

Barnet som symbol og barn som religiøse aktører

Nye utfordringer i religionshistoriens møte med barndomsforskningen¹

Nora Stene Preston

Scenen er en liten kirke i Kairo. En gruppe barn er samlet til søndagsskoletime. Læreren forteller om en av kirkens helgener, den 12 år gamle Aba Nub. Han døde som martyr under de store kristenforfølgelsene i Egypt på 200-tallet. Barna, en gruppe jenter på ca. 8 år sitter med blikkene festet på læreren. Jeg er til stede som interessert forsker og tilhører. Jeg kjenner godt historien om Aba Nub, med alle dens groteske detaljer. Aba Nub var en foreldreløs gutt, som av egen, fri vilje meldte seg for stattholderen og bekjente sin kristne tro. Dette var det dødsstraff for, men denne ble ikke utført før den troende hadde vært igjennom tortur av ulike slag. Koptiske helgenhistorier dveler gjerne ved detaljer i torturen. Hvilke deler av historien ville læreren trekke frem, undret jeg meg. Skulle jentene høre om det å bli hengt opp ned til en blør i hjel, om avkutting av hender og føtter, om slangehuler eller om noen av de andre avstraffingsmetodene? Og på hvilken måte ville dette knyttes til deres egne liv som koptiske kristne i dag?

Læreren brukte først historien om Aba Nub til å understreke generelle fromhetsidealer; helgenen hadde vært et snilt barn som adlød voksne og hjalp alle han kom i kontakt med. Men historien sluttet ikke der. Læreren valgte ut den siste delen av Aba Nubs martyrium: Aba Nub blir kastet i en kjele med kokende olje. Han skriker, men ilden dør under kjelen. Tilslutt lar stattholderen ham halshugge og Aba Nub blir martyr. Læreren avslutter fortellingen med

¹ Artikkelen er en bearbeidet versjon av oppgitt prøveforelesning for graden dr.art ved HF-fakultetet, Universitetet i Oslo 17. februar 2005, oppdatert med hensyn til litteraturtilfang. For et sammendrag av avhandlingen, se *Barn* 2006, nr. 4: 85.

*å spørre barna: "Er dere redd for å dø som martyrer"? Jentene smiler og flere svarer begeistret: "Ana mush kheifa!" Det betyr: "Jeg er ikke redd!"*²

For mange vil en fortelling som denne stå som et eksempel på hvordan voksne påtvinger barn religiøse ideer en heller hadde sett at de ble skjermet for. Det er også en fortelling om barn som gir uttrykk for religiøse ideer som avviker fra dem mange ønsker å høre uttrykt. Men nettopp derfor leder empiri av dette slaget oss til nye, viktige spørsmål innenfor barndomsforskningen. Fortellingen utfordrer ideer om barn og barndom og den utfordrer dermed oss som forskere på mange plan.

I denne artikkelen vil jeg med utgangspunkt i skikkelsen Aba Nub først ta for meg ulike tolkninger av "barnet som religiøst symbol". Andre del av artikkelen er viet temaet barn som religiøse aktører. Her diskuteres ulike metodiske utfordringer forskere står overfor når de skal ta for seg de yngste aldersgruppers religiøse praksis, inklusiv det som kan fremstå som urovekkende praksis. Fremstillingen innledes av en kort oppsummering med noen hovedtrekk fra tidligere studier av feltet barn og religion.

Studier av barn og religion

Fokuset i studiet av barn og religion har endret seg radikalt de siste tiårene. Fram til 1970-tallet var forskere særlig opptatt av å kartlegge det en omtalte som barns utviklingstrinn i henhold til religiøsitet. En var opptatt av biologiske faser, og inspirert av forskere som Jean Piaget og Erik Erikson satte en opp skjemaer for mulig religiøs utvikling hos barn. Grunntanken i disse skjemaene var at barn måtte gå gjennom bestemte faser i en bestemt rekkefølge. Eksempelvis: En tidlig pre-religiøs fase blir avløst av en sub-religiøs fase og deretter av en religiøs fase. Kulminasjonen på det hele er en religiøsitet preget av internalisert og intellektuell tro. Dette kan en person imidlertid sjelden nå før i ungdomsalder/voksen alder, altså i det barndommen er forlatt (Evenshaug & Hallen 1984: 47–49).

Hos religionspsykologene på 1960- og 70-tallet lå interessen i studiet av barns indre verden (se eksempelvis Goldman 1964, Fowler 1981). Forskerne hadde psykologien som utgangspunkt og religiøsitet ble plassert som

² Koptisk-ortodokse kristne tilhører en av verdens eldste kirker, etablert i Egypt på 200-tallet. Kirken regnes som orientalsk-ortodoks og ledes av en egen patriark med sete i Kairo. I dag utgjør koptere en minoritet i Egypt på 5–10 % av befolkningen, eller opp mot 8 millioner. Via migrasjon er kirken i dag også etablert i alle verdensdeler.

et indre anliggende, privat og på mange vis atskilt fra andre deler av livet. For mange av religionspsykologene var siktemålene ved studiene først og fremst å vise betydningen av barndomsfasen for den voksnes liv. Interessen lå i mindre grad på hva de ulike fasene eventuelt kunne bety i barndommen. En var også opptatt av det særegne, det vil si det som atskiller barns religiøsitet fra voksnes. Malen forble med andre ord voksnes forhold til religion.

Også innenfor sosialantropologien har det lenge vært en interesse for barn/barnefamilier i analyser av samfunn hvor religion spiller en stor rolle (se eksempelvis Jeffrey 1976, Wikan 1976, Ballard 1979). Parallelt med kritikken mot tidligere religionspsykologer kan det imidlertid anføres at disse nevnte studiene først og fremst lærer oss om de voksnes verden. På samme måte brukte antropologene M. Rosaldo (1980) og R. LeVine og B. LeVine (1966) sine studier av barns sosialisering for å formidle kunnskap om den *kulturen* barn ble sosialisert inn i. Hva kulturen betydde for *barna* var ikke fokus i fremstillingene.

Imidlertid har tidligere teoretiseringer om barn og barndom de senere tiår blitt utfordret av nye teorier om barn som sosiale aktører og en ny forståelse av barndom som sosial struktur. Etablerte forestillinger om barn og barndom har blitt dekonstruert og forskere har fremhevet hvordan barndom kan leses som en sosial og kulturell konstruksjon. Disse teoriene knytter seg til det som har blitt kalt den nye barndomsforskningen.³ Det har imidlertid blitt påpekt at mye av den nye forskningen om barn fremdeles har en snever fokusering, for eksempel ved en avgrensing til den vestlige verden og at det innenfor denne i hovedsak er skole- og familie/hjemmesfæren som tas opp (James, Jenks & Prout 1998). Et område som sjelden omtales, men som jeg selv vil fremheve som et av den nye barndomsforskningens "hvite felt" er religiøs praksis. Når temaet barn og religion blir tatt opp har vinklingen ofte vært knyttet til vestlig, kristen teologi (Bunge 2001), religionspedagogikk (Sødal 2000) eller religionspsykologi (Roehlkepartain 2006). I historikeres arbeider om barn og religion og i tekstbaserte studier har videre barndomsforskningens aktørperspektiv ofte

³ Dette er et tverrfaglig forskningsfelt som har vokst frem fra 1980-tallet, med viktige bidragstere særlig fra sosiologi- og historiefaget. For en kortfattet oversikt over forskningsfeltet, se Johansen 2009. Se videre Alanen 2001, James, Jenks og Prout 1998, Cunningham 1996, Brannen og O'Brian 1995. Antropologen R. LeVine som er nevnt over har også nylig bidratt med antologien *Anthropology of child development* (LeVine & New 2007).

vært lite fremtredende (se Wood 1994, Bunge & Browning 2009). Barns religiøse praksis har dermed i stor grad forblitt ukjent mark.⁴

Bidrag til en ny, barnefokustert, religionshistorisk forskning har imidlertid kommet fra miljøet ved University of Warwick i Storbritannia. Herfra har det de senere årene kommet flere større studier av religionens plass i minoritetsbarns liv. Utgangspunktet i disse studiene er gjerne den sosiale gruppen og slektskapsnettverk barna tilhører. Forskere som Ellinor Nesbitt og Bob Jackson har sett på britiske barn i sikh og hindu familier (Nesbitt 2000, 1991, Nesbitt & Jackson 1993). På den norske arena har Sissel Østberg gjort en lignende større studie av norsk-pakistanske muslimske barn i Oslo (Østberg 2003: 1988). Mine egne arbeider om koptisk-ortodokse barn i Kairo og London må også plasseres inn i dette forskningsfeltet (Stene Preston 2005, 2002, 1998, Stene 1997, 1991). Felles for de nevnte studiene er at barn fremstår som svært like voksne når det gjelder religiøs praksis. Religion sees ikke først og fremst som et indre, privat anliggende, men som levd fellesskapsliv, ofte sammenvevd med hverdagslivet. Det legges vekt på hvordan barn og voksne kan dele religiøse opplevelser, og hvordan et felles religiøst system kan påvirke alle generasjoner.

Jeg etterlyser imidlertid studier hvor forskere i større grad inkluderer refleksjoner over hvilket generelt syn på barn og barndom som preget de aktuelle religiøse gruppene det forskes på. Dette perspektivet er ikke inkludert verken i Nesbitts, Jacksons eller Østbergs arbeider. Religionshistoriske studier om barn bør etter min oppfatning gå inn på aktuelle barnsoppfatninger hos dem en studerer. Forskere bør diskutere hvordan synet på barn og barndom blir vevd inn i teologiske systemer, eksempelvis ved bruk av barn som religiøst symbol og hvordan dette igjen påvirker barn og voksne som religiøse aktører. Et konkret eksempel er mine studier om koptisk-ortodokse barn som viser hvordan barns handlingsrom er preget av ideer om barns renhet. Barn blir sammenlignet med engler og de blir innenfor kirken gitt enkelte privilegier få voksne har adgang til.⁵ Lignende kunnskap om synet på barndom innenfor andre religioner og religiøse grupper vil gi en verdifull dybde til studier av barns religiøse praksis.

Den koptiske kirke gir en egen plass til *barnet* som et religiøst symbol. Flere andre religiøse tradisjoner deler denne vektlegging av alderska-

⁴ I en artikkel om barnet som symbol innenfor New Age har religionshistoriker Ingvild Gilhus også påpekt hvor påfallende lite utforsket temaet barn og religion er, utenfor de fagdisipliner som er nevnt over (1998: 23).

⁵ Temaet er utførlig behandlet i Stene Preston 2005. For en oppsummering av synet på barndom og ulike typer privilegier/hierarkier i Den koptiske kirke, se Stene Preston 2005: 355.

tegorien barn. I det følgende vil jeg trekke frem ulike eksempler på hellighet knyttet til barneskikkelser og presentere hvordan forskere har nærmet seg dette tema fra ulike vinkler.

Barnet som religiøst symbol

I historien om Aba Nub blir den 12 år gamle gutten en martyr. Han er en del av Den koptisk-ortodokse kirkes barnehelgentradisjon. Som barnehelgen er han representant for en kategori jeg her vil kalle ”hellige barn”. Det finnes enkelte systematiseringer av slike historier om barneguder og barnehelter, gjerne knyttet til større religiøse symbolsystemer. En av de best kjente er Jung og Kerényis: *Science of Mythology: Essays of the Myth of the Divine Child* (1985) [1949]. Med særlig vekt på materiale fra greske myter viser forfatterne tydelige likhetstrekk i historier om det hellige barnet. Ofte er dets fødsel mirakuløs og den første tiden etter fødselen preget av store farer. Barnet trues eksempelvis av drager eller andre forfølgere. Mange er foreldreløse eller overlates til seg selv av sine foreldre. Om den polynesiske barneguden Maui fortelles det at han ble født for tidlig og at hans mor lot ham skylle avsted med havets bølger etter å ha kledd ham i deler av sitt eget hår. Havet tok imidlertid vare på det lille barnet, tangen la seg rundt ham og myke glassmaneter lot ham ikke komme til skade. Slik fant hans guddommelige opphav Tama-nui-ki-te-Rangi ham, og Maui sto frem i menneskeskikkelse (1985: 47–48).

Jung og Kerényi har en spesiell hensikt når de diskuterer mytemateriale om guddommelige barn. De er ikke interessert i hvilken betydning disse fortellingene har for *barn*. Mytene brukes for å illustrere Jungs teori om arketyperne. Arketyperne postuleres å være noe i menneskets sjelsliv som er likt verden over, uavhengig av kultur. De er det kollektivt ubevisste. For Jung og Kerényi er gudebarnet en mytologisk projeksjon av et indre barn; det er noe som ennå ikke har kommet frem. Som spedbarnet Maui kan barnet bli avvist, men som ham er det potensielt mektig. Den tvilsomme og vanskelige begynnelsen kan avløses av en triumferende slutt. Det vil si at det hellige barn sees som et symbol for en indre del av mennesket, en del som ofte ennå ikke har kommet til uttrykk, fordi mennesket har mistet den indre balanse i psyken.

Også forskere med andre utgangspunkt enn Jung har pekt på den betydning ulike barneskikkelser har hatt eller fortsatt har innenfor ulike religiøse systemer. Religionshistoriker Brita Pollan påpeker hvordan legender

om Buddha inkluderer historier om at Buddha var en ekstraordinær person allerede fra fødselen av. Det fortelles at han ble unnfanget uten manns hjelp, da hans mor drømte at en hvit elefant gikk inn i siden hennes. Som et mirakuløst barn kunne han også gå fra det øyeblikk han var født. Stedet hvor hans fødsel skal ha skjedd er et pilegrims mål, og det har en figur av spedbarnet Buddha som kultfigur (Pollan 2002: 15).

Til tross for at et hellig-barn-motiv her er til stede, kan ikke barne-buddha-skikkelsen sies å være en sentral del av buddhismen. Snur vi oss mot hinduismen kommer imidlertid barnegudene oss tydeligere i møte, også som en del av det kultiske liv. Her vil jeg særlig trekke frem Krishna-figuren. Krishna oppfattes som en av manifestasjonene av guddommen Vishnu, og han avbildes ofte i et barns skikkelse, lett gjenkjennelig ved sin blå hud. Det finnes mangfoldige historier om hans unnfangelse, fødsel og barndom. Disse inneholder ofte elementer som hvordan han unnslipper å bli myrdet av sine fiender og hvordan han holdes skjult av fosterforeldre. Fostermoren Yasoda oppdager at det er et guddommelig barn hun har fått i varetekt, da hun en dag ser ned i halsen hans og der får øye på hele universet. Ellers fremstilles Krishna som en skøyerunge, som stadig finner på ugagn. Mest kjent er kan hende episodene der han stjeler smør. Dette er et yndet populærikonografisk motiv, kjent over hele India så vel som i den vestlige verden. I dette motivet synes to sfærer, det uskikkelige barnet som tar det han har lyst på og den guddommelige inkarnasjonen av den mektige Vishnu, å smelte sammen til én figur. Barnet er guddommen (Jacobsen 1998: 65).

Jung brukte mytologien om hellige barn til sin egen form for religionspsykologi, men det er også mulig å tolke slike symbolfigurer innenfor en sosialantropologisk tradisjon. Dette er en forskningsvei som ligger nær den jeg selv har benyttet i mine arbeider. Her vil jeg særlig fremheve sosialantropologen Sherry Ortner og med hennes terminologi plassere hellige barn som nøkkelsymboler. Nøkkelsymboler vil, ifølge Ortner, på en spesiell måte formidle og oppsummere sentrale budskap innenfor en kultur. Samtidig er symbolene ofte tvetydige. Deres kraft som symboler ligger nettopp i at de har mulighet til å kombinere elementer. Disse elementene er gjerne motstridende, idet de eksempelvis fanger både det hjelpeløse og det mektige, det uskyldige og det farlige (Ortner 1973). Innenfor denne definisjonen kan også hellige barn som Aba Nub plasseres. I den religiøse konteksten han tilhører er han ikke en barnegud, men heller en helteskikkelse i barnestørrelse. Aba Nub er tvetydig: han er hjelpeløs overfor den mektige stattholderen, men vinner over ham tilslutt ved å bli martyr. Han er uskyl-

dig der han står foran stattholderen, men også farlig. Når han kastes i slangehulen er det ikke ham slangene angriper, men fangevokterne. Det hører forøvrig med til historien at Aba Nub redder fangevoktere når han hører deres rop om hjelp. De blir da selv kristne og går i døden for sin nye tro. Samtidig formidler Aba Nub en helt sentral idé innenfor kristendommen, nemlig at et menneske kan vinne sitt liv ved å miste det.

Den sosialantropologiske innfallsvinkelen der symboler studeres og tolkes i lys av sin kulturelle kontekst kan lære oss mye om forholdet mellom symboler og religiøst liv. Med den nye barndomsforskningen settes det også et spesifikt fokus på hvilken betydning symboler kan ha i *barns* religiøse liv. Mulige forskningsspørsmål kan bli: Har en skikkelse som Aba Nub eller andre koptiske barnemartyrer en spesiell betydning for koptiske barn? Har Maui en plass i polynesiske barns religiøse liv? Hvordan opplever barn som lever innenfor en hindutradisjon de mange representasjonene av Krishna som barn? Dette er i seg selv interessante spørsmål, og det vil kreve egne studier å utforske feltet. Bare konkrete, empiriske studier kan vise oss hvordan barn forholder seg til sin tradisjons hellige barne-skikkelser.⁶

Det er imidlertid mulig å utvide ideen om "barnet som religiøst symbol" til å gjelde ikke bare hellige barn, men barn som *alderskategori*. Innenfor flere religiøse tradisjoner brukes barn som et symbol i seg selv. Religionshistoriker Ingvild Gilhus diskuterer hvordan de to kategoriene sannsynligvis smitter over på hverandre, det vil si at aldersgruppen barn får noe av sin styrke fra de store barneskikkelsene, som Jesusbarnet eller Krishna som barn. Samtidig kan historier om hellige barn knyttes til ideer om det indre barnet, som er "en kjerne i individet, noe opprinnelig og derfor ekte" (Gilhus 1998: 26).

Ulike religiøse systemer kan veve barnet som symbol inn i det verdensbildet og de læresystemer den aktuelle religionen formidler. Barne-symbolet kan derfor brukes som en del av en religiøs tradisjon for å formidle bestemte ideer. Et eksempel er kristendommen, hvor barnet fremstår som symbol på selve menneskeheten. Det er slik vi kan plassere to av Det nye testamentets evangelietekster:

I det samme kom disiplene til Jesus og spurte: "Hvem er den største i himmelriket?" Da kalte han til seg et lite barn, stilte det

⁶ Temaet er berørt i egen hovedfagsoppgave om koptiske barn (Stene 1991). Flere empiriske undersøkelser av barns forhold til hellige barn i egen/andres religiøse tradisjon vil kunne gi gode utgangspunkt for videre forskning på feltet.

midt iblant dem og sa: ”Sannelig, jeg sier dere: Uten at dere vender om og blir som barn, kommer dere ikke inn i himmelriket.” (Matt. 18: 1–3).

Det samme temaet finnes i Lukas evangelium:

De bar også spedbarn til Jesus for at han skulle røre ved dem. Da disiplene så det, ville de vise dem bort. Men Jesus kalte dem til seg og sa: ”La de små barn komme til meg, og hindre dem ikke! For Guds rike hører slike til” (Lukas 18: 15–16).

Disse nytestamentlige tekstenes omtale av det lille barnet er et eksempel på bruk av barn som religiøst forbilde. Jeg vil imidlertid understreke at når vi går til ulike religioner er det naturlig å forvente en ulik bruk og betydning av det samme symbolet. Ulikheter er også mulig å påpeke innenfor ulike varianter av en og samme religion, slik neste avsnitt vil vise.

Barnet som religiøst symbol i kristendommen: ulike tolkningstradisjoner

Barn og barndom blir oppfattet svært ulikt innenfor ulike kristne kirkesamfunn verden over. Dette blir tydelig ved å se nærmere på *praksis* i forskjellige grupper. Her er kun tre hovedtradisjoner tatt med:

Mitt første eksempel er hentet fra den ortodokse kirketradisjon. Dette er en tradisjon som samler mange kirker, under ledelse av flere patriarker. Med begrunnelser i de over nevnte bibeltekster praktiserer de alle spedbarnsdåp. Umiddelbart etterpå mottar barnet også sin første nattverd i form av litt brød oppløst i noen dråper vin. Etter dette forventes barnet å motta nattverden hver gang det er i kirken. I noen kirker vil det være vanlig at barn mottar nattverden oftere enn voksne, og flere ortodokse kirker har den praksis at barn alltid mottar nattverd før voksne. Teologiske utledninger knyttet til denne formen for praksis tilskriver barn, selv om de som alle andre mennesker antas å være merket av syndefallet, en mulighet for en annen og mer direkte erkjennelse av det hellige enn voksne. Barn viser menneskers mulige hellighet og de får derfor andre privilegier enn voksne.

Det neste eksempelet er hentet fra Den katolske kirke. Også her døpes spedbarn og de blir på den måten kirkemedlemmer. Deres adgang til natt-

verden utsettes imidlertid til det som omtales som fornuftsalder. Lokale katolske kirker kan sette alderen til et sted mellom 7 år og 10 år. I Norge er det vanlig at tredjeklassinger (det vil si ca. 9 år) deltar i nattverd og at første nattverd feires med en stor fest. Før denne alderen velsignes små barn av presten når eldre barn og voksne mottar nattverden. I det katolske verdensbildet har fornuften fått en stor plass og deltagelse i et av kirkens viktige ritualer betinges av at barnets fornuft skal være modnet. Dette knyttes både til en rent fysiologisk utvikling og til at en konkret opplæring (katekese) har funnet sted. Teologisk blir barnet også i denne tradisjonen fremhevet som modell for de troende, men i praksis idealiseres ikke små barn på samme vis som i den ortodokse tradisjon. De får heller rollen som dem som må læres opp.

Ser vi på protestantisk kristendom får vi ennå et nytt bilde. Ulike kirkesamfunn innenfor protestantisk tradisjon har svært ulik praksis. Noen døver spedbarn og lar småbarn delta i nattverden. Dette er eksempelvis praksis innenfor Den norske kirke i dag. Pinsevenner derimot vil holde frem nettopp et av de siterte bibelversene for å understreke at Det nye testamente ikke spesifikt omtaler barnedåp og at de derfor ikke døver spedbarn og følgelig heller ikke lar dem delta i nattverden. I et pinsevennsamfunn vil barn vanligvis ikke regnes som formelle medlemmer før de selv har tatt bestemmelsen om å la seg døpe. Dette vil ikke si at det ikke arrangeres aktiviteter for barn, tvert imot, men innenfor bevegelsens teologi har barn en annen status enn døpte troende. Barn er familiemedlemmer, de er "Guds barn", men fra en annen synsvinkel: De er ennå ikke fullt ut medlemmer av de døptes fellesskap. Det forventes av dem at de deltar, men deres rolle er også å være på vei mot troen.⁷

Med andre ord, selv om vi har ett felles sett kristne, hellige tekster, viser kunnskap om praksis innenfor ulike kirkesamfunn at barn gis ulike roller og status. Overført til andre studier av barns religiøse liv vil dette si at vi må ha som utgangspunkt at ulike grupper har ulike modeller både av og for barn. Dette har også konsekvenser for barns religiøse praksis, som for eksempel hva som forventes av dem og hvilket handlingsrom de gis.

Å tydeliggjøre hvordan ulike syn på barn og barndom kan ha betydning i forhold til religiøse gruppers teologi og praksis er en viktig utfordring i religionshistorisk forskning. Et direkte fokus på barn som religiøse

⁷ Den norske stat gir støtte til trossamfunn utenfor Den norske kirke. Til samfunn med "troendes dåp" gis støtte til alle innmeldte familiemedlemmer uansett dåp, selv om trossamfunnene selv opererer med interne lister over "døpte medlemmer".

aktører gir også helt egne utfordringer. Siste del av artikkelen vies slike utfordringer, med særlig vekt på de metodiske utfordringene.

Studier av barn som religiøse aktører; metodiske utfordringer

Studier av barn som religiøse aktører er rettet mot den del av barns verden hvor religion er en aktuell faktor. Dette kan i praksis dreie seg om en større eller mindre del av et barns verden. Barn kan eksempelvis være religiøse aktører først og fremst i hjemmesfæren, i slekten eller i et spesielt nettverk. Aktuelle miljøer å fokusere på kan også inkludere skole, nærmiljø, templer eller moskeer. I noen samfunn vil religion være sammenvevd med dagligliv og barnets religiøse liv vil da ofte sammenfalle med dets hverdags- og høytidsliv. Er barnet del av en religiøs minoritet er det videre stor sannsynlighet for at dets religiøse liv intensiveres i de sfærer hvor minoriteten har en viss grad av kontroll (Jackson & Nesbitt 1993). Tidsaspektet er også viktig: for noen vil religiøse aspekter ved deres verden bli særlig synlig ved spesielle anledninger, som for eksempel ved årlige feiringer av en helgen/profet eller ved en livsfasemarkering som en jødisk *bar/bat mitzva*.

Studier av barn som religiøse aktører må ta hensyn til at barn i motsetning til enkelte voksne ikke selv har utarbeidet store livsanskuelsessystemer. De har sjelden skrevet hellige tekster, forfattet salmer eller nådd stadier som læremestre. Forskning må derfor rette seg inn mot de felt hvor barn er aktive og fokusere på de kilder som er tilgjengelige. Mulige kilder kan være intervjuer med barn og materiale fra feltarbeid med deltagende observasjon. For å samle inn et materiale om barns religiøse ideer kan kilder også inkludere brev, dagbøker eller barnetegninger.⁸ Til hver type kilde vil det være særegne metodiske utfordringer.

Flere av den nye barndomsforskningens prosjekter har blitt utført med feltarbeid som metode. Et diskusjonstema kan være om materialinnsamlingen derfor krever en annen type feltarbeid enn den en ville bruke om det var voksne som sto i fokus. Et moment er klart: barn er ikke myndige og tillatelse til intervjuer og observasjoner må innhentes hos foreldre eller dem som står i deres sted. På grunn av aldershierarkiet barn/voksen kan en også komme i situasjoner hvor en som voksen føler seg forpliktet til å gri-

⁸ Jackson og Nesbitts studie av hindu barn i Storbritannia (1993) er et eksempel på et forskningsmateriale hvor barns egne dagbøker (skrevet spesielt for forskerne) ble brukt som kilde.

pe inn, enten direkte, hvis noen er i ferd med å bli skadet, eller på mer langsiktig vis, om en har fått innsyn i forhold rundt barnets situasjon som en vet det bør reageres på. Begge forholdene har å gjøre med at forskeren på grunn av sin alder kan ha makt og mulighet til å gjøre noe med situasjoner som er utenfor barnets kontroll (Solberg 1994: 178, Thorne 1993: 19).

Ut over dette vil jeg imidlertid fremheve at de metodiske utfordringene i feltarbeid med barn i prinsippet er likeartede med dem som vil gjelde alle typer feltarbeid. Dette dreier seg om tilgang til feltet, opparbeiding av tillitt og muligheter til å følge de samme personer over tid i ulike situasjoner. I alle studier av denne typen må det tas hensyn til at kulturelle og sosiale forhold spiller inn under informasjonsinnsamlingen. Mye av arbeidet vil være å kontekstualisere så mye som mulig av den informasjon en samler inn. Forskeren må bestrebe seg på å være åpen, ha tid og empati, og å nærme seg temaer fra ulike vinkler ved ulike anledninger (se også Nilsen 2000a, Lidén 1997).

Sosiologen Barrie Mayall har diskutert bruken av barn som hovedinformanter under feltarbeid (1994). Hun oppsummerer hvordan det tidligere ikke var uvanlig at barn ble ansett som lite pålitelige med henhold til informasjon. En antok at de i stor grad blandet fantasi og virkelighet, ikke var selvstendige nok til å fortelle om egne opplevelser og at de kun svarte for å tilfredsstille forskeren. Mayall tilbakeviser at dette gir et dekkende bilde av barn som informanter. Barndomsforskeren Randi Dyblie Nilsen understreker også at i enkelte situasjoner kan mye av det som har vært sagt om barn som informanter også sies om voksne informanter. Muntlig informasjon kan være upålitelig, uansett informantens alder. Utfordringen ligger derfor i at informasjon settes i rett sammenheng og at kommunikasjonen mellom forsker og informant er best mulig (Nilsen 2000b: 69).

Sosiologen Anne Solberg har utformet et metodisk grep i forhold til bruk av barn som informanter som har hun har gitt navnet "ignoring age" (1994: 195). Med dette mener hun at det er fruktbart at forskeren i utgangspunktet forsøker å sette til side det han/hun vet om aldersulikheter, og heller fokusere på prosjektets temaer. Solberg skriver at fordi vi alle er preget av kulturelt betingede syn på barn, kan en strategi hvor vi ser bort fra aldersulikheter gi oss overraskende og nye opplysninger om barns liv. Hvis vi derimot starter med hva vi tror barn kan klare å svare på, kan dette være med på å sementere våre kulturelle oppfatninger av barn, istedenfor å utfordre dem. "Ignoring age" vil ikke si at en ikke tar aldersulikheter med i den endelige analysen. Der vil det vanligvis være et viktig poeng også å

peke på ulikheter og rollefordelinger mellom barn og voksne. Men som metodisk verktøy underveis kan "ignoring age" fristille forskeren til å se nettopp nye ting om barn og deres liv (1994: 194–196).

Ved siden av feltarbeid og intervjuer vil jeg også fremheve barnetegninger som mulig kildemateriale, når det gjelder det å få innblikk i barns religiøse ideer. Dette er selvfølgelig bare aktuelt om en jobber i en kultur hvor det er vanlig at barn uttrykker seg ved å tegne. Da jeg selv reiste til Egypt i 1988 for å gjøre mitt første feltarbeid blant koptiske barn var det en del av planen å samle inn barnetegninger. Jeg oppdaget imidlertid raskt at barna jeg oppholdt meg sammen med aldri tegnet, og innfallsvinkelen falt bort. I andre miljøer derimot kan et prosjekt basert på barnetegninger være mulig. Eksempelvis har sosialantropolog Kirstin Sandborg intervjuet og samlet inn tegninger fra barn i Norge, angående blant annet syn på kropp, universet og Gud. Konklusjoner fra undersøkelsen kan peke på at ideer om Gud har bleknet fra norske barns bevissthet (Skogstrøm 2000: 52). Undersøkelsen er imidlertid basert på et begrenset materiale, og flere studier gjort på basis av større samlinger av barnetegninger kunne skape et komparativt materiale til denne undersøkelsen. En mulighet kunne være barnetegninger sendt til slottet etter kong Olavs død. Et annet forskningsmateriale kunne ligge i tegninger som sendes Simon Flem Devold i Aftenposten.⁹ Her ligger det imidlertid flere metodiske problemer. Noen er av etisk art: barna har selv ikke frigitt sine tegninger tiltenkt kongefamilien eller Flem Devold til en ukjent forsker. Videre har verken Flem Devold eller kongefamilien gjort samlingene med barnetegninger tilgjengelige. Et forskningsprosjekt basert på de publiserte og digitaliserte tegningene fra Flem Devolds "På skråss" side i Aftenposten må også ta høyde for at her har det skjedd et utvalg foretatt av en voksen, delvis for et voksent publikum. Metodiske utfordringer til tross: for forskere med kompetanse på visuelle uttrykk burde lignende samlinger barnetegninger kunne være et mulig kildemateriale som kan si noe om hvordan barn uttrykker religiøse tanker.

En spesielt utfordrende del av forskningen rundt barn og religion ligger i det å skulle formidle forskningsresultater fra grupper hvis religiøse uttrykk synes fremmedartede. Dette kan dreie seg om minoritetsgrupper i eget samfunn, eller grupper som geografisk befinner seg langt borte. Spe-

⁹ Forfatter og journalist Flem Devold har en ukentlig spalte i den riksdekkende avisen Aftenposten, med tittelen "På skråss". Her trykkes barns brev og Flem Devolds svar på brevene. Siden er illustrert med innsendte barnetegninger. Religiøse temaer står ofte i fokus.

sielt gjelder dette hvis man skal formidle hvordan også *barn* deltar i uvant eller det som for noen vil være urovekkende religiøs praksis. Der forskere opprettholder en utenforståendes distanse i analyser av voksnes religiøse praksis, kan det synes som normative holdninger lettere får innpass i rapporter om barns religiøse praksis. For utenforstående er det ofte én sak hva voksne velger å gjøre, en annen sak når de samme voksne også tar sine barn med seg. Empirisk forskning viser imidlertid at når det gjelder religion deltar barn i stor grad sammen med "sine" voksne og imiterer dem. For barneforskere bør dette være en påminnelse om betydningen av metodisk etterrettelighet. Ønsker forsker å komme med normative utsagn bør disse skilles klart ut i analysen. Videre bør alle religiøse aktører bør tas på alvor, uansett aldersgruppe og generasjonstilknytning.

Noen eksempler kan illustrere hvordan informasjon om barns deltagelse i religiøs praksis kan vekke svært ulike reaksjoner og hvordan dette kan hende er knyttet til manglende bakgrunnskunnskap. Innledningsvis har jeg gjengitt hvordan koptiske barn gjøres kjent med sin kirkes brutale martyrfortellinger. At et martyrideal aktivt videreformidles til barn i Midtøsten vil av mange regnes som sjokkerende. Informasjon om muslimske barn som faster under Ramadan eller som bærer hodeplagget hijab vekker også debatt. Når religionshistorikere formidler empiri om buddhister og peker på at det er vanlig at barn skilles fra sin familie for å tilbringe tid i kloster får dette imidlertid ofte en annen respons. En slik atskillelse kan sannsynligvis være dramatisk nok, både for barnet og for familien, men tradisjonen synes imidlertid ikke å opprøre utenforstående. Kan det være fordi unge buddhister ser vakre ut med glattbarberte hoder, oransje kapper og fordi buddhisme generelt har en høy status i Vesten? Eller er det knyttet til at et midlertidig klosteropphold ansees å være positivt?

I studier som tar opp materiale av den typen jeg her har nevnt vil noe av den metodiske utfordringen ligge i å formidle balansert om grupper som fremstår som "de andre". Alt materiale bør kontekstualiseres i så stor grad som mulig. Eksempelvis: Hva betyr den koptiske martyrtadisjonen for koptere i dag, hvordan oppfatter muslimske barn selv sin fastepraksis og eventuelle klesplagg i ulike settinger og hvordan fungerer systemet med midlertidige klosteropphold for ulike grupper av buddhistiske barn? Flere stemmer bør være til stede, både religiøse systemers plassering av barn, hva voksne innenfor en bestemt gruppe mener barn bør høre om, avstå fra eller eventuelt kle seg i, og ikke minst hva barn selv uttrykker angående sin religiøse tradisjon og sin egen deltagelse i den.

De metodiske utfordringene knyttet til studier av barn i *enkelte* religiøse grupper kan være særskilt store. I noen tilfeller er miljøene lukkede og forskere får vanskelig adgang for å drive deltagende observasjon. Intervjuer og skriftlig materiale fra dem som selv tilhører gruppen kan i noen tilfeller tilsløre like mye som det avdekker. Det å kun basere seg på avhopperes fortellinger om sin barndom i et isolert trossamfunn kan gi et skjevt bilde av hva som skjer innenfor en bestemt gruppe. Ofte forteller avhoppernes historier om overgrep og maktmisbruk. Det er klart at religion kan bli brukt i dysfunksjonelle familier og miljøer som en del av negativt avvikende barneoppdragelse. Det er likevel ikke nok å basere seg på dem som har forlatt en bevegelse for å drøfte hvordan også barn kan agere som religiøse aktører innenfor slike bevegelser. Noe materiale kan komme fra arbeidere som Redd Barnas prosjekt "Go-on", for unge som har forlatt isolerte trossamfunn. Prosjektet ble oppsummert i en stor erfaringskonferanse med påfølgende publikasjoner *I god tro* (2002) og *Til tross for tro* (2005). Publikasjonene lar bl.a. unge avhoppere fra ulike lukkede religiøse miljøer komme til orde, men inneholder ut over dette ingen fagreferanser til andre fremstillinger av de aktuelle miljøene. Erfaringskonferanser og Redd Barnas publikasjoner er viktige, men forskere som er ute etter en bredere diskusjon om barns deltagelse i bestemte religiøse minoritetsgrupper bør benytte et bredere materiale som basis for sine analyser. Et nyere eksempel på at dette er mulig er religionspedagog Helje K. Sødals arbeid om barn i Jehovas vitner (2009).

Problemet med å gi en balansert fremstilling av religiøs praksis har ingen klar løsning. Å sette opplysninger inn i en sammenheng vil *ikke* si å akseptere all form for religiøs aktivitet barn trekkes inn i eller hvor barn medvirker. Det kan imidlertid være med å vise hvordan og hvorfor foreldre og lokalsamfunn ønsker å sosialisere barn til å bli velfungerende medlemmer av egen religiøse gruppe. Det kan også vise hvordan barn selv kan være medaktører som bidrar til sin egen sosialisering, ofte ved å satse mye på tilhørighet til sin gruppe. I mange sammenhenger vil kontekstualisering og det å tydeliggjøre et innenfra-perspektiv også være med på å plassere barns religiøse praksis som normale uttrykk for fellesskapsliv innenfor den settingen hvor den hører hjemme. En rik kontekstualisering er med på å gjøre det ukjente gjenkjennelig, og kan plassere fenomen som ellers fortoner seg uforståelige.

Barndomsforskning og religionshistoriefaget

For å vende tilbake til skikkelsen Aba Nub og barna som hørte om hans martyrium: Aba Nub er gjenkjennelig for de åtte år gamle koptiske barna som en av deres kirkes helter. Han er et symbol for villigheten til å lide for sin tro. Samtidig er han et symbol for at også barn kan ha den høyeste status som er menneskelig mulig innenfor et koptisk-ortodokst verdensbilde. Han er en helgen som skal stå som et eksempel for de troende. En rik kontekstualisering av historien om barna som hører på fortellinger om Aba Nub vil vise at selv om fortellingen tilsynelatende handlet om død, blod og kokende olje, så handlet den vel så mye om standhaftighet, overlevelse mot alle odds og inkluderinger av barn i et ”hellig fellesskap”. Dette er kjennetegn som kan knyttes til kopteres historie i Egypt. Samtidig vil bakgrunnsinformasjon vise at i dag holdes martyridealet i hevd blant koptere først og fremst knyttet til oppfordringer om å ofre egen egoisme. Barn som hører fortellingen om martyren Aba Nub vet at de ikke selv står i fare for å bli henrettet for sin trostilhørighet og at ingen ønsker at de skal gå i døden eller oppfordre andre til å gjøre det. Samtidig gis de mulighet til å uttrykke at de deler kirkens tro ved å bifalle martyridealet.

I min gjengivelse av historien om Aba Nub var de lyttende barna viktige aktører. Fokus ble satt på hvordan barna forholdt seg til en av sine barneheltskikkelser og bifalt sin tradisjons idealer. Historien er et eksempel på samspill mellom ideer om et barn som religiøst symbol og barn som aktører i et religiøst felt. Samtidig viser historien betydningen av at den nye barndomsforskningen får innpass innenfor fagdisipliner som religionshistorie. Det er nødvendig at faget nå i større grad inkluderer studier av barn og dermed utvider sitt tradisjonelle forskningsfelt. Dette kan skje idet også barn som religiøse aktører blir tatt alvorlig, og idet også barns religiøse uttrykk blir en del av religionshistoriefaget.

Litteratur

- Alanen, L. 2001. Explorations in generational analysis. I: Alanen, L. & Mayall, B. red. *Conceptualizing Child-Adult Relations*. London: Routledge/Falmer.
- Ballard, C. 1979. Conflict, continuity and change. Second-generation South Asians. I: Khan, V. S. red., *Minority Families in Britain. Support and Stress*. London: Social Science Research Council.
- Bibelen*. Norsk bibeloversettelse av 1978: Det norske bibelselskaps forlag.

- Brannen, J. & O'Brien, M. red. 1995. *Children in Families: Research and Policy*. London: Falmer Press.
- Bunge, M. J., red. 2001. *The Child in Christian thought*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Bunge, M. J. & Browning, D.S. red. 2009. *Children and Childhood in World Religions: Primary Sources and Texts*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Cunningham, H. 1996. *Barn og barndom, fra middelalder til moderne tid*. Oslo: Gyldendal.
- Evenshaug, O. & Hallen, D. 1984. *Barnet og religionen. Barnets psykologiske forutsetninger for religion*. Oslo: Luther forlag.
- Fowler, J.W. 1981. *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and quest for meaning*. San Francisco: Harper and Row.
- Gilhus, I. S. 1998. Datteren er kvinnens mor. Barnet som symbol, sendebud og gammel sjel i New Age. *Chaos* 29: 23–37.
- Goldman, R. J. 1964. *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Jackson, R. & Nesbitt, E. 1993. *Hindu Children in Britain*. Stoke-on-Trent, England: Trentham.
- Jacobsen, K. A. 1998. Sivas barndom. *Chaos* 29: 53–79.
- James, A., C. Jenks & A. Prout. 1998. *Theorizing Childhood*. Cambridge: Polity Press.
- Jeffrey, P. 1976. *Migrants and Refugees. Muslim and Christian Pakistani families in Bristol*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johansen, V. 2009. Teoriperspektiver på barndom og betydningen av sosiale strukturer. *Barn* 1: 69–85.
- LeVine, R. & LeVine, B. 1966. *Nyansongo: A Gusii Community in Kenya*. New York: Wiley.
- LeVine, R. & New, R. 2007. *Anthropology and Child Development: A Cross-cultural Reader*. London: Blackwell.
- Lidén, H. 1997. Å fange inn det komplekse i barns hverdag. Erfaringer fra et antropologisk feltarbeid. I: Bringager, F. og Lidén, H., *Barndom i tid, rom og bilder. Rapport fra et dokumentasjonsprosjekt*. Trondheim: Norsk senter for barneforskning, arbeidsrapport nr. 28: 37–47.
- Mayall, B., red. .1994. *Children's Childhoods: Observed and Experienced*. London: Falmer.
- Nesbitt, E. 1991. "My Dad's Hindu, my Mum's side are Sikhs": *Issues in Religious Identity*. Warwich: National Foundation for Arts Education.
- Nesbitt, E. 2000. *The Religious Lives of Sikh Children. A Coventry Based Study*. PhD. Department of Theology and Religious Studies, University of Leeds.
- Nilsen, R. D. 2000a. *Livet i barnehagen, en etnografisk studie av sosialiseringprosessen*. Dr.polit-avhandling. NTNU, Trondheim.
- Nilsen, R. D. 2000b. Metoder og begreper i barndomssosiologiske studier av sosialiseringprosessen. En diskusjon med utgangspunkt i barnet som sosial aktør. *Barn* 1: 57–76.
- Ortner, S. B. 1973. On key symbols. *American Anthropologist* 75: 1338–1346.
- Pollan, B. 2002. *Jesusbarnet og andre hellige barn*. Oslo: Emilia.
- Preston, N. S. 1998. Multiple choice? Language usage and transmission of religious tradition in the coptic orthodox community in London. *British Journal of Religious Education* 20 (2): 90–101.
- Preston, N. S. 2002. The challenge of the diaspora as reflected in a coptic sunday school. *The Journal of Eastern Christian Studies* 54(1–2): 77–90.
- Preston, N. S. 2005. *Engler i platåsko. Religiøs sosialisering av koptisk-ortodokse barn i London*. PhD-avhandling, Inst. for kulturstudier, avd. religionshistorie, Universitetet i Oslo.

- Redd Barna. 2002. *I god tro, erfaringskonferanse om barns oppvekst i isolerte trossamfunn*. Konferanserapport.
- Redd Barna. 2005. *Til tross for tro. Beretninger om å vokse opp i isolerte trossamfunn*. Rapport. Tekst Egge, M.
- Roehlkepartain, E.C m. fl. 2006. *The Handbook of Spiritual Development in Childhood*. Thousand Oaks: Sage.
- Rosaldo, M.Z. 1980. *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skogstrøm, L. 2000. Åpent blikk på barns verden. I: *Aftenposten* 23/10 2000: 52.
- Solberg, A. 1994. *Negotiating Childhood. Empirical investigations and textual representations of children's work and everyday life*. Stockholm, Nordic institute for studies in urban planning.
- Stene, N. 1991. "Fordi barn er som engler..." En religionshistorisk studie av barn i den koptisk-ortodokse kirke i Egypt. Hovedfagsoppgave, Inst. for kultur og samfunnsfag, avd. religionshistorie, Universitetet i Oslo.
- Stene, N. 1997. Becoming a copt. I: van Doorn-Harder, N. & Vogt, K. red., *Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today*. Oslo: Novus forlag.
- Sødal, H. K. 2000. *Barn med ulik tro*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Sødal, H. K. 2009. Barn i Jehovas vitner. Møte med skole og barnhage. I Ringnes, H.K. & Sødal, H. K., red. *Jehovas vitner. En flerfaglig studie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Thorne, B. 1993. *Gender Play. Girls and Boys in School*. Buckingham: Open University Press.
- Wikan, U. 1976. *Fattigfolk i Kairo*. Oslo: Gyldendal.
- Wood, D., red. 1994. *The Church and Childhood*. Oxford: Blackwell.
- Østberg, S. 1998. Pakistani children in Oslo: Islamic nurture in a secular context. PhD. Institute of Education, University of Warwick, UK.
- Østberg, S. 2003. *Muslim i Norge. Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*. Oslo: Universitetsforlaget.

Nora Stene Preston
Universitetet i Oslo
Institutt for kulturstudier og orientalske språk
Religionshistorisk avdeling
Pb. 1010 Blindern
NO-0315 Oslo, Norge
e-post: n.s.preston@ikos.uio.no