Dette kan vi ikke si er tilfellet for dåpsgudstjenesten. I dåpsgudstjenesten er det vanskelig å oppdage hvem som er foreldreparet og hvem som utgjør kjernefamilien, siden foreldre eller dåpsbarnets søsken ikke har bestemte roller i dåpen. I stedet for å vekke følelser for sin partner eller sin kjernefamilie, vekker dåpen mye sterkere følelser for slekt og venner og fellesskapet med dem. Samlingen oppe ved døpefonten er for noen av dåpsforeldrene et symbol på dette fellesskapet.

Det ekstraordinære med dåp og navnefest er også hva handlingene framskaffer av religiøse opplevelser. Emosjoner, religiøs tro og religiøse fortolkninger er nært forbundet med hverandre (Spickard 2005:355, Nelson 2005:194-195). Seks dåpsmødre hadde avdempede eller gjennomgripende emosjonelle erfaringer med dåpen. De som på forhånd hadde en religiøs tro opplevde at barnet fikk Guds beskyttelse eller fellesskap med Jesus i dåpen. Overraskende nok er det ikke de aktivitetskristne, de som har den nærmeste tilknytningen til kirken som felt, som kunne fortelle om de religiøse sporene som dåpsgudstjenesten hadde satt. Religiøse erfaringer ser ikke ut til å være avhengig av sterk identifikasjon med et aktivt religiøst miljø eller høy religiøs aktivitet. Bortsett fra én aktivitetskristen mor, hadde de aktivitetskristne mødrene og fedrene ingen religiøse opplevelser med dåpen. Dette var derimot tilfelle for noen kulturkristne. Uten at foreldrene har en forståelse av Guds tilstedeværelse, kan likevel stunden være så opphøyet og skilt fra hverdagen at den oppleves som noe hellige. To mødre som har hatt henholdsvis privat og humanistisk navnefest, bruker ord som hellig om navnefestene. Dette gjør de på bakgrunn av den særegne karakteren navnefesten hadde og de følelsene som den utløste.

I det nyreligiøse feltet spiller sansefølelser, intuisjoner og følelsesmessige erfaringer en viktig rolle. Det er ved hjelp av emosjoner de nyreligiøse kommer i kontakt med sitt egentlige jeg og får etablert et religiøst verdensbilde. Derfor skulle vi også tro at emosjoner var viktige for dem i utformingen av navnefestene. Men navnefesten verken trigget eller forløste foreldrenes religiøse følelser. Foreldrene kom i liten grad i kontakt med energier eller guddommelige krefter. I stedet for å være en emosjonell arena for religiøse erfaringer, tematiserte heller foreldrenes sine følelser på navnefestene. De fortalte om hvem de var og sitt religiøse ståsted. Årsaken til at de nyreligiøse navnefestene ikke kunne vekke foreldrenes religiøse følelser, forklarer jeg med den rolle og funksjon foreldrene hadde i navnefestene.

Ritemesterrollen med fokus på utførelse, form og regi gjorde det ikke lett å rette konsentrasjon eller oppmerksomhet mot det religiøse universet.

Ikke alle foreldre har hatt de store emosjonelle opplevelser knyttet til dåp eller navnefest, spesielt gjelder dette dåpsfedrene. Erfaringene med ritualiseringene kan være preget av det jeg kaller nøktern tilfredshet. Flere av dåpsfedrene var ganske avmålte i sine reaksjoner. Deres erfaringer er preget av at det selvsagte og naturlige handlingsmønsteret knyttet til dåp ble innfridd, at ingen ting uventet skjedde og at kirkens folk, de tilstedeværende og dåpsfølget handlet og responderte ut fra hvordan de hadde forventet og forestilt en dåp. Deres nøkterne tilfredshet er med andre ord knyttet opp mot innfridde forestillinger og forventinger om en orden som ble oppfylt.

12 Veien videre

Er dette alt en kan få ut av en komparativ analyse av ritualisering av livets begynnelse i fire forskjellige felt? Hvilke perspektiver det verdt å løfte fram, og hvilke perspektiver er det verdt å se nærmere på i videre forskning? Jeg skal her peke på noen dimensjoner og teoretiske innfallsvinkler, og reise noen spørsmål som jeg mener er spesielt interessante å forfølge.

I avhandlingen har jeg utforsket en del sider ved rituell aktivitet ut fra et nedenfra-perspektiv. Skulle en fortsette å bruke et slikt perspektiv, vil jeg foreslå å gå dypere inn i disse dimensjonene, samt å utvide perspektivet til å gjelde noen flere dimensjoner. Det mest nærliggende i et dybdeborende prosjekt vil være å begynne med det metodiske. Jeg har intervjuet en forholdsvis liten gruppe foreldre i det livssynshumanistiske, det allmenne og det nyreligiøse feltet. For å få et enda mer nyansert bilde av foreldrenes erfaringer, fortolkninger og utforming av den rituelle aktiviteten, mener jeg det er nødvendig å gjennomføre flere intervjuer med aktører fra disse tre feltene. Jeg mener at å doble antall informanter fra disse feltene vil styrke overførbarheten av kunnskap og fortolkninger av de tre feltene. I tillegg ville jeg, slik jeg har redegjort for i metodekapitlet, lagt opp til en kombinasjon av observasjon og intervjuer for på den måten å få et bedre utgangspunkt for å studere dynamikken mellom aktør og struktur.

Tar vi for oss noen av de dimensjonene som har blitt analysert i denne avhandlingen; hva rituell aktivitet er, forholdet mellom rituell aktivitet og religion/livssyn, og ritualiseringens sosiale og identitetsmessige funksjoner, er det først og fremst de to førstnevnte dimensjonene jeg mener vil være spesielt interessante å forfølge. Hvordan aktørene selv forholder seg til rituell aktivitet og hvordan de reflekterer mer prinsipielt rundt rituell aktivitet er et nytt og utforsket forskningsområde. Spesielt gjelder dette nye og utradisjonelle ritualiseringer i vestlige kontekster. I mitt materiale er det først og fremst navnefestforeldrene som har gitt vesentlige bidrag til aktørenes rituelle forståelse. Her mener jeg det ligger potensiale til å se nærmere på eldre, etablerte og mer tradisjonelle former for ritualisering, og hvordan aktørene forstår det de er med på. Forholdet mellom ritualisering og religion/livssyn mener jeg er spesielt interessant, siden det kan fortelle om aktørenes forhold til religion/livssyn og hvilken relevans religion/livssyn har i en konkret livssituasjon. Dette fører meg over på et annet område, som jeg opprinnelig planla skulle inngå i avhandlingen, men som ut fra tidshensyn måtte gå ut. Dette gjelder forholdet mellom livssyn/religion og livsfase ved overgangen fra å være uten barn, til å bli mor og far. Innen religionspsykologiske studier har en vært opptatt av livsfase og religion, men da som oftest knyttet til død og krise. En fødsel, som stort sett er å

forstå som en glede, forutsatt at mor og barn er friske, har ikke i denne sammenheng vært studert. Hvilken effekt har livssynet på mestring av det å bli mor og far, og innvirker en fødsel på foreldrenes religiøse og livssynmessige posisjon og orientering? Det andre temaet som jeg utelot i avhandlingen, er foreldrenes begrunnelse for valg av ritual og beslutningsprosessen fram til dåp eller navnefest. Interessante forskningsspørsmål vil i den forbindelse være om paret opplever at de har et handlingsrom der de relativt fritt kan velge ritual, eller om de opplever at valget skjer innenfor smale rammer. Andre relevante spørsmål i denne sammenheng er om valg av ritual er gjenstand for forhandlinger mellom paret, eller om det er andre typer beslutningsprosesser (enighet, overtalelse, krangel, makt) som er mer dekkende for måten partene seg i mellom tar beslutning om dåp/navnefest. Her vil sosiologen Pierre Bourdieus syn på valg av handling som kroppslige disposisjoner kunne være et relevant teoretisk perspektiv. Det tredje temaet jeg måtte la ligge var forholdet mellom ritualvalg og religiøs/livssynmessig oppdragelse av barnet. Hvordan er sammenheng mellom valg av ritual og livssynmessig oppdragelse? Hvor går grensene for hva som er rimelig at et barn bestemmer og hva en voksen skal gi retning til?

I kapittel 8.3.3 fokusert jeg spesielt på kjønnsdimensjonen ved den rituelle aktiviteten som innbefatter religiøse og livssynsmessige handlinger. Kjønnsdimensjonen er også behandlet i andre kapitler, men er ikke gjennomgående analysert i denne avhandlingen. Empirisk forskning på kjønn og religiøs ritualisering har vært et tema flere amerikanske religionssosiologer har arbeidet med, slik som Lynn Davidman (Davidman 1991), R. Marie Griffith (Griffith 1997), Lesley A. Northrup (Northrup 1997) og Meredith B. McGuire (McGuire 1994, 1998). Jeg mener at ritualiseringer, hvor både menn og kvinner sammen eller hver for seg tar aktiv del, ikke bare bør inngå som et delperspektiv, men som et overordnet perspektiv i forskningen. Samspillet mellom kjønn, religion/livssyn og ritualisering, som jeg så vidt har behandlet i denne avhandlingen, håper jeg kan være et relevant utgangspunkt for mer forskning. Særlig interessant mener jeg kjønnspektivet er for nyere ritualiseringer i Norge, både det som finner sted innenfor Den norske kirke, men også de som finner sted i det nyreligiøse feltet. Av nye livsløpsritualiseringer det er verdt å se nærmere på, vil jeg fremheve de kirkelige uoffisielle ritualiseringene av skilsmisse og tap av ufødt barn som følge av framprovosert abort. Innenfor nypaganismen finnes et rikt rituellet liv hvor både kvinner og menn tar del. Hvorvidt noen av de nypaganistiske avvisningene av patriarkalske og dualistiske forestillinger kommer til uttrykk i ritualiseringene, mener jeg vil være interessant å fokusere på. Kan den religiøse orienteringen, som en del av disse ritualiseringene uttrykker, være årsaken til at de appellerer mer til kvinner

enn menn? Jeg mener at dette er et viktig anliggende og bør sees nærmere på. Dessuten har få forsket på menn og religiøse ritualisering. Ritualiseringer innenfor nysjamanisme og åsatru vil kunne gi svar på hvilke idealer og verdier som knyttes til det mannlige i disse miljøene og om denne formen for mannlighet er en viktig motivasjonsfaktor til å søke seg til nysjamanisme og åsatru.

Nyere livsløpsritualiseringer kan være en viktig kilde til å forstå endringer på religions- og livssynsfeltet i Norge, og til å få fornyet kunnskap om betingelsene for religion og livssyn i Norge i det 21. århundre. Ikke minst mener jeg dette er spesielt interessant nå som Norge har blitt mer flerkulturelt og at familiemønstrene er mer komplekse enn tidligere. Ungdomsritualiseringer og ritualiseringer av død er to områder som kan reflekterer disse sidene ved norsk kultur.

På området ritualisering av ungdomstiden, skjer det store endringer. Human-Etisk Forbunds humanistiske konfirmasjon øker i oppslutning, Den norske kirke har økt innsatsen og ressursbruken på kirkelig konfirmasjon og nye alternativer til de nevnte konfirmasjoner har dukket opp, slik som Holistisk Forbunds konfirmasjon, Sosialhumanistenes akademiske konfirmasjon, samt private fester som alternativ til de offentlige og institusjonelle ritualiseringene. Konfirmasjon handler ikke bare om hva ungdommen ønsker å fylle konfirmasjonstiden med av sosiale og humanitære aktiviteter, hvilke religiøse eller etiske temaer de er interessert i å diskutere eller festen og gavene de ønsker seg. Konfirmasjon handler også om sosiale og kulturelle forandringer i det norske samfunnet og hvordan ungdommen svarer på disse endringene og hvordan dette kommer til uttrykk i ritualiseringene. Å fokusere på konfirmasjon kan være en linse som vi kan se gjennom for å utforske religiøse og etiske tradisjonsoverføringer, men også for å utforske viktige spenninger i det norske samfunnet. Mange av disse spenningene kan ha å gjøre med at ungdommen tidligere befant seg i en kristen kulturkontekst mens mange ungdommer nå, spesielt i byene, befinner seg i en pluralistisk kulturkontekst. Tidligere var også skolens kristendomsundervisning Den norske kirkes dåpsopplæring, mens faget nå er konfesjonsfritt og heller skal styrke dialog og elevenes identitet ut fra eget religiøst /livssynsmessig ståsted. Å forske på disse spenningene mener jeg kan kaste lys over dynamikken mellom ungdommens personlige valg og religiøse og livssynsmessige orientering og de større kulturelle og sosiale kreftene som skaper norsk ungdom.

Begravelser er et annet rituelt område som har endret seg mye i den senere tid, og som vil kunne være et viktig forskningsområde for bedre å forstå endringene på religions og

livssynsfeltet i Norge. Flere og flere muslimske, buddhistiske og hinduistiske begravelser utføres, begravelsesbyråene tilbyr også langt flere tjenester og er mer aktive i gjennomføringen av begravelsene. Dessuten har Den norske kirke gitt begravelsesritualene større rom for variasjon og personlig utforming. 91,5 prosent av alle nordmenn gravlegges av Den norske kirke, noe som tilsier at kirken også gravlegger ikke-medlemmer eller at nærmeste pårørende ikke er medlem av kirken. Før Den norske kirke fikk nytt begravelsesritual i 2003, skulle en helst ikke nevne den avdøde. Begravelser var forkynnende tale, og fokuset var på de gjenlevendes egen død. Grensene for hva som kunne spilles og synges i kirken var også strammere, og de pårørendes rolle var stort sett å være deltaker fra kirkebenken. Et interessant forskningsprosjekt vil være å se på hvordan den avdøde blir framtilt i begravelsene gjennom de pårørendes deltakelse i og utforming av begravelsene. Går norske begravelser i retning av å bli det siste store identitetsprosjektet, hvor den avdøde eller de pårørende prøver å påvirke folks oppfatninger av hvem avdøde var, eller er begravelser først og fremst en verdig og omsorgsfull måte å si et siste kollektivt farvel? Jeg mener det vil være et interessant forskningsprosjekt å fokusere på pluraliseringen av tros- og livssynsfeltet i Norge og hvilken innvirkning den har på profil og utforming av begravelsen. Når forskjellene i tilknytning til kirke og kristendom mellom de som blir gravlagt og de som gravlegger dem øker, er det viktig å stille spørsmålet om hvordan det påvirker de pårørendes forhold til den kristne forkynnelsen, slik det kommer til uttrykk i begravelsen, og hvordan pluraliseringen påvirker de pårørendes ønsker og praksisen for begravelser.

Med utgangspunkt i interessen for å forstå betingelsene for religiøs og livssynsmessig tenkning og handling, mener jeg at kollektive ritualiseringer vil være et relevant forskningsområde. Dette er ikke bare aktuelt i forhold til ritualisering av pubertet og død, men også i forhold til andre kontekstuelle ritualiseringer. Jeg tenker her på hvordan både tradisjon, religion og historie, sammen med strukturelle rammebetingelser, former kollektive rituelle aktiviteter i tros- og livssynsfeltet. Nettopp fordi folks forhold til religion og livssyn ikke nødvendigvis er bevisst eller artikulert, kan forskning på kollektive ritualiseringer være en måte å få kunnskap om folks forhold til religion og livssyn på. Her tenker jeg spesielt på de ordløse handlingene og hva den rituelle praksisen har å si for folks orientering og tilknytning til religion og livssyn, noe som det er vanskelig å få kunnskap om bare ved å fokusere på aktørenes holdninger, verdier og artikulerte preferanser. Et interessant empirisk spørsmål er om den rituelle aktiviteten i tros- og livssynsfeltene skaper bånd av lojalitet og forpliktelser til feltet, eller om identifikasjonen skapt gjennom ritualisering også har stor betydning i det lange løp.

Helt til slutt vil jeg komme med en viktig innsigelse som erfaringene fra undersøkelsen om ritualisering av livets begynnelse til stadighet har minnet meg på. Et spørsmål som har vært mye framme i religions- og ritulforskningen, er om forskning på ritualisering er den beste måten å fange opp folks religiøse og livssynsmessige orientering på, ut fra hva handlingene formidler av religiøse eller livssynsmessige myter eller fortellinger. Jeg avviser ikke at ungdomsritualiseringer, ritualisering av død eller andre former for ritualiseringer kan være et kommunikasjonsverktøy for menneskesyn og verdensbilde, både gjennom det som sies med ord, og det som kommer fram gjennom ordløse handlinger. Likevel mener jeg at dette lett kan overdrives, og at det er en overhengende fare for at en kan trekke den feilslutning at det som sies i ritualet, også er det som menes og tros av deltakerne. Mitt ståsted er at religiøse og livssynsmessige retninger og impulser, som kommuniseres gjennom den rituelle aktiviteten, ikke nødvendigvis er et uttrykk for deltakernes ståsted. Rituelle deltakelse kan like gjerne være et uttrykk for tradisjonens trykk og vanens makt på den ene siden, og behovet for underholdning, spenning, undring og fasinasjon på den andre siden. Skal en bruke rituelle praksis som en inngang til kunnskap om aktørens menneskesyn og verdensbilde, må en derfor være forsiktig med å ta deltakeren til inntekt for alt hva som sies og gjøres.

13 Informantenes tros- og livssynsposisjoner

Den norske kirke

Knut (25+, gift med Nina som han har barna Kristian (5 år) og Thea (1 år) med)

Knut er døpt, konfirmert og gift i kirken. Knut karakteriserer seg som veldig åpen. Han er åpen for forskjellige livssyn, deriblant for kristendom og kirke. Fra kristendommen henter han det han synes er viktig. Knut tror på kjærligheten. Han er opptatt av verdispørsmål, men ikke av om det finnes en Gud eller ikke. Knut vet ikke om han tror på Gud. For ham er kirkens ritualer viktige, og derfor følte det helt riktig for ham å døpe barna. Han synes kirkens ritualer er flotte og at kirken gjør en god innsats for samfunnets svake. Knut kaller seg kristen – kristen på en måte.

Nina (25+, gift med Knut som hun har sønnen Kristian (5 år) og datteren Thea (1 år) med)

Nina er døpt, konfirmert og gift i kirken, og har ingen planer om å melde seg ut. Nina kaller seg ateist. Hun tror ikke på Gud, til det mener hun at hun er altfor jordnær. Selv om hun karakteriserer sin mor som religiøs, vil hun ikke si at hun er oppvokst i et religiøst hjem eller har fått en kristen oppdragelse. For henne var det ikke så viktig at Kristian og Thea skulle døpes. Fordi hun ikke føler noen tilknytning til Human-Etisk Forbund, var det heller ikke naturlig for henne å ha en navnefest istedenfor dåp. Kristian og Thea ble døpt fordi det var viktig for hennes familie og for ektemann hennes og hans familie. Likevel synes Nina det er flott å markere spesielle anledninger i kirken.

Arne (40 +, samboer med Randi som han har datteren Ingrid (1½ år) med)

Arne kaller seg kristen, og opplever at han har en slags kristen tro. Arne går av og til i kirken utenom dåp, konfirmasjon, bryllup og begravelse. Som medlem av statskirken synes han det er naturlig å døpe barnet sitt og gjennomføre de andre livsløpsritualene i kirken. Selv om ikke samboeren hans ønsket at datteren skulle døpes, ble de enige om å gjøre det fordi det betydde mer for Arne å døpe henne enn det gjorde for samboeren ikke å gjøre det. Selv om han er usikker på hva han tror på, opplever han at kirken representerer noe kjent, noe trygt og noe godt som han vil overføre til datteren.

Randi (35+, samboer med Arne som hun har datteren Ingrid (1½ år) med)

Randi er døpt i statskirken, men hadde i oppveksten via slektninger tilknytning til Metodistkirken. Randi meldte seg ut av Den norske kirke da hun var i slutten av tenårene med den begrunnelse at hun var ateist. Hun har fortsatt den samme livsanskuelsen og er dessuten motstander av statskirkeordningen. I motsetning til ungdomsårene, er hun i dag ikke motstander av kristendommen. Like fullt ønsket Randi ikke å døpe datteren. Fordi det var viktig for samboeren hennes, aksepterte hun det. Hun overlot ansvaret for hva som skulle skje i kirken til ham, og tok selv ansvaret for festen.

Hilde (25+, samboer med Gjørøen som hun har barnet Markus (3 år) med)

Hilde er døpt og konfirmert i kirken. Hilde kaller seg personlig kristen. Hun går ikke i kirken, men gjorde det litt da hun var student og studerte bl.a. kristendomskunnskap. Troen fikk hun i barndommen gjennom en bestemor som var aktiv i kirken og i kristelige organisasjoner. I dag tar hun avstand fra mye av det bestemoren sto for i teologisk forstand. I det hele tatt liker ikke Hilde det hun kaller ekstremreligion. Hun og samboeren deler ikke samme tro. Avgjørelsen om å døpe Markus, oppfatter Hilde som et kompromiss. Hilde mener at gjennom dåpen og medlemskapet i kirken har de gitt Markus muligheten til å kunne velge selv når han blir eldre.

Gjørøen (35+, samboer med Hilde som han har sønnen Markus (3 år) med)

Gjørøen er født og oppvokst i Sverige og er medlem av Svenska kyrkan. Gjørøen kaller seg ateist og tror, som han sier, bare på det han kan se. Gjørøen har aldri vært troende og konfirmerte seg ikke i kirken. Gjørøen har ikke fått en kristen oppdragelse og mener at han ble døpt fordi morfaren ønsket det, og ikke fordi hans foreldre ville det. Hadde det vært opp til Gjørøen, hadde ikke Markus blitt døpt. Gjørøen synes ikke det var galt at Markus ble døpt – han kan jo ikke være helt sikker på at Gud ikke finnes. Dessuten synes han det er naturlig at sønnen ble døpt når samboeren hans ville det. Når sønnen blir eldre og skal konfirmeres, mener han at sønnen må ta valget selv.

Hege (30+, gift med Lars som hun har barna Kristoffer (5 år) og Maria (2 år) med)

Hege har fått en kristen oppdragelse med gudstjenester og kristne aktiviteter i hjemmet og kirken. Hun har en kristen tro, betegner seg som kristen, og har siden hun fikk barn vært aktiv i

sin lokale menighet. Uten at Hege har tenkt så mye over det, var det en selvfølge for henne å døpe barna. Hadde hun vært oppdratt i en menighet som praktiserer voksendåp, mener hun at Kristoffer og Maria hadde blitt barnevelsignet istedenfor døpt som barn. Dåpens innhold er ikke særlig viktig for henne. Dåpen er for henne først og fremst en måte å markere overfor omgivelsene hvem hun er og hva en kristen tro innebærer.

Lars (30+, gift med Hege som han har barna Kristoffer (5 år) og Maria (2 år) med)

Lars ser på seg selv som kristen, har fått en kristen oppdragelse med kveldsbønn, søndagsskole og gudstjenestebesøk. Han er aktiv i kirken og vet at han blir sett på som personlig kristen av omgivelsene. Han synes ikke at barnedåpen er enkel å forstå. Han tviler på kirkens dåpsteologi, slik han tviler på mye annet i kristendommen. Han forstår dåpen som en konsekvens av tro, og derfor mener han at det ikke er riktig at foreldrene velger for barna. Likevel valgte han barnedåp for Kristoffer og Maria. Dette begrunner han med den kristne tradisjonen, men også fordi det ikke finnes noen andre gode, alternative religiøse måter å innlemme barnet i kirken på. Barnedåp er for Lars en feiring av barnet, med en religiøs ramme rundt dagen; en gudstjeneste for barnet til ære for Gud.

Linda (25+, gift med Thomas som hun har Mathias (1 år) med)

Linda har fått en kristen oppdragelse, kaller seg kristen og har en kristen tro. Linda har i mange år vært kirkegjenger og aktivt med i kristent arbeid. Etter at hun fikk Mathias har Linda trappet ned aktivitetsnivået, men fortsatt er hun med i en bibelgruppe. Linda har, som hun sier, vokst opp i en kristen tradisjon. For henne var det derfor helt selvfølgelig å døpe Mathias. Hun døypte ham for å føre den kristne tradisjonen videre og for å vise omverden at hun og Thomas vil gi Mathias en kristen oppdragelse.

Thomas (25+, gift med Linda som han har Mathias (1 år) med)

Thomas har fått en kristen oppdragelse, kaller seg kristen og har en kristen tro. Han går jevnlig i kirken og ønsker også at sønnen Mathias skal bli glad i gudstjenesten slik som han selv er. Thomas vurderte ikke om Mathias skulle døpes eller ikke, for ham var det helt naturlig å døpe ham. Dåpen forstår han som tradisjon og symboler som skaper tilhørighet. Dåpens teologiske innhold har han derimot vanskelig for å forstå. Da synes han det er lettere med trosbekjennelsen. Han har vært kristen hele livet, men i voksen alder har trosbekjennelsen gjort

ham bevisst på hva han egentlig tror på. For ham fungerer trosbekjennelsen som en oppsummering av hans kristne tro.

Rune (30+, gift med Elin som han har barnet Line (10 måneder) med)

Rune har hatt lite med kirken å gjøre i oppveksten, bortsett fra at han er døpt, konfirmert og gift i kirken, slik som foreldrene hans er. Han ser på kristendommen og de kristne verdiene som en del av den norske kulturen og det som preger vårt verdsett. De kirkelige livsløpsritualene er for ham tradisjon, og derfor ville han døpe Line. Han mener at mange av verdiene hans er kristne, og at hans livssyn er preget av den kristne kulturtradisjonen. Uten at han ser på seg selv som spesielt søkende, betegner han seg som åpen overfor religion og livssyn. Han understreker at blant religionene er det kristendommen han har et forhold til, og sånn sett mener han at han kanskje kan kalle seg "forsiktig" kristen. Han har ingen Gudstro, men er åpen for at det kan finnes noe mer enn han vet og kan fatte.

Elin (25+, gift med Rune som hun har barnet Line (10 måneder) med)

Elin er døpt, konfirmert og gift i kirken. Valg av dåp var ikke så viktig for Elin, men fordi det betydde mye for familien og fordi det er tradisjon, valgte Elin å døpe Line. Elin kaller seg kristen på sin egen måte. Elin hadde kontakt med kirken i oppveksten; hun sang i ten-singkor og var kristenruss. Hun betegner denne perioden i livet sitt som søkende. Elin synes det ikke er lett å tro at Gud har skapt verden og menneskene. Hun vil gjerne tro det, men hun vet ikke. Hvis det er slik at alle barn er skapt av Gud, kan ikke dåpen utgjøre noen forskjell. Elin mener at dømte barn ikke har en spesiell posisjon hos Gud.

Heidi (35+, gift med Svein, som hun har sønnen Sander (1 år) med. Hun har sønnen Andreas (11 år) fra et tidligere forhold)

Heidi er døpt og konfirmert i kirken. Heidi har fått en kristen oppdragelse hvor kirkelige aktiviteter inngikk. I ungdomsårene og i tidlig voksenalder forsto hun seg som kristen. I dag beskriver hun seg som søkende, men er samtidig skeptisk til religion. Hun har en tro og en religiøs lengsel, men synes ikke det er lett å komme til rette med hvor hun står religiøst sett. Likevel føler hun at hun er mer "på plass", og blir ikke lenger stresset av sin egen åpenhet eller at hun ikke helt vet hvor hun står. Hun beskriver sin livsanskuelse som et ganske uferdig sammensurium av kristendom og humanistiske verdier. Heidi dømte Andreas, og ville også døpe Sander, men synes at det var for vanskelig å gjennomføre det da mannen hennes Svein

ikke ville døpe Sander. Løsningen var å barnevelsigne ham. Ved hjelp av en prest i Den norske kirke. Heidi og Svein laget i samarbeid med presten det de kalte barnevelsignelse med påfølgende navnefest.

Svein (40+, gift med Heidi, som han har sønnen Sander (1 år) med)

Svein har ikke fått en kristen oppdragelse, men var som barn og ungdom opptatt av religiøse spørsmål. Svein meldte seg ut av Den norske kirke da han var 13 år og konfirmerte seg borgerlig. Siden har han ikke vært medlem i noe tros- eller livssynssamfunn, men mener at det livssynet Human- Etisk Forbund representerer ligger nærmest hans eget. Derfor kaller han seg også humanist og agnostiker. Svein anser meningen med livet som å søke og strebe etter å få kjærlighet og å gi kjærlighet. Grunnen til at han i sin tid meldte seg ut var at han ikke trodde på Gud, og syntes det var vanskelig å være tilsluttet en kirke og en religion som hadde en så negativ historie og så mye moralisme og dobbeltmoral. Standpunktet han tok i ungdomsårene er ikke endret med årene. Svein hadde valgt privat navnefest om han ikke hadde vært gift med Heidi, som i utgangspunktet ville ha barnedåp. Svein mener at han ikke kan velge om Sander skal være medlem av kirken, men at han må avgjøre det selv når han blir stor nok til å velge hvilket religion eller livssyn som passer best for ham. Kompromissløsningen var at Svein og Heidi laget sitt eget velsignelsesritual ved hjelp av en prest fra Den norske kirke.

Kjell (45+, gift med Magdalena som han har barna Aleksander (5 år) og Henrik (3 år) med)

Kjell er døpt, konfirmert og gift i kirken. Kjell kaller seg kristen og er opptatt av mystikk og okkultisme. Han har vært borte i forskjellige livssynsfilosofiske retninger, men har kommet fram til at kristendommen tross alt har noe ved seg som er større enn det andre. Han opplever at han har en kristen identitet og ønsker også at barna skal ha det. Han mener ikke dåpen er nødvendig for at Aleksander og Henrik skal få en kristen identitet. I dåpen mener han at barnet blir formelt en del av kirken, og foreldrene viser hvor de hører hjemme kulturelt. Kjell har fått en kristen oppdragelse med søndagsskole og gudstjenestebesøk i julen. Siden konfirmasjonen har han ikke hatt noe med kirken å gjøre. I dag har han ikke noe kontakt med kirken bortsett fra i forbindelse med den kristne barneklubben Aleksander og Henrik er med i.

Magdalena (35+, gift med Kjell som hun har barna Aleksander (6 år) og Henrik (3 år) med)

Magdalena er født i Øst-Europa og er ikke medlem av noe tros- eller livssynssamfunn. Hun flyttet til Norge etter at hun traff mannen sin. Magdalena er døpt og konfirmert i den ortodokse

kirken, men har ikke fått noen kristen oppdragelse. Magdalena har alltid vært interessert i kirke og religion. Hun betegner seg som troende, men kan ikke si at hun er kristen, slik kirken definerer det – i så tilfelle er hun kristen på sin egen måte. Magdalena ser norsk kirkevirkelighet, religiøsitet og temperament med et utenfra-blikk. For Magdalena var det helt naturlig at begge guttene ble døpt. Hun synes det er rett og rimelig at de ble døpt i Den norske kirke når de skulle vokse opp i Norge.

Lene (25+, samboer med Morten som hun har barna Marius (6 år) og Tobias (3 år) med)

Lene har ikke fått en kristen oppdragelse hjemme med bønn, søndagsskole eller kirkegang. Hun ble ikke døpt som barn, men i forbindelse med konfirmasjon. Likevel mener hun at hun har fått med seg den kristne troen hjemmefra. Troen føler hun finnes inne i henne og følger henne i hennes liv. Lene kaller seg kristen, men legger vekt på at det er på hennes egen måte – ikke noe A4 kristenliv. Hun føler verken for sin egen del eller for barnas, noen forpliktelse til å følge noe av det som hun forstår med kristent levesett, som f. eks ikke å få barn før en er gift. Hvorfor hun valgte å døpe barna sine vet hun ikke, ut over at hun følte det naturlig. Lene understreker at hun har valgt for barna, men at de selv skal velge siden.

Morten (30+, samboer med Lene som han har sønnene Marius (6 år) og Tobias (3 år) med)

Morten kaller seg ikke-kristen og ikke-religiøs. Morten har fått en kristen oppdragelse med søndagsskole, men ser i dag på sine foreldre som verken kristne eller religiøse. Han mener ikke at han har tatt skade av søndagsskolen, men fikk seg ikke til å tro. Morten valgte bort kirken da han skulle konfirmere seg til fordel for borgerlig konfirmasjon. Morten tror ikke på Gud, men på ”overnaturlige” krefter. Han tror det finnes ting vi ikke kan forklare og at noen mennesker har tilgang på disse kreftene og kan hjelpe andre med helbredelse og synskhet. Marius og Tobias ble døpt fordi det følte naturlig for både ham og samboeren. Som han sier: ”Jeg er jo døpt selv.”

Human-Etisk Forbund

Monica (30+, samboer med Geir som hun har barnet Emil (5 måneder) med)

Monica er medlem av Den norske kirke og kaller seg kristen på sin egen måte. Hun har fått en religiøs oppdragelse hvor hun var aktiv i forskjellige misjonsforeninger. Monica vet ikke helt hva hun tror på, men tror at det kanskje kan være en Gud. Monica er skeptisk til

dåpsteologien og Den norske kirke. Hun er uenig i at døpte barn har en annen status enn udøpte. Hun mener alle barn er uskyldige og at dåpen ikke øker sjansen for å komme til himmelen. Hun misliker også at barn som ikke er døpt blir automatisk innmeldt hvis en av foreldrene er medlem. Hun er også i sterk opposisjon til kirkens kvinne- og homofilisyn. Hvis det var opp til henne, ville hun likevel ha døpt sønnen sin, og også giftet seg i kirken. I og med at samboeren hennes ikke ville døpe gutten valgte de humanistisk navnefest.

Geir (30+, samboer med Monica som han har sønnen Emil (5 måneder) med)

Geir meldte seg ut av Den norske kirke og inn i Human-Etisk Forbund da han ble borgerlig konfirmert. Han har vært medlem av HEF til og fra siden da. Han meldte seg på nytt inn da han og samboeren bestemte seg for å ha humanistisk navnefest for sønnen. Geir kaller seg humanist og agnostiker. Han tror på menneskets evne til å føre verden framover og til å være til det beste for hverandre. Geir er oppvokst med en far som er medlem av Human-Etisk Forbund. Geir gikk ikke på søndagsskole eller kristne foreninger, og skilte seg sånn sett ut fra de andre i bygda der han vokste opp. Han valgte humanistisk navnefest fordi den humanistiske navnefesten ikke legger noen livssynsmessige bindinger på sønnen hans. Geir mener at sønnen skal få velge livssyn selv når han blir stor nok til å ta et bevisst valg.

Kristin (35+, gift med Bjørn som hun har sønnen Adrian (8 måneder) med)

Kristin er medlem av Den norske kirke, men mener årsaken til at hun ikke er utmeldt er at hun ikke har fått somlet seg til det. Kristin tror ikke på Gud, men vil ikke avvise at det kan finnes en Gud. Kristin kaller seg agnostiker. Hun mener hun vet for lite om hva humanisme innebærer til at hun kan betegne seg som humanist. Kristin har ikke fått en religiøs oppdragelse hjemmefra. De gikk ikke i kirken på julaften og hun har heller ikke gått på søndagsskole. I hennes oppvekst var både religion og politikk en privatsak. For Kristin er det viktig at foreldre har et bevisst forhold til hva de tror på, og velger en markering som er i tråd med livssynet deres. Fordi hun ikke er kristen, var det riktig for henne å velge Human-Etisk Forbunds navnefest til sønnen.

Bjørn (40+, gift med Kristin som han har sønnen Adrian (8 måneder) med)

Bjørn er medlem av Human-Etisk forbund, men vil ikke kalle seg humanist, men undrende uten noen religiøs tilknytning. Om han tror på Gud vet han ikke. Bjørn har fått en kristen oppdragelse fra foreldre og kirke. Tidlig i ungdomsårene var det mye ved kristendommen som

han synes var vanskelig, men han konfirmerte seg likevel. I begynnelsen av 20 årene meldte han seg inn i Human-Etisk Forbund. Bjørn identifiserer seg med Human-Etisk Forbunds fundament. Valg av humanistisk navnefest beskriver han som høyst bekvemmelig. Han kjente ikke til noe annet som kunne være aktuelt. Dessuten synes han en positiv side ved humanistisk navnefest er at han og konen ikke har valgt for Adrian, men at Adrian selv skal få peke ut sin egen "livsvei".

Erika (30+, gift med Tor som hun har sønnene Håkon (5 år) og Jonas (1½ år med)

Erika meldte seg at ut av den katolske kirken da hun var i slutten av tenårene, i opposisjon til hvordan kristendommen ble praktisert. Hun var veldig søkende som barn, men opplevde ikke at hun ble møtt av kirken. Isteden oppdaget hun den store avstanden mellom liv og lære som preget kirken. Erika ser på seg selv som religiøs. Hun er ikke medlem av noe tros- eller livssynssamfunn. I dag søker Erika i buddhismen og i gammel kristen mystikk. Hun vil ikke være en del av et tros- eller livssynsfelleskap, men bestemme selv hvilken vei hun vil gå. Først når hun er helt sikker på hva hun tror, vil hun etablere formell tilknytning. Hun ønsket humanistisk navnefest fordi hun ville ha en offentlig markering og fordi hun synes at HEFs humanistiske navnefest ønsker barn velkommen til samfunnet på en flott og høytidelig måte. Erika synes det er veldig positivt at humanistisk navnefest er åpen for alle, og at den ikke krever medlemskap. Hadde den gjort det, ville hun ikke ha valgt deres navnefest.

Tor (35+, gift med Erika som han har sønnene Håkon (5 år) og Jonas (1½ år med)

Tor har ikke fått en religiøs oppdrage med kveldsbønn, bibellesning, søndagsskole eller gudstjenestebesøk. Han karakteriserer sine foreldre som ikke særlig religiøse. Han meldte seg ut av Den norske kirke da han var i tenårene og valgte borgerlig konfirmasjon. Senere, på slutten av gymnasiet, hadde han en periode hvor han spilte i bandet til den lokale menighetens ten-sing kor og hvor han tenkte mye på religion og ønsket å bli kristen. Siden har han ikke hatt dette ønsket. I dag ser han på seg selv som ikke-religiøs, men åpen for religion og livssyn. Tor synes at HEFs navnefest var et godt alternativ til en religiøs fest. Tor identifiserer seg ikke med HEF og har ingen planer om å melde seg inn. Han synes ikke livssynshumanismen er klar eller fengende nok. Dessuten, sier han at han ikke er motstander av kristendommen.

Tone (35+, samboer med Terje som hun har Joakim (7 år), Silje (5 år) og Marte (1½ år med)

Tone er konfirmert og medlem av Den norske kirke. Tone har ikke fått en kristen oppdragelse, men var religiøst aktiv en periode i tenårene i kirkens ungdomsarbeid. I dag er hun usikker på hvor hun står i tros- og livssynsspørsmål, og kan ikke finne en betegnelse som dekker hennes forhold til religion og livssyn. Fordi hun ikke vet om hun tror på Gud og Jesus og fordi samboeren hennes ikke er medlem av Den norske kirke og ikke ville døpe barna, mener hun at humanistisk navnefest var en god kompromissløsning. Tone har ingen planer om å melde seg ut av Den norske kirke.

Terje (40+, samboer med Tone som han har Joakim (7 år), Silje (5 år) og Marte (1½ år med)

Terje mener han har fått en kristen oppdragelse lik mange i Norge, med kveldsbønn og søndagsskole. Terje er døpt og konfirmert i Den norske kirke, men meldte seg ut i begynnelsen av 20-årene. Siden har han ikke vært medlem av noe tros- eller livssynssamfunn. Terje har ingen planer om å melde seg inn i HEF. Terje er ikke motstander av noe av det HEF står for, men synes at HEFs særpreg ikke er sterkt nok. Det blir for mye en ikke-gudelig kirke. Terje har ingen gudstro eller religiøs tro, men beskriver seg som søkende med flere kilder for sitt livssyn. Han valget HEFs navnefest fordi det var et godt alternativ til kirken og lettere enn å lage et eget ritual. Det ideelle mener han er å gjøre det selv.

Det nyreligiøse feltet

Ellen (35+, gift med Trond som hun har Sara (2 år) med)

Ellen er døpt og konfirmert i Den norske kirke. De siste årene har hun vært medlem av Holistisk Forbund. Ellen har fått en religiøs oppdragelse med en mor som var engasjert i kirken, og tok selv del i kirkens barnarbeid. I tidlige ungdomsår ble hun politisk aktiv og brukte mesteparten av sin tid på politisk arbeid inntil hun ble interessert i yoga, østlig meditasjon og østlige bevegelseskunstformer. I hele sitt voksne liv har hun drevet aktivt utadrettet virksomhet på dette området gjennom å tilby kurs, og også selv delta på kurs og utdanninger. Ellen tror at alle mennesker har en livskilde inne i seg som en må finne for å kunne øke bevisstheten om sine verdier og utvikle sitt egentlige selv. Ellen er også opptatt av at folk skal dele sin bevissthet med andre mennesker for at verden skal bli bedre. I de senere årene har hun vært engasjert i livsveiledning, spådomskunst og terapi, og har også utdanning innenfor disse områdene. Ellen

er opptatt av at de ritualene hun lager med utgangspunkt i begivenhetene i eget liv skal være nære, engasjerende og personlige. Slik de gjorde det med bryllupet, ville hun og Trond også lage sitt eget ritual for datteren Sara. Sammen med autoritene i et nyreligiøst miljø de er tilknyttet, utformet hun og Trond et ritual som skulle kunne fortelle noe om foreldrenes livssyn og hvilke implikasjoner det har på oppdragelsen av Sara. De inviterte mest familie, men hadde også sine åndelige autoriteter med på navnefesten.

Trond (35+, gift med Ellen som han har Sara (2 år) med)

Trond har ikke fått noen religiøs oppdragelse. I motsetning til søsknene sine er han døpt i Den norske kirke, men er i dag ikke medlem av et tros- eller livssynssamfunn. Han ble interessert i det alternative religiøse miljøet da han traff Ellen. Alene og sammen med henne har han vært engasjert i selvutvikling, spådomskunst og østlig religion. I dag tilbyr han kurs innenfor østlig inspirert bevegelsesfilosofi. Trond er opptatt av å se et mønster i tilværelsen for å finne ut av hva som er meningen med livet og det vi omgir oss med. I det nyreligiøse miljøet får han inspirasjon og hjelp til å finne fram til sitt egentlige jeg, og å virkeliggjøre seg selv. Trond vil ikke si at han har en tro eller har hatt noen opplevelser som han vil karakterisere som religiøse. For Trond er det viktig å akseptere at livet går i sykluser, og at en ikke må fornekte det det fører med seg av endringer i selvet. For ham er det viktig å lage sine egne ritualiseringer for at det skal bli nært og personlig. Fra de åndelige autoritene i det miljøet han og kona Ellen er tilknyttet fikk de hjelp til å lage en navnefest for Sara.

Marianne (35+, gift med Daniel som hun har Martin (3 år) med)

Marianne kaller seg religiøs. Hun er døpt og konfirmert i kirken, men meldte seg ut da hun gikk på gymnasiet, og har siden ikke vært medlem av noe tros- eller livssynssamfunn. Hun har ikke fått en kristen oppdragelse, og i voksen alder har hun orientert seg i retning av nypaganismen. Hun er opptatt av keltisk mystikk og reiser jevnlig til Skottland på retreat hvor hun mottar veiledning fra en kvinnelig mystiker som er inspirert av keltisk og vedisk religion. I Mariannes religiøse orientering er ritualer som hun lager selv, og som hun og mannen Daniel lager sammen, en del av hennes livsstil. Ritualene er preget av keltisk tankegods og kristen kultur. Marianne lager også ritualer i forbindelse med bestemte overganger og anledninger i andres liv. I den rituelle aktiviteten og i livet for øvrig prøver hun å bringe fram det guddommelige. Mariannes religiøsitet er immanent og panteistisk – Gud er iboende i naturen og i mennesket.

Daniel (35+, gift med Daniel som hun har Martin (3 år) med)

Daniel er fra Sør-Amerika. Foreldrene hans tilhører ikke den kristne kulturtradisjonen, og er heller ikke særlig religiøst interessert. Daniel har derfor verken fått en oppdragelse preget av religiøs tro eller praksis, eller av kristen kultur. Som voksen har han orientert seg mot nypaganismen og den religiøse selvutviklingsfilosofien. Gud og det guddommelige mener han er å finne inne i menneskene, i tillegg til at Gud også er å finne i naturen. I bevisstheten om selvet og i naturen kommer han i kontakt med det guddommelige. Han mener at denne kontakten skaper vekst og modning. Kontakten med det guddommelige tar han også inn når han lager ritualer i sitt og Mariannes liv. Navnefesten til Martin mener han er et bilde på hvem han er åndelig og personlig. Daniel kaller seg selv religiøs. Han er ikke medlem av noe tros- eller livssynssamfunn.

Anne (40+, gift med Jan som hun har Hanna (1½ år) med)

Anne har fått en kristen oppdragelse med gudstjenestegang, bønn og Bibellesning, men kom i ungdomsårene i sterk opposisjon til kristendommen. Det var først da hun stiftet bekjentskap med et nyreligiøst miljø innenfor spådom og selvutvikling at hun gjenoppdaget kjærligheten til Gud. Hun ville at den nyreligiøse navnefesten til datteren Hanna skulle bli fylt med kjærligheten hun føler til Gud og gudskjærligheten som uttrykkes i det nyreligiøse miljøet hun har kontakt med. Anne er opptatt av å oppdage mer av seg selv, utfolde seg og modnes som menneske. Når mennesket åpner opp for seg selv, mener hun det også åpner opp for det guddommelige. Bare ved å åpne opp, mener Anne at hun og andre mennesker kan være noe for hverandre. Anne var medlem av en organisasjon som søkte om å bli registrert som trossamfunn, men etter avslaget fra Fylkesmannen har hun ikke noe medlemskap i noe tros- eller livssynssamfunn. Anne kaller seg religiøs.

Jan (50+, gift med Anne som han har Hanna (1½ år) med)

Jan har ikke fått en kristen oppdragelse hjemme, men gjennom skolen og konfirmasjonsundervisningen ble han introdusert for kristendommen og fikk en kristent preget tro. Jan beskriver seg selv som religiøst åpen, men synes ikke det er lett å gi seg selv en religiøs selvbetegnelse. Da han møtte Anne kom han i kontakt med det nyreligiøse. Jan har sammen med Anne deltatt i det religiøse miljøet hun tilhører. Han har vært med på flere kurs og har lært å meditere. Han opplever at kursene har gitt ham større kjennskap til seg selv. Jan er medlem av Den norske kirke, men deler ikke kirkens syn på at barn er født med synd, og må renses for å

bli Guds barn. Tvert imot betrakter han barna som renere og nærmere Gud enn voksne. Derfor synes han at det var bra at de laget sin egen navnefest og ikke døpte Hanna. Jan mener at det guddommelige er å finne inne i mennesket, og at mennesket derfor i bunn og grunn er godt.

Det allmenne sosiale feltet

Anita (30+, er gift med Per som hun har Julie (2 år) med)

Anita er døpt, konfirmert og gift i kirken. Hun har ikke fått en religiøs oppdragelse, men har likevel hatt en kristen tro helt fram til hun begynte på videregående. Anita betegner seg som religiøs, er opptatt av religion og vil at livet skal ha en åndelig dimensjon. Anita henvender seg til Gud eller den indre stemmen i seg selv når livet er vanskelig. Da prøver hun å roe ned med å finne senteret i seg selv. Her får hun hjelp til å forme en retning på livet eller til å hente krefter. Om åndelig veiledning eller ressurser kommer fra henne selv, fra andre eller fra Gud, er ikke avgjørende for henne. Anita har et positivt forhold til kristendommen. Hun er glad i fortellingene fra Bibelen og synes kirkens ritualer er flotte, både det som foregår på de store høytidene og markeringene av overgangene i livet. Det var ikke Anitas ønske å ha en privat navnefest, men fordi hun ville at barnet skulle døpes og Per ville at barnet skulle være med på navnefesten til Human-Etisk Forbund, møttes de på halvveien og bestemte seg for å ha en privat navnefest.

Per (30+, er gift med Anita som han har Julie (2 år) med)

Per anser seg selv som ateist eller agnostiker. Han er medlem av Den norske kirke, og er både konfirmert og gift der. Han ser ikke noen mening i livet annet enn det individene måtte finne selv, og mener ikke at menneskene har en plikt til å handle mot urettferdighet, selv om de bør. Per fikk en religiøs oppdragelse med søndagsskole og speider. Han mener ikke at han har tatt skade av det, like fullt vil han ikke at hans datter skal være involvert i kirkelig barnarbeid før hun er moden nok til å tenke og vurdere selv. Per har vært med på navnefesten til Human-Etisk Forbund. Han synes ikke den var særlig overbevisende og mente at han og Anita like gjerne kunne gjøre det selv. Per er fornøyd med valg av privat navnefest, men mener at de kunne ha gjort noe mer ut av det enn de gjorde.

Stein (40+, samboer med Elisabeth som han har Emilie (3½ år) med)

Stein har fått en religiøs oppdragelse hjemmefra med bønn og søndagsskole. Stein betegner seg som religiøs, men er ikke kristen. Han forstår sin tro som sammenrasket herfra og derfra med 50-60 prosent kristendom. Selv om han fortsatt er medlem av Den norske kirke, synes han ikke det var riktig å døpe Emilie, da verken han eller Elisabeth betegner seg som personlig kristne. Likevel misunner han kirken dåpsritualet. Han synes det er høytidelig, flott med vannet og positivt at kirken legger en religiøs betydning i alt det som skje under dåpen. Han har respekt for religiøse mennesker og synes det er positivt at folk har en religiøs forståelse av livet og verden, og tenker at livet er mer enn markedsliberalisme. I og med at verken han eller Elisabeth er humanetikere, var det ikke naturlig for ham å melde Emilie til humanistisk navnefest. Ritualet har heller ikke tiltrekningskraft på ham, og han synes ikke det er naturlig å stå overfor en humanetiker når datteren skulle feires. Han og Elisabeth valgte derfor å ha en privat navnefest for Emilie.

Elisabeth (30+, samboer med Stein som hun har Emilie (3½ år) med)

Elisabeth er ikke døpt i kirken, og har heller ikke fått en kristen oppdragelse. For henne har det alltid vært et savn at hun ikke har vært i sentrum for et ritual. Derfor var det veldig viktig å gi datteren Emilie et ritual hvor hun kunne bli ønsket velkommen til verden av slekt og venner. Elisabeth vurderte Human-Etisk Forbunds navnefest. Men da kusinen hennes også skulle ha navnefest for sin sønn, bestemte de seg for å lage en navnefest sammen, bygd på felles møtepunkter. Elisabeth er ikke avvisende til religion. Valg av privat navnefest er ikke en markering av at hun ikke vil at datteren skal ta del i eller få kjennskap til det religiøse. Hun har vært med på babysangen til Frelsesarmeen fordi hun synes Frelsesarmeen er fantastisk og heller ikke driver med påtrengende forkynnelse. Elisabeth kaller seg religiøs, men tror ikke på en Gud. Isteden mener hun at det finnes en universell energi som ved hjelp av kanalisering kan helbrede og gjøre godt. Hadde det ikke vært for at det passet å arrangere navnefesten til Emilie sammen med kusinens sønn, tror hun at hun hadde laget noe mer rituelt hvor hennes livssyn hadde kommet mer til syne.

Eva (40+, gift med Ole som hun har Emma (1½ år) med)

Eva er døpt, konfirmert og medlem av Svenska kyrkan. Hun skulle gjerne ønske hun hadde en religion å lene seg til og en Gud å tro på. Spesielt positivt tror hun det er når en opplever vanskeligheter i livet. Men slik er det ikke for henne. På tross av respekt for religiøse

mennesker, og heller ingen motforestillinger mot kristendommen, ble ikke den kristne troen en del av hennes ungdomstid eller voksne liv. Fram til hun var 8 år fikk hun en religiøs oppdragelse av besteforeldrene. Men da de døde, forsvant også tilknytningen til kirke, kristendom og det religiøse. I dag betegner Eva seg selv som søkende. Evas sterkeste argument for å døpe datteren, Emma, er at det ville gjøre det lettere for henne i ungdomsårene – at hun ville slippe å måtte døpe seg mens de fleste av vennene hennes kunne bli konfirmert uten å gjøre det. Likevel ville hun verken døpe Emma, eller å ha humanistisk navnefest. Eva mener det positive med privat navnefest er at en slipper alle forventningene knyttet til konvensjonene. Hadde de valgt humanistisk navnefest eller dåp, føler Eva at de måtte ha samlet slekt og også venner. Isteden valgte de å gjøre det slik de helst ville. De hadde en liten, intim og personlig navnefest hvor bare Emmas faddere var invitert, og hvor farmoren til Emma var til stede.

Ole (40+, gift med Eva som han har Emma (1½ år) med)

Ole er døpt, konfirmert og medlem av Den norske kirke, men regner med at han vil melde seg ut hvis han kommer i en situasjon hvor han aktivt må vurdere sitt medlemskap. Ole har ingen religiøs tro, men er opptatt av religion og filosofi og liker godt å snakke om de store spørsmålene. Kjennskap til kristendommen og religiøsitet har han fra oppveksten med søndagsskole og speiderbevegelsen, og hjemmefra hvor moren ba Fader Vår sammen med ham om kvelden. Ole har stor sympati for kristendommens krav om ubetinget kjærlighet, men ønsker ikke å identifisere seg med kirken. Han ser med gru på hvordan kirkens prester har opptrådt i historien, og tar sterkt avstand fra bedehuskulturen og den kristendomsformen Børre Knudsen og andre abortmotstandere representerer. Fordi dåpen innebærer at barnet blir en del av kirken, ønsket han ikke å døpe Emma. Da datoene for humanistisk navnefest ikke passet, valgte de å lage en privat navnefest. Hadde derimot en prest kunnet kommet hjem til dem og gitt en seremoniell ramme rundt dagen, hadde dåp vært et reelt alternativ for ham.

Litteraturliste

- Ahlin, Lars 2004. "En diskussion om begreppet 'new age'" i Armin W. Geertz, Hans J. Lundager Jensen, Jens Peter Schjødt (red.) *Det brede og det skarpe. En gave til Per Bilde på 65-årsdagen*, s. 135-148. København: Forlaget Anis.
- Ahlin, Lars 2007. *Kropp, sind eller ånd? Alternative behandlere og spirtualitet i Danmark*. Høbjerg: Forlaget Univers.
- Ahlstrand, Kajsa 1983. *Ett inte helt framgångsrikt försök att beskriva och analysera efterkristna ceremonier i samband med födelse och namngivning*. Stockholm: Religionssociologiska institutet.
- Akerø, Hans Arne 1996. "Folkekirke og hellighet" *Norsk Teologisk Tidsskrift* (97)2-3:80-93.
- Alterbok for Den Norsk Kirke* 1922. Ved kongelig resolusjon av 8de oktober 1920. Forlaget av selskapet til Kristelige Andagtbøkers utgivelse. Kristiania: Grøndahl & Søn's Boktrykkeri.
- Alver, Bente Gullveig, Ingvild Sælid Gilhus, Lisbeth Mikaelsson, Torunn Selberg 1999. *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Ammerman, Nancy T. (Ed.) 2007. *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Amundsen, Arne Bugge 1989. *Folkelig og kirkelig tradisjon. Dåpsforståelser i Norge særlig på 1800-tallet*. Oslo: Solum Forlag A/S.
- Andersen, Peter B. & Ole Riis 2002. "Religionen bliver privat" i Peter Gundelach (red.) *Danskernes værdier 1981-1999*, s. 76-98. København: Hans Reitzels Forlag.
- Andersen, Peter B. & Peter Lüchau 2004. "Tro og religiøs tilhørsforhold i Europa" i Peter Gundelach (red.) *Danskernes særpreg*, s. 245-268. København: Hans Reitzels Forlag.
- Andersen, Rolf Simon, Hans Arne Akerø (red.) 2002. *Himmelgaven. Kirkens møte med mennesker ved dåp*. Oslo: Den norske kirkes presteforening.
- Aspevoll, Tone Foss 2006. "Sjamanen" portrettintervju med Ailo Gaup i *Klassekampen* 11./12. mars 2006:34-35.
- Aukrust, Knut 1992. "Kongens død som kirkelig begivenhet" i *Norveg. Folkelivsgranskning* 35:69-88.
- Bäckström, Anders & Gunilla Lundgren 1997. "Avdeling I" i Anders Bäckström (red.) *Livsaskådning och kyrkobyggnad. En studie av attityder i Göteborg och Malmö*, s. 9-142. Uppsala: Svenske kyrkans forskningsråd. (Tro och tanke 1997:4)
- Bäckström, Anders 2000. "De kyrkliga handlingarna som ram, relation och välbefinnande" i Göran Gustafsson & Torleif Pettersson (red.) *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*, s.134-171. Stockholm: Verbum.

- Beckford, James A. 2003. *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, Catherine 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bell, Catherine 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday.
- Berger, Peter L 1974. *Religion, samfund og virkelighed. Elementer i en sociologisk religionsteori*. København: Lindhardt & Ringhof. (Publisert første gang på engelsk i 1967)
- Berger, Peter L. 2007. "Foreword" i Nancy T. Ammerman (Ed.) *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, s. v-viii. New York: Oxford University Press.
- Bibelen. Den hellige skrift. Det gamle testamentet. Det nye testamentet* 2001. Oslo: Det Norske Bibelselskap.
- Bloch-Hoell, Nils 1956. *Pinsebevegelsen. En undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblikk på bevegelsens utforming i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Borgen, Linde 1999. *Levende ritualer ved livets og naturens overganger*. Oslo: Grøndahl Dreyer.
- Borgerlig navnefest*. Human-Etisk Forbund. Oslo: Human-Etisk Forbund. (Brosjyren har ikke et utgivelsesår. Den ble distribuert i 2003)
- Botvar, Pål Ketil 1993. *Religion uten kirke. Ikke-institusjonell religiøsitet i Norge, Storbritannia og Tyskland*. Oslo: Diakonhjemmets høgskolesenter.
- Botvar, Pål Ketil 1998. "Den pluralistiske norske kirke. Religiøse selvbetegnelser blant statskirkemedlemmer" i Ole Gunnar Winsnes (red.) *Tallenes tale 1998. Perspektiver på statistikk og kirke*, s. 73-101. Trondheim: Tapir forlag.
- Botvar, Pål Ketil 2000. "Hvor individualisert er folkereligiøsiteten egentlig?" i Leif Gunnar Engedal & Arne Tord Sveinall (red.) *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiøsitet, nyreligiøsitet og kristen tro*, s. 139-157. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. [*Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, 1972]
- Bourdieu, Pierre 1987. "Legitimation and Structured. Interest in Weber's Sociology of Religion" i S. Lash & S. Whinster (Eds.) *Max Weber, Rationality and Modernity*, s- 119-136. London: Allen & Unwin.

- Bourdieu, Pierre 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press. [*Le sens pratique*, 1980].
- Bourdieu, Pierre 1991a. "Genesis and Structure of the Religious Field" i Craig Calhoun (Ed.) *Comparative Social Research. A Research Annual. Religious Institutions Volume 13*, s.1-44. London: Jai Press INC.
- Bourdieu, Pierre 1991b. *Language and Symbolic Power*. Edited and Introduced by John B. Thomson. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre 1993. *Kultursociologiska texter*. I urval av Donald Broady & Mikael Palme. Stockholm: Brutus Østlings Bokförlag Symposion.
- Bourdieu, Pierre 1995. *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax Forlag A/S. [*La Distinction. Critique sociale du jugement*, 1979]
- Bourdieu, Pierre 1996. *Symbolisk makt*. Artikler i utvalg. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Bourdieu, Pierre 1997. *Af praktiske grunde. Omkring teorien om menneskelig handlen*. København: Hans Reitzels Forlag A/S. [*Raisons pratique. Sur la théorie de l'action*, 1994]
- Bourdieu, Pierre 1998. *Om fjernsynet*. Oslo: Gyldendal. [*Sur la télévision; suivide L'emprise du journalisme*, 1996]
- Bourdieu, Pierre 1998. *On the Theory of Action*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu Pierre 2006. "Habitus og livsstilenes rom" i *Agora. Journal for Metafysisk Spekulasjon* 1-2:74-111.
- Bourdieu, Pierre & Loïc J. D. Wacquant 1996. *Refleksiv sosiologi – mål og midler*. København: Hans Reitzels Forlag. [Oversatt fra "Response" 1992 og introduksjonen av Loïc J. D. Wacquant (s. 17-53) fra "An Invitation to Reflexive Sociology" 1992]
- Bourdieu, Pierre & Patrick Champagne 1996. "Skoletaperne": Stengt ute og stengt inne" i Pierre Bourdieu *Symbolisk makt*. Artikler i utvalg, s. 159-166. Oslo: Pax Forlag A/S. ["*La exclus de l'intérieur*" i Pierre Bourdieu m.fl *La Misère du monde*, 1993].
- Breistein, Ingunn Folkestad 2003. *"Har staten bedre borgere?" Dissenternes kamp for religiøs frihet 1891-1969*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Broch, S. 1904. *Norsk kirkeret*. Kristiania: Forlaget af H. Aschehoug & Co.
- Bromander, Jonas 2005. *Medlem i Svenska kyrkan. En studie kring samtid og framtid*. Stockholm: Verbum.
- Brændeland, Daniel 1934. *Det norske Misjonsforbund gjennom 50 år*. Oslo: Det norske Misjonsforbunds forlag.

- Buene, Kjell 1994. *Ny Rapport fra Nærby. En religionssosiologisk undersøkelse fra Åssiden 1993-94*. Oslo: Diakonhjemmets høgskolesenter, Forskningsavdelingen.
- Bunkholt, Marit (red.) 2007. *Møte med det andre. Tekster av Hans Stifoss-Hanssen*. Oslo: Det praktisk-teologiske seminar.
- Bønnebok for Den katolske kirke* 1990. Norsk katolsk bisperåd. Oslo: St. Olav Forlag.
- Christie, Inger Lise 1990. *Dåpsdrakter*. Oslo: C. Huitfeldt Forlag.
- Dalen, Anne 2002. *Fadderformaning fra 1685 til 1992. 'Fra det allmenne til det kristelige.'* (Upublisert oppgave til Elverumsprosjektet februar 2002)
- Dalen, Monica 2004. *Intervju som forskningsmetode – en kvalitativ tilnærming*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Danbolt, Lars Johan & Hans Stifoss-Hanssen 2007. *Gråte min sang. Minnesgudstjenester etter store ulykker og katastrofer*. Oslo: Høgskoleforlaget.
- Danbolt, Lars Johan 2005. "Ungdom sørger på nettet" i *Nytt norsk kirkeblad* 4:11-14.
- Danielsen, Arild & Marianne Nordli Hansen 1999. "Makt i Pierre Bourdieus sosiologi" i Fredrik Engelstad (red.) *Om makt. Teori og kritikk*, s. 43-78. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Davidman, Lynn 1991. *Religion in a Rootless World. Women Turn to Orthodox Judaism*. Berkeley: University of California Press.
- Davie, Grace 1999. "Europe: The Exception That Proves the Rule?" i Peter L. Berger (Ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, s. 65-83. Michigan: Wiliam B. Eerdmans Publishing Company.
- Davie, Grace 2002. *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton Longman and Todd Ltd.
- Davie, Grace 2007. "Vicarious Religion. A methodological Challenge" i Nancy T. Ammerman (Ed.) *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, s. 21-35. New York: Oxford University Press.
- Den Svenska Högtidsboken* 2000. Stockholm: En bok för alla & Humanisterna.
- Diesen, Ingulf 1994. *Veiryddere og "Veien videre"*. Oslo: Hermond Forlag as i samarbeid med Det Norske Misjonsforbund.
- Douglas, Mary 1970. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London: Routledge.
- Douglas, Mary. 2002. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pullution and Danger*. London: Routledge. (Første gang utgitt i1966)
- Driver, Tom F 1998. *Liberating Rites. Understanding the Transformative Power of Ritual*. Colorado: Westview Press.

Durkheim, Émilie 2001. *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: University Press. (Første gang utgitt i 1912).

Dåp i Guds hus 1986. Oslo: IKO-Forlaget AS.

Dåpslys. Forsøkssaker fastsatt av Kirkerådet mai 1995. Oslo: Verbum (Andaktsbokselskapet) 1996.

Eidberg, Peder A. (red.) 1976. *Baptistene. Tro og liv*. Oslo: Norsk Litteraturselskap A/S.

Eidberg, Peder A. 1981. "Baptistene i Norge" i Per Øverland (red.) *Norske frikirker. Framvekst og konfesjonell egenart i brytning med statskirkelighet*. Trondheim: Tapir forlag.

Eidberg, Peder A. 2003. *Det folk som kalles baptister. En undersøkelse av Det norske baptistsamfunns bakgrunn, tilblivelse, historie og egenart frem til jubileet i 1902*. Stabekk: Norsk litteraturselskap.

Emberland, Terje 2003. *Religion og Rase. Nyhedenskap og nazisme i Norge 1933-1945*. Oslo: Humanist forlag AS.

En orientering om Humanistisk navnefest 2006. Oslo: Human-Etisk Forbund.

Feher, Shoshanah 1992. "Who Holds the Cards? Women and the New Age Astrology" i James R. Lewis & J. Gordon Melton (Eds.) *Perspectives on the New Age*, s.179-188. New York: State University of New York Press.

Flatø, Lars 1982. *Den store liturgirevisjonen i vår kirke 1886-1926. En kirkehistorisk undersøkelse*. Oslo: Land og Kirke/Gyldendal

Fog, Jette 1996. "Begrundelsernes koreografi. Om kvalitativ ikke-statistisk representativitet" i Harritet Holter & Ragnvald Kalleberg (red.) *Kvalitative metoder i samfunnsforskning*, s. 194-219. Oslo: Universitetsforlaget.

Fragell, Levi 2001. "Hvorfor humanister bør avholde seremonier" i Yngvild Kvaale & Arnfinn Pettersen (red.) *Borgerlig konfirmasjon og humanistiske seremonier – en artikkelsamling*, s. 44-54. Oslo: Humanist forlag.

Frazer, James George 1994. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. A new abridgement from the second and third editions edited with an introduction by Robert. Oxford: University Press. (Første gang utgitt i 1890)

Frisk, Liselotte 1998. *Nyreligiositet i Sverige. Ett religionsvetenskapligt perspektiv*. Bokförlaget Nya Doxa.

Frisk, Liselotte 2000. "New-Age-utövare i Sverige: Bakgrund, trosföreställningar, engagemang och 'omvändelse'" i Carl-Gustav Carlsson & Liselotte Frisk (red.) *Gudars och gudinnors återkomst. Studier i nyreligiositet*. Umeå: Institutionen för religionsvetenskap, Umeå universitet.

Frostatingslova 1994. Omsett av Jan Ragnar Hagland & Jørn Sandnes. Oslo[Frosta]: Samlaget i samarbeid med Frosta historielag.

Furseth, Inger & Pål Repstad 2003. *Innføring i religions sosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Furseth, Inger 2006. "Construction Worldviews: Religion, Gender, and Self in the Life Stories of Norwegians" i Anne Birgitta Young (red) *Rajojen Ylityksiä. Uskonto, kirkko, sosiologia*, s. 287-303. Helsinki: Soumalainen Teologinen Kirjallisuusseura,.

Fæhn, Helge 1956. *Ritualspørsmålet i Norge 1785-1813. En liturgisk og kirkehistorisk undersøkelse med særlig henblikk på geistlighetens stilling til tidens reformplaner*. Oslo: Forlaget Land og Kirke.

Fæhn, Helge 1994. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke. Fra reformasjonstiden til våre dager*. Oslo: Universitetsforlaget.

van Gennep, Arnold 1999. *Rites de passage. Overgangsriter*. Oslo: Pax Forlag A/S. (Første gang utgitt i 1909)

Gilhus, Ingvild Sælid 1997. "Tradisjonelle teknikker og moderne virkemidler" i *Chaos* 27:41-55.

Gilhus, Ingvild Sælid 1998. "Innledning" i Ingvild Sælid Gilhus & Lisbeth Mikaelsson (red.) *Skjult visdom – universelt brorskap. Teosofi i Norge*, s. 7-14. Oslo: Emilia Viten.

Gilhus, Ingvild Sælid 1999. "Kaosmagi og kjøkkenmagi" i Bente Gullveig Alver m.fl *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne*, s. 134-146. Oslo: Pax Forlag A/S.

Gilhus, Ingvild Sælid & Lisbeth Mikaelsson 2001. *Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Gilhus, Ingvild Sælid & Lisbeth Mikaelsson 2005. *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget.

Gran, Even 2005a "Ut med 'borgerlig', inn med 'humanistisk'" i *Fri tanke* 5:8.

Gran, Even 2005b. "Humanetikere begravnes som kristne" i *Fri tanke* 5:11.

Gran, Even 2006. "Godtar dere statsstøtte til intoleranse?" i *Fri tanke* 4:14-15.

Gran, Even 2008. "Nytt dansk humanistforbund" i *Fri tanke* 3:5.

Gravferd – Alminnelige bestemmelser. Ordning for Gravferd fra kirke eller krematorium 2003. Oslo: Verbum.

Green, Inger & Sven G. Hartman 1992. *Barns livssituasjon och livstolkning. Projektpresntasjon*. Linköping: Universitetet i Linköping.

Griffin, Wendy 2000 (Ed.). *Daughters of the Goddess. Studies of Healing, Identity and Empowerment*. Lanham: AltaMira Press.

- Griffith R. Marie 1997. *God's Daughters. Evangelical Women and the Power of Submission*. Berkeley: University of California Press.
- Grimes, Ronald L. 1990. *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice. Essays on Its Theory*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Grimes, Ronald L. 2000. *Deeply Into the Bone. Re-Inventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press.
- Gudstjenestebok for Den norske kirke. Del I Gudstjenester, Del II Kirkelige handlinger* 1996. Oslo: Verbum.
- Gule, Lars 2001. "Rasjonelle seremonier og religiøse ritualer" i Yngvild Kvaale & Arnfinn Pettersen (red.) *Borgerlig konfirmasjon og humanistiske seremonier – en artikkelsamling*, s. 32-43. Oslo: Humanist forlag.
- Gullestad, Marianne 1997. "A Passion for Boundaries: Reflections on Connections between the Everyday's Life of Children and Discourses of the Nation in Contemporary Norway" i *Childhood* (4)1:19-42.
- Gundelach, Peter & Ole Riis 1992. *Danskerne værdier*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Gustafsson, Berndt 1965. *Religionssociologi*. Stockholm: Svenska Bokförlaget Bonniers.
- Gustafsson, Berndt 1969. *Svenska folkets religion. Några ord till dess föraktare*. Stockholm: Berndt Gustafsson.
- Gustafsson, Berndt 1970. *Hur opplever folk sitt barndop? En explorativ studie*. Stockholm: Religionssociologiska instituttet.
- Gustafsson, Berndt 1974. "The Role of Religion in Modern Sweden" i *American Behavioural Scientist*. 17(6):827-844.
- Gustafsson, Göran & Thorleif Pettersson (red.) 2000. *Folkkyrkor och religiös pluralism - den nordiska religiösa modellen*. Stockholm: Verbum Förlag.
- Gustafsson, Anders 2006. "Rituella markeringar vid momentan död i vår tid" i Arne Bugge Amundsen, Bjarne Hodne, Ane Ohrvik (red.) *Ritualer. Kulturhistoriske studier*, s. 199-222. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hammer, Olav 1997. *På spaningen efter helheten. New Age – en ny folketro?* Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Hanegraaff, Wouter J. 1998. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Hansen, Robert 2005. *Historikk*. Upublisert manus på fire sider.

- Haraldsø, Brynjar 1989. "Kirke og skole" i Knut Jordheim (red.) *Skolen 1739-1989. En skolehistorisk antologi med 31 nyskrevne bidrag i anledning av norsk grunnskoles 250-årsjubileum*, s. 44-52. Oslo: Selskapet for norsk skolehistorie, NKS-forlaget.
- Hardman, Charlotte & Graham Harvey (Eds.) 1996. *Paganism today. Wiccans, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century*. London: Thorsons.
- Harper, Morten 2006. "Kuppet av venstresiden" i *Fri tanke* 3:8-9.
- Hastrup, Kirsten 1999. *Viljen til viden. En humanistisk grundbog*. København: Gyldendal.
- Hauglin, Otto 1970. *Rapport fra Nærby. En religionssosialogisk undersøkelse av en norsk drabantbymenighet*. Oslo: Lutherstiftelsen
- Hellas, Paul 1986. "Emotion Talk across Cultures" i Rom Harré (Ed.) *The Social Constructions of Emotions*, s. 234-266. Oxford: Basil Blackwell.
- Heelas, Paul 1996. *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Heelas, Paul 1999. "Prosperity and the New Age Movement. The Efficacy of the Spiritual Economics" i Bryan Wilson & Jamie Cresswell (Eds.) *New Religious Movements Challenge and Response*, s. 51-77. London: Routledge.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead med Benjamin Seel, Bronislaw Szerszynski, Karin Tusting 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Heffermehl, Fredrik S. 1993. *I glede og sorg. Dikt og veiledning for navnefest, konfirmasjon, bryllup og gravferd*. Oslo: Cappelen.
- Hellevik, Ottar 2004. "Kristentro i kontekst. Analyser av religionsdata fra Norsk Monitor" i Ole Gunnar Winsnes (red.) *Tallenes tale 2003. Perspektiver på statistikk og kirke*, s. 13-44. Trondheim: Tapir Akademiske Forlag.
- Hernes, Helge 1996. "... og lærer dem ..." *Situasjonsrapport om dåpsopplæringen i Den norske kirke*. Trondheim: Tapir forlag.
- Hervieu-Léger, Danièle 2000. *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
- Hodne, Ørnulf 1979. "Fadderskapet og dets funksjoner i norsk folketradisjon" *Heimen* (XVIII)1:3-22.
- Hodne, Ørnulf 1999. *Norsk folketro*. Oslo: J.W. Cappelens Forlag.
- Holbek, Jan Arild 2005. "Ikke folkeavstemning" Intervju med Trond Giske i *Vårt Land* 20. oktober 2005, s. 12-13.
- Holck, Per 1995. *Livets Høytider. Skikker og overtro fra vugge til grav*. Oslo: Cappelen.

Hope, Ingvild 1998. "Ordenen Stjernen i Øst: Verdenslærerens tjenere" i Ingvild Sælid Gilhus & Lisbeth Mikaelsson (red.) *Skjult visdom – universelt brorskap. Teosofi i Norge*, s. 35-61. Oslo: Emilia Viten.

Howell, Signe & Marit Melhuus (red.) 2001. *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*. Bergen: Fagbokforlaget.

Howell, Signe 2001. "En uvanlig familie. 'Utenlandsadopsjon i Norge, et stadig voksende fenomen'" i Signe Howell & Marit Melhuus (red.) 2001. *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*, s. 73-98. Bergen: Fagbokforlaget.

Humphrey, Caroline & James Laidlaw 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.

Humphrey, Caroline & James Laidlaw 2006. "Action" i Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg (Eds.) *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, s. 265-283. Leiden Boston: Brill.

Høeg, Ida Marie 1994. *Religionens betydning for den jødiske identiteten. En sosiologisk analyse av forholdet mellom religion og identitet blant 18 norske jøder*. Hovedoppgave i kristendomskunnskap ved Teologisk Fakultet, Universitetet i Oslo.

Høeg, Ida Marie 2001a. "Hvorfor være medlem av Den norske kirke?" *Norsk Teologisk Tidsskrift* (102)2:87-99.

Høeg, Ida Marie 2001b. "Dåpen som overgangsrite. En analyse av dåpens kirkelige og private riter" *Prismet* 2:54-62,72.

Høeg, Ida Marie 2001c. "Bare til fest? Kirkemedlemmers forhold til gudstjenesten" i Ole Gunnar Winsnes (red.) *Tallenes tale 2000. Perspektiver på statistikk og kirke*, s. 41-82. Trondheim: Tapir forlag.

Høeg, Ida Marie 2002. "'Jeg døper det til Faderens og Sønnenes og Den Hellige Ånds navn.' Dåp og tradisjon i Den norske kirke" i Ole Gunnar Winsnes (red.) *Tallenes tale 2002. Perspektiver på statistikk og kirke*, s. 31-47. Trondheim: Tapir forlag.

Høeg, Ida Marie, Harald Hegstad, Ole Gunnar Winsnes 2000. *Folkekirke 2000. En spørreundersøkelse blant medlemmer av Den norske kirke*. Oslo: Stiftelsen Kirkeforskning.

Iversen, Roald 2005. "Om å løfte barn i dåpen..." i *Luthersk Kirketidende* (140)7:159.

Kjeldstadli, Knut 1994. *Aschehougs Norgeshistorie. Bind 10. Et splittet samfunn 1905-35*. Oslo: Aschehoug.

Knutsen, Paul 2006. *Livet før døden*. Oslo: Humanist forlag.

Kraft, Siv Ellen 2005. *Den ville kroppen. Tatovering, piercing og smerteritualer i dag*. Oslo: Pax Forlag A/S.

- Kristensen, Kjell. ”Seremoniene trenger nye navn” i *Fri tanke* 3/4:38-39.
- Kühle, Lene 2004. ”Bourdieu og religionssociologien” i Armin W. Geertz, Hans J. Lundager Jensen, Jens Peter Schjødt (red.) *Det brede og det skarpe. En gave til Per Bilde på 65-årsdagen*, s. 37-45. København: Forlaget Anis.
- Kvinge, Rolf H. & Per W. Næsheim 1993. ”Syvendedags-adventistsamfunnet” i Peder Borgen & Brynjar Haraldsø (red.) *Kristne kirker og trossamfunn*, s. 261-271. Trondheim: Oslo.
- Kvale, Steinar 2000. *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Kvaale, Yngvild & Arnfinn Pettersen 2001. ”Innledning” i Yngvild Kvaale & Arnfinn Pettersen (red.) i *Borgerlig konfirmasjon og humanistiske seremonier – en artikkelsamling*, s. 7-13. Oslo: Humanist forlag.
- Lang, Bernhard 1997. *Sacred Games. A history of Christian Worship*. New Haven and London: Yale University Press.
- Larsen, Hilde Matre (red.) 2008. *Barn*. Oslo: Humanist forlag A/S.
- Luckmann, Thomas 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. London: MacMillan.
- Lund, Monica 1999. *Undersøkelse om religion 1998. Intervjuundersøkelse koordinert og tilrettelagt av Norsk samfunnsvitenskapelige datatjeneste*. Bergen: NSD
- Lunestad, Jorun 2001. ”Alternativreligiøsitetens forhold til kirken” i Ole Gunnar Winsnes (red.) *Tallenes tale 2000. Perspektiver på statistikk og kirke*, s. 83-102. Trondheim: Tapir forlag.
- Leupold, Ulrich S. & Helmut T. Lehmann 1965. *Luther's Works vol 53. Liturgy and Hymns*. Philadelphia: Fortress Press.
- Lynch, Joseph H. 1986. *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Lynch, Joseph H. 1998. *Christianizing Kinship. Ritual Sponsorship in Anglo-Saxon England*. Ithaca: Cornell University Press.
- Löwendahl, Lena 2002. *Med kroppen som instrument. En studie av new age med fokus på hälsa, kroppslighet och genus*. Lund: Religionshistoriska avdelingen, Lunds universitet.
- Malinowski, Bronislaw 1954. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York: Doubleday & Company.
- McGuire, Meredith B. 1987. ”Ritual, Symbolism and Healing” i *Social Compass* (XXXIV)4:365-379.
- McGuire, Meredith B. 1990. ”Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion” i *Journal for the Scientific Study of Religion* 29:283-296.

McGuire, Meredith B. 1994. "Gendered Spirituality and Quasi-Religious Ritual" in David G. Bromley & Arthur L. Greil (Eds.) *Religion and the Social Order. Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion*, Volume 4, s. 273-278. Greenwich: Jai Press INC.

McGuire, Meredith B. 1998. *Ritual Healing in Suburban America*. With the assistance of Debora Kantor. New Brunswick: Rutgers University Press.

McGuire, Meredith B. 2002. *Religion. The Social Context*. Fifth Edition. Belmont: Wadsworth Thomas Learning.

Mikaelsson, Lisbeth 1999. "Magi, fantasi og fiksjon" i Bente Gullveig Alver m.fl. *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne*, s.104-121. Oslo: Pax Forlag A/S.

Miller, Alan S. & John P. Hoffmann 1995. "Risk and Religion: An Explanation of Gender Differences in Religiosity" i *Journal for the Scientific Study of Religion*, (34)1:63-75.

Moi, Toril 1994. "Att erövra Bourdieu" i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* (15)1:3-25.

Molland, Einar 1976. *Kristenhetens kirker og trossamfunn*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Moore, Sally F. & Barbara G. Myerhoff 1977. "Introduction. Secular Ritual: Forms and Meanings" i Sally F. Moore & Barbara G. Myerhoff (Eds.) *Secular Ritual*, s. 3-24. Amsterdam: van Gorcum.

Mowinckel, Sigmund 1971. *Religion og kultus*. Oslo: Forlaget Land og Kirke.

Navnefest. Oslo: Human-Etisk Forbund, Oslo Fylkeslag. (Brosjyren er ikke tidfestet. Den ble distribuert i 2000)

Navnefest uten dåp. En orientering - og eksempler på taler 1982. Oslo: Human-Etisk Forbund.

Neegaard, Cathrine 2002. *Dåp, Borgerlig navnefest og privat markering. En komparativ studie av tre ritualer*. Hovedoppgave i sosiologi, cand.polit. Oslo: Universitetet i Oslo.

Nelson, Timothy J. 1996. "Sacrifice of Praise: Emotion and Collective Participation in an African American Worship Service" i *Sociology of Religion* 1996 (57)4:379-396.

Nelson, Timothy J. 2005. *Every Time I Feel the Spirit. Religious Experience and Ritual in an African Church*. New York: New York University Press.

Nergård, Trude 1986. *Religiositet i Norge. En rapport fra verdiundersøkelsen*. Oslo: Diakonhjemmets sosialhøgskole.

Northrup, Lesley A. 1997. *Ritualizing Women. Patterns of Spirituality*. Cleveland: Pilgrim Press.

Norum, Charles 1987. *Med kjærlighetens våpen. Frelsesarmeen i Norge 100 år 1888 - 22. januar - 1988*. Oslo: Salvata Kristelige Forlag.

- NOU Stat og kirke nr. 1975:30. Kirke- og undervisningsdepartementet. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ohrvik, Ane 2006. "Hallowiiiiin!" i Arne Bugge Amundsen, Bjarne Hodne, Ane Ohrvik (red.) *Ritualer. Kulturhistoriske studier*, s. 139-159. Oslo: Universitetsforlaget.
- Olsen, Henning 2003. "'Gode' kvalitative interview med 'riktige' informanter?" i *Sosiologisk tidsskrift* 2:123-154.
- Ormestad, Solveig Bonde 1981. *Human-Etisk Forbund 1956-1981 Bind 1. Bakgrunn og ramme. Pionértid. Borgerlig konfirmasjon*. Oslo: Human-Etisk Forbund i Norge.
- Ormestad, Solveig Bonde 1982. *Human-Etisk Forbund 1956-1981 Bind 2. Ønskemål blir nådd. Neste generasjon. Opplysningsvirksomhet*. Oslo: Human-Etisk Forbund i Norge.
- Ozorak, Elisabeth Weiss 1996. "The Power, but not the Glory: How Women Empower Themselves Through Religion" i *Journal for the Scientific Study of Religion* (35)1:17-29.
- Pedersen, René Dybdal med bidrag av Vinni Bøgelund & Helle Bertelsen 2005. *I lysets tjeneste. Nye religiøse og spirituelle grupper i Danmark*. Højbjerg: Forlaget Univers.
- Petersson, Kjell 1974. *Namngivning eller kristning. En studie av barndopet i svenska kyrkan*. Uppsala. (Uttryck Kommunikation Religion. Serie 2: Empiriska undersökningar: Häfte III)
- Pickering, William S. F. 1974. "The Persistence of Rites of Passage: Towards an Explanation" *British Journal of Sociology* (XXV)1:63-78.
- Prieur, Annick 2002. "Sosiologi og raseri" i *Sosiologi i dag* (32)1-2:7-11.
- Rappaport, Roy A. 1979. *Ecology, Meaning and Religion*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Rapport från dopuppföljningsprojektet i Gamle Uppsala församling 1992*. Uppsala: Patorsämbetet i Gamle Uppsala.
- Reimers, Eva 1995. *Dopet som kult og kultur. Bilder av dopet i dopsamtal och föräldraintervjuer*. Stockholm: Verbum.
- Repstad, Pål 1999. "Human-Etisk Forbund i religionssosiologisk perspektiv" i *Religion og Livssyn* 2:20-26.
- Repstad, Pål 2000. *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*. 2. utg. Kristiansand: Høgskoleforlaget Nordic Academic Press.
- Repstad, Pål 2004. "Mellom instrumentalisme og det utflytende. Maktbegreper anvendt i religiøs kontekst" i Sigurd Bergmann & Cristina Grenholm (red.) *Makt i nordisk teologisk forskning*, s. 53-61. Tapir Akademisk Forlag: Trondheim.
- Repstad, Pål 2007. *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Repstad, Pål & Inger Furseth 2003. *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Riis, Ole & Linda Woodhead 2007. "Religion and Emotion" i Inger Furseth & Paul Leer-Salvesen (Eds.) *Religion in the Late Modernity. Essays in Honor of Pål Repstad*, s.153-170. Trondheim: Tapir Academic Press.
- Rokberstad, Knut 1945. *Lærebok i Kyrkjerett 2. hefte*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Rokkan, Stein 1987. *Stat, nasjon, klasse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Rothenbuhler, Eric W. 1998. *Ritual Communication. From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Rothstein, Mikael 1997. Magi: Ritualtype eller social relation. *Chaos* 27:41-55.
- Rubow, Cecilie 2000. *Hverdagens teologi. Folkereligiøsitet i danske verdener*. København: Forlaget Anis.
- Ryen, Anne 2002. *Det kvalitative intervjuet. Fra vitenskapsteori til feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Røthing, Åse 2004. *Parforhold. Idealer, forhandlinger, strategier*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Salomonsen, Jone 2001. "Autonomi og avhengighet i rituelt perspektiv" i Sigurd Bergmann & Cristina Grenholm (red.) *Makt i nordisk teologisk forskning*, s. 20-31. Tapir Akademisk Forlag: Trondheim.
- Salomonsen, Jone 2002. *Enchanted Feminism. Ritual, Gender and Divinity among the Reclaiming Witches of San Francisco*. London: Routledge.
- Selberg, Torunn 1999. "Magi og fortryllelse i populærkulturen" i Bente Gullveig Alver m.fl. *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne*, s.122-133. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Selnes, Kjartan 1996. "Humanismens dilemmaer" i *Humanist* 6:45-54.
- Selnes, Kjartan 2001. "En meningsfull humanistisk seremoni" i Yngvild Kvaale & Arnfinn Pettersen (red.) *Borgerlig konfirmasjon og humanistiske seremonier – en artikkelsamling*, s. 67-91. Oslo: Humanist forlag.
- Sered, Susan Starr 1986. "Rachel's Tomb and the Milk Grotto of the Virgin Mary. Two Women's Shrines in Bethlehem" i *Journal of Feminist Studies in Religion* (2)2:7-22.
- Seremonier. Human-Etisk Forbund*. Oslo: Human-Etisk Forbund. (Brosjyren er ikke datert. Den ble distribuert i 2003)
- Skjelbred, Ann Helene B. 1989. "Kirkelig og borgerlig konfirmasjon og ungdomsfest. En diskusjon omkring riter og rite de passage" i *Tradisjon* 19:27-40.

- Slaatta, Inger Johanne 2001. "En krevende suksess" i Yngvild Kvaale & Arnfinn Pettersen (red.) *Borgerlig konfirmasjon og humanistiske seremonier – en artikkelsamling*, s. 113-131. Oslo: Humanist forlag.
- Slaatta, Tore 2002. "Med Bourdieu som utgangspunkt: Medienes makt" i *Sosiologi i dag* (32) 1-2:93-126.
- Smart, Ninian 1989. *The World's Religions. Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solheim, Rolf 1988. "Navnedag i Norge" i *Humanist* 5:34-36.
- Spickard, James V. 1991. "Experiencing Religious Rituals: A Schutzian Analysis of Navajo Ceremonies" i *Sociological Analysis* (52)2:191-204.
- Spickard, James V. 2005. "Ritual, Symbol and Experience: Understanding Catholic Worker House Masses" i *Sociology of Religion a Quarterly Review* (66)4:337-357.
- St.meld.nr.7 2002-2003 Trusopplæring i ei ny tid. Om reform av dåpsopplæringa i den norske kyrka*. Oslo. Det kongelege kultur- og kyrkjedepartement.
- Stausberg, Michael 2006. "Sammenligning" i Siv Ellen Kraft & Richard J. Natvig (red.) *Metode i religionsvitenskap*, s. 29-50. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Steinholt, Kjetil & Maria Øksnes 2003. "'Stop making sense!' Perspektiver på barn og barndom" i Sturla Sagebreg & Kjetil Steinholt (red.) *Konstruksjoner av barn og barndom*, s. 19-43. Oslo: Universitetsforlaget.
- Stifoss-Hanssen, Hans 2007. "Hjelpende ritualer, forberedende samtaler" i Marit Bunkholt (red.) *Møte med det andre. Tekster av Hans Stifoss-Hanssen*, s. 17-33. Oslo: Det praktisk-teologiske seminar.
- Støylen, K. 1945. *Peder Palladius' visitasbok*. Oslo: Forlaget av Johan Grundt Tanum.
- Sundback, Susan 2000. "Medlemskapet i de lutherska kyrkorna i Norden" i Göran Gustafsson & Thorleif Pettersson (red.) *Folkkyrkor och religiös pluralism - den nordiska religiösa modellen*, s.34-74. Stockholm: Verbum Förlag.
- Sødal, Helje Kringlebotn 2003. "Trostradisjoner med røtter i kristendommen" i Helje Kringlebotn Sødal (red.) *Det kristne Norge. Innføring i konfesjonskunnskap*, s. 299-321. Kristiansand: Høgskoleforlaget.
- Søderlind, Didrik & Christoffer Larsen 2004. "Humanister – forpliktet til engasjement?" i *Fri tanke* 1:8-10.
- Sørensen, Jesper 1997. "Magi mellem individ og samfund" i *Chaos* 27:21-40.
- Sørensen, Jesper 2005. "Komparation, kognition og religionsvidenskabelige prototyper" i Joel Haviv, Anders Lisdorf, Peter Weiss Poulsen (red.) *Religionsvidenskabens komparative udfordring*, s. 111-126. København: Museum Tusulanums Forlag. Københavns Universitet.

- Tambiah, Stanley J. 1996. "A Performative Approach to Ritual" i Ronald L. Grimes (Ed.) *Readings in Ritual Studies*, s. 495-511. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Tanggaard, Per 2008 "Statistikk for Den Norske Kirke 2006" i *Årbok for Den Norske Kirke 2008*, s. 90-109. Oslo: Kirkens informasjonstjeneste.
- Taranger, Absalon 1910. *Norsk kirkeret. Forelæsninger ved Det Praktisk-Teologiske Seminar. Del 1 Kirkerettens og kirkeforfatningens historie*. Kristiania: Forlaget Cammermeyers Boghandel.
- Thompson, Edward H. 1991. "Beneath the Status Characteristic: Gender Variations in Religiousness" i *Journal for the Scientific Study of Religion* (4)30:381-394.
- Tilstandsrapport for Den norske kirke 2006*. Oslo: Den norske kirke, Kirkerådet.
- Turner, Victor 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Veiteberg, Kari 2006. *Kunsten å framføre gudstjenester. Dåp i Den norske kyrkja*. Avhandling levert til dr.theol grad. Oslo: Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet.
- Vigestad, Kjell 1981. "Bærepillarene uthules" i Knut Lundby & Ingun Montgomery (red.) *Statskirke i etterkrigssamfunn. Kirkehistoriske og sosiologiske synspunkter på Den norske kirke etter 1945*, s. 68-84. Oslo: Universitetsforlaget.
- Vik, Vidar 2005. "Om dåpens løfte og løftet i dåpen..." i *Luthersk Kirketidende* (140)5:111-112.
- Wacquant, Loïc J. D. 1996. "Introduktion: Struktur og logik i Bourdieus sociologi" i Pierre Bourdieu & Loïc J. D. Wacquant *Refleksiv sociologi – mål og midler*, s.15-53. København: Hans Reitzels Forlag. [*An Invitation to Reflexive Sociology*, 1992]
- Weber, Max 1993. *The Sociology of Religion. Introduction by Talcott Parsons*. With a new foreword by Ann Swidler. Boston: Beacon Press. (Første gang utgitt i 1922)
- Westergaard, Hege 2001. "som eit spor". *Spontanalteret som moderne sorguttrykk i et kulturanalytisk perspektiv*. Bergen: Universitetet i Bergen, Dupliseringstjenesten, Forlaget Folkekultur.
- Wiberg, Laila 2002. "Riter i praktiken. Ett perspektiv från insidan" i Michael Stausberg, Oluf Sundqvist, Anna Lydia Svalastog (red.) *Riter och ritteorier. Religionshistoriska diskussioner och teoretiska ansatser*, s. 257-263. Nora: Bokförlaget Nye Doxa.
- Wilersrud, Aasmund & Christian Schüle/Geo 2005. "Verden tror, Norge tviler" *Aftenposten A-magasinet* 17. februar 2005:18-19.
- Winje, Geir 1999. *Fra bønn til magi. Ny religioner og menneskesyn*. Kristiansand: Høgskoleforlaget.

Winsnes, Ole Gunnar 1988. "E`du rel`gjos, eller...?" *Om konseptualisering og metodologi i empirisk religionsforskning*. Avhandling for graden Doctor Artium. Trondheim: Det historisk-filosofiske fakultet. Den allmennvitenskapelige høyskolen, Universitetet i Trondheim.

Woodhead, Linda 2002. "Women and Religion" i Linda Woodhead (Ed.) *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, s. 332-356. London: Routledge.

Woodhead, Linda 2006. "On the Incompatibility between Christianity and Holistic Spirituality. A Reply to Jan-Olav Henriksen" i *Nordic Journal of Religion and Society* (19)1:49-61.

Young, Serinity 1999. "Magic" i Serinity Young (Ed.) *Encyclopedia of Women and World Religion* volume 2, s. 610-613. New York: Macmillan Reference USA

Aadnanes, Per M. 2002. *Livssyn*. 3. utg. Oslo: Universitetsforlaget.

Aagedal, Olaf 1994a. "Dei døde sin dag" i Olaf Aagedal (red.) *Døden på norsk*, s. 121-136. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Aagedal, Olaf 1994b. "Sorga over ein konge og ein krig" i Olaf Aagedal (red.) *Døden på norsk*, s. 179-199. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Aagedal, Olaf 1995. "Norsk, men kyrkjelaus. Om utmedling av statskyrkja i Norge i etterkrigstida" i Svein Aage Christoffersen (red.) *Utmelding av statskyrkja*, s. 9-49. Oslo: Noregs forskingsråd.

Aagedal, Olaf 1996. "Dei kyrkjelause" i Ole Gunnar Winsnes (red.) *Tallenes tale. Perpektiver på statistikk og kirke*, s. 98-108. Trondheim: Tapir forlag.

Aagedal, Olaf 2004. "Når kyrkja brenn" i Ole Gunnar Winsnes (red.) *Tallenes tale 2003. Perpektiver på statistikk og kirke*, s.141-163. Trondheim: Tapir Akademiske Forlag.

Aall, Weiser Lily 1968. *Svangerskap og fødsel i nyere norsk tradisjon. En kildekritisk studie*. Oslo: Norsk folkemuseum.

Årbok for Den norske kirke 1996. 50. årgang Oslo: Kirkens informasjonstjeneste.

Juridisk litteratur

Forordning anlagende Børns Hjemme-Daab med videre 27. juli 1771.

Skrivelse fra Kirkedepartementet til Bergens biskop 22. august 1880.

Skrivelse fra Kirkedepartementet til Kristiansands Biskop 18. april 1898.

Skrivelse fra Kirkedepartementet 22. august 1900. Skr. At Barn hvis far står utenfor kirken og hvis mor er ukonfirmert, skal døpes (som tilh. kirken, all den stund det ikke foreligger erklæring om det mots.)

Skrivelse fra Kirkedepartementet til Kristiania Biskop 9. jan. 1902.

Skrivelse fra Kirkedepartementet til Kristiansands Biskop 2. desember 1910.

Lov om tilskott til livssynssamfunn. Lov av 12. juni 1981 nr. 64.

Lov om behandling av personopplysning (Personopplysningsloven) samt forskrifter. Lov av 14. april 2000 nr. 31. Oslo: Cappelen Akademiske forlag.

Lovsamling for Den norske kirke 2007. Lover, forskrifter og annet regelverk. 7. reviderte utgave. Oslo: Den norske kirke, Kirkerådet.

Nettkilder

http://www.bifrost.no/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=2&Itemid=113 1. mars 2007

<http://www.fgdo.no/> 21. april 2006

http://www.fritanke.no/NYHETER/25_prosent_okning_for_humanistisk_vigsel/ 26.01.2007

http://www.fritanke.no/NYHETER/Endelig_far_HEF_vie_homofile/ 30.01.2007

<http://www.goddesscards.com/imbolcbrigid.html> 27. april 2006

<http://www.human.no> 21.04.03.

<http://www.humanist.no/sor-trondelag/Trondheim> 22.04.03

http://www.human.no/templates/Page_220.aspx 06.12.2008

<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=1958> 20. juni 2008

<http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=230> 19.12.2008

<http://www.kriser.no/tekst.php?id=16> 6. desember 2008

http://www.nsd.uib.no/data/region/kirke/statistikk/bisp_agg.cfm?aar=1998 22. august 2008

http://www.nsd.uib.no/data/region/kirke/statistikk/bisp_agg.cfm?aar=2000 22. august 2008

http://www.nsd.uib.no/data/region/kirke/statistikk/bisp_agg.cfm?aar=2002 22. august 2008

http://www.nsd.uib.no/data/region/kirke/statistikk/bisp_agg.cfm?aar=2004, 22. august 2008

http://www.nsd.uib.no/data/region/kirke/statistikk/bisp_agg.cfm?aar=2006 22. august 2008

<http://www.schibstedforlagene.no> 5. oktober 2006

<http://www.ssb.no/emner/02/02/30/ekteskap/arkiv/> 19.04.2007

http://www.ssb.no/vis/magasinet/slik_lever_vi/art-2006-09-14-01.html 14.09.2006

<http://www.ssb.no/trosamf/arkiv/> 08.01.2008.

<http://www.ssb.no/innvandring/> 23. juni 2008

<http://www.ssb.no/emner/02/02/10/fodte/tab-2008-04-09-01.html> 24. juni 2008

http://statbank.ssb.no/statistikkbanken/Default_FR.asp?Productid=07.02&PXSid=0&nvl=true&PLanguage=0&tilside=selecttable/MenuSelP.asp&SubjectCode=07 19. 12.2008

http://www.ssb.no/kirke_koetra/tab-2008-06-19-01.html 22. august 2008

http://statbank.ssb.no/statistikkbanken/Default_FR.asp?Productid=07.02&PXSid=0&nvl=true&PLanguage=0&tilside=selecttable/MenuSelP.asp&SubjectCode=07 19.12.2008

<http://www.vartland.no/apps/pbcs.dll/article?AID=/20070312/ARTIKLER/70311009&SearchID=73276751225464> 01.04.2007

Vedlegg

Skriv til barnehager i en bydel i Oslo kommune

Ida Marie Høeg
KIFO / Universitetet i Bergen

Til foreldre i X menighet

Oslo 08.10.03

Forespørsel om deltakelse i en undersøkelse om dåp og navnefest

Jeg er doktorgradsstudent i religion ved Universitetet i Bergen og forsker ved Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO). Jeg holder på med en avhandling om dåp og navnefest. Avhandlingens tema er foreldres erfaringer med dåp eller navnefest og forholdet mellom livsfase, livstolkning og ritualer. I den forbindelse vil jeg intervju småbarnsforeldre som har døpt sitt/sine barn i Den norske kirke, eller har hatt en navnefest privat eller i regi av Human-Etisk Forbund. Jeg er fortrinnsvis interessert i småbarnsfamilier; familier hvor det eldste barnet ikke er eldre enn seks år. Grunnen til at jeg vil intervju foreldre med barn under skolealder, er at jeg vil se på overgangen fra å være uten barn til å bli mor og far, og hvilken innvirkning det har på måten en ser på livet og hvordan en forstår henholdsvis ritualene navnefest og dåp. Kunne dere tenke dere å være med i undersøkelsen?

Jeg vil intervju mor og far hver for seg. Intervjuet består av ca 20 spørsmål og vil ta ca én time, alt ettersom hvor mye dere har å fortelle. Intervjuene vil bli tatt opp på lydbånd og skrevet ut ordrett. Alle som er med i undersøkelsen vil få anledning til å lese i gjennom de ferdigskrevne intervjuene.

Personopplysninger som samles inn gjennom dette prosjektet skal behandles konfidensielt etter bestemmelser gitt i personopplysningsloven. Jeg vil være den eneste som har tilgang på personopplysningene, og ved publisering av resultatene underveis i avhandlingsperioden vil kun anonymiserte opplysninger forekomme. Det vil si at navn, bosted og yrke eller andre opplysninger som på en eller annen måte kan spores tilbake til vedkommende vil bli utelatt. Prosjektet startet opp i november 2002 og skal være avsluttet innen 2007. Når prosjektet er avsluttet i 2007 vil datamaterialet bli anonymisert.

Synspunkter, spørsmål eller ønsker om ytterligere opplysninger kan rettes til doktorgradsstudent Ida Marie Høeg (tlf. 23 33 47 26), eller veilederne: Professor Pål Repstad ved Høgskolen i Agder (tlf. 38 14 15 54) eller professor Ingvild Gilhus ved Universitetet i Bergen (tlf. 55 58 24 48).

Er dere interessert i å være med i undersøkelsen, vennligst fyll ut svarslippen som finnes vedlagt og gi den til styrer Turid Oma, så tar jeg kontakt. På forhånd takk.

Vennlig hilsen

Ida Marie Høeg

Vi er interessert i å være med i undersøkelsen om dåp og navnefest.

Navn mor:

Adresse:

Telefonnummer:

Navn far:

Adresse:

Telefonnummer:

Skriv til menigheter i Den norske kirke

Ida Marie Høeg

Dr.gr.student Universitetet i Bergen /

forsker Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO)

Navn på soknet

Oslo 25.08.03

Undersøkelse om dåp og navnefest

Jeg er forsker (cand.philol.) ved Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO) og doktorgradsstudent i religion ved Universitetet i Bergen. For noen måneder siden startet jeg på min avhandling om ritualer og livstolkning. Temaet for avhandlingen er: Hvordan erfares dåp og navnefest av nylig etablerte foreldre, og hvilken sammenheng er det mellom livstolkningen i en ny livsfase og det meningsbærende i ritualene? I prosjektet vil jeg undersøke foreldrenes erfaringer med dåp og navnefest, og se på om og eventuelt på hvilken måte ritualene er bærere av eksistensiell og sosial mening. Dåp og navnefest vil bli analysert ut fra perspektivet overgangsritualer som en kollektiv måte å symbolsk konstruere og uttrykke eksistensiell og sosial mening på. Prosjektet vil også se på om det å bli mor og far aktiverer livsspørsmålene, og i så tilfelle hvilke spørsmål, og om det er noen sammenheng mellom foreldrenes livstolkning ved en viktig overgang i livet og deres erfaringer med ritualene. Videre vil jeg finne ut hvordan foreldre tar beslutning om valg av dåp/navnefest, og hva som tillegges mening i beslutningsprosessen. Et kjønnteoretisk perspektiv inngår i analysene.

Jeg startet på avhandlingen i november 2002 og skal holde på med den på 80 % basis fram til 2007. Framgangsmåten for prosjektet er dybdeintervjuer med ca 20 foreldrepar som har valgt å døpe barnet/barna sine i Den norske kirke eller har hatt navnefest privat eller i regi av Human-Etisk Forbund. I den anledning henvender jeg meg til dere med forespørsel om hjelp til å komme i kontakt med foreldrepar og enslige mødre som har døpt barnet/barna sine i X (navnet på menigheten) kirke. Kunne dere være behjelpelig med å formidle kontakt med foreldrene?

Der barnets foreldre er et par er jeg interessert i å intervju både mor og far. Jeg er fortrinnsvis interessert i småbarnsfamilier. Det vil si familier hvor det eldste barnet ikke er eldre

enn seks år. Grunnen til at jeg vil intervju foreldre med barn under skolealder, er at jeg vil se på overgangen fra å være uten barn til å bli mor og far, og hvilken innvirkning det har på måten en ser på livet og hvordan en forstår henholdsvis ritualene navnefest og dåp

Personopplysninger som samles inn gjennom dette prosjektet skal behandles etter bestemmelser gitt i Lov om behandling av personopplysninger. Prosjektet er meldt fra til Personvernombudet for forskning ved Norsk samfunnsvitenskapelige datatjeneste AS (NSD), og godkjent av NSD etter vurdering av undersøkelsesopplegget i henhold til personopplysningsloven.

Synspunkter, spørsmål eller ønsker om ytterligere opplysninger kan rettes til meg (tlf. 23 33 47 26), eller veilederne: professor Pål Repstad ved Høgskolen i Agder (tlf. 38 14 15 54) eller professor Ingvild Gilhus ved Universitetet i Bergen (tlf. 55 58 24 48).

Er dere interessert i å formidle kontakt, vil jeg komme tilbake med eget invitasjonsskriv som dere kan dele ut til interesserte foreldre.

Jeg legger ved intervjuguiden og et informasjonsskriv om undersøkelsen.

Vennlig hilsen

Ida Marie Høeg

Skriv til foreldre som skulle ha navnefest i november 2003

Ida Marie Høeg

KIFO / Universitetet i Bergen

Til navnefestforeldrene

Oslo 01.11.03

Forespørsel om deltakelse i en undersøkelse om dåp og navnefest

Jeg er doktorgradsstudent i religion ved Universitetet i Bergen og forsker ved Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO). Jeg holder på med en avhandling om dåp og navnefest. Avhandlingens tema er foreldres erfaringer med dåp eller navnefest og forholdet mellom livsfase, livstolkning og ritualer. I den forbindelse vil jeg intervju småbarnsforeldre som har døpt sitt/sine barn i Den norske kirke, eller har hatt en navnefest privat eller i regi av Human-Etisk Forbund. Jeg er fortrinnsvis interessert i småbarnsfamilier; familier hvor det eldste barnet ikke er eldre enn seks år. Grunnen til at jeg vil intervju foreldre med barn under skolealder, er at jeg vil se på overgangen fra å være uten barn til å bli mor og far, og hvilken innvirkning det har på måten en ser på livet og hvordan en forstår henholdsvis ritualene navnefest og dåp. Kunne dere tenke dere å være med i undersøkelsen?

Jeg vil intervju mor og far hver for seg. Intervjuet består av ca 20 spørsmål og vil ta ca én time, alt ettersom hvor mye dere har å fortelle. Intervjuene vil bli tatt opp på lydbånd og skrevet ut ordrett. Alle som er med i undersøkelsen vil få anledning til å lese igjennom de ferdigskrevne intervjuene.

Personopplysninger som samles inn gjennom dette prosjektet skal behandles konfidensielt etter bestemmelser gitt i personopplysningsloven. Jeg vil være den eneste som har tilgang på personopplysningene, og ved publisering av resultatene underveis i avhandlingsperioden vil kun anonymiserte opplysninger forekomme. Det vil si at navn, bosted og yrke eller andre opplysninger som på en eller annen måte kan spores tilbake til vedkommende vil bli utelatt.

Prosjektet startet opp i november 2002 og skal være avsluttet innen 2007. Når prosjektet er avsluttet i 2007 vil datamaterialet bli anonymisert.

Synspunkter, spørsmål eller ønsker om ytterligere opplysninger kan rettes til doktorgradsstudent Ida Marie Høeg (tlf. 23 33 47 26), eller veilederne: Professor Pål Repstad ved Høgskolen i Agder (tlf. 38 14 15 54) eller professor Ingvild Gilhus ved Universitetet i Bergen (tlf. 55 58 24 48).

Er dere interessert i å være med i undersøkelsen, vennligst fyll ut svarslippen som finnes vedlagt og send den til meg, så tar jeg kontakt. Adressen står nederst på arket. På forhånd takk.

Vennlig hilsen Ida Marie Høeg

Vi er interessert i å være med i undersøkelsen om dåp og navnefest.

Navn mor:

Adresse:

Telefonnummer:

Navn far:

Adresse:

Telefonnummer:

Informasjonsskriv om undersøkelsen

Prosjekttittel: "Velkommen til oss" En studie i overgangsritualer og livstolkning hos nylig etablerte foreldre.

Formål: Undersøke hvordan nylig etablerte foreldre erfarer dåp og navnefest, og hvilken sammenheng det er mellom livstolkningen i en ny livsfase og det meningsbærende i ritualene.

Prosjektleder: Ida Marie Høeg (cand.philol.), doktorgradsstudent ved Universitetet i Bergen (Seksjon for religionsvitenskap) og forsker ved Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO).

Varighet: Prosjektet startet opp i november 2002 og skal være avsluttet innen 2007.

Om undersøkelsen: Undersøkelsen er en del av en doktorgradsavhandling i religion ved Universitetet i Bergen. Avhandlingens tema er foreldres erfaringer med dåp eller navnefest og forholdet mellom livsfase, livstolkning og ritualer. I den forbindelse vil jeg intervju småbarnsforeldre som har døpt sitt/sine barn i Den norske kirke, eller har hatt en navnefest privat eller i regi av Human-Etisk Forbund. Fortrinnsvis er jeg interessert i småbarnsfamilier; familier hvor det eldste barnet ikke er eldre enn seks år. Grunnen til at jeg vil intervju foreldre med barn under skolealder, er at jeg vil se på overgangen fra å være uten barn til å bli mor og far, og hvilken innvirkning det har på måten foreldrene ser på livet og hvordan en forstår henholdsvis dåp og navnefest.

Jeg vil intervju foreldre som er mest mulig forskjellige med hensyn til erfaringer med ritualene. Jeg vil også finne foreldre med ulik tilknytning til Den norske kirke eller Human-Etisk Forbund eller andre tros- og livssynsorganisasjoner, og som har stor variasjon i yrke, sivil status, inntekt og oppvekststed.

Intervjuet består av ca 20 spørsmål og vil ta ca én time, alt ettersom hvor mye vedkommende har å fortelle. Jeg vil intervju mor og . far hver for seg. Intervjuene vil bli tatt opp på lydbånd og skrevet ut ordrett. Alle som er med i undersøkelsen vil få anledning til å lese i gjennom de ferdigskrevne intervjuene.

Personopplysninger: Personopplysninger som samles inn gjennom dette prosjektet skal behandles etter bestemmelser gitt i Lov om behandling av personopplysninger. Prosjektet er meldt fra til Personvernombudet for forskning ved Norsk samfunnsvitenskapelige datatjeneste

AS (NSD), og godkjent av NSD etter vurdering av undersøkelsesopplegget i henhold til personopplysningsloven.

Jeg vil være den eneste som vil ha tilgang på de opplysninger som samles inn i forbindelse med prosjektet, deriblant opplysninger som kan tilbakeføres til enkeltpersoner. Ved publisering av resultatene vil kun anonymiserte opplysninger forekomme. Det vil si at navn, adresse og yrke eller andre opplysninger som på en eller annen kan spores tilbake til vedkommende vil bli utelatt. Når prosjektet er avsluttet i 2007 vil datamaterialet bli anonymisert.

Frivillig: Deltakelse i dette prosjektet er frivillig.

Intervjuguide

Dåp i Den norske kirke:

- Kan du fortelle om dåpen til X?
- Hvordan opplevde du dåpsgudstjenesten?
- Hvorfor døpte dere X?
- Hva er din opplevelse eller oppfatning av hva som skjer i dåpen?
- Hvordan forstår du dåpsordene: *Jeg døper deg til Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn*, at presten heller vann over barnets hode, tegner et kors på barnet og gir et tent lys osv?
- Tror du at barnet blir Guds barn i dåpen?
- Var det noe du likte spesielt godt, mislikte, noe du syntes var rart, noe du savnet eller noe du skulle ønsket var annerledes?
- Hadde dere noe selskap eller fest etter dåpen? Kan du fortelle om hvordan dere feiret begivenheten?
- Var dere usikre på hvordan dere skulle gjøre det etter kirken, hvem dere skulle be og hva dere skulle servere osv?
- Hva la dere vekt på da dere valgte faddere?
- Hadde foreldrene dine truffet familien til samboer/ektefelle før dåpen?
- Hva ble barnet døpt i (hva hadde hun / han på seg)?

Humanistisk navnefest:

- Fortell om navnefesten til X?
- Hvordan opplevde du navnefesten?
- Hvorfor hadde dere en navnefest for X?
- Hva er din opplevelse eller oppfatning av hva som skjer på navnefestseremoniene til - Human-Etisk Forbund? (Hvorfor tror du navnefestseremonien til Human-Etisk Forbund er laget slik den er?)
- Hvordan forstå du: At foreldre og barn går i prosesjon inn i lokalet, at det synges og spilles musikk, at det holdes taler, at barna blir ropt opp en etter en og mottar en navnetavle osv?
- Var det noe du likte spesielt godt, mislikte, noe du syntes var rart, noe du savnet eller noe du skulle ønsket var annerledes ved seremonien?

- Hadde dere noe selskap eller fest etter seremonien? Kan du fortelle om hvordan dere feiret begivenheten?

- Var dere usikre på hvordan dere skulle gjøre det etter seremonien, hvem dere skulle be og hva dere skulle servere osv?

- Hadde dere faddere/vitner til barnet?

- Hva la dere vekt på da dere valgte faddere/vitner?

- Hadde foreldrene dine truffet familien til samboer/ektefelle før dåpen?

- Hva hadde barnet på seg?

Privat og nyreligiøs navnefest:

- Fortell om navnefesten til X?

- Hvordan opplevde du navnefesten?

- Hvorfor valgte dere å lage deres egen navnefest for X?

- Hva er din opplevelse eller oppfatning av hva som skjer når en lager en slik markering /seremoni som dere gjorde? (Hvorfor lagde dere seremonien på den måten dere gjorde det?)

- Var det noe du likte spesielt godt, mislikte, noe du synes var rart, noe du savnet eller noe du skulle ønske var annerledes ved seremonien?

- Var dere usikre på hvordan dere skulle gjøre det med seremonien?

- Var dere usikre på hvem dere skulle be og hva dere skulle servere etter seremonien?

- Hadde dere faddere / vitner til barnet?

- Hva la dere vekt på da dere valgte faddere / vitner?

- Hadde foreldrene dine truffet familien til samboer/ektefelle før navnefesten?

- Hva hadde barnet på seg?

Valg av ritual:

- Før dere bestemte dere for dåp/navnefest, snakket du og partneren din om hvorfor dere ville døpe/ha navnefest for barnet/barna?

- Snakket dere om dere skulle markere det på andre måter enn dåp/navnefest, eller om dere skulle la være å ha en markering?

- Hvordan kom dere fram til at dere ville ha en navnefest for X?

- Var dere enige i valg av dåp/navnefest?

- Engasjerte familiene deres seg i deres avgjørelse om dåp/navnefest? (Innspill, kommentarer fra familien?)

- Vil dåpen/navnefesten ha noen betydning for hvordan dere vil oppdra barnet med hensyn til religion / livssyn når det vokser opp?

- Vil dere at Den norske kirke, HEF eller andre tros- og livssynssamfunn skal ha innflytelse på dannelsen av barnets livssyn?

- Hvis datteren/sønnen deres, når hun er fem år, får en innbydelse fra kirken om å delta i barneklubb eller på søndagsskole, hvordan ville du stille deg til det? / La oss si at datteren din er fem år og får en innbydelse fra HEF til å delta i en barneklubb. Hvordan ville du stille deg til det?

Livsfase:

- Hvordan synes du det er å være mor /far?

- Kan du beskrive livet ditt slik det var før du fikk barn?

- Synes du at du har forandret deg som person, etter at du ble far/mor?

- Synes du at du har forandret måten å se på livet og verden på, etter at du fikk barn?

- Synes du at noe av erfaringene med å bli far / mor ble tatt opp i dåpsgudstjenesten / seremonien på Rådhuset?

Livstolkning:

- Har livet en mening? I så tilfelle hva mener du er meningen med livet?

- Hva vil du si er det viktigste i livet ditt?

- Vil du si at du har et livssyn? Hvordan vil du beskrive livssynet ditt?

(Vil du betegne seg selv som kristen, personlig kristen/bekjennende kristen, religiøs, søkende)

(Hva forstår du med humanisme/livssynshumanisme/humanetikk?)

- Har det vært perioder i livet eller bestemte livssituasjoner hvor ditt livssyn eller din tro har vært viktig for deg?

Til samboere:

Tror du dere hadde laget en like stor navnefest/dåpsfest med venner og familier hvis dere var gift?

Til avslutning: Har du ytterlige tanker eller synspunkter på hva vi har snakket om?

Spørreskjema

Barnets navn:

Barnets fødselsdato:

Intervjudato:

Barnets navn:

Barnets fødselsdato:

Navn	Oppvekst -sted	Sivil status	Hvis gift: Hva slags vigsel: kirke/byfogd	Sivil status før foreldre- skap	Bosted	Alder	Yrke

Utdanning	Tros- eller livssynstilhørighet	Tros- eller livssynstilhørighet i barndommen	Type ritual	Valg av geografi for ritualet (bosted/ oppvekststed)	Fest (ja/nei)

Festlokale	Antall gjester med på ritualet	Antall gjester med på festen	Hva slags gjester (venner, søsken, foreldre, tanter, onkler, søskenbarn, besteforeldre osv)	Festens varighet

Bespising	Drikke	Fotografering (ritual og fest)	Video (ritual og fest)

Foreldre/familie truffet hverandre før?	Antrekk dåps-/navnebarn	Taler/underholdning

Antall faddere/vitne	Faddernes/vitnes tilknytning til foreldrenes (slekt /venner)	Faddernes/vitnes kjønn	Faddernes/vitnes alder

Hvem bar barnet:	Oppkalling av navn:	Hvem har brukt dåpskjolen før:	Faddernes/vitnes gaver

Tabelloversikt

Tabell 4.1 Foreldre og barn fordelt etter ritualisering

Tabell 6.1 Døpte i kirkesamfunn utenfor Den norske kirke som praktiserer barnedåp. Antall og prosent

Tabell 6.2 Oppslutningen om dåp i Den norske kirke 1960-2007.* Antall og prosent

Tabell 6.3 Oppslutning om dåp i Finland, Norge, Danmark, Sverige 2000, 2002, 2004, 2006-
Prosent av antall fødte

Tabell 6.4 Antall humanistiske navnebarn og prosent av antall fødte barn 1988-2007

Tabell 6.5 Antall utmeldte fra Den norske kirke 1998, 2000, 2002, 2004, 2006, 2007

Tabell 7.1 Navn på foreldre og barn og hvor de er død.

Tabell 7.2 Formelle og uformelle ritualiseringer i dåpsgudstjenesten

Tabell 7.3 Navn på foreldre og barn og hvor de har hatt humanistisk navnefest

Tabell 7.4 Navn på foreldre og barn og hvor de har hatt nyreligiøs navnefest

Tabell 7.5 Navn på foreldre og barn og hvor de har hatt privat navnefest

Tabell 9.1 Foreldre og barn med og uten faddere fordelt etter sosialt felt

Tabell 9.2 Antall faddere og faddernes kjønn pr. dåpsbarn og humanistisk navnebarn

Tabell 9.3 Antall faddere og faddernes kjønn pr. nyreligiøst navnebarn og navnebarn som har hatt privat navnefest

Tabell 9.4 Faddernes alder og faddernes slektskap pr. nyreligiøst navnebarn og navnebarn som har hatt privat navnefest. Der alderen står i kursiv er fadderen i slekt med barnet

Tabell 9.5 Faddernes alder og faddernes slektskap pr. pr. dåpsbarn og humanistisk navnebarn. Der alderen står i kursiv er fadderen i slekt med barnet