

KJØNN OG FOLKELIG DÅPSTEOLOGI

AV IDA MARIE HØEG

Hvert år blir ca. syv av ti barn under ett år døpt i Norge. Langt de fleste døpes i Den norske kirke; bare noen få prosent i andre kristne trossamfunn. Den utbredte barnedåpspraksisen i et stadig mer flerkulturelt, religiøst pluralisert og individualiserende samfunn, gjør det nødvendig å utforske hva som kjennetegner praksisen og hvordan aktørene selv fortolker det de er med på. I likhet med de andre overgangsritualene som Den norske kirke utfører for majoriteten av befolkningen, viser en representativ spørreskjemasundersøkelse at også dåpen forstås av flertallet som tradisjon (Høeg, Hegstad, Winsnes 2000:48–49). Det vil imidlertid ikke si at alle foreldre utelukker en religiøs dimensjon. For ca. hver tredje forelder har dåpen en religiøs mening.¹ En interessant side ved foreldrenes tilnærming til dåpen er de store kjønnsmessige forskjellene i fortolkningene. Følelsen av at dåpen gir trygghet og holdningene til dåp som en guddommelig beskyttelsehandling 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).

Hva vil det si å fortolke dåpen som en trygghetshandling, og hvordan skal vi forstå mødres og fedres ulike tilnærming til dåp og nærmere bestemt det trygghetssøkende aspektet ved dåpen? La oss vende blikket bort fra surveyundersøkelsen fra 2000 og heller utdype kunnskapen om dåpens religiøse mening gjennom en kvalitativ intervjuundersøkelse. Materialet er hentet fra avhandlingen: *Velkommen til oss* (Høeg 2008). Dette er en komparativ undersøkelse av dåp og alternative ritualiseringer til dåp, basert på dybdeintervjuer med til sammen 18 dåpsforeldre og 20 navnefestforeldre. Intensjonen med undersøkelsen var å se etter særtrekk og likheter i foreldrenes erfaringer med og fortolkninger av ritualiseringene. Intervjuene ble gjort høsten 2003 og våren 2004. Gruppen av informanter var strategisk sammensatt med hensyn til variasjon og bredde i informantenes sosiale bakgrunn, sivile status, livssynsmessige engasjement, geografi og kjønnsrepresentasjon. Blant de ni mødrene

og ni fedrene som hadde valgt dåp eller barnevelsignelse av prest for sine barn, var det åtte foreldre som hadde en religiøs tilnærming til ritualet. Linda, Thomas, Hilde, Lene, Magdalena, Elin, Heidi og Arne hadde en religiøs opplevelse eller fortolkning av én eller flere av dåpens handlinger. Thomas er usikker på sin religiøse fortolkning av dåpen. Bortsett fra Thomas, er et gjennomgangstema i de andre foreldrenes tilnærming *beskyttelse* og *trygghet*.

Disse åtte dåpsforeldrene har et variabelt forhold til Den norske kirke. Linda, Thomas og Arne tar enten del i kirkens aktivitetstilbud til voksne og barn, eller går en gang iblant på gudstjeneste. Hilde, Lene, Magdalena, Elin og Heidi går ikke på gudstjeneste eller bruker kirken på andre måter annet enn når de blir invitert i forbindelse med kirkens overgangsritualer.

De av foreldrene som ikke har en religiøs tilnærming til dåp, opplevde også at dåpen berørte og engasjerte. Mønsteret var enten et sterkt emosjonelt engasjement eller det jeg har kalt en "nøktern tilfredshet" basert på valg av dåp som noen ganske selvfølgelig og naturlig (Høeg 2008:111–113, 212). Det sterke følelsesmessige og sanselige engasjementet er forankret i dåpens manifestering av fellesskapet med venner og familie, de estetiske sidene ved dåpsgudstjenesten (musikk, bygg og interiør) og kirkebyggets stedstilhørende karakter. Også dåpsliturgiens uformelle sider, som dåpsdrakten, "bablyøftet" eller dåpslyset, er viktige for det emosjonelle ubyttet så vel som for fortolkningene av dåp (ibid:135, 204–205). Blant fortolkningene av dåp er det først og fremst forståelsen av dåp som en integrerende handling, hvor innlemmelse og velkomst til kirken, står sentralt. Den sterke enheten mellom dåp, navn og identitet lever fortsatt videre. Blant noen av foreldrene er dåp som navngivingshandling et vesentlig element i forståelsen av dåp (ibid 2008:139–140).

I det følgende vil jeg først og fremst fokusere på de av dåpsforeldrene i undersøkelsen med en religiøs opplevelse eller fortolkning av dåp. Jeg vil redegjøre for deres religiøse tilnærming og diskutere den i lys av andre empiriske undersøkelser om kjønn og religion. Enkelte steder vil jeg komme inn på hvordan de andre dåpsforeldrene forholder seg til dåp, men da først og fremst der det kan være sammenfall i holdninger, eller for å tydeliggjøre de åtte foreldrene med en religiøs tilnærming til dåp, sine erfaringer eller fortolkninger.

TEORETISK FORANKRING – KJØNN OG RELIGIØS RITUELL AKTIVITET

I religionssosiologien har mye av det som har vært gjort av kjønnsforskning, 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. (Repstad 2000:50, Andersen & Lüchau 2004:261, Høeg 2010:187). En annen måte å nærme seg kjønn og religion på har vært å søke etter årsakene til forskjellene mellom kjønnene ved ikke å rette søkelyset mot biologi, men heller mot 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 2002:128–130, 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.

I nyere forskning på kjønn og religion kommer det fram at kvinner og menn erfarer Gud forskjellig og også har ulike tro. Et av kjennetegnene ved kvinners religiøsitet er at den 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 det rituelle er bemerkelsesverdig like på tvers av religion. Både jødiske og kristne kvinner ved henholdsvis Rakels grav og Jomfru Marias melkegrotte på Vestbredden har et ønske om at bønnene deres skal kunne gi dem konkret hjelp med alvorlige problemer (Sered 1986:20). Et annet eksempel på denne tendensen er Elisabeth Weiss Ozoraks 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 har en tendens til å operere 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 ansvarsorientert. Forholdet til Gud er mer å regne som en kontakt; Gud er som en venn og fortrolig (ibid:27). Et lignende resultat har religions-sosiologen 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).

DÅPSFORELDRES FOKUS PÅ BESKYTTELSE

Heidi har to sønner. Den eldste sønnen Andreas er døpt i Den norske kirke og Sander er velsignet av en prest i Den norske kirke som et alternativ til dåp. Heidi skiller ikke mellom dåpens ulike handlinger når hun forteller om dåpen til Andreas. Hun ser på dåpsvannet, bønnene og prestens ord om dåpen som en del av en større velsignelse av barnet. Hun mener at 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 var akkurat det som skjedde i dåpen. Den samme følelsen hadde hun også under barnevelsignelsen til Sander, men knytter det da ikke denne gangen heller til noen bestemte handlinger. Heidi er opptatt av at dåpen er 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. Heidi sammenligner velsignelsen med forbønn. Akkurat som hennes foreldre alltid har bedt for henne og på den måten gitt henne Guds ivaretagelse, blir mennesker ivaretatt av Gud når de blir velsignet. Både bønn og velsignelse ser hun på som gaver til barnet. 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 barnevelsignelsen til sin yngste sønn Sander følger hun opp omsorgsmotivet. Velsignelsen av Sander forstår hun som Guds ivaretagelse av barnet. Hun beskriver den som et vern mot verdens ondskap.

Linda tenker konkret omkring dåpen. I hennes fortolkninger har bestemte handlinger konkret virkning. Når presten sier dåpsordene, og det hun forstår som hellig 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, mener hun at Gud er til stede og Guds ansvarsforhold 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. Oppe ved døpefonten opplevde hun at Gud var til stede, og hun følte en sterk takknemlighet for at hun hadde fått et velskapt barn.

I likhet med Heidi og Linda, er også guddommelig beskyttelse en viktig fortolkningsnøkkel for Lene, Magdalena og Hilde. Lene mener dåpen er en bekreftelse på Guds omsorg for barna. Handlingene er hver for seg et uttrykk for at Gud verner dem. Magdalena mener at dåpen er en beskyttelseshandling fordi Gud gir hver av barna en engel som kan beskytte dem mot farer og onde ånder. På grunn av dåpens beskyttende funksjon ville Magdalena at deres barn skulle døpes rett etter fødselen. De døpte derfor sønnene da de bare var noen få uker gamle. Hilde navngir ikke hvilke farer som truer barnet hennes, men mener at dåpen gir barnet en ekstra beskyttelse, en "guddommelig" beskyttelse som sønnen Markus ikke ville ha fått om han ikke var døpt.

Kirken forstår lyset som et symbol på Kristi nærvær.² Arne har ingen religiøse fortolkninger av de formelle ritualiseringene i dåpen. Arne refererer ikke til velsignelsen, overøsningen, håndspåleggelsen når han skal redegjøre for hva som gir dåpen mening. Først med dåpslyset finner Arne det som kan kommunisere dåpens mening. Arne assosierer lys med Jesus. Lyset mener han 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 døpte inkludert ham selv er en del av. I motsetning til de andre foreldrene forstår ikke Arne dåpen som en beskyttelseshandling, men likevel 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.

Dåpens logikk ser ut til å være: Dåpen er en virkekræftig arena for de handlende subjekter; Gud og Jesus. Det guddommelige manifesterer seg for barna som blir ført inn på dåpsarenaen og alle andre som er til stede. Guds nærvær blir markert i dåpens handlinger, og det etableres en relasjon mellom Gud/Jesus og dåpsbarnet. Relasjonen beskrives i positive vendinger som nærhet og fellesskap. Med den etablerte relasjonen følger det visse goder – Guds beskyttelse av den døpte. Beskyttelsen innebefatter ikke et vern mot noen konkrete eller bestemte trusler, men helt generelle farer knyttet til det å være et barn som skal vokse opp. Dette perspektivet utdypes Elin. Elin fortolker overøsningene og dåpsordene som 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.

DÅP OG FORVANDLING

Foreldrene med en religiøs tilnærming til dåp 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 deltakerne (Nelson 2004:147). For disse foreldrene består ikke dåpens forandring i at barnet går fra å ikke være Guds barn til å bli Guds barn. Heller ikke å gå fra å være ikke-kristen til å være kristen. Like fullt mener flere av dem at dåpen skapte forandring for barnet. Linda legger vekt på at sønnen Mathias gjennomgikk en forvandlingsprosess i dåpen. For Linda er dåpen det øyeblikket da Gud tok ansvar for Mathias gjennom konkrete handlinger som Linda forstår som hellige. Også Magdalenas, Hildes, Lenes, Heidis og Arnes forståelse av dåp kan forstås som forvandling. Dåp og barnevelsignelse gjorde noe med dem. Felles for disse foreldrene er en substansiell oppfatning av en statusforandring hvor barna fikk tilført et gode – Guds beskyttelse eller fellesskap med Gud.

Sentralt i disse foreldrenes forståelse av dåpen er at den har et virkekraftig aspekt. Overøsningene og velsignelsen peker ut over her og nå. Det er ikke bare noe som er forestilt, men noe som disse foreldrene tror og håper vil skje. Håpet og troen til de nevnte foreldrene, er at Gud skal beskytte barnet eller at barnet skal være i fellesskap med Jesus. Oppsummerende kan vi si at holdningen til disse foreldrene er at barnet går 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 nærhet og ”litt” mer av Guds omsorg enn det ville fått om det ikke var døpt.

Generelt er barnedåpens teologi vanskelig for foreldrene å forholde seg til, både for foreldre med en religiøs tilnærming til dåpen og de som ikke har det. 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 danne seg forestillinger om hva det vil si å bli et Guds barn. Synspunktene går i retning av å forkaste kirkens teologi for barnedåp.³ Randi,

som ikke ønsket dåp for sin datter, og Magdalena, som ønsket dåp for sine to sønner, har den samme holdningen til kirkens tenkning om 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 mener hun ikke kan overføres til dåp av barn.

Randi, som ikke har en religiøs tilnærming til dåpen og som heller ikke har noen forståelse for det lutherske dåpssynet, framholder et alternativ som hun kjenner til. Nære familiemedlemmer er metodister, og som barn var hun med i metodistkirken. Ifølge Randi tror ikke metodistene at barn er syndige fra fødselen av. Metodistene døver 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 Gud. Men Randi sier at hun ikke tror 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.

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. Utover i samtalen kommer det fram at han synes det er et krevende 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. Likevel vil han ikke avvise Den norske kirkes dåpssyn. Thomas' strategi i forhold til kirkens dåpsteologi er å la spørsmålet stå åpent.

Ikke bare foreldre med en religiøs tilnærming til dåp, men også flere av de andre dåpsforeldrene legitimerer valg av dåp ved å se dåp og konfirmasjon i en sammenheng. Ifølge dem har barnedåpen for barnet en preliminær karakter. All tenkning rundt endring av status kristen/ikke-kristen, må baseres på et valg tatt av barnet i rett 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 hvordan de vil forholde seg til tro og livssyn. 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 på dåpen ville være å forkaste barnedåpen og heller framholde voksendåpen. Det er ikke slik foreldrene konkluderer. At de ikke kan gi sin tilslutning til kirkens dåpsteologi, medfører ikke at de ytrer et ønske om å endre på tradisjonen med barnedåp. Logikken som ligger til grunn for foreldrenes fortolkning av barnedåp, og som gjør at den fortsatt har mening for dem, er å se den i sammenheng med ungdommens valg i forbindelse med konfirmasjon. Dåpen er altså for disse foreldrene betinget av konfirmasjonen og ikke omvendt.

UNIVERSELL GUD

Mange foreldrene har bestemte meninger om hvilken gud dåpen formidler. Gjennom bruk av vann og lys viser Gud at han regner med barna, og at Gud 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.

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. Altså mer enn det at jeg faktisk tror at hun er utenfor kirken eller hedensk på noen måte før det skjer. Jeg velger å tro at Gud uansett er stor nok til å ta med uskyldige barn (nr. 22:4).”

Når foreldrene snakker om hvem som manifesteres eller virker i dåpen, beskrives Gud som Gud for alle, kjærlig og inkluderende. Her er det ikke den kristne tanken om at dåpen er basisen for relasjonen til den treenige Gud som kommer til uttrykk. En utbredt forestilling er oppfatningen om at Gud ikke deler menneskene inn etter religion, bosted, historie eller religiøse tradisjoner. 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, mener flere av foreldrene at Gud er alles Gud. Derfor konkluderer de med at Gud ikke stenger noen ute på grunn av manglende dåp, og derfor er det heller ikke noe forskjell på døpte og udøpte.

Bildet av Gud som felles, kjærlig og inkluderende er ikke nødvendigvis basert på trosyttringer, men på en teologi på tvers av tro og ikke-tro. Det vil si at Gud ikke er reservert for de av foreldrene som har et personlig forhold til Gud eller karakteriserer seg som troende. Også de som mener at de ikke tror på Gud vektlegger én eller flere av disse sidene ved Gud. Det ser ut som om Gud må ha kvalitetene felles, kjærlig og inkluderende for at Gud i det hele tatt skal kunne oppleves som troverdig. Gjørán betegner seg som ikke-religiøs, men kan ikke utelukke at det finnes noe mellom himmel og jord. Like fullt har han en teologi og kan snakke om hvem Gud kan være. Skulle Gud finnes, mener Gjørán at alle mennesker er Guds barn fra fødselen av. For ham gir det ikke mening at et barn 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.

KJØNN OG FORTOLKNING

Blant de åtte foreldrene med en religiøs tilnærming til dåp 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. Foreldrenes forhold til den religiøse siden ved dåpen kan sies å støtte opp under en markant tendens i empirisk religionsforskning fra jødiske og kristne kulturkretser som viser at kvinner har en annen tilnærming til religion enn menn.

Mye tyder på at mødrene i undersøkelsen har en annen dåpsteologi enn fedrene. På tross av at den ikke er produsert av teologisk fagpersonell og heller ikke samsvarer med kirkens offisielle teologi, men kan sies å være en folkelig overbevisning, velger jeg å kalle mødrenes teologiske refleksjoner for dåpsteologi. Mødrenes religiøsitet kan karakteriseres som konkret, relasjonell og emosjonell, og ganske udogmatisk i formen. Blant fedrene er det lite av teologiske forestillinger, verken forestillinger basert på overbevisning eller erfaring, som til sammen kan utgjøre en bestemt dåpsteologi. Bortsett fra Arne, formidler ikke de andre mennene teologiske refleksjoner rundt dåpen. For dem engasjerer dåpen i liten grad, men hører likevel med til et lite barns liv ut fra at dåp er tradisjon og historie.

Det er dåpsmødrene som fokuserer på dåpen som beskyttelseskapende. Fedrene betoner ikke dåp som Guds beskyttelse av barnet og Gud som om-

sorgsfull eller som et vern for barnet. Inger Furseth (2006:297) og Elisabeth Weiss Ozorak (1996:27) har funnet at kvinners religiøsitet tenderer mot å være emosjonell. Behovet for å gi barnet beskyttelse, trygghet og omsorg kan også forstås i emosjonelle termer. For dåpsmødrene som understreker dåpen som en guddommelig beskyttelseshandling, 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. I stedet er erfaringene konkrete og personlige, sprunget ut fra opplevelser de har hatt med egne barn. Det er disse erfaringene som har farget fortolkningene av dåpen og gitt foranledning til å forme det jeg har kalt en dåpsteologi. En av fedrene, Thomas, opplevde ikke dåpen som en religiøs beskyttelseshandling. Riktignok har han, som noen av de andre fedrene, 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 først og fremst en tydelig tendens hos kvinnene i undersøkelsen.

Dåpsforeldrenes fortolkninger og erfaringer med dåp støtter også 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 dåp. Den opplevelsesbaserte dåpsteologien til kvinnene er utviklet i relasjon til dåpsbarna. Det vil si at dåpsteologien er fundert på mødrenes erfaringer med hva som skjedde med deres barn i dåpen. Vi kan derfor 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, er det ingen av fedrene som har 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 engasjerer fedrene seg i spørsmålet om hvem Gud er.

For flere av dåpsforeldrene er forståelsen av Gud av betydning for forståelsen av dåpen. Den rådende oppfatningen er at Gud er en inkluderende, universell og kjærlig størrelse og at barna både før og etter dåpen er Guds barn. Synet på Gud skiller ikke kvinnene og mennene fra hverandre. Også når det gjelder grunnlaget for teologisk refleksjon, er tenkningen lik på tvers av kjønn

og religiøse kategorier. Måten å tenke om Gud på er den samme for Randi (som kaller seg ateist) og Gjørán (som deler hennes livsanskuelse), som for de som betegner seg selv som kristne. Verken for kvinnene eller for mennene ser det ut til at det er 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 nyreligiøsitet (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. De nevnte religionsforskerne 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 nyreligiøsiteten. Hvorvidt en religiøs forestilling virker tiltalende eller ikke, er også av betydning for de religiøse aktørenes utforming av teologien. I dette tilfellet dåpsforeldre og dåps-teologi. Den folkelige teologien 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 fokuset mitt utelukkende vært på hvorvidt foreldrene mener å ha en religiøs tro og om de kunne gi sin tilslutning til kirkens dåps-teologi, hadde det ikke vært mulig å få fram at det fint går an å døpe barnet sitt og samtidig ha teologiske resonnementer, selv på et ateistisk eller agnostisk grunnlag.

KONKLUSJON

Trygghet er ikke bare essensielt i menneskelig og sosial forstand, men også et helt grunnleggende tema i religiøse erfaringer og fortolkninger. Fordi trygghet er en dimensjon ved så å si alle sider ved livet, men spesielt når livet er sårbart, slik som når et barn blir født, melder behovet seg for omsorg, ansvar og beskyttelse. Dette preger den folkelige meningsproduksjonen relatert til dåp. Det interessante i disse religiøse fortolkningene av dåp er at det trygghets-skapende aspektet er så mye mer fremtredende og avgjørende for mødrene enn for fedrene. Selv i Norge med velferdsstat og et godt utbygget helsevesen hvor barnedødelighet og uventet død er på et lavt nivå, bærer mødrenes

tilnærming til dåp preg av usikkerheten rundt framtiden og oppveksten til barna. Karakteristisk for mødrenes religiøse dåpsteologi er at den er basert på erfaringene med og refleksjonene rundt det å døpe et barn; den er relasjonell, emosjonell og kontekstuell. For fedre er distansen til handlingene større. For de av fedre som har religiøse erfaringer med dåp, dannes det heller ikke teologi på grunnlag av erfaringene, og for dem som gir dåpen et religiøst innhold er ikke trygghet et sentralt tema.

NOTER

1. 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)
2. Den norske kirke tolker dåpslyset noe annerledes enn i Den katolske kirke, der lyset er både et symbol på at den dømte 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).
3. 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).

LITTERATUR

- Alver, Bente Gullveig, Ingvild Sælid Gilhus, Lisbeth Mikaelsson, Torunn Selberg 1999. *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne*. Oslo: Pax 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.
- Bønnebok for Den katolske kirke* 1990. Norsk katolsk bispesråd. Oslo: St. Olav Forlag.
- 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,.
- Gudstjenestebok for Den norske kirke. Del I Gudstjenester, Del II Kirkelige handlinger* 1996. Oslo: Verbum.
- Høeg, Ida Marie, Harald Hegstad, Ole Gunnar Winsnes 2000. *Folkekirke*

2000. *En spørreundersøkelse blant medlemmer av Den norske kirke*. Oslo: Stiftelsen Kirkeforskning.
- Høeg, Ida Marie 2008. *Velkommen til oss. Ritualisering av livets begynnelse. Avhandling for graden philosophiae doctor (PhD)*. Bergen: Universitetet i Bergen.
- Høeg, Ida Marie 2010. "Religiøs tradering", i: Pål Ketil Botvar & Ulla Schmidt (red.) *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Luckmann, Thomas 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. London: MacMillan.
- McGuire, Meredith B. 2003. "Gendered spiritualities", i: James A. Beckford & James T. Richardson (Eds.) *Challenging Religion. Essays in honour of Eileen Barker* s. 170–180,. London: Routledge.
- McGuire, Meredith B. 2002. *Religion. The Social Context*. Fifth Edition. Belmont: Wadsworth Thomas Learning.
- Nelson, Timothy J. 2005. *Every Time I Feel the Spirit. Religious Experience and Ritual in an African Church*. New York: New York University Press.
- 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.
- 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.
- Repstad, Pål 2000. *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*. 2. utg. Kristiansand: Høgskoleforlaget Nordic Academic Press.
- 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.
- Sky, Jeanette 2007. *Kjønn og religion*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Thompson, Edward H. 1991. "Beneath the Status Characteristic: Gender Variations in Religiousness", i: *Journal for the Scientific Study of Religion* (4)30:381–394.

SUMMARY

Security is not only essential in human and social terms, but also a fundamental aspect in religious experiences and interpretations. Care, responsibility and

protection characterize the popular production of meaning related to infant baptism. The security-building aspect is far more prominent and crucial for baptismal mothers than for baptismal fathers. Even in Norway, with its welfare state and a well-developed health care system where child mortality and unexpected death is at a low level, the mothers' approach to baptism is marked by uncertainty about the future and the upbringing of the children. What characterizes the mothers' theology of baptism is that it is based on experiences and reflections around the infant baptism of their child; it is relational, emotional and contextual. As for fathers, the attitude towards the baptismal actions is far more distanced than that of the mothers. Those of the fathers who have a religious experience of the infant baptism, do not develop theology on the basis of their experiences, and for those who give baptism a religious content, security is not a central issue.

KEYWORDS: Infant baptism, gender, sociology of religion, popular theology, Norway