

«Hva har vi felles?»

En studie i kulturell kompleksitet og multikulturelle
prosesser i Den katolske kirke i Norge

Sidsel Mæland

Sosialantropologisk institutt
Universitetet i Oslo
Avhandling til graden dr. Philos 2016

© Sidsel Mæland, 2016

*Doktoravhandlinger forsvart ved
Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Oslo.
No. 574*

ISSN 1564-3991

Det må ikke kopieres fra denne boka i strid med åndsverkloven eller med avtaler om kopiering inngått med Kopinor, interesseorgan for rettighetshavere til åndsverk.

Omslag: Hanne Baadsgaard Utigard.
Grafisk produksjon: Reprosentralen, Universitetet i Oslo.

Innhold

Innhold	1
Forord	4
Summary	6
Introduksjon	7
Kapittel 1	9
Teoretisk situering og kulturelt komplekse arenaer	9
Underdisiplinen kristendomsantropologi	9
Religionsbegrep og refleksivitet.....	12
Kort om sekulariseringsbegrepet.....	14
Katolske riter, performances og rammesatte begivenheter	15
Nasjon og religion i europeiske kontekster	17
Kunnskapsproduksjon om kristnes migrasjon til Europa.....	19
Diversitet blant migranter.....	20
Kulturell kompleksitet og flerkulturelle forhandlinger	21
Katolsk, emisk begrep om kultur - 'Inkulturasjon'	23
Begrepet multikulturell og organisering av ulikhet.....	26
En katolsk, multikulturell organisasjonsstrategi	30
Multikulturell organisering og tilgjengelige kjønnsmodeller.....	31
Katolsk geistlighet og relasjoner til lekfolk	34
Kapittel 2	37
Katolske arenaer - komplekse lokaliteter	37
Multisituert byantropologi og kontinuerlige endringsprosesser.....	37
Katolske kirkesogn i Oslo	42
<i>St. Olav dommenighet</i>	42
<i>St. Halvard menighet</i>	45
<i>St. Johannes menighet</i>	47
<i>Katolsk Distrikt</i>	47
<i>Vår Frue menighet, Tromsø</i>	48
Dimensjoner og skala	50
Historiske kilder – tekstbasert empiri.....	51
Inn i labyrinten	54
En eksplorerende, empiridrevet prosess - komplekse valg	55
Tilskuer og deltaker.....	57
Det etnografiske blikket	60
Komparative dimensjoner	62
Kulturoversettelse og kategoriseringens dilemmaer	62
Metodologisk nasjonalisme – nasjonen som normativ diskurs	64
Forskningsetikk og anonymisering	65

Etnografisk korpus	66
Avhandlingens oppbygging.....	66
Kapittel 3	68
Romersk katolske kirkestrukturer i Norge	68
Det romersk katolske normsystemet i norske kontekster.....	68
Romerske styringsprinsipper.....	72
Romerske styringsprinsipper i OKB	73
Romersk katolske kirkestrukturer	74
Kirkereformen - det andre Vatikankonsil.....	75
Den katolske kirken i Norge.....	79
Ordenssamfunn.....	79
Norges unge katolikker, NUK.....	82
Katolske skoler	82
Lekfolks arenaer	83
Trosundervisning – katekese	83
Økonomiske anliggender.....	84
Statistiske øvelser	85
Medlemstall, <i>Statistisk Sentralbyrå</i>	87
Medlemsregistrering.....	88
Kapittel 4.....	92
Katolsk kosmologi, rituelle prosesser og norske kontekster	92
Kristen kosmologi	92
Den rituelle prosessen i gudstjenester og messer	94
Det katolske skriftemålet.....	97
Katolske helgener og åndsvesener	98
Jomfru Maria i det offisielle, katolske læresystemet.....	99
Formidling av katolsk lære i en norsk kontekst	100
Kapittel 5.....	106
En katolsk migrasjonshistorie: Katolsk Flyktningehjelp,	106
Caritas og Oslo katolske bispedømme.....	106
Katolsk migrasjon og multikulturell strategi.....	106
Kald krig og prestetjenester i Norge	111
Ambassadekontakt	115
Fra sosial til åndelig omsorg for migranter	116
Prestemangel i Norge og behovet for et ikke-norsk, katolsk presteskap.....	119
Kapittel 6.....	123
Multikulturelle arenaer - etniske og nasjonale tilhørigheter	123
Katolske arenaer i norske kontekster	124
Norske katolikker og deres arenaer	126
Ungarer i OKB	138
Kroatiske arenaer.....	139
Spansktalende og latinamerikanske arenaer.....	142
Vietnamesiske arenaer.....	146
Tamilske arenaer	151
Polske arenaer	156
Filippinske arenaer	164
Litauisk arena	168
Moralske destinasjoner.....	169
Prosessuelle diskurser	172
Fra høykirkelig religiøsitet til lavkirkelig folkereligiøsitet	174

Kapittel 7	178
Kulturell kompleksitet – katolske kvinner og ulike kjønnsmodeller	178
Tradisjonelle kjønnsmodeller - reproduksjon av hjem og hjemland	178
Katolsk lære om ekteskapets hellighet	184
Jomfru Maria: familiens og territoriets ikoniske beskytter	186
Ydmykhet som kvinnelig kjønnsideal og ditto fromhetsideal	193
Matproduksjon og estetiske preferanser	194
«Vi vil ha det hyggelig!» Kulturell kompleksitet i <i>Katolsk Distrikt</i>	197
Kultisk ledelse - kjønn som strukturerende prinsipp	201
Tilgjengelige kjønnsmodeller for ordensøstre	204
Kvinne og leder – eksempel fra OKB	206
Multikulturell organisering – medborgerskap og reproduksjon av hjemlandsverdier ...	207
Kapittel 8	212
Katolske prester - bindeledd mellom mennesket og Gud	212
Kulturelt kompleks relasjonsbygging	212
«Kulturelt fremmede» - flyktninger som katolske pester	216
Katolske prester som arbeidsmigranter	218
«Inkulturasjon den ene veien» - reproduksjon av hjemlandsverdier	221
«Misforstått demokrati» og individualiseringsprosesser	224
Individuell autonomi og kulturell kompleksitet i omgangsformer	225
«Norskheten er sekulær» - individualisering og autoritet	227
Norske prester og kulturell kompleksitet	230
Kulturell kompleksitet og samfunnsintegrerende prosesser	233
Konklusjoner	236
«Hva har vi felles?»	238
Å «bli borte»	239
<i>Into the Wild?</i> Naturalisering til norskheten	240
Appendix	244
Ordliste	244
Akronymer	247
Referanser	248

Illustrasjoner:

-Katolsk kvarter i Akersveien i Oslo

-Kart over kirkearenaer i Oslo som inngår i studien

Forord

Denne studien handler om multikulturell organisering, flerkulturelle prosesser og kulturell kompleksitet ved flere katolske arenaer i Norge. Studien har sin opprinnelse i *Culcom, Kulturell kompleksitet i det nye Norge*, tverrfakultært forskningsprosjekt ved Universitetet i Oslo 2004-2010. Culcom utgjorde et unikt, inspirerende miljø ledet av professor ved sosialantropologisk institutt ved UiO, Thomas Hylland Eriksen, som dessuten også var min veileder under feltarbeidet. Hans veiledning foregikk i samme ånd som han ledet forskningsprosjektet: med generøsitet, faglig åpenhet og stor entusiasme. Sentrale forskere som var tilknyttet prosjektet, som har bidratt med vesentlige innsikter og inspirasjon til denne studien er professorene Elisabeth Eide, HiOA, Knut Kjeldstadli, UiO, Oddbjørn Leirvik, UiO, førsteamanuensis Åse Røthing, HiOA, forskeren Henrik Sinding-Larsen, UiO. Den tverrfaglige stipendiatgruppen ved Culcom representerte et svært viktig, lærerikt fellesskap i løpet av studien, kreativt og utforskende. Sharam Alghasi, Anne Hege Grung, Lars Laird Iversen, Lavleen Kaur, Lena Larsen, Odin Lysaker og Sarvendra Tharmalingam var de daværende stipendiatene, som jeg hadde mest faglig utveksling med i løpet av feltarbeidsperioden.

Videre har jeg hatt stor nytte av kontakt og samarbeid med det tverrfakultære forskningsprosjektet PluRel, *Religion i pluralistiske samfunn*. Professor Oddbjørn Leirvik ved Teologisk fakultet og tidligere koordinator i PluRel har under hele arbeidet med denne studien vært en sentral samtalepartner. Det samme gjelder Anne Hege Grung, førsteamanuensis ved Det praktisk-teologiske seminar.

Professor ved Sosialantropologisk institutt ved UiO, Halvard Vike, har vært veileder under den siste fasen av studien. Han har med sine studier av formelle organisasjoner levert vesentlige bidrag til studiens kontekstualisering av Den katolske kirke i det norske samfunnet.

Professor emeritus ved Teologisk fakultet ved UiO, Kari Elisabeth Børresen og forsker ved Teologisk fakultet UiO, Sindre Bangstad har vært medlesere på deler av tekstene. Jeg har dessuten hentet betydelig inspirasjon og støtte fra samtaler med henholdsvis professor og leder for Senter for kvinne- og kjønnsforskning (SKOK) ved UiB, Randi Gressgård og Christine M. Jacobsen og med førsteamanuensis ved Institutt for kulturstudier og orientalske

språk ved UiO, Berit S. Thorbjørnsrud. Tidligere generalsekretær i Caritas, Odd Barra, har generøst stilt sitt private arkiv til min disposisjon og dessuten vært medleser på teksten om Caritas' historikk.

Det har til tider vært en ensom prosess å forske på kristne migranter, noe jeg i lengre perioder har vært heller alene om i en norsk sammenheng. Av den grunn har kontakten med det relativt nyopprettede forskningsnettverket *Kristne migrantar i Norden* og nettverkets leder, professor ved Høgskulen i Volda, Anders Aschim, vært inspirerende. Min venninne og kollega, Birte Hatlehol, har bidratt i den hektiske innspurten før levering. En stor til dere alle!

Ikke minst har informantene inkludert meg på utallige arrangementer i ulike sammenhenger, latt meg få ta del i deres livsprosjekter, kunnskaper, erfaringer og samvittighetsfullt og tålmodig reflektert over og besvart mine mange mer eller mindre for dem interessante spørsmål. Mange, mange takk hver og en av dere!

Analysen i denne studien bærer jeg alene det hele og fulle ansvaret for.

Sidsel Mæland
Oslo/Lillehammer, august 2015

Summary

The Catholic Church in Norway includes members from 180 nations. This denomination and its congregations are consequently among the most multiethnic, multicultural and cultural complex arenas in the country. As an under-explored field, those aspects as well as the fact that the majority population, the Norwegians, represents a minority in this church, is a well-hidden secret. This thesis investigates the cultural complexity and the multicultural experiences at Catholic arenas in parts of Norway.

The Catholic Church in Norway has since the 1960ties offered the most numerous migrant groups pastoral care, organized as *Migrant Chaplency (innvandrersjelesorg)* by priests from the migrants' home countries. This strategy represents a multicultural principle which materializes the culture of the sending country in an exile situation. The strategy reproduces the migrants' belonging to the country of origin. The result of the strategi is in Oslo and in Bergen relatively segregated ethnic groups. This thesis explores in which situations and in which ways Migrant Chaplency represents respectively including or excluding forces at Catholic arenas. The thesis concludes that regarding newcomers to Norway, Migrant Chaplency represents a major including force. The next generation, however, Catholic youths have their identities transformed through individualization processes, which involve processes of naturalization to Norwegian secular culture on the one hand or orientations toward transnational identities on the other hand. In other words Migrant Chaplency paradoxically seems to involve both including and excluding forces.

Multicultural critics argue that migrant women from traditional societies reproduce traditional values as well as gender- and family-discourses from the sending country on arrival in the receiving country. In exploring this issue the thesis unpacks cultural complex relations and meetings among multiethnic Catholic women as lay-activist in Norwegian local districts. Those meetings involve confrontation between gender models which is in conflict with each other: between individual autonomous and equality oriented women, who are critical toward the Catholic Church's hierarchy on the one hand, and women who are collectivistic orientated and loyal toward the church hierarchy on the other hand. Those cultural complex meetings on a ground level are so far unexplored in Norwegian contexts. The Norwegian clerics in the Catholic Church in Norway amount to less than twenty percent of the priesthood. The majority of the clerics in this Church, with backgrounds from other cultures than the Norwegian one, practice a traditional leadership in line with their cultural backgrounds and with Catholic teachings and traditions. The thesis examines the experiences of the cooperation in minor congregations between foreign priests and the cultural complex community of lay activists. Traditional leadership on behalf of the Catholic clerics seems to extend the cultural complex processes in local congregations.

The conclusion is that Catholic ethnic groups located in congregations in Norwegian towns emerge as rather mono-cultural and socially segregated, while Catholic congregations in local districts on the other hand unfold themselves as significantly cultural complex arenas.

Introduksjon

Da den romersk katolske kirken (DRKK) fikk tillatelse til å reetablere seg i Norge i 1843, var det med utgangspunkt i utlendingenes behov for å gå til messe. De få katolikkene i landet var ca femti personer «kvinner og menn av en viss betydning, som den franske generalkonsul og representanter for andre katolske land» (Eidsvig 1993:162). Det var med andre ord et lite og relativt sosialt homogent miljø, en europeisk elite. I dag er *Den katolske kirke* i Norge (DKKN) en migrantkirke, en etnisk mosaikk med medlemmer fra 180 nasjoner. Migranter utgjør ca. åttifem prosent av medlemmene. Den norske majoritetsbefolkningen er med andre ord en minoritet på femten prosent i en minoritetskirke, en minoritet i minoriteten. Også i dag imøtekommer den katolske kirken i landet migranters behov for å gå til messe. Til forskjell fra i 1843 representerer imidlertid katolske migranter i dag hverken en europeisk elite eller en sosial heterogenitet.

For DKKN innebærer transnasjonal migrasjon kontinuerlige flerkulturelle tilblivelsesprosesser, der katolisismen i Norge forblir et permanent uavsluttet prosjekt. Her er mennesker fra de fleste samfunn og regioner i verden. Her er mennesker som er på flukt fra krig og fra diktaturer, fra klansamfunn og regioner uten en sentralisert stat med lokale kirker og templer som de eneste formene for overordnet organisatorisk struktur. Her er mennesker som av humanitære årsaker søker seg et bedre liv i Norge, og her er mennesker fra verdens rikeste og mest velfungerendesamfunn. Resultatet er et trossamfunn som rommer ulike sosiale, kulturelle og verdimeslige variasjoner og motsetningsfylte normative og religiøse orienteringer. DKKN speiler av den grunn de forskjellige rollene religion representerer i ulike samfunn. Hvordan er det mulig at ett og samme trossamfunn kan romme en så stor grad av kulturell variasjon? Det flerkulturelle aspektet ved dette trossamfunnet er lite kjent i den norske offentligheten. Det er vel kjent at arbeidsmigranter fra Polen og Øst-Europa etter hvert utgjør en majoritet blant katolikker i Norge. Kunnskapen om flerkulturelle prosesser i katolske miljøer stopper imidlertid stort sett ved arbeidsmigrasjonen av nyere dato. Langt mindre kjenner vi til andre større, katolske migrantgrupper i landet. Årsakene til kunnskapsmangelen om den kulturelle kompleksiteten i trossamfunnet er antakelig sammensatte. Noen av årsakene kan være at DRKK og DKKN har representert en høykirkelig institusjon og at den norske, katolske eliten med stor kulturell kapital ved St. Dominikus kirke

har bidratt til å forme den offisielle diskursen om katolikker så vel som om katolisismen i Norge. Men det kan også ha sammenheng med at katolske migranter som kristne i mindre grad enn muslimer situeres som «den andre» i det norske samfunnet. Dette kan være noe av forklaringene på at romerske katolikker og katolske miljøer i Norge passerer under radaren for konsepsjonen «den andre». Uansett, det er en godt skjult hemmelighet at det er «super-diversity» (Vertovec 2007) som karakteriserer dette trossamfunnet. I så måte er *Den katolske kirke* i Norge en svært under forsket arena. Dette religiøse fellesskapet representerer derfor en viktig kilde til kunnskap om kulturell kompleksitet, flerkulturelle prosesser og multikulturelle arenaer i det norske samfunnet

«Hva har vi felles?» var det retoriske spørsmålet en av katolikkene som jeg møtte stilte seg. Med dette spørsmålet starter jeg studien av et kirkesamfunn preget av spenninger mellom tradisjon og modernitet, av en hittil udokumentert sosial og kulturell heterogenitet.

Kapittel 1

Teoretisk situering og kulturelt komplekse arenaer

I dette kapitlet situerer jeg innledningsvis den teoretiske konteksten for etnografien i studien. *Kristendomsantropologi* er en forholdsvis ny underdisiplin innen sosialantropologien, som denne avhandlingen skriver seg inn i. Europeisk spredning av kristendom til andre kontinenter via kolonisering fra 1600-tallet av innebærer at kristne migranter i dag bringer med seg transformerte, kristne kosmologier fra tradisjonelle samfunn tilbake til Europa, der disse formene for transformert kristendom og katolisisme i dag møter ulike europeiske diskurser om kristne tradisjoner. Dette er forhold som gjenspeiler sider ved den kulturelle kompleksiteten som utfolder seg i katolske miljøer i Norge, og som er tema for denne avhandlingen. Det har vært en stor utfordring å finne frem til teorier og begreper, som egnert seg til dokumentasjon og analyse av disse kompliserte og hittil udokumenterte prosessene. For en noenlunde helhetlig fremstilling og analyse av perspektivrikdommen i feltet, har i jeg i denne sammenhengen funnet det nødvendig å bevege meg mellom ulike antropologiske teoritradisjoner og andre vitenskapelige fagdisipliner. Dette har vært utfordrende og representert et dilemma, der jeg besluttet stort sett å unngå å bevege meg dypt inn i fagdebatter vedørende de enkelte teoritradisjonene, da jeg har ønsket å unngå å miste avhandlingens mål av syne, nemlig ambisjonen om å produsere ny kunnskap om «det nye Norge», det vil si ny kunnskap om den polyfoni av stemmer og kulturell kompleksitet som utfolder seg i det etnografiske feltet som katolske arenaer utgjør.

Underdisiplinen kristendomsantropologi

De siste 15 årene har *kristendomsantropologi*, *Anthropology of Christianity*, etablert seg som en underdisiplin innen sosialantropologien. I serien *Anthropology of Christianity* publiserer *University of California Press* en rekke monografier innen denne underdisiplinen. I

tidsskriftet *Religion* redigerte Robbins et spesialnummer i 2003 med tittelen *The Anthropology of Christianity* (Robbins 2003). Tre år senere utkom antologien av Cannell med samme tittel (Cannell 2006), og samme år utkom *The limits of meaning: Case studies in the Anthropology of Christianity* av Engelke og Tomlinsons (Engelke og Tomlinson 2006). Antologiene adresserte tema og teori sammen med etnografisk materiale fra kristne lokaliteter i tidlige koloniserte regioner. Joel Robbins artikkel fra 2007, «Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture» (*Current Anthropology* 2007 (vol48) 1: 5-38) skisserer en skisse til plattform for underdisiplinen, der 14 respondenter svarer ham, og der han selv konkluderer på grunnlag av disse innspillene.

I sin skisse til plattform etterlyser Robbins et forskersamfunn som dem man finner innen antropologiske studier av islam og buddhisme: “[a] community of scholarship in which those who study Christian societies formulate common problems, read each other’s works, and recognize themselves as contributors to a coherent body of research (Robbins 2007-48:5-6)”. Årsaken til at han etterlyser en ny underdisiplin finner han innen sin egen disiplin, sosialantropologien, blant annet det forhold at antropologer i lengre tid i følge ham selv har ignorert studier av kristendom, særlig i forhold til den oppmerksomheten studier av andre religioner har hatt innen antropologi. Av ytre faktorer vektlegger han utviklingen av en større interesse for offentlig religion innen akademia, og sist men ikke minst finner han den eksplosive veksten innen evangelisk og karismatisk kristendom som et viktig argument for å samle studier av kristne i en underdisiplin.

Han retter særlig kritikk mot Jean og John Comaroffs (Comaroff & Comaroff 1991) sentrale arbeider fra Tswana om kristendom, kolonialisme og kulturell endring. I følge Robbins underslår deres arbeider kristendommen som kulturelt viktig, i det de påpeker at det kristne budskapet ikke nådde frem, i motsetning til etablering av en kapitalistisk kultur, som bidro til å transformere det tswanske samfunnet (Robbins 2007: 7). Årsaken var at misjonærene i følge Comaroffene hadde lite teologisk skoleing og var praktisk orienterte. I denne historien om europeisk kolonialisme og ekspansjon spiller kristendommen i følge Comaroffene en underordnet rolle. De identifiserer kristendommen primært som et modernitetsprosjekt, et kolonialt prosjekt, som er påtvunget folkegrupper enten fra statlig side eller fra misjonærer. Robbins hevder Comaroffene av den grunn har oversett radikale brudd i tidskonsepsjoner, da disse ikke passer inn i deres modeller basert på kontinuitet i lineær tid, det vil si i en desakralisert, naturalisert konsepsjon av tid (Fabian 1983). I denne sammenhengen er Robbins særlig kritisk til at Comaroffene ikke anerkjenner *konversjon* som en signifikant analytisk kategori, men derimot vurderer begrepet, som en teologisk

konstruksjon basert på kristen ideologi og som et begrep som ikke skiller mellom individuell og kulturell endring (Comaroff & Comaroff 1991:249-251). I følge Robbins er det nettopp konversjoners radikale tidsbrudd, «radical discontinuity in personal life and cultural history (Robbins 2007:7)» som preger individer så vel som koloniserte lokaliteter.

Antropologisk teori er følge Robbins basert på en tidsmodell i forbindelse med kulturell endring, der kontinuitet står sentralt. Med dette følger derved en antakelse om at *tro* er vanskelig å endre. I følge Robbins er kristendommen tvert imot forankret i en radikal historisk endring i forbindelse med Jesu fødsel, og et radikalt tidsbrudd i forbindelse med forestillingen om hans gjenkomst. Robbins tese er med andre ord at kristendommen og antropologien ikke deler samme modeller med hensyn til tid og endring. Basert på *konversjon* som analytisk kategori presenterer derfor Robbins evangelisk kristendom som en form for idealtypisk modell av kristendom, samtidig som han uttrykker at denne kristendomsformen ikke representerer en kristen essens (ibid: 16). Han nevner riktignok at østlig og vestlig katolisisme sammen med mormonisme vektlegger kontinuitet i tid, men at interessen for endring ikke er fraværende i disse religiøse samfunnene. I denne forbindelsen viser han for øvrig i en senere artikkel til at særlig det 2. Vatikankonsil (se kapittel 3) representerte et betydelig tidsbrudd innen vestlig katolisisme.

Robbins skisse til en kristendomsantropologisk plattform møtte betydelig kritikk fra respondentenes side og i andre antropologiske fora, metodisk og teoretisk kritikk (*Current Anthropology* 2007 (vol48): 1). Imidlertid har skissen til plattform generert innlegg og debatter preget av engasjement og høy temperatur. I utgangspunktet var jeg selv kritisk til underdisiplinen av flere årsaker. Dels fordi underdisiplinens vekt på konversjon og kulturell endring sto i opposisjon til katolske kontinuitetsdiskurser, og på et annet plan, ikke minst i opposisjon til migrantinformanentes jakt på kosmologisk og eksistensiell kontinuitet i deres nye tilværelser i Norge. Og dels hadde jeg en forventning om å finne metodisk begreper for et operasjonaliserbart komparativt verktøy, for å undersøke hva som måtte være felles for de heterogene kristne fellesskapene som presenteres i underdisiplinen, og som jeg selv ikke minst møtte på katolske arenaer under feltarbeidet (jfr. Kolshus 2007). Heterogeniteten som jeg møtte, var så vidt betydelig at informantene i ett og samme trossamfunn med en felles kosmologi i mange sammenhenger ikke en gang delte felles verdier. Av den grunn hadde jeg en forventning om at underdisiplinen kunne bidra til å etablere, ikke en teologisk, men derimot en sosiologisk fellesnevner for kristne fellesskap.

I 2014 forelå desembernummeret av *Current Anthropology* som i sin helhet var viet underdisiplinen: «The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions»

(*Current Anthropology*, Vol 55). Bidragene ¹ er inndelt i fem seksjoner som dekker følgende tema: kristne institusjoner, kristendom: sted og rom, kristendom og kjønn (gender), materialitet, kulturell endring, religiøse erfaringers karakteristika. Denne organiseringen av forskningstema innen underdisiplinen antar jeg vil være utgangspunkt for fremtidige publikasjoner. Denne avhandlingen representerer et bidrag til underdisiplinen knyttet temaene kulturell endring, kristne institusjoner og kristendom og kjønn.

Religionsbegrep og refleksivitet

Min tilnærming til religionsbegrepet er basert på at denne studien i hovedsak undersøker informantens religiøse så vel som ikke-religiøse *handlinger* på ulike katolske arenaer mer enn deres personlige, religiøse erfaringer. Slik sett undersøker jeg «lived religion», det vil si religionen som den *praktiseres* mer enn som den foreskrives (Hermkens, Jansen, Notermans 2009:3). Imidlertid presenterer jeg katolsk lære, da denne viste å være sentral identitetsmarkør for de norske informantene i denne studien. Katolske dogmer ble dessuten betydelig aktualisert i forbindelse med kulturelt komplekse møter mellom lekfolk og religiøse ledere. Disse møtene genererte i sin tur flerkulturelle forhandlinger lekfolk seg imellom. Av den grunn presenterer jeg offisielle katolske dogmer og katolsk lære i kapittel 4.

I sitt hovedverk *The elementary forms of religious life* ([1912] 1995) presenterer Durkheim sine idéer om religion og ritualer, som senere har hatt betydelig innflytelse i antropologisk tenkning. I tråd med disse ideene representerer religion et samfunns evne til å reflektere over seg selv, og ritualer en kollektiv handling, som generer sosial integrasjon og samfunnsmessig solidaritet. Det etnografiske materialet i denne studien adresserer Durkheims tese om religionens, i dette tilfellet den katolske messens, integrerende *funksjoner* på et organisasjonsnivå, det vil i denne sammenhengen si integrasjon i og solidaritet til det katolske trossamfunnet.

Durkheim unngikk å definere religion via trosforestillinger. Han så ikke en vesensforskjell mellom det profane og det religiøses livet. Imidlertid etablerer han et klassifikasjonssystem basert på skillet *profant* og *sakralt*, som i følge ham representerer et skille, som er et fellestrekk ved *alle* kjente religioner, der det profane og det sakrale står i opposisjon hverandre. Dette representerer et generisk skille mellom to ulike verdener, der sakrale, eller også hellige objekter blir isolert og beskyttet ved forbud. Profane, hverdagslige

¹ Bidragene i dette nummeret har ikke direkte relevans for denne studien og er av den grunn ikke referert her.

objekter, er gjenstander, som forbudet likeså omfatter, og som holdes atskilt fra det som sakrale objekter. Religiøs tro er da i følge Durkheim de forestillingene som uttrykker *egenskapene* ved de sakrale objektene eller fenomenene, og den *relasjonen* disse har til profane objekter. Riter inngår i dette relasjonelle systemet og indikerer handlingsregler, som beskriver og forklarer hvordan man skal omgås og håndtere hellige gjenstander. Durkheims klassifikasjonssystem representerer en nyttig og inspirerende inngang til forståelsen av katolske doktriner og katolsk symbolikk, som opererer med et omfattende skille mellom det sakrale og det profane, der blant annet det dennesidige samfunnet, det profane samfunnet inngår i en relasjon til og er adskilt fra *det hellige samfunnet*, et sakralt samfunn. Det hellige samfunnet i katolisismen representerer et spirituelt samfunn, som omfattes av påbud og forbud, og som består av Treenigheten, Jomfru Maria og katolske helgener.

Den mest innflytelsesrike religionsdefinisjonen i antropologien er imidlertid formulert av Geertz, som beskriver religion som symbolsk kommunikasjon.

(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and longlasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic (Geertz 1973:90).

Definisjonen situerer tro som en sinnstilstand *samtidig* som den vektlegger ritualenes funksjon ved at de bidrar til å forme religiøse begreper og verdenssyn, som mest mulig realistiske. Også dette er en universalistisk definisjon, da Geertz' fem teser angir en plattform for en universalistisk tilnærming til religionsbegrepet.

Dette er imidlertid en definisjon som har møtt kritikk fra flere hold. Kritikken retter seg særlig mot det faktum at da religionskategorien ble etablert som en universell kategori på 1700-tallet, ble den forankret i en kristen diskurs, som forutsattes å gjelde for alle religioner, også for ikke-kristne religioner og samfunn (van der Veer & Lehmann 1999:4, Smith 1982: 269, Asad 1993: 27-54, Keane 2007). I følge Asad, som er den som har formulert den mest omfattende kritikken i denne forbindelse, er ideen om en universell religionsdefinisjon særlig relatert til kunnskapshistorie og makt ², nærmere bestemt til fremveksten av moderniteten i Europa, da det vokste frem et skille mellom det religiøse og det sekulære. Et universelt religionsbegrep er i følge Asad med andre ord grunnleggende knyttet til europeisk ekspansjon og kristen kontekst, og da særlig til en protestantisk-reformatorsk religionsforståelse. Asad utvikler en historisk og kulturell kontekstualisering av

² Saler, som omfattende undersøker religionskategorien (Saler 1993, 2009) kritiserer likeledes Asad for selv å universalere maktbegrepet (Saler 1993:99).

religionsbegrepet der han legger vekt på *religionenes sosialhistorie*, det vil si på betingelser for særskilte diskurser, tradisjoner og praksiser.

Da jeg i denne studien dokumenter territorielle katolske variasjoner særlig med utgangspunkt i tidligere europeiske kolonier, finner jeg Asads historiserende og kontekstuelle tilnærming til religionsfeltet nyttig, ikke som en analytisk plattform, men som *inspirasjon til et metodisk grep* med hensyn til å kontekstualisere de regionale katolisismene, som via katolske migranter etablerer seg i Norge. I kapittel 6 presenterer jeg de religionshistoriske og sosialhistoriske kontekstene i avsenderlandet til migrantene på det tidspunktet da de emigrerte.

Kort om sekulariseringsbegrepet

Historisk ble *sekularisering* opprinnelig anvendt som betegnelse på *prosessen* etter reformasjonen da DRKKs kirkegods herunder geistlige fyrstedømmer, det vil si territorier, ble overtatt av verdslige makter, fyrster og monarker i europeiske regioner, der protestantismen ble innført. Med andre ord ble katolske regioner som tidligere hadde vært underlagt kirkeretten, nå styrt av verdslige, protestantiske makthavere, som i og med denne prosessen underla seg til dels større, nye territorier. Dette bidro i betydelig grad til å styrke verdslige fyrsters og monarkers regionale eller også nasjonale makt. Denne destabiliseringen av maktforhold i Europa, var en av de utløsende faktorene til *tredveårskrigen* mellom katolikker og protestanter fra 1618-1648. Freden i Westfalen kom til å representere det første forsøket på å etablere en europeisk orden basert på en sekulær, politisk overenskomst mellom partene som var statlige aktører og som alle kontrollerte kristne territorier. Bergers tidligere sekulariseringsteori om modernitetens bidrag til religiøs forvitring var rådende innen religionssosiologien en lengre periode (Berger 1969). I den senere tid har filosofene Habermas (2005 [2005], 2008) Rawls (2005) og Taylor (2007) levert sentrale bidrag til sekulariseringskonsepsjoner, som i sin tur har generert en rekke debatter om temaet. Deres teorier er hovedsakelig basert på et teoretisk og analytisk rammeverk, som omhandler forholdet mellom religion og modernitet i Europa, USA og Canada. Casanova (1994), Chaves (1994) og Norris og Inglehart (2004) knytter hver på sin måte sekulariseringsparadigmet til følgende teser: 1) en differensiering der religion utskilles fra religiøse institusjoner og normer, 2) en nedgang i religiøs tro, praksis og religiøs autoritet, 3) en privatisering og marginalisering av religion. Antropologen Asad (2003) representerer en kritisk stemme i forhold til disse rådende tesene om forholdet mellom modernitet og sekularisme som politisk

doktrine, som i følge Asad er basert på en universalisering av et protestantisk-kristent begrep om religion. Den *Social Science Research Council (SSRC)* initierte bloggen *The Immanent Frame. Secularism, religion and the public space* har generert en rekke debatter om sekulariseringsteorier. En annen viktig antropologstemme i debatter om sekulariseringsteorier er Mahmood, som fra postkolonialt ståsted kritiserer europeisk og amerikansk sekulær feminisme for å universalisere deres kulturspesifikke posisjoner (2005). Mer presist presenterer Mahmood og Asad en kritikk av Habermas' og Taylors' tenkning om sekularisme, som Habermas og Taylor universaliserer med utgangspunkt i kulturspesifikk forankring i europeiske, kristne kontekster, og da særlig i en protestantisk-reformatorisk diskurs om religion. I *Sekularismens ansikter* presenterer antropologen Bangstad samtidige tenkere om sekularitet og sekularisme og kontekstualiserer disse temaene i henholdsvis Norge, India og Sør-Afrika (2009).

Når jeg anvender begrepet *sekularisering* i denne studien er det i betydningen av prosesser som innebærer nedgang i religiøs tro og praksis. I de sammenhengene der jeg legger andre betydninger i begrepet understrekes dette i teksten.

Katolske riter, performances og rammesatte begivenheter

Katolikker har ritualplikt, det vil si en plikt til ukentlig messedeltakelse. Dette er en plikt mange katolikker tar på det største alvor, mens andre går til messe når det passer dem selv. På grunn av den katolske messens sentrale plass innen katolsk lære, har katolisismen blitt karakterisert som *ritualistisk*. Dette er en av årsakene til at messebesøk hos de ulike nasjonale gruppene, inngår som en vesentlig del av den etnografiske dokumentasjonen av kulturell kompleksitet blant katolikker i denne studien.

Van Gennep introduserte begrepet om det *liminale* i sin teori om den tredelte strukturen i overgangsriter: adskillelse, overgang, integrasjon (van Gennep 1960). I sine studier av rituelle prosesser blant Ndembuene viderefører Turner van Genneps teori og begreper. Her tar han utgangspunkt i at den mest sentrale delen av ritualet nettopp ikke representerte samfunnet som sådan i Durkheims forstand, men at riter er preget av en *anti-struktur* som befinner seg på utsiden av samfunnets etablerte strukturer med hensyn til tid og sted. Hans tese ble derved at den rituelle prosessen med dette transenderer de rådende samfunnsstrukturene som involverer følgende faser: *separasjon* - fysisk adskillelse fra hverdagslivet, *liminalitet* - transformasjoner og suspensjon av gjeldende regler og normer, og

communitas - etablering av homogenitet, kollektiv selvbevissthet og generaliserte sosiale bånd, som overskrider ordinær sosial struktur (Turner 1995 [1969]). I den etnografiske dokumentasjonen og analysen av rituelle prosesser i forbindelse med det katolske messeritualet anvender jeg *aspekter* av Turners begreper anti-struktur, liminalitet og *communitas*.

Med utgangspunkt i Turners begreper om den rituelle prosessen har Tambiah og Turner selv senere utviklet begrepet om *performances*. Dette begrepet omfatter iscenesatte begivenheter i en bredere forstand enn det som foregår på en fysisk scene (Tambiah 1979, Turner 1987). Dette er *rammesatte begivenheter*, iscenesatte handlinger, der det skapes mening og betydning i forbindelse med den sosiale interaksjonen, som finner sted innenfor den angitte rammen. Rammesatte begivenheter, *performances*, har rituell karakter ved at det er bestemte formaliserte handlinger, som gjennomføres, iscenesettes, i bestemte sekvenser. En performativ begivenhet interagerer gjerne med symboler. Formen av et utsagn bestemmer hvordan utsagnet skal forstås. Som i forbindelse med karakteristika ved klassiske ritualer, er den ordinære hverdagsorden innen *performances* midlertidig suspendert. Rammen blir med andre ord en effektiv markør for kommunikasjon og utgjør i seg selv et metabudskap. Innenfor denne iscenesatte samværsformen kan deltakerne agere både publikum og aktører innen ulike sekvenser av begivenheten. Det innebærer at aktørene derigjennom kan inngå som kreative medskapere i begivenheten, hvilket betyr at de bidrar til å fornye og å forhandle den iscenesatte handlingens betydning. Den rammesatte begivenheten gir anledning til kollektiv selvbevissthet, *communitas*, og ettertanke (Sjørsløv 2007: 10-30). Med *performance*begrepet uttrykkes et skifte fra det å vurdere ritualer som uttrykk for projeksjoner av allerede eksisterende sosiale systemer til det å vurdere ritualer som uttrykk for kulturelle ideer og forestillinger. På denne bakgrunn anvendes begrepet med andre ord for religiøse så vel som for sekulære ritualer. Som tilfellet er for religiøse ritualers del, vil like så en kulturs og et samfunns dypeste verdier komme til uttrykk via rammesatte *performances* (Bell 1992: 41). Bell introduserer begrepet *ritualisering* for å understreke nettopp det dynamiske aspektet ved aktører som aktive skapere av kontinuitet og endring, mer enn som passive arvtakere av systemer de er forventet å kopiere. I følge Bell vil derfor en anvendelse av *performance*begrepet bidra til å undersøke hvordan kultur skapes og mening etableres (Bell 1998: 208).

I katolske kontekster finner det sted en rekke rammesatte begivenheter utover det klassiske ritualet, det vil si den katolske messen. Dette er tradisjonelle, nasjonale feiringer fra

migrantens hjemland, dansetreninger, korøvelser, bønnegrupper, kirkekaffe, evangeliserende samlinger, for å nevne noen rammesatte begivenheter. Jeg anvender performancebegrepet og betegnelsen rammesatte begivenheter for å undersøke på hvilken måte katolikker er medskapere med hensyn til produksjon av tilhørigheter til katolske kontekster i Norge.

Nasjon og religion i europeiske kontekster

I Europa, som var kontinentet for nasjonalstatsdannelser på 1700- og 1800-tallet, førte moderniseringsprosesser blant annet til at *nasjon* og *religion* ble etablert som universelle kategorier. Kategoriernes universalitet er lokalisert i historien om vestlig ekspansjon (van der Veer & Lehmann 1999: 4-5, Asad 1993, Keane 2007). Protestantiske kirker var stort sett *territorielt baserte* nasjonale kirker, statskirker, i Nord- og Vest-Europa, mens den romersk katolske kirken først og fremst var forankret i Sentral- og Sør-Europa. Østlig, ortodoks katolisisme var basert på etniske tilhørigheter i Øst-Europa, på Balkan og i Hellas. Tross ulike konstellasjoner kirke/stat, var kristendommen solid forankret i det europeiske moderniseringsprosjektet med hensyn til nasjonalstatsdannelser og konstruksjon av nasjonale identiteter basert på et erkjent kulturelt fellesskap med felles språk, felles tro og en forestilling om felles opphav, innenfor grensene av ett og samme territorium, der religiøs tilhørighet var sammenfallende med etniske og nasjonale grenser (Herder 2000, Hutchinson & Smith 1996). Også i en norsk kontekst, med en luthersk statskirke, representerte nasjonen det norske folket med felles tro og språk innenfor felles grenser.

I denne sammenhengen er det interessant å registrere at van der Veer og Lehmann finner det påfallende at *etter* Max Webers omfattende studier og berømte tese om relasjonen mellom religion og sosioøkonomiske forhold, nærmere bestemt mellom protestantisk etikk og kapitalistisk ånd i forbindelse med moderniseringsprosesser (Weber 1973 [1906], er religioners rolle i forholdet mellom europeiske stater og nasjonalisme mer eller mindre ignorert. Her viser de blant annet til at nasjonalisme i ulike europeiske stater er basert på den gammeltestamentlige tanken om å være *utvalgte folk*. Van der Veer og Lehmann antar at denne ignoransen kan ha sammenheng med den grunnleggende diskursen om at religion i moderne samfunn mister kreativitet og evnen til fornyelse, med andre ord: sekulariseringsteser (van der Veer & Lehmann 1999:6-10). Denne tesen bekreftes tilsynelatende av at empiriske studier viser et betydelig fall med hensyn til kristen ritualdeltakelse i Europa (Davie 2002). Religions sosiologiske debatter i Europa har av den

grunn like inn til nylig handlet om hvorvidt denne manglende kristne rituelle deltakelsen, privatiseringen av offentlig tro, representerer «believing without belonging», tro uten tilhørighet (Davie 1994 og 2002) eller det motsatte: «a chain of memory», som indikerer «belonging without believing», tilhørighet uten tro (Hervieu-Léger & Lee 2000).

Via kolonisering og misjonering ble europeisk kristendom videreformidlet med forankring i dette territorielle begrepet og denne tilnærmingen til religion og religiøse forskjeller (Gallo 2014a, Rafael 1993, van der Veer 2001). Denne kristne, historiske konteksten har bidratt til å legge premisser for hvordan religion og religiøs pluralisme blir forstått i Europa i dag, der kristendommen i følge Gallo er involvert i og legger grunnlaget for samtidige debatter om migrasjon, etnisitet og religiøse tilhørigheter (Gallo 2014a: 5). Ett eksempel på dette er Baumanns forskning, som dokumenterer at *etnifisering av religiøse fellesskap* i London, er et produkt av britiske myndigheters økonomiske støtte til disse fellesskapene, som er basert på etniske tilhørigheter. Dette er et tiltak som ikke bidrar til integrering, men derimot til sosiale spenninger med hensyn til anerkjennelse av minoriteter (Baumann 1998: 267-273). Komparativt til europeiske kontekster argumenterer Casanova for at migrant-religioner møter større utfordringer med hensyn til integrering i Europa enn i USA, på grunn av begrenset religiøs pluralisme i Europa (Casanova 2006).

Kolonisering har resultert i global spredning av kristendommen til ikke-europeiske territorier. Samtidens transnasjonale migrasjon representerer prosesser der religion *de-territorialiseres*. Dette er en prosess der kristendommen returnerer til Europa med endrede kosmologier og uttrykk, som «religion nedenfra» (Jfr. Robbins 2004, Levitt 2004, 2007). Det er disse transnasjonale prosessene der religioner og ulike former for religiøse uttrykk er i bevegelse, som det territorielt forankrede, europeiske religionsbegrepet på den ene siden ikke fanger opp. På den andre siden er det antakelig nettopp denne *europeiske, territorielt forankrede religionskonsepsjonen* som bidrar til kategorisering av «oss» og «andre», noe som muslimer i Europa har fått merke.

Interessant er det derfor i denne forbindelsen å merke seg at det er nøyaktig denne territorielt forankrede, europeiske religionsforståelsen, som DKKN viderefører via sitt multikulturelle tiltak *innvandrersjelesorgen*, basert et organisasjonsprinsipp med utgangspunkt i migrantens etniske og territorielle tilhørigheter i avsenderlandet. I denne studien er det i forbindelse med disse multikulturelle prosessene og de kulturelt komplekse møtene mellom migranter og majoritetsbefolkningen, den norske, at jeg erfarer at det ovennevnte europeisk genererte religionsbegrepet kommer noe til kort.

Kunnskapsproduksjon om kristnes migrasjon til Europa

Etter at den utenomeuropeiske migrasjonsbølgen nådde Europa på begynnelsen av 1970-tallet foreligger det nå omfattende forskning om migrasjon generelt og om muslimsk migrasjon, integrasjon og ditto religionsutøvelse i Europa spesielt. Like til nylig har det imidlertid foreligget heller lite forskning, som har undersøkt andre migrantgruppers religiøse tilhørigheter, deres bakgrunn og religionsutøvelse i europeiske mottakerland. En av årsakene til dette er i følge Foner & Alba at særlig kristnes religiøsitet og eventuelle religiøst baserte rettigheter og krav har vært ansett som problematiske eller også illegitime i et sekularisert Europa. Samtidig er kristne migranternes tro og verdier ansett som mindre fremmede enn muslimers religiøse og verdimeslige orienteringer (Connor Vol 51 (3) 2013, Foner & Alba 2008, Grillo 2004, Modood 2006).

I USA, der religionsfrihet er konstitusjonelt forankret, har det vært et ganske annerledes forskningsfokus på religiøs pluralisme og på migranternes religiøse tilpasninger til mottakerlandet. Dette gjelder både kristne, buddhister, hinduer og muslimer (Chong 1998, Ebaugh & Chafetz 2000, Ecklund 2005, Emerson & Kim 2003, Foner & Alba 2008, Furseth 2008, Haddad et. al 2003, Levitt 2004 og 2007, Mora 2012, Nordin 2007, Warner & Wittner 1998, Yang & Ebaugh 2001). Flere studier undersøker hvordan og på hvilken måte religiøse organisasjoner indirekte bidrar til at migranter reproducerer og forsterker deres etniske identiteter (Carnes & Karpathakis 2001, Connor 2013, Ebaugh og Schafetz 2000, Foner & Alba 2008, Gray og O'Sullivan Lago 2011, Herberg 1960, Lehman 2010, Lewins 1976). I komparativ sammenheng tilbyr kristne trossamfunn i USA et større omfang av velferdstjenester enn kristne trossamfunn i Europa (Manjívar 2003).

Når det gjelder kunnskapsproduksjon om den katolske kirke og katolske migranter, er det i Sverige gjennomført en religionssociologisk, kvantitativ undersøkelse av etnisk organisering og sammensetning i *Svenska katolska kyrkan* (Gärde 1999), samt en kort historisk dokumentasjon av hvordan denne kirken har håndtert medlemmenes multi-etniske bakgrunner (Werner 2005: 358). I skrivende stund foreligger det etnografiske studier om kroatisk (katolsk) migrasjon til Australia (Lewins 1976), polsk (katolsk) arbeidsmigrasjon til Irland (Gray og O'Sullivan Lago 2011), uregistrerte, katolske migranter til Belgia (Lehman 2010), østeuropeisk arbeidsmigrasjon til Portugal (Vilaça 2014) og katolske, vietnamesiske båtflyktninger til Danmark (Borup & Ahlin 2011, Borup 2014), malaysiske, katolske arbeidsmigranter til Italia (Gallo 2014b) og indiske, katolske nonner fra Kerala til Tyskland (Hüvelmeier 2014).

I og med Polens og Litauens innlemming i EU i 2004 og den påfølgende massive arbeidsmigrasjonen til det øvrige europeiske arbeidsmarkedet, har det den siste tiden imidlertid blitt et større forskningsfokus på kristne trossamfunn og migrasjon innen Europa enn tidligere (Vilaça, Pace, Furseth, Pettersson 2014, Gallo 2014a). Tatt i betraktning av at det har vært kristen i migrasjon *til* Europa siden 1970-tallet fra koloniserte regioner i Latin-Amerika, Afrika og Sørøst-Asia, og som i liten grad er forskningsmessig adressert, gir det grunn til ettertanke at det er først når europeere selv migrerer innen deres eget kontinent, at kristen migrasjon adresseres og genererer en større forskningsmessig interesse.

Diversitet blant migranter

Etnografien i denne studien dokumenterer diversitet innen de ulike katolske migrantgruppene, et felt som foreløpig er lite tematisert innen migrasjonsforskningen. Av den grunn eksisterer det lite tilgjengelig kunnskap på dette feltet. Et viktig unntak, som jeg har latt meg inspirere av, er imidlertid antropologen Malkki som ikke bare var tidlig ute med hensyn til å adressere statlige flyktningsregimers koplinger mellom nasjon, lokaliteter og territorier (Malkki 1992), men som dessuten også allerede i 1990 dokumenterte interne differensieringsprosesser blant Hutu-flykninger i Tanzania (Malkki 1990, 1995[b]). Med utgangspunkt i etnografiske studier fra flyktningleirer blant hutuer, som flyktet fra folkemord i Burundi til Tanzania i 1972 (Malkki 1990: 35, 1992, 1995[a]), viser Malkki på hvilken måte flyktningsstatus representerte en positiv dimensjon i den narrative prosessen med hensyn til å etablere en kollektiv identitet, *communitas*, basert på flyktnings erfaringer av liminalitet. Her fant hun blant annet at flyktningsstatusen ble verdsatt og beskyttet som et tegn på eksilets ultimate midlertidighet og som benektelse av naturalisering, det å slå rot et sted en ikke hadde tilhørighet. *Displacement*, landflyktighet, hadde blitt en form for kategorisk renhet, slik at flyktningsstatusen resulterte i en hutukategori som var renere og mektigere enn den ordinære hutukategorien. «The ‘true nation’ was imagined as a ‘moral community’ being formed centrally by the ‘natives’ in exile” (Malkki 1992: 35). Hjemlandet var med andre ord mer å forstå som en *moralisk destinasjon* enn som en territoriell, topografisk og geografisk enhet. Flyktningsstatusen hadde dessuten blitt en historiserende tilstand, *historizing condition*, som hjalp folk å produsere en egen politisk subjektivitet (1997: 224). Noen hutu-flykninger fra Burundi hadde imidlertid etablert seg i byer i Tanzania. For flyktingene i leirene kom «byflyktingene» til å representere en indre fiende, *enemy from within*, en farlig og uansvarlig gruppe som hadde trivielle orienteringer og interesser som velstand, velvære og komfort (Malkki 1992: 49). I

motsetning til den essensialiserte og moralske identiteten til folk i flyktningleirene, etablerte byflyktingene foranderlige, kreoliserte og situasjonelle identiteter. Malkkis dokumentasjon av interne differensieringer knyttet til narrative prosesser blant hutu-flyktinger representerer en inngang til undersøkelsen av de narrative prosessene i forbindelse med flerkulturelle forhandlingene, som finner sted blant informanter i denne undersøkelsen.

Kulturell kompleksitet og flerkulturelle forhandlinger

I Barths undersøkelse av kulturell kompleksitet, ikke som begrep men som kulturelt fenomen, i balinesisk kultur (Barth 1989), kommer han frem til at dersom analysen avdekker variasjoner i både forestillinger og praksiser, og der ulike kulturelle univers samspiller med og overlapper hverandre, er dette et komplekst fenomen. Etter først å ha fastslått at “[a]nthropology is notoriously weak in method when faced with the task of abstracting valid models of complex phenomena which show such local variability (ibid: 125)”, identifiserer han fem ulike *kulturelle ‘strømmer’* som relaterer seg til hverandre, som samspiller med hverandre og som påvirker hverandre: “Bali Hinduism; Islam; Bali Aga villages; the modern sector of education and politics; and a sorcery-focused construction of social relations (ibid: 131)”. Hovedkriteriet for påvisning av disse strømmingene er at hver tradisjon må kunne påvise sammenheng over tid, være gjenkjennelig i ulike kontekster og i sameksistens med andre strømminger i andre samfunn og regioner.

Eriksen, på sin side beskriver tre former for kompleksitet: en der kompleksitet representerer et stort antall av relasjoner som gjensidig påvirker hverandre, en annen der kompleksitet representerer en ureducerbar egenskap ved menneskers verden, og en tredje, der kompleksitet er et resultat av en måte å se verden på (Eriksen 2007:1057-64). Han introduserer begrepsparet *sosial - kulturell*, der det sosiale aspektet referer til aktiviteter, institusjoner, statuser (roller), og det kulturelle aspektet til symbolske univers basert på gjensidig forståelse og referanser. Deretter introduserer han dikotomien *åpen-lukket* der disse to, begrepsparet og dikotomien, operasjonaliseres i en modell for analyse av sosialt åpen/lukkethet og eller kulturelt åpen/lukkethet, som metodisk grep for å undersøke grader av sosial og kulturell integrasjon. Et premiss for denne modellen til Eriksen er en multidimensjonal tilnærming med utgangspunkt i begrepsparet *Gemeinschaft – Gesellschaft*, *majoritet – minoritet*, *frivillige versus ufrivillige integrasjons- og segregeringsprosesser*. Modellen representerer et verktøy som kan generere nye data og ny innsikt i analytisk

øyemed, med sitt høye antall variable, vil den imidlertid være svært krevende å operasjonalisere.

I *Cultural Complexity* (Hannerz 1992) unngår Hannerz å definere *kulturell kompleksitet*. I følge ham er fenomenet “[it] is about as intellectually attractive as «messy» (ibid: 7)”. Hannerz skiller mellom tre *dimensjoner* av kultur: ideer og tankeretninger, deres eksterialisering og til sist deres sosiale distribusjon. I hans analyse av samtidskulturelle fenomener tar han utgangspunkt i den distributive dimensjonen av kultur, samtidig som han understreker at alle tre dimensjonene kan overlape hverandre og av den grunn ikke lar seg avgrense til essensielle enheter. Han kaller sin tilnærming til den distributive forståelsen av kultur for *interactionistic*, samhandlingsbasert eller relasjonell (Hannerz1980).

Hannerz’ utgangspunkt er å studere kildene til diversitet og diversitetens konsekvenser, og ideen om kulturelle fellesskap:

[...] – I am interested here in the sources of diversity, and its consequences. This is a matter of confronting customary commitment, in anthropology and elsewhere, to one particular understanding of culture as collective, socially organized meaning – *the idea of culture as something shared*, in the sense of homogeneously distributed in a society (Ibid.:11, min uthev).

Det foreligger med andre ord allerede i utgangspunktet et premiss om *cultural sharing*, som i følge Hannerz har sin bakgrunn i empiriske studier av småskala samfunn, der antropologer som feltarbeidere har vært predisponert til å basere sine antakelser på «cultural sharing».

På et annet nivå hevder Yuval-Davis at antakelsen om «cultural sharing» representerer en kolonial posisjon, som bidrar til essensialisering og til å fastlåse kollektivenes grenser og å gjøre dem ahistoriske, statiske uten muligheter for vekst og endring (Yuval-Davis 1997[a]: 198-202). For å gripe tilbake til Hannerz, så representerer denne tatt-for-gitt-heten angående tanker og ideer, som mennesker deler, en overtematisering av *cultural sharing*. Han etterlyser av den grunn mer detaljerte distributive modeller for kultur, og henviser så til Anthony Wallaces (Wallace 1961) operasjonaliserbare kontrast mellom *repitisjon av det uniforme* (replication of uniformity) og *organisering av diversitet* (the organization of diversity). *Organisering av diversitet* er en analyseenhet som Hannerz så selv anvender, og med dette grepet blir hans distributive forståelse av kultur sammenfallende med konsepsjonen *kultur som organisering av diversitet*.

I den innledende fasen av feltarbeidet antok jeg at katolikkene i denne studien delte et forestilt fellesskap eller en stor grad av *cultural sharing*. Da jeg etter hvert erfarte at dette ikke

var tilfellet, har derfor Hannerz/Wallaces innspill vedrørende strukturering av kulturell diversitet inspirert meg på et annet og mer konkret nivå til å studere den kulturelle kompleksiteten i feltet ved å undersøke på hvilken måte den DKKN *organiserer* den kulturelle diversiteten blant sine medlemmer. Organisering av kulturell diversitet er derfor et metodisk grep for å undersøke hvilke prinsipper som ligger til grunn for DKKNs gruppebaserte tenkning.

Etnografien dokumenterer en kulturell variasjon og en betydelig kulturell kompleksitet blant informantene. Når det gjelder dokumentasjonen av kulturelt komplekse prosesser blant katolikkene i studien, er analysen i avhandlingen imidlertid noe influert av Barths ovennevnte studie, der han konkluderer med at dersom det foreligger variasjoner med hensyn til religiøse forestillinger og praksiser, samt at og ulike kulturelle univers *samspiller* med og *overlapper hverandre*, er disse kulturelt komplekse fenomener (Barth 1989: 125). I denne studien er det med utgangspunkt i samspill og overlapping mellom ulike verdier og normer, mellom ulike relasjonelle systemer, mellom ulike tradisjoner for utveksling og resiprositet at jeg karakteriserer og analyserer hendelser i feltet som kulturelt komplekse. Betegnelsen *flerkulturelle forhandlinger* anvender jeg der hvor det oppstår kulturelt komplekse møter, som informantene er seg bevisst og som de forsøker å tilpasse under stadig endrede betingelser.

Katolsk, emisk begrep om kultur - 'Inkulturasjon'

Inkulturasjon er et katolsk, emisk begrep om kultur. Yngre, norske informanter erklærte følgende:

Tunge inkulturasjoner fra migrantene sine hjemland får satt seg her i Norge... det er inkulturasjon bare den ene veien...

Da jeg spurte dem hva *inkulturasjon* betydde og innebar i katolske sammenhenger, fikk jeg til svar at inkulturasjon handlet om at katolske uttrykk og tradisjoner fra ulike steder i verden ble praktisert i Norge via migranter, og at disse religiøse uttrykkene ble dominerende i katolske miljøer, da norske katolikker var i mindretall i svært mange katolske sammenhenger i dag. 'Inkulturasjon den ene veien' innebar at det lille som måtte finnes av norske, katolske tradisjoner og uttrykk måtte vike for tradisjoner fra migrantenes hjemland. Når dessuten tiltaket *innvandrersjelesorg* innebar at de store migrantgruppene fikk prester fra hjemlandet, til å tjenestegjøre for deres egne etniske grupper her i Norge, resulterte dette i, etter deres

mening, at det aldri gikk impulser om norske forhold og norsk katolisisme tilbake til de katolske migrantmiljøene.

Jeg fant at begrepet i teologisk sammenheng er relatert til andre begreper som *kontekstuell teologi, popular religion, frigjøringsteologi* (Nieuwenhove & Goldewijk 1991).³ *Kontekstuell teologi* i romersk katolske sammenhenger ble aktualisert etter 2. Vatikankonsil og utover på 1970-tallet, og var da knyttet til argumentasjon om at samfunnsmessige endringer generelt burde inkorporeres og gjenspeiles i lokale og regionale tradisjoner og kontekster. Når inkulturasjonsbegrepet dukker opp i denne forbindelsen, er det avledet av akkulturasjonsbegrepet. Katolsk teologi om inkulturasjon har av den grunn vært influert av antropologiske studier og begreper om religion og kultur hos blant annet Geertz, Douglas og Turner (Angrosino 1994:825-828, Keane 2007: 91, Schreiter 2001: 53-54). Den katolske teologen Schreiter kommenterer i denne forbindelsen at begrepet inkulturasjon: “[causes] some difficulties in dialogue with social scientists in the sense that it seems to be a dilettantish kind of neologism on the part of non-scientists (Schreiter 2001: 5).”

I DRKK ble inkulturasjonsbegrepet offisielt definert og stadfestet i 1977 på bispekonferansen til Jesuittene ved P. Arrupe. Inkulturasjon beskrives her som:

[the] incarnation of Christian life and of the Christian message in a particular cultural context, in such a way that this experience not only finds expression through elements proper to the culture in question, but becomes a principle that animates, direct and unifies the culture, transforming and remaking it so as to bring about a ‘new creation’ (P. Arrupe 1978).⁴

Bakgrunnen for denne stadfestelsen hadde blant annet sammenheng med protestantiske og katolske teologers svar på kritikken og spenningene, som misjonærer erfarte i den postkoloniale perioden, som blant annet gjaldt mangel på inkorporering av lokale kunnskaper i konverterte regioner (Mariz 2008: 290, Stanley 2007:21). Katolske teologer i Asia, Latin-Amerika og Afrika insisterte derfor på at det ikke kun var uunngåelig, men dessuten også legitimt at teologien selv skulle formes av lokale politiske, sosiale, religiøse og økonomiske forhold (Stanley 2007: 22).

I historisk sammenheng var den romersk katolske evangeliseringen i mange koloniserte regioner overlatt til forskjellige katolske ordener. Disse forskjellige katolske

³ Frigjøringsteologi omtales nærmere i kapittel 6.

⁴ Teologiske debatter om inkulturasjon skiller mellom «inkulturasjon fra utsiden» og «inkulturasjon fra innsiden». Der det første aspektet handler om misjonærenes strategier for at budskapet skal oppnå størst mulig mottakelighet i lokaliteten, med andre ord et etisk nivå. Det andre aspektet, det emiske nivået, beskriver hvordan lokalbefolkningen selv fortolker budskapet (Stanley 2007:25).

ordenene både var og er relativt uavhengige av *magisteriet*, den romersk katolske kirkens øverste læreautoritet. De hadde ulike tilnærminger til evangelisering og lokale tradisjoner (Jfr. Casanova 1994). Dette resulterte i en mangel på sentralisme der DRKK institusjonelt sett ikke var tilstede. I tråd med dette forholdet påpeker Asad imidlertid at den katolske kirken historisk aldri har forsøkt å etablere en absolutt uniform praksis. Tvert imot, sier han: “[...] its authoritative discourse was always concerned to specify differences, gradations and exceptions. What it sought was the subjection of all practice to a unified authority, to a single authentic source that could tell truth from falsehood (Asad 1993 [1982]:33)”. I kolonier og misjonsområder ble av den grunn lokale, kulturelle tradisjoner videreført så fremt disse kunne tilpasses forståelsen av en overskridende, transendent guddom. I følge sosiologen Angresino har disse prosessene imidlertid lokalt resultert i at ritualet er blitt løsrevet fra den sosiale konteksten der det finner sted. I følge ham avgrenser endringene seg av den grunn til ekspressive tilpasninger, så som lokal dekor i kirkerommet og lokale musikkinnslag under messer. I forlengelsen av dette har det oppstått en oppfatning av at den kulturelle utvekslingen kan foregå uten at noen av de involverte partene gjennomgår grunnleggende forandringer (Angrosino 1994: 827).⁵ Dette innebærer i følge antropologen Keane imidlertid at DRKK med dette etablerer et skille mellom religion og kultur der lokal kultur til dels ufarliggjøres (Keane 2007:85). Antropologen Cannell har et annet syn på katolsk inkulturasjon, som hun karakteriserer som en sofistisert holdning til lokal kultur: ”Inculturation theory represents quite a sophisticated attitude to local culture, claiming that local forms of approaching God may all be acceptable , and even necessary, as long as the presence of a transcendent deity presiding over all is acknowledged (Cannell 2006:26)”. Med utgangspunkt i sin egen forskning og etnografiske data hevder Cannell at misjonærenes avgjørelser med hensyn til hvilke lokale skikker som er harmløse og hvilke som bør avvises, antakelig ofte er tilfeldige og har muliggjort en mye større kontinuitet i de lokale, religiøse tilnærmingene enn misjonærene har hatt intensjoner om.

I denne studien representerer inkulturasjonsbegrepet et emisk nivå med utgangspunkt i ulike katolske dokumenter, som jeg også siterer fra. Jeg referer dessuten også til begrepet slik det anvendes i antropologiske studier fra konverterte, *koloniserte regioner*.

⁵ Han kommenterer for øvrig samme sted at det er heller tvilsomt om antropologer vil være enige i at samfunn kan forbli uendret, der hvor et stort eksternt trossystem foreskriver endringer i tanker og handlinger.

Begrepet multikulturell og organisering av ulikhet

Begrepet flerkulturell eller multikulturell refererer til organisering av kulturelt mangfold i samfunnet. Kontekstuelle forhold gjør at begrepet er sentralt i denne studien, da DKKN organiserer den interne, kulturelle diversiteten med utgangspunkt i en multikulturell strategi. *Multikulturalisme* refererer til politisk filosofi og til en politisk styringsideologi for flerkulturelle samfunn (Bangstad 2011, Goldberg (red) 1994, Gressgård 2010, Modood 2007, Triandafyllidou, Modood & Meer 2012). Multikulturalisme refererer dessuten også til et *normativt engasjement* for å fremme og å forsvare kulturelt mangfold i samfunnet.

Will Kymlicka, som sammen med filosofikollega Charles Taylor kan sies å være multikulturalismens grunnleggere, formulerer politisk multikulturalisme slik:

[...] multiculturalism is first and foremost about developing new models for democratic citizenship, grounded in human rights ideals, to replace earlier uncivil and undemocratic relations of hierarchy and exclusion (Kymlicka 1995: 37).⁶

Charles Taylors innflytelsesrike essay innen filosofisk antropologi *The politics of Recognition* (1994) kom til å representere starten på de pågående multikulturalismedebattene, som nettopp omhandler grupperettigheter versus individuelle rettigheter, eller også multikulturalisme versus liberalisme. Hans *teoretiske* utgangspunkt er at vår identitet er dialogisk og at språket er uttrykk for at vi forstår oss selv i relasjon til andre (ibid.: 32). Taylors *empiriske* utgangspunkt er fransk-canadieres krav om en egen lovgivning som et middel til kollektiv overlevelse. Han lokaliserer i sitt essay omdreiningspunktet for en multikulturell politikk i koplingen mellom identitet og anerkjennelse. Han etterlyser her hva han kaller en 'anerkjennelsens politikk' og argumenterer for en liberalisme, som fremmer retten til kulturell ulikhet, i motsetning til kulturelt og prinsipielt forskjellsblinde samfunn, som i følge ham selv baserer seg på at den klassiske liberalismen representerer en uuttalt diskriminerende politikk (ibid.: 61). Taylor peker selv på to implikasjoner av sin 'politics of difference', der den ene er at behovet for å bevare kulturell integritet kan gjøre det nødvendig å ekskludere andre, og den andre at strategien for å sikre en identitets (og kulturs) overlevelse for fremtiden kan innebære grenser mot 'de andre' på grunn av et vedvarende behov for rekruttering.

Will Kymlickas verk *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights* (Kymlicka 1995) er et annet sentralt bidrag i de tidlige debattene om *politisk multikulturalisme*. Her skisserer han tre former multikulturalisme som har blitt praktisert i

⁶ For en oversikt over ulike multikulturelle retninger, se Vertovec og Wessendorf, 2010: 2.

vestlige demokratier fra 1960-tallet: anerkjennelse og selvstyre for urbefolkninger, representative rettigheter og juridisk beskyttelse for nasjonale minoriteter i flernasjonale stater, og til sist flerkulturelt medborgerskap for migrantgrupper (Kymlicka 1995:6-7, 2010: 6-37).⁷ Kymlickas teoretiske utgangspunkt er at individuell frihet først og fremst realiseres i en «societal culture», i en samfunnskultur. Dette er en kultur som

[...] provides its members with meaningful ways of life across the full range of human activities, including social, educational, recreational, and economic life, encompassing both public and private spheres. These cultures tend to be territorially concentrated, and based on a shared language (ibid: 76).

Med utgangspunkt i begrepet «societal culture», knytter altså Kymlicka begreper om frihet og identitet til *territorier*. Omdreiningspunktet for Kymlicka er i større grad enn for Taylor rettet mot integreringspolitiske spørsmål. Det er i denne forbindelsen hans tre former for multikulturalisme kommer til anvendelse, da rettighetene til urfolk og nasjonale minoriteter med opprinnelse i majoritetssamfunnet i følge ham bør anerkjennes, mens derimot migranter som frivillig forlater en kultur, i prinsippet har frasagt seg retten til å gjenskape denne i landet de migrerer til og plikter å lære seg majoritetssamfunnets språk med henblikk på integrasjon i et nytt samfunn (ibid: 97).

Sagt med andre ord, så forholder det seg slik at samtidig som politisk filosofi i lengre tid har vært opptatt av å dekonstruere essensialistiske og gruppebaserte forståelser av etnisitet, rase, kultur, religion og kjønn, så har multikulturalisme som politisk filosofi og som politisk styringsideologi motsatt argumentert for kulturell bevaring basert nettopp på gruppeidentiteter med utgangspunkt i rase, kultur, religion, kjønn og etnisitet. Dette er kontroversielt, men det er også komplekst, da et av multikulturalismens grunnleggende paradokser er at det som skal anerkjennes er *universelt*, mens det som skal beskyttes er det *individuelle* og *unike*. Disse to versjonene av å respektere 'på lik linje' er på kollisjonskurs. Det er denne gordiske knuten som utgjør kjernen i de *teoretiske* debattene om multikulturalisme, som hovedsakelig utspiller seg i Europa og i USA.

Staten Canada (Jfr. Taylor) og bydelen South Hall i London (Baumann 1999) er kjente eksempler på at myndighetene har etablert en institusjonell praksis, innført en multikulturell politikk, det vil si at politiske vedtak og annen tilrettelegging har fremmet grupperettigheter på bekostning av individuelle rettigheter for å ivareta en gruppes kultur og språk, rettigheter

⁷ Historisk har det vært praktisert ulike former for multikulturell politikk fra myndighetenes side. Et kjent eksempel er politikken til det ottomanske imperiet i forhold til sameksistens med jøder og kristne (Kymlicka 2010:35).

som majoritetsbefolkningen ikke har tilgang til. I Canada anerkjente staten særskilte rettigheter for den fransktalende befolkningen, som senere gikk under betegnelsen «Quebec-kulturen» (Bauman 1999: 114). South Hall er en flerkulturell bydel utenfor London, der myndighetene la til rette for offentlig støtte til gruppebaserte kulturelle fellesskap. Beboerne selv praktiserte elastiske, kryssende og situasjonelle tilhørigheter, som unndro seg avgrensede kulturelle fellesskap basert på for eksempel etnisitet. For å få offentlig tilskudd til kulturaktiviteter, forutsatte de bevilgende myndigheter imidlertid at aktivitetene var baserte på etnisitet og på tilsvarende gruppebaserte tilhørigheter, med andre ord en reifisering av tidligere identiteter (ibid.: 122-129). På samme måte innebærer Taylors og Kymlickas kulturkonsepsjon de samme essensialiserende og reifiserende prosessene.

I kjølvannet av terrorangrepet i USA 11.9.2001 har *multikulturelle politiske doktriner* imidlertid i dag fått stadig trangere vilkår. I Europa har statsledere som Merkel og Cameron offisielt tatt avstand fra multikulturalisme. Disse endrede betingelsene for flerkulturell organisering har blitt kalt multikulturalismens backlash (Alexander 2013, Amir-Moazami, Jacobsen og Malik 2011, Bracke og Fadil 2012, Lentin og Titley 2011). Bracke og Fadil ser multikulturalismens trange vilkår i Europa i dag som et resultat av europeisk desentrering, av geopolitiske og nykoloniale dynamikker, som i sin tur genererer debatter om transformasjoner av nasjonale identiteter i Europa. Forfatterne mener med dette å se en kopling mellom kritikk av multikulturalisme og nasjonalisme, og forstår debattene om kulturelle forskjeller og «den andre» i lys av denne koplingen. I Norge ble multikulturalisme for alvor satt på den politiske agendaen i forbindelse med terroren den 22.7.2011, da gjerningsmannen argumenterte for at hans mål var å utslette Arbeiderpartiets multikulturelle politikk representert ved partiets ungdomspolitikere i AUF.

I politisk sammenheng i Norge håndteres multikulturalisme komparativt som et *ideal* og ikke som en grupperettighet. Idealet er at alle personer uansett kulturell bakgrunn med hensyn til verdier, uttrykksmåter, livssyn og levesett skal ha *like muligheter til samfunnsdeltakelse* og kulturell utfoldelse (St.meld. nr.17 (1996-97)). Dette idealet er basert på et normativt grunnlag, der kulturell diversitet vurderes som en positiv faktor så sant kulturelle forskjeller viderebringer og støtter opp om og ikke utfordrer samfunnets rådende verdier (Gressgård 2010).

DKKN har derimot et misjonsmetodisk prinsipp, et organisasjonsprinsipp, der de største migrantgruppene har tilrettelagte prestetjenester på hjemlandsspråket i mottakerlandet Norge, og der det å ivareta de katolske migrantenes språk og kultur i mottakerlandet er et av målene. Med andre ord er dette et organisert, tilrettelagt multikulturelt tiltak, som

representerer noe langt mer enn et ideal om at migranter skal ha *samme muligheter* til å delta i katolsk trosliv og den religiøse riten, messen. Slik sett representerer multikulturelle arenaer innen DKKN *empiriske felt*, der det multikulturelle paradokset lar seg utforske: spenningen mellom lojaliteten til etniske gruppers tilhørigheter og til katolske felles verdier *i et samspill* med individualiseringsprosesser. Det vil med andre ord si at spenningen mellom grupperettigheter og ulike gruppers normative forventninger på den ene siden og differensieringsprosesser og individuell autonomi på den andre siden utfolder seg ved DKKNs arenaer. Min hypotese og ambisjon er at et studium av disse arenaene vil bidra til å bringe ny kunnskap om multikulturelle erfaringer i Norge.

Multikulturell politikk og multikulturelle, politisk baserte tiltak setter med andre ord kategorisering og essensialisering av *etniske tilhørigheter* på nytt på dagsorden. I denne forbindelsen finner jeg det på sin plass å minne om at Barths studier og definisjon av etnisitet fortsatt er grunnleggende sentral. Barth var den første som adresserte etnisitet som *organisering av kulturell ulikhet*. Hans studier viser at organiseringen av ulikhet er basert på sosiale og kulturelle grenser, som etniske grupper *selv etablerer* som relevante i relasjon til andre til andre grupper:

[E]thnic groups persist only as significant units if they imply marked difference in behavior, i.e. persisting cultural differences. [...] Thus the persistence of ethnic groups in contact implies not only criteria and signals for identification, but also a structuring of interaction which allows the persistence of cultural differences (Barth 1969: 16).

Hans etnisitetskonsepsjon er altså basert på etniske gruppers *forestillinger om kulturelle forskjeller*, der disse vedlikeholdes og opprettholdes i møte med andre etniske grupper. Situasjonelle og kontekstuelle sammenhenger er med andre ord utgangspunktet for tilskrivelse av etniske tilhørigheter (Eriksen 1993). Nyere studier av *europaisk arbeidsmigrasjon* dokumenterer at *kristne*, lokale kirker og menigheter i mottakerlandet skaper arenaer for denne migrantgruppen, noe som bidrar til at migrantene etablerer koherens, reproducerer og materialiserer deres etniske og religiøse tilhørigheter i deres nye tilværelser (Vilaça 2014a, Gallo 2014a). Sett på bakgrunn av slike prosesser, har Barths (1969) studier av etnisitet forstått som *situasjonelle og kontekstavhengige forhandlinger* som gjenskapes når mennesker møtes fortsatt aktualitet.

En katolsk, multikulturell organisasjonsstrategi

Den romersk katolske kirken (DRKK) er strukturelt sett en overnasjonal organisasjon med en universell selvforståelse der begrepene «universell» og «alminnelig» (i betydningen «som representerer alle») er vesentlige i kirkens dogmer og selvforståelse. DRKKs globale utbredelse og transnasjonale organisering bidrar via migrasjon til Norge tilsynelatende til å understreke katolikkens universelle orienteringer. Imidlertid har DRKK og DKKN et misjonsmetodisk prinsipp, som nevnt ovenfor, som sier at migranter skal ha rett til religiøse tjenester på morsmålet fra avsenderlandet. Innen DKKN er dette nedfelt i tilbud om *innvandrersjelesorg*, det vil si prestetjenester på morsmålet til de største innvandrergruppene. Kontoret for *Innvandrersjelesorgen* engasjerer prester for migranter, *innvandrersjelesørgere*, fra hjemlandet til de største migrantgruppene: Polen, Vietnam, Latin-Amerika, Filippinene, Sri Lanka, Kroatia og Litauen. Rent konkret nedfeller dette seg i organisering basert på nasjonale og etniske gruppetilhørigheter fra migrantenes avsenderland.⁸ Fra prestenes side omfatter dette tilbudet morsmålsmesser og annen åndelig omsorg som skriftemål, katekese, private samtaler, noe som i sin tur generer en rekke rammesatte lekfolks-aktiviteter som kor, bønnegrupper, dansegrupper, nasjonale fester, alt sammen med utgangspunkt i katolske lekfolks og presters felles nasjonale og etniske tilhørigheter.

Målet med innvandrersjelesorgen da den ble etablert var følgende: «[Alle] katolske innvandrere har rett til særskilt hjelp [...] og til å bevare sin nasjonale og kulturelle identitet (G. Schwenger 1989).» Målet om at katolske migranter til Norge skal kunne bevare, reprodusere, deres nasjonale og kulturelle identiteter, representerer et med andre ord *multikulturelt prinsipp*. Dette er imidlertid ikke en uttalt multikulturalistisk politikk hverken fra DRKKs eller DKKNs. Da det er svært få, om over hodet noen, empiriske eksempler på en tilsvarende multikulturell organisasjonsform av flerkulturelle og kulturelt komplekse fellesskap som den innvandrersjelesorgen i DKKN representerer, er derfor organisasjonsformen og de kulturelt komplekse resultatene og erfaringene av dette organisasjonsprinsippet betydelig interessante og viktige i norske kontekster. Avhandlingen undersøker disse forholdene med utgangspunkt i følgende problemstilling:

⁸ I 2012 kom en fransktalende prest fra Kongo til bispedømmet, som leser den katolske messen på fransk. Det hadde da lenge vært messer på fransk i St. Dominikus klosterkirke. «Det er bare fiffen som går der,» forklarte en av informantene. Flertallet av messegjengere som oppsøker den franske messen i St. Olav domeneighet er fransktalende afrikanere. Det er dessuten en prest fra Eritrea og en prest fra Myanmar, som i begrenset grad tilbyr åndelig omsorg for migranter fra disse respektive landene.

På hvilke arenaer kommer den katolske, multikulturelle organisasjonsstrategien til uttrykk, og hvordan erfarer og forhandler katolikker kulturell kompleksitet ved ulike katolske arenaer?

DKKNs organisasjonsstrategi forutsetter at de katolske migrantenes etniske tilhørigheter og etniske grenser erfares som grunnleggende distinkte og viktige å opprettholde i deres møte med andre grupper i Norge, noe DKKN i og med *Innvandrerselesorgen* legger til rette for. I avhandlingen anvender jeg begrepet *multikulturell organisering* med referanse til DKKNs strategi for organisering av kulturell ulikhet.

Multikulturell organisering og tilgjengelige kjønnsmodeller

Kjønn (gender) utgjør et strukturerende prinsipp i de fleste religioner og trossamfunn. I den romersk katolske kirken er det kun menn som gis adgang til å tilegne seg rituell kompetanse, med andre ord adgang til å bli prester og derved til avansement i kirkehierarkiet.⁹ Det er med andre ord kun menn som kan forvalte og utføre DRKKs mange ritualer (sakramenter), der den katolske messen med nattverdsritualet er den mest sentrale. I henhold til lov om religionsfrihet, er den *teologiske* begrunnelsen for at kvinner utelukkes fra *rituelle* posisjoner og funksjoner overordnet de juridiske bestemmelsene i likestillingsloven. Herved er kvinner utestengt også fra autoritative, administrative posisjoner innen DRKK. Den norske likestillingsloven er med andre ord suspendert når det gjelder tilsettelser og engasjement av prester og geistligheten innen DKKN:

[F]orhold omkring selve religionsutøvelsen i trossamfunn, holdes utenfor lovens virkeområde (Ot.prp. nr 33 (1974-75): 24).

I denne forbindelsen er det kanonisk rett, *kirkeretten*, som er gjeldende. I trossamfunn i Norge skal lov om likestilling imidlertid gjelde for alle andre funksjoner enn for de rituelle (Bråten & Thun 2013), i praksis kan det imidlertid innebære at andre indre forhold i trossamfunn også unntas likestillingsloven.

Religionsfrihet er nedfelt i grunnlovens § 2 og i FNs *Menneskerettighetskonvensjon*, EMK.¹⁰ I Norge er konvensjonen inkorporert gjennom menneskerettsloven av 21. mai 1999,

⁹ Innen DKKN er det syv formelle ritualer (sakramenter): messer med nattverd, konfirmasjon, vielse, sykesalving, skriftemål, prestevielser og dåp.

¹⁰ Religionsfrihet, rett til personlig frihet og til å utøve den religionen man bekjenner seg til, er nedfelt i Grunnlovens § 2. I 1814 var religionsfriheten imidlertid begrenset av den såkalte «jødeparagrafen»: jøder, munkeordener og jesuitter hadde ikke hadde adgang til riket. Forbudet mot jøders adgang ble opphevet i 1851,

som sier at konvensjonens bestemmelser skal gis *forrang* dersom de er i strid med annen norsk lovgivning. I tillegg har FNs egen konvensjon om kvinners menneskerettigheter CEDAW (*Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women*) av 1979¹¹, vikeplikt i forhold til menneskerettskonvensjonen. Den norske katolske teologen Børresen har for øvrig vært sentral i internasjonale teologiske debatter om kvinners menneskerettigheter innen DRKK (Børresen 2004, 2006, 2010).

Jeg har tidligere nevnt det multikulturelle paradokset, at myndighetene i bydelen South Hall i London ved sin økonomiske tildelingspolitikk bidrar til reifisering av etniske tilhørigheter, og derved også til etnisk segregering. Et annet multikulturelt paradoks er innebygget i det ovenfor nevnte eksemplet, nemlig det juridiske forholdet at to sett av menneskerettigheter avveies mot hverandre: *religionsfrihet* og *diskrimineringsvern*. Dette representerer en selvmotsigelse, som antropologen Borchgrevink kommenterer slik: «[det] er et uforløst forhold mellom to sett av menneskerettigheter som ikke er reduserbare til hverandre, og som ikke uten videre kan oppfylles samtidig (Borchgrevink 2002:147).» Dette paradokset innebærer og omhandler med andre ord det multikulturelle prinsippet om at minoriteter som *grupper* kan ha visse grupperettigheter i forhold til majoritetskulturen, rettigheter som ikke er tilgjengelige for den øvrige befolkningen, *samtidig* som de samme rettighetene kan være i strid med *individets rettigheter* i menneskerettighetskonvensjonen. Til den juridiske gordiske knuten mellom en gruppes krav på bekostning av en individuell rettighet kommenterer Borchgrevink at: «[dette] 'individet' har en tendens til å være *hunkjønn* (Ibid.:146).»

Denne spenningen mellom målsettingen om likestilling mellom kjønnene og respekt for minoriteters kulturelle praksiser har ført til en rekke kontroverser i USA og Europa. Med utgangspunkt i amerikanske kontekster oppsto en heftig debatt om kvinner og multikulturalisme initiert av den liberale feministen S.M. Okins essay *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Okin 1999). Her stiller hun spørsmål ved multikulturalismens kjønnsdiskriminerende konsekvenser for minoritetskvinner og kvinner innen minoritetsreligioner, der hennes utgangspunkt er at migranter fra tradisjonelle samfunn bringer med seg praksiser som bryter med lover og normer i liberale og demokratiske

forbudet mot munkeordener i 1897, og først i 1956 utgikk bestemmelsen om at «jesuitter ikke maa taales». Denne grunnlovsendringen var et resultat av at Norge hadde tilsluttet seg Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen, EMK. I FNs menneskerettighetserklæring av 10. desember 1948, art. 18, er retten til religionsfrihet angitt som «frihet til enten alene eller sammen med andre, offentlig eller privat, å gi uttrykk for sin religion eller tro i lære, gjerning, utøving og etterleving (EMK, art 18).»

¹¹ DRKK har kodifisert artikkel 18 om religionsfrihet i henhold til menneskerettskonvensjon av 1965, men har imidlertid ikke signert CEDAW.

samfunn.¹² I norske kontekster har antropologer som Borchgrevink (2002), Jacobsen og Gressgård (2002) og Wikan (2002) bidratt til debatten. I tråd med Mahmood (2005) stiller Jacobsen og Gressgård spørsmål ved hvorvidt vestlige liberale feminister som Okin har inntatt en kolonial, intolerant og patriarkalsk posisjon overfor «den andre».

Det har vært rettet kritikk mot det faktum at dette *juridiske* begrepet om likestilling og likeså Okins initierte debatt ikke fanger opp den *deltakende dimensjonen* av medborgerskap, som både statsborgere og ikke-statsborgere, migranter, utøver i sivilsamfunnet, og som trossamfunn er en del av. Fra å være et begrep som definerte juridiske rettigheter og plikter i den enkelte nasjonalstat, har den deltagende dimensjonen ved medborgerskapsbegrepet etter hvert kommet til å romme en helhetlig tankegang om tilhørighet, sosial posisjonering, kulturell produksjon og reproduksjon (Erstad 2012: 61, Werbner og Yuval-Davis 1999:4). Tross denne vendingen i retning av et større fokus på den *deltakende dimensjonen* ved medborgerskap, hefter like fullt en grunnleggende strukturell dimensjon ved dette multikulturelle resultatet, nemlig den at den kjønnede organiseringen i trossamfunn bidrar til å etablere *ulike tilgjengelige kjønnsmodeller og praksiser* for kvinner og for menn. DKKNs multikulturelle organisering av sine medlemmer basert på etniske og nasjonale tilhørigheter skaper arenaer for reproduksjon av hjemlandstilhørigheter, der de tilgjengelige kjønnsdiskursene fra avsenderlandet får utfolde seg, og der kulturelt normative kjønnsforventninger fra avsenderlandet gjenskapes. Disse multikulturelt baserte areaene, som legger til rette for reproduksjon av hjemlandstilhørigheter, rammes inn av performances, som er særlig egnet til å undersøke hvilke kjønnsdiskurser, som er tilgjengelige for katolske kvinner og menn, og på hvilken måte de rammesatte begivenhetene bidrar til at ulike kjønnspraksiser får utfolde seg.

Performances og rammesatte begivenheter innebærer dynamiske prosesser, der aktører strategisk reforhandler definerte verdier og aktiviteter (Bell 1998, Sjørsløv 2007). Ved å studere performances vil dette inkludere analyser som viser til strategier for begge kjønn, da katolske prester og mannlige katolikker er sentrale med hensyn til utførelsen av performances som messeritualet og andre rammesatte begivenheter. For kvinners del inngår blant annet bønnegrupper, kirkekaffe, evangeliserende møter og dansegrupper blant rammesatte begivenheter, der de dynamiske prosessene innebærer at informantene via performative handlinger bemektiger seg og tar kontroll over en ny tilværelse ved å videreføre tradisjoner og konvensjoner fra avsenderlandet. Med utgangspunkt i performancebegrepet og betegnelsen

¹² For en debatt mellom Kymlicka og Okin om etnosentrisme versus kulturel relativisme, se Gressgård 2010:3.5.

rammesatte begivenheter undersøker jeg hvilke kjønnsmodeller og praksiser som utfolder seg på katolske arenaer i feltet.

Katolsk geistlighet og relasjoner til lekfolk

Den romersk katolske kirken er i historisk forstand den institusjonen i verden med den lengst varende makten¹³, og som dessuten har utøvd makt over mennesker på et bredt grunnlag over like lang tid (Bobineau 2009: 403). Dette innebærer at DRKKs strukturelle makt kan defineres, analyseres og beskrives med utgangspunkt i en rekke maktrelaterte begreper og aspekter fra en rekke disipliner: samfunnsvitenskapelige, teologiske, religionshistoriske, lingvistiske, for å nevne noen. Teorier om makt, som jeg presenterer i denne studien, går utenom Foucaults studier av og teorier om makt. Mitt utgangspunkt er induktivt i den forstand at det først og fremst er etnografiske data som ligger til grunn for den teoretiske orienteringen. Både under feltarbeidet og i forbindelse med analysen av etnografien, avdekket det seg kulturelt komplekse relasjoner lekfolk seg imellom på den ene siden og mellom prester og lekfolk på den andre siden. Sentrale omdreiningspunktet for kulturell kompleksitet var gjerne ulike diskurser om og fortolkninger av presters autoritet og dominans.

DRKK, som en ikke-modernisert og ikke-reformert institusjon styres av geistligheten via tradisjonen, kirkeretten og fortolkninger av disse. Innen DRKK har ikke representative organer *besluttende* myndighet. De representative organene, som finnes innen kirkehierarkiet har kun konsultativ kompetanse. Romersk katolske ekklesiokratiske styringsprinsipper (teologisk basert) er strengt hierarkiske, ikke-egalitarianistiske styringsprinsipper. Disse er basert på patron-klient-like relasjoner, *personlige relasjoner* innen geistligheten, når det gjelder tilgang til styrende organer i kirkehierarkiet, og som har karakter av *klientelisme* (Jfr. Vike 2013: 183).¹⁴ Dette representerer asymmetriske maktrelasjoner preget av resiprositet, der patronen i bytte mot klientens lojalitet, politiske støtte eller personlige gaver gir klienten tilgang til ulike ressurser eller ulike former for beskyttelse. Relasjonene mellom geistligheten og lekfolket innen DRKK, er like så basert på denne formen for patron-klient-like relasjoner, det vil si på en vertikal *lojalitet nedefra* og opp, som bygger på premisset om at presten og geistligheten står over lekfolket i det sosiale hierarkiet. Disse båndene er særlig nyttige i ikke-moderniserte samfunn preget av svake statlige institusjoner, det vil med andre ord si i

¹³ Allerede på apostlenes tid fikk menigheten i Roma en særlig stilling (http://snl.no/den_katolske_kirke).

¹⁴ Oppsto antakelig i Romerriket i forbindelse med plebeierne underordning under patrisierne, og ble ytterligere etablert under livegenskapet i middelalderen.

førmoderne samfunn uten individualiserings - og differensieringsprosesser (Mitchell [1996] 2003: 417, Wolf 1966:16-18).¹⁵ Boissevain beskriver katolikkens patron-klient-like relasjon til geistligheten slik:

[...] the Catholic needs to make use of other person in order to obtain salvation. [...] not only does he require the assistance of others to practice his religion, he also approaches God through saints who, because they are closer to God, and were once human, can be appeased and influenced to intercede on his behalf. There are striking similarities between the use of intermediaries in the religious field and the broker-age and patron-client relations which are particularly strong in Catholic countries. [...] contact with other persons is not important for the Protestant. He can obtain salvation with faith alone (Boissevain 1974: 80).

Som et ikke-reformert kirkesamfunn basert på en før-moderne organisering, er det med andre ord strukturen og det *relasjonelle systemet* såvel som teologien som ikke er reformert. Det innebærer blant annet at prestens rolle som formidlende instans mellom mennesket og Gud innen katolisismen fortsatt er intakt. En viktig reformatorisk endring, var at prestens funksjon som formidlingsinstans mellom mennesket og Gud bortfalt. Komparativt er derfor mennesket innen lutherdommen situert overfor Gud alene,¹⁶ hvilket blant annet innebærer at lutheraneren selv er ansvarlig for denne gudsrelasjonen. Reformasjonen innevarslet med andre ord moderniteten, en ny epoke, der individet ble transformert til en ny sosial kategori og myndiggjort via individualiseringsprosesser. I så måte bidro Luthers gjerning og reformasjonen til å forme deler av moderniteten i europeiske samfunn. Det er denne gudsrelasjonen som skiller seg fra den ikke-reformerte romersk katolske, der prestene og geistligheten fortsatt er det sentrale og bindeleddet mellom Gud og den troende.¹⁷ Slik inngår den troendes relasjon til presten i en førmoderne og asymmetrisk relasjon der sistnevnte kontrollerer den troendes tilgang til guddommen og det øvrige trosfellesskapet via formidling av sakramentene innenfor den katolske, ritualistiske tradisjonen. Etnografien i denne studien baserer seg på en rekke ulike og innbyrdes svært forskjellige kontekster, der nettopp dette førmoderne og patron-klient-like relasjonelle systemet og som forutsetter fravær av

¹⁵ Denne formen for førmoderne organisering, som blant annet baserte seg på patron-klient relasjoner, søkte reformerte kirker å unngå.

¹⁶ "Since no man could rival Christ's union with the divine, God's power was to be channeled through established intermediaries, especially through the priesthood. [Y]et the possibility of direct union with the divine could be repressed only partially and is continually liable to revive in, for example, inspirational Protestantism (Leach [1972] 1983: 88)."

¹⁷ Nyanser innen lutherdommen: "[...] Since no man could rival Christ's union with the divine, God's power was to be channeled through established intermediaries, especially through the priesthood. [Y]et the possibility of direct union with the divine could be repressed only partially and is continually liable to revive in, for example, inspirational Protestantism (Leach [1972] 1983: 88)."

individualiseringsprosesser, viser seg å være omdreiningspunkt i flerkulturelle forhandlinger på katolske arenaer mellom prest og lekfolk om tradisjon versus modernitet og om ekstern autoritet versus individuell autonomi.

Kapittel 2

Katolske arenaer - komplekse lokaliteter

For å kontekstualisere de etnografiske stedene i studien, har jeg i dette kapitlet valgt å presentere feltarenaene innledningsvis før jeg mer grundig dokumenterer den etnografiske prosessen og de metodiske utfordringene som har frembrakt resultatet av dette arbeidet. Feltarenaene er henholdsvis *St. Olav dommenighet* (kirkearenaen *St. Dominikus* inngår her), *St. Halvard menighet*, *St. Johannes menighet* alle i Oslo, *Katolsk Distrikt* (anonymisert) og *Vår Frue menighet* i Tromsø. I denne presentasjonen fremkommer en komparasjon mellom de ulike feltene. Denne komparasjonen gjenspeiler deler av de metodiske valgene som var del av den etnografiske prosessen. Etter denne introduksjonen av feltarenaer presenterer jeg andre aspekter av de metodiske utfordringene, som jeg møtte underveis. Et metodisk valg innebar blant annet at jeg besluttet å inkludere tekstbasert empiri, arkivstudier, i den etnografiske dokumentasjonen. Den metodiske prosessen har båret preg av betydelige dilemmaer og utfordrende valg med hensyn til praktisk gjennomføring av prosjektet. Dette kapitlet dokumenterer av den grunn i større grad konkrete metodiske valg enn metodisk teori og drøftinger av disse.

Multisituert byantropologi og kontinuerlige endringsprosesser

Som er resultat av at etnografiske studier de senere årene er etablert i byer og ikke kun i landsbyer eller små-skala-samfunn, har felt-begrepet i antropologien siden 1980-tallet vært gjenstand for kritiske betraktninger. Dels har kritikken rettet seg mot empiristiske epistemologier basert på forenklete begreper om *sted* (*place*), og dels mot tendensen til å betrakte feltet som det eneste gyldige stedet for antropologisk kunnskapsproduksjon (Gupta & Ferguson 1997, Marcus 1998, Marcus & Fischer 1999). Gupta og Ferguson hevder at *felt* ikke eksisterer «i seg selv», men at disse blir konstruert i et komplisert samspill mellom historiske,

politiske, sosiale og kulturelle begreper om relasjonen mellom sted, fellesskap og kultur (ibid:125). Likeledes har antropologiens holistiske ambisjoner møtt motstand. Disse ambisjonene har bestått i å re-presentere homogene sosiale enheter, særskilte livsformer, så omfattende som over hodet mulig. Det kritiske spørsmålet som stilles, er hvorvidt helheten i det holistiske objektet mer er å anse som en narrativ konstruksjon enn som en objektiv empirisk sannhet (Fabian 1983, Gupta og Ferguson 1979). Det har blitt fremført som en kritikk at denne typen feltstrategier, som unnlater å følge hele samfunn, kan bidra til å forveksle kompleksitet med omfanget på av og størrelsen på feltet (jfr. Frøystad 2003). Denne studien er basert på et til sammen omfattende felt, men er tross dette preget av en betydelig kompleksitet. Undersøkelsen dokumenterer denne kompleksiteten, til tross for at jeg altså ikke følger et *helt samfunn*.

Studien fant sted ved flere felt i Oslo, dessuten i Tromsø og i Katolsk Distrikt. Studien er derved multi-situert (jfr. Hannerz 1992, Marcus 1998), hvilket innebar at jeg som forsker beveget meg mellom flere feltarenaer. Disse etnografiske feltene utgjorde komplekse steder i den forstand at det var en *flytsituasjon som preget katolske menigheter*: asylsøkere, asylanter, arbeidsmigranter, flyktninger oppsøkte katolske arenaer for så å bli bort av ulike årsaker. Den opprinnelige norske gruppen utgjorde stort sett et mindretall i de katolske lokalitetene som jeg besøkte under feltarbeidet.

I 2007, da feltarbeidet startet, var det 36 katolske menigheter i landet og ca. 51.500 katolikker i følge SSB. I følge den katolske kirkens egne registreringer, kom medlemmene fra til sammen ca. 180 nasjoner. Fra og med 2013 er det 37 menigheter, med medlemmer fra ca. 190 nasjoner. Fylkesmannen i Oslo og Akershus opprettet i november 2014 tilsynssak overfor OKB, og påla bispedømmet å oppdatere sitt medlemsregister for perioden fra 2010 til 2014 på grunn av overregistrering av medlemmer i trossamfunnet.¹⁸ I mars 2015 leverte OKB sin rapport som tilsa at ca 130.000 personer hadde bekreftet sitt medlemskap. Jeg anser imidlertid medlemstallet, slik det fremgår av OKBs egen rapport, for uavklart mellom 2010 og 2014, frem til det foreligger en *juridisk avklaring* i denne saken, da likeså SSBs data, som jeg opprinnelige anvendte i studien, må justeres for denne perioden. Det som imidlertid er helt, på det rene, er at DKKN i løpet av hele feltarbeidsperioden fra 2007 til 2009 og fra 2011 til 2014 ble oppsøkt av en stadig økende gruppe polske arbeidsmigranter, noe som hadde organisatoriske konsekvenser for trossamfunnet. I følge mine data ble feltarenaene i Oslo

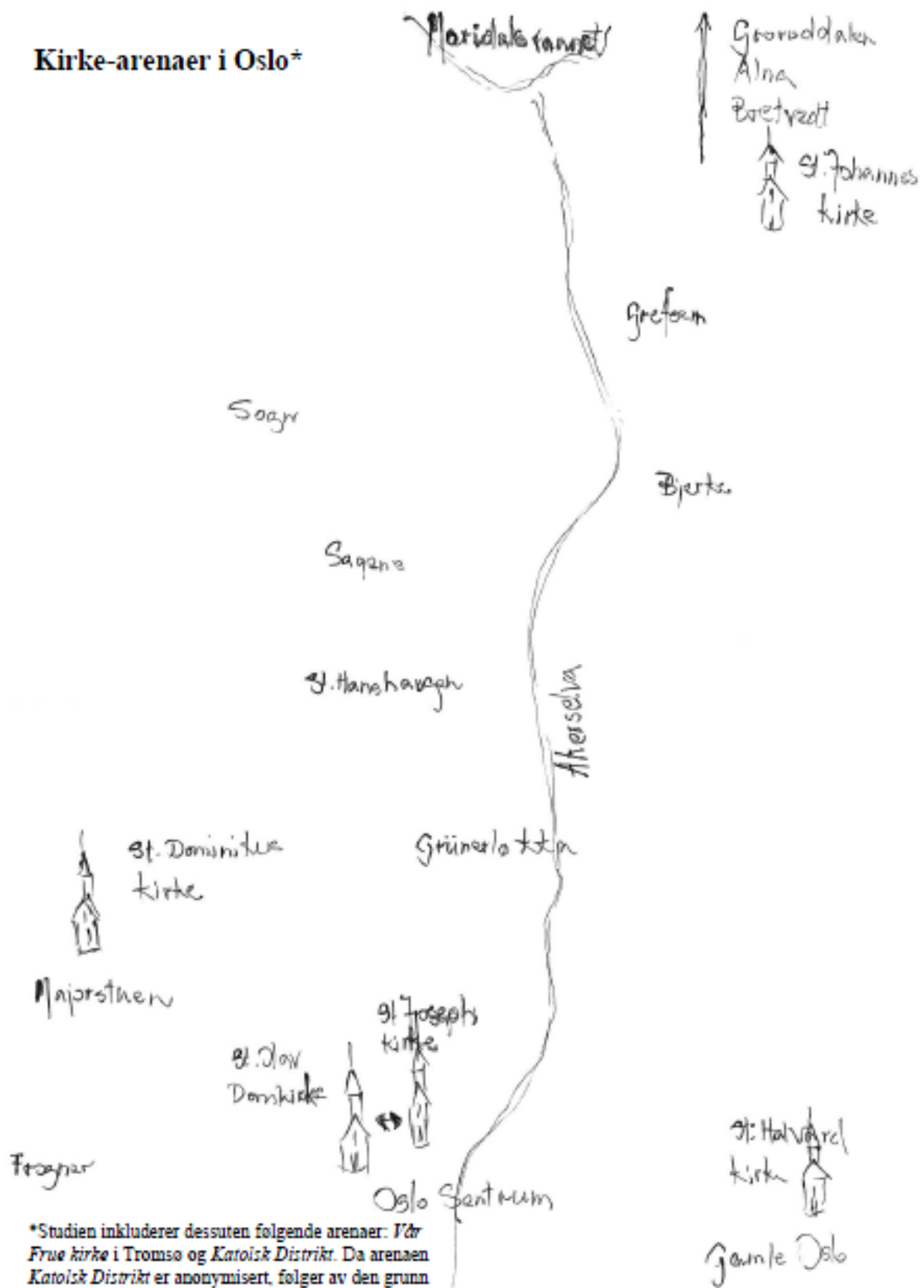
¹⁸ Medlemssaken i OKB omtales nærmere i kapittel 3.

imidlertid *ikke* oppsøkt av spanske arbeidsmigranter og i svært liten grad av litauiske arbeidsmigranter (se kapittel 6).

Alle større katolske menigheter i landet er betydelig fleretniske. St. Olav dommenighet i Oslo og så St. Paul menighet i Bergen tilbyr messer på et stort antall språk på henholdsvis vietnamesisk, spansk, tamilsk, polsk, fransk, engelsk, norsk, kroatisk, litauisk, (eritreisk og myanmarsk i St. Olav dommenighet). I tillegg er det messer på latinsk. Menighetene i Trondheim, Stavanger, Kristiansand, Drammen samt bymenigheter langs kysten i landet har alle medlemmer fra en rekke land og tilbyr messer på vietnamesisk, polsk, engelsk og norsk. Likeså er distriktmenigheter flerkulturelle uten at de har det samme tilbudet på ulike messespråk som bymenigheter har.

Første del av det etnografiske prosjektet ble gjennomført fra 2007 til 2009, deretter med omfattende og systematiske oppfølgingsstudier mellom 2011 til 2014. Etnografien omfattet seks lokaliteter fra 2008 og syv lokaliteter i og med etableringen av St. Johannes menighet i 2013, til sammen 109 semi-strukturerte intervjuer med katolske lekfolk og geistlige, der temaet for disse var informantens flerkulturelle erfaringer i katolske miljøer. I den etnografiske dokumentasjonen inngår dessuten også arkivstudier fra OKB og fra Caritas samt katolske policydokumenter. Nye mennesker ankom DKKN kontinuerlig i denne perioden. Det er dette forholdet mellom de pågående globale økonomiske og politiske prosessene på den ene siden og deres nedslagsfelt på lokale, katolske arenaer på den andre siden, som er karakteristisk for DKKN som trossamfunn og som bidrar til å konstruere katolske menigheter som komplekse steder. Dette genererer betydelig kulturelt komplekse prosesser på katolske arenaer. Disse prosessene er temaet for denne avhandlingen.

Kirke-arenaer i Oslo*



Katolsk kvarter i Akersveien i Oslo



Nedre del av Akersveien, (fra venstre): Mariagården, St.Olav katolske bokhandel, St.Olav dommenighets kontorer, presteboliger, St. Joseph kirke, St. Sunniva skole, St. Olav domkirke, OKBs bispegård med Menighetssalen, Vor Frue hospital (opprinnelig katolsk sykehus), siste hus på høyre side: OKBs kontorer (pastoralavdelingen).

Illustrasjon: Julie Arntzen og Marthe Strand Mourier

Katolske kirkesogn i Oslo

Akerselva delte de to katolske daværende kirkesognene i Oslo og Akershus, i henholdsvis *St. Olav sogn*¹⁹ (etablert i 1843) og *St. Halvard sogn* (etablert i 1890) da feltarbeidet startet. Skillet mellom de to sognene var i følge Bruce både geografisk og sosialt (Bruce 1990: 17), da *St. Halvard sogn* øst for Akerselva tidligere har representert arbeiderbydeler og de senere årene innvandrerbymdeler, mens *St. Olav sogn* vest for Akerselva tidligere har representert middelklasse. *St. Olav sogn* omfattet Oslo vest for Akerselva/Trondheimsveien og inkluderte Nittedal kommune, og grenset altså til *St. Halvard sogn* i øst. I vest grenset sognet til *Asker og Bærum* eller også *Stabekk sogn*, i Bærum kommune. I 2007 omfattet *St. Halvard sogn* Oslo øst for Akerselva/Trondheimsveien og kommunene Ski, Ås, Frogn, Nesodden, Oppegård og Enebakk. Til *St. Halvard sogn* hørte med andre ord de største innvandrerbymdelene i Oslo, som Groruddalen og Alna. Da *St. Johannes, apostel og evangelist sogn* (heretter *St. Johannes*) ble opprettet i 2013, overtok det nyopprettede sognet bydelene Groruddalen og Alna fra *St. Halvard sogn*.

St. Olav dommenighet

St. Olavs dommenighets lokaler ligger i Akersveien i Oslo, som er et lite katolsk kvarter, også kalt «lille Vatikanet». Like overfor regjeringskvartalet og *Trefoldighetskirken* deler *St. Olav domkirke* Akersgata i to, i henholdsvis Ullevålsveien og Akersveien. Bak denne kirken på venstre side når vi går oppover Akersveien og legger sentrum bak oss finner vi bispegården: bolig, administrasjon og mediesenter for biskopen i Sør-Norge, *Oslo katolske bispedømme* (OKB). Denne gården huser dessuten møtelokaler for ulike katolske organisasjoner, blant annet for *St. Olavs ungdomslag* (heretter SOUL, lokalavdeling i *Norges unge katolikker*), og dessuten huser gården menighetens største forsamlingshall, *Menighetssalen*. Oppfor bispegården ligger det nå nedlagte katolske sykehuset, *Vor Frue hospital*.²⁰ Fortsatt på samme side i Akersveien finner vi OKBs *pastoralavdeling*. Krysser vi deretter gaten og returnerer i Akersveien mot sentrum igjen, passerer vi på venstre side *Mariagården* med forsamlingslokaler, undervisningsrom, og diverse landsomfattende katolske kontorfunksjoner, deretter kommer vi til *St. Olav katolske bokhandel*, så passerer vi *St. Olav dommenighets administrasjon*, deretter gården som rommer *presteboliger*. Så kommer vi til *St. Joseph kirke*

¹⁹ Inkluderer *St. Dominikus klosterkirke* på Majorstua.

²⁰ Katolsk sykehus grunnlagt 1883. I dag avdeling ved *Lovisenberg Diakonale sykehus*.

(tidligere kapell)²¹, som ligger like overfor *St. Olav domkirke* på den andre siden av gaten, og til sist ender denne siden av Akersveien i *St. Sunniva skole*, katolsk grunnskole med to klasser på hvert trinn. Med andre ord rommer nederste del av Akersveien i Oslo følgende katolske fasiliteter: to kirker, bispegård med kontorer, skole, bokhandel, menighetskontor, presteboliger, en rekke større og mindre forsamlingslokaler, kontorer for diverse landsomfattende funksjoner: pastoralavdeling (familiesenter og kateketisk senter), NUK (Norges unge katolikker), innvandrersjelesorgen. Det meste som foregår av aktiviteter i denne delen av Akersveien gjør dette til et komplekst og dynamisk sted, der mennesker fra store deler av verden ferdes. I feltarbeidsperioden var denne dynamiske og flerkulturelle arenaen i *St. Olav dommenighet* imidlertid heller lite representert ved menighetskontoret og i menighetsrådet, da ansatte og tillitsvalgte i hovedsak var norske og hadde norsk bakgrunn.

De etnografiske studiene i *St. Olav dommenighet* i Akersveien fant sted på messer i henholdsvis *St. Olav* og *S.t Joseph* kirker, ved diverse rammesatte begivenheter i menighetssalen og i forsamlingslokalene i Mariagården. Jeg deltok på en rekke kateketiske arrangementer for barn på ulike alderstrinn: 1.-3. klasse, undervisning til *første kommunion*²², trosopplæring for 4.-6. klasse, ungdomskatekese for 7. og 8. klasse og konfirmantundervisning for 9. og 10. klasse. Videre deltok jeg på troskurs for voksne, på ekteskapskurs på norsk og polsk, på dåpskurs for foreldre med dåpsbarn, på korøvelser for barn og for voksne på ulike språk, på ulike språkkurs til foreldrene til barn av en eller to utenlandsfødte foreldre, på norskkurs for asylsøkere, på bønnegrupper på ulike språk, på øvelser i folkedans, på utallige kirkekaffer hele søndager fra kl 09.00 til kl 18.00, på fredagslunsj for eldre og pensjonister. Sist men ikke minst var jeg til stede på en rekke nasjonale fester fra katolikkenes opprinnelsesland. Noen av disse arenaene var felles arenaer for hele menigheten og derved betydelig flerkulturelle. Mesteparten av aktivitetene var imidlertid hjemlandsbaserte og segregerte. Samtlige arrangementer var rammebaserte begivenheter.

St. Olav sogn omfatter dessuten *St. Dominikus kloster* på Majorstua i Oslo med en klosterkirke, som har daglige messer på norsk, og der tidebønnene leses i kirken av klosterets prester og munkere. Det er ikke en menighetskirke, sognekirke, med den juridiksjonen, de funksjonene og den administrasjonen som følger av dette. All den tid denne arenaen utgjør en

²¹ *St. Joseph kirke* (1939) ble opprinnelig bygget som kapell for *St. Josephsøstre* og for *St. Sunniva skole*. Innviet som kirke i 2007 for å avlaste *St. Olav domkirke* tvers over gaten i Akersveien.

²² Første gang barna går til nattverd ved 9 års alder. Dette representerer et overgangsrituale innen DRKK.

del av St. Olav kirkesogn deltok jeg på messer også her. Lekfolk og religiøse ledere herfra inngår i informantgruppen.

Årsaken til at jeg valgte St. Olav dommenighet som feltarena i den innledende fasen av feltarbeidet, var at denne menigheten i følge DKKNs egen medlemsstatistikk, hadde det høyeste antallet nasjonaliteter representert blant sine da 8000 medlemmer fordelt på hele 160 nasjonaliteter i 2007, men St. Halvard menighet hadde 130 nasjonaliteter fordelt på 10 000 medlemmer samme år. Jeg antok at dette ville utgjøre det mest flerkulturelle fellesskapet eller også det kulturelt mest komplekse feltet. Det ene følger ikke med logisk nødvendighet av det andre. St. Olav dommenighet i Oslo viste seg helt riktig å være den mest fleretniske menigheten i landet, ikke på grunn av skala med hensyn til landbakgrunn, som jeg antok, men fordi denne dommenigheten var basis for den multikulturelle organiseringen av prestetjenestene for migranter, *innvandrersjelesorgen*. Dette betød et stort antall messer på en rekke språk i to kirker i Akersveien, St. Olav domkirke og St. Joseph kirke. Regelmessige daglige og ukentlige messetilbud medførte at følgende landbaserte grupper jevnlig møttes til messer og andre rammesatte begivenheter og performances i Akersveien: nordmenn, polakker, spansktalende gruppe (i all hovedsak latinamerikanere), kroater, filippinere og vietnamesere. I St. Olav og St. Joseph kirker var det hver søndag tre messer på norsk, tre messer på polsk, to messer på engelsk (hovedsakelig filippinere), en messe på kroatisk og en messe på spansk. Fredager var det messe på tagalog, og det var to månedlige messer på vietnamesisk. Alle dager var det hverdagsmesser på norsk, og en ukedag var det hverdagsmesse på polsk og hver fjerde søndag ambulerende barne- og familiemesser på norsk og på polsk. Fra 2012 har det vært ukentlig messe på fransk (hovedsakelig fransktalende afrikanere) og månedlige messer på litauisk og på eritreisk samt på myanmarsk etter behov.

Som dommenighet viste det seg videre at menigheten dessuten hadde tilgang til et større antall forsamlingslokaler, noe som i sin tur genererte en rekke lekfolks-aktiviteter, trosrelaterte så vel som ikke-trosrelaterte. Da jeg startet undersøkelsen i 2007 var det i alt 54 ukentlige aktivitetstilbud på ettermiddags- og kveldstid hovedsakelig for og av lekfolk fra en rekke nasjoner i Akersveien. Svært mange av disse lekaktivitetene viste seg å være initiert *nedenfra* av menige katolikker og ikke av prester eller tillitsvalgte. Antallet aktiviteter økte gradvis i perioden.

Innvandrersjelesørgerne i OKB, har og hadde boliger i Akersveien, noe som dessuten innebar kontakt med lekfolk, som i sin tur genererte ytterligere menighetsrelaterte aktiviteter. Som prester for migranter, er disse prestenes viktigste oppgaver å bistå deres landskvinner og menn i samtlige menigheter innen OKB (Sør-Norge sør for Trondheim) med messer,

katekese, skriftemål og annen åndelig omsorg. For de fleste av disse prestenes del førte dette til reisevirksomhet, da det nå er større migrantgrupper fra en rekke land ikke kun i de fleste bymenighetene i OKB, men dessuten også i distriktmenigheter. Via St. Olav dommenighet som feltarena kom jeg i kontakt med denne prestegruppen.

Relativt tidlig i feltarbeidsperioden hevdet imidlertid norske ansatte ved biskopens kontor at St. Olav dommenighet var «veldig spesiell» og antydte med dette at den var lite representativ eller også irrelevant for en studie av flerkulturelle prosesser i katolske menigheter i Norge. Som den eldste, katolske menigheten i landet, som den desidert største av landets to katolske *dommenigheter*, henholdsvis St. Olav i Oslo og St. Olav i Trondheim, og med geografisk og i perioder administrativ nærhet til Oslo-biskopen, var det liten tvil om at denne menigheten befant seg i en annen kategori enn ordinære menigheter. Da mitt utgangspunkt ikke var en kvantitativ studie, der valget av forskningsarena skulle baseres på kvantitative kriterier, men derimot å undersøke den kulturelle kompleksiteten og de flerkulturelle prosessene og erfaringene ved denne arenaen, viste St. Olav dommenighet seg å være den lokaliteten, der det multikulturelle organisasjonsprinsippet, innvandrersjelesorgen, var mest konsekvent gjennomført. Slik sett viste det seg at mitt valg av feltlokalitet var en særs egnet arena for studiet av kulturell kompleksitet i en multikulturell kontekst.

Etterhvert fant jeg at særlig norske katolikker i Oslo «shoppet» messer, det vil si at de gikk på messer i St. Olav, i St. Halvard og innimellom i St. Dominikus kirker, alt etter hva som passet best. For mange av de norske katolikkene innebar dette at de *ikke* hadde en sterk menighetstilhørighet til St. Olav dommenighet, i motsetning til hva som var tilfellet for migrantgruppene med tilhørighet i menigheten. De ulike nasjonale gruppene hadde tvert imot en sterk tilhørighet her. I tillegg møtte jeg etter en stund katolikker med tilhørighet til St. Halvard menighet, som sterkt hevdet at dette var den mest flerkulturelle av de to daværende Oslo-menighetene. Det var da formålstjenlig at også denne menigheten inngikk i den etnografiske studien.

St. Halvard menighet

St. Halvard kirke og kloster ligger på Enerhaugen i Oslo og er arkitektonisk unik i en norsk sammenheng. Kirken vakte stor oppmerksomhet da den sto ferdig i 1966, og har fått flere arkitekturpriser. Kirken ble fredet i januar 2012. Selve kirkerommet er sirkulært med et nedhengende betongtak, som en innvendig, omvendt kuppel. Bygget er av teglstein og betong med utvendige og innvendige overflater, som er ubehandlet. Helt siden den ble bygget har

kirken blitt oppsøkt av både katolikker og ikke-katolikker for sin særegne arkitektur. Mange katolske migranter, som sogner til denne kirken, finner imidlertid den modernistiske arkitekturen og estetikken lite tiltalende. For dem fremstår St. Olav domkirke med sitt tradisjonelle eksteriør, med tårn og spir, som en ordentlig katedral, et kirkebygg de kan identifisere seg med og føle tilhørighet til. Mange migranter foretrekker heller å delta på messe her enn i St. Halvard kirke, selv om de tilhører St. Halvard kirkesogn.

I 2007 var menigheten i antall medlemmer landets største katolske menighet med ca 10.000 medlemmer, hvilket i prinsippet indikerte en flerkulturell menighet. Jeg deltok på messer på samtlige språk også her. Hver søndag var det messe på norsk, polsk og tamilsk hver fjerde søndag på vietnamesisk, hver dag hverdagsmesser på norsk og på lørdager var det messer på norsk og polsk. Jeg deltok på rammesatte begivenheter som kirkekaffe hver søndag, foredrag på kveldstid, norskkurs for polske arbeidsmigranter i regi av menighetens aktive Caritasgruppe. Jeg var dessuten på katekese for 4.-6. klasse, der menigheten i tillegg hadde trosopplæring for 1. klasse til første kommunion, ungdomskatekese og konfirmantundervisning for 9. og 10. klasse. Jeg deltok dessuten på fredagskaffen, som ble arrangert hver fredag formiddag etter morgenmessen.

I motsetning til hva jeg hadde blitt fortalt, så hadde den norske høymessen i St. Halvard kirke et langt norskere preg når det gjaldt deltakere enn det flerkulturelle preget, som den norske høymessen i St. Olav hadde. Dette gjenspeilet seg også ved den påfølgende kirkekaffen, der norske katolikker var i betydelig flertall. Samtlige ovennevnte aktiviteter var initiert av den norske gruppen i menigheten. De to migrantgruppene i denne menigheten, som fikk messe på hjemlands-språket, polakkene og tamilene, hadde ingen aktiviteter i deres egen regi, i motsetning til hva som for eksempel var tilfellet i St. Olav dommenighet. Imidlertid hadde menighetsrådet her et flerkulturelt preg, da katolske migranter var representert i rådet. Tamilene i menigheten var tilknyttet *Tamilsk kultursenter*, der også katolikkene var aktive. Selv om de store migrantgruppene i Oslo *territorielt* sognet til St. Halvard menighet og av den grunn var medlemmer i denne menigheten, erfarte jeg med andre ord at dette på ingen måte kom til uttrykk i menighetsaktiviteter initiert av leke migranter. Når de flerkulturelle prosessene ikke preget dette kirkemiljøet, hadde det antakelig sammenheng med at mange migranter søkte seg til messer og andre aktiviteter i Akersveien, i St. Olav dommenighet. Da en norsk sogneprest overtok etter den/de polske prestene i menigheten høsten 2008, ble imidlertid migrantene i menigheten engasjert i ulike aktiviteter. Det som nok skilte St. Olavs og St. Halvards menighetsmiljøer, var at den norske gruppen i St. Halvard menighet hadde en sterk menighetsidentitet og stor grad av tilhørighet til denne menigheten, de kjente hverandre

godt, mange hadde et Caritas engasjement. De norske medlemmene var dessuten også engasjert i andre katolske foreninger og kirkerelaterte aktiviteter. Mens den norske gruppen i St. Olav fremsto som fragmentert og med langt mindre menighetsidentitet enn det som var tilfellet for den norske gruppen i St. Halvard menighet.

St. Johannes menighet

På grunn av den store arbeidsinnvandringen fra Polen de senere årene, har tilstrømningen til de to katolske kirkene St. Olav og St. Halvard i Oslo vært massiv. I 2013 ble det av denne grunn opprettet en ny menighet i Groruddalen for Alna og Grorud bydeler, som tidligere lå under St. Halvard sogn. *St. Johannes menighet* leier Bredtvedt kirke av *Den norske kirke*. Den nye menigheten har høymesser på polsk, engelsk, tamilsk og norsk og daglige hverdagsmesser på norsk. Det etnografiske materialet omfatter messer herfra på tamilsk, på norsk og på polsk. Kirken har nå overtatt de ukentlige høymessene på tamilsk fra St. Halvard kirke. Det var et stort aktivitetsnivå og stor oppslutning om messer og andre rammesatte begivenheter i denne kirken. Dette kom for eksempel til uttrykk ved at messen på tamilsk, som var lagt til samme klokkeslett som i sin tid i St. Halvard kirke, foregikk i en fullsatt kirke St. Johannes kirke med ca. 300 deltakere. Komparativt deltok jevnlig ca 100 tamiler på messen i St. Halvard kirke på den tid den foregikk her.

Under feltarbeidet kom det tydelig frem at denne kirken på kort tid har etablert seg som bydelskirke, som katolikkene i bydelen(e) føler sterk tilhørighet til. Imidlertid hevder informanter at den ikke har avlastet St. Olav og St. Halvard kirker så mye som en på forhånd hadde håpet på. Da OKB regner med at heller ikke denne tilveksten av en ny menighetskirke dekker kirkebehovet i Oslo, har bispedømmet kjøpt tomt på Mortensrud i Oslo, der planen er at en ny kirke med tiden skal oppføres.

Katolsk Distrikt

I distriktsmenighetene er det språklige messetilbudet mindre enn i byene og foregår i hovedsak på norsk. Målet for DKKN er at alle katolske kirker i landet skal tilby en ukentlig messe på polsk. På forespørsel fra katolske migranter i distriktene besøker prester fra samme hjemland (innvandrersjelesørgere) lekkatolikker som enten bor avsides, eller som også

representerer så vidt små nasjonale grupper at distriktsmenighetene ikke tilbyr jevnlig messer eller annen åndelig omsorg for disse menneskene.

Da jeg ble klar over dette faktumet, antok jeg at den kulturelle kompleksiteten og de flerkulturelle prosessene nedfelte seg på andre måter lokalt i distriktmenigheter enn i bymenighetene, og da jeg også var blitt kjent med at flere av sogneprestene i distriktsmenighetene heller ikke hadde norsk bakgrunn og snakket temmelig dårlig norsk, gjennomførte jeg derfor en etnografisk studie i en anonymisert distriktmenighet, *Katolsk Distrikt*. Katolsk Distrikt hadde noen hundre medlemmer, og hadde som alle katolske menigheter et globalt preg: filippinere, tamiler, vietnamesere, syrere, polakker, svensker, nordmenn, tyskere, peruanere, chilenerne, etiopiere, kenyanere, for å nevne noen nasjonaliteter. Medlemmene kom fra ca femti ulike land, imidlertid var det alltid mange ikke-medlemmer som oppsøkte messene her som andre steder, ikke minst fordi det var en jevn tilstrømning av asylanter fra asylmottaket i nærheten. Disse var i feltarbeidsperioden afrikanere og latinamerikanere. Messene ble lest på norsk, en gang i måneden var det messe på polsk. Den norske gruppen i menigheten var aktiv med karitativt og diakonalt arbeid og bisto flyktninger og asylsøkere med å etablere nye tilværelser i Norge.

Katolsk Distrikt hadde i lengre perioder hatt utenlandske sogneprester med dårlige norskkunnskaper, og flertallet av menighetsmedlemmene representerte et globalt innslag av migranter og asylsøkere, som alle snakket ulike språk. Majoritetsbefolkningen, den norske, var i mindretall. Det var med andre ord et kirkefellesskap uten et felles språk, en realitet som denne menigheten for øvrig i periodevis delte med andre distriktmenigheter. Det viste seg da også at den opprinnelig norske gruppen ble redusert som følge av at de norske katolikkene følte seg fremmedgjorte og forsvant fra menigheten. Menigheten bar under første del av feltarbeidet preg av et relativt høyt konfliktnivå mellom prest og frivillige lekfolk. De senere årene skal imidlertid biskop Eidsvig med få års intervaller ha flyttet mange av sogneprestene i distriktmenigheter til bymenigheter og vice versa. Slik får mange menigheter kontinuerlig nye prester å forholde seg til på få års basis, noe som informantene under den senere delen av feltarbeidet oppfattet som en strategi fra biskopens side for å forebygge at konflikter fikk «satt seg».

Vår Frue menighet, Tromsø

Katolsk etablering i Nord-Norge har en tilnærmet like lang historie i nyere tid som landets eldste menighet, St. Olav dommenighet (1843) i Oslo. Tilblivelsen er imidlertid langt mer

spektakulær. Uten noen som helst erfaring med arktiske strøk og deres beskaffenhet med hensyn til klimatiske forhold, nomadiske kulturer, bosetting og transportmuligheter, slo Vatikanet ved *Propaganda Fide*²³ i mer enn symbolsk forstand i 1855 en passer rundt globusen og besluttet å misjonere områdene nord for polarsirkelen. Virksomheten fikk hovedkvarter i Alta og lød navnet *Nordpolmisjonen* og omfattet områdene Norge og Sverige nord for polarsirkelen, Kolahalvøya, Island, Grønland, Færøyene, deler av Alaska, Canada og Sibir, Shetland, Orknøyene og nordlige deler av Skottland. (B. Eidsvig 1993:170, Brochmann & Kjeldstadli 2008:144). Dette vidløftige prosjektet ble oppløst i 1869, imidlertid eksisterer noen menigheter fortsatt, i Norge *St. Mikael menighet* i Hammerfest. Det innebærer med andre ord at det har vært sammenhengende katolsk etablering i denne landsdelen siden 1855. *Vår Frue menighet* i Tromsø har i dag et sogn som omfatter det midtre og nordlige av Troms fylke²⁴ og Svalbard. Menigheten hadde under feltarbeidet ca 550 medlemmer fra ca 30 nasjoner. Hver tredje søndag var det messe på polsk, for øvrig var alle messer på norsk. Tromsømenigheten ligger i *Tromsø Stift* (fylkene Finnmark, Troms og Nordland). Det etnografiske materialet fra denne menigheten omfatter messedeltakelser, familiebesøk, individuelle samtaler med menige lekfolk, samtaler med religiøse ledere, leke ledere og med nonner ved *Karmel kloster*²⁵, der jeg bodde i klosterets gjestehus under oppholdene i menigheten.

Stikk i strid med hva som ble praktisert i bymenigheter i Sør-Norge med stor grad av språklig tilrettelegging for migrantgrupper, ble jeg kjent med at Tromsø stift praktiserte en språkpolitikk, der alle prester uansett landbakgrunn var pålagt av daværende biskop å kommunisere på norsk med menigheten i alle sammenhenger. Prestene, også de med samme, utenlandske nasjonalitet, var pålagt å bruke norsk skriftlig så vel som muntlig i alle sammenhenger, til og med på felles utenlandsreiser. Alle administrative oppgaver og all korrespondanse ble utført på norsk. I menighetsammenheng ble det dessuten lagt stor vekt på at også migrantene skulle lære seg norsk raskest mulig. Leke migranter var svært aktive i menigheten, og de fikk tidlig i oppgave å delta i messelesningene på norsk. Alt som foregikk i menighetens regi var på norsk.

²³ *Propaganda Fide*, «Kongregasjonen for troens utbredelse», som er en avdeling ved den romerske kurie som er den katolske kirkens sentrale administrasjon.

²⁴ Bardu, Målselv, Sørreisa, Dyrøy, Tranøy, Torsken, Berg, Lenvik, Balsfjord, Karlsøy, Lyngen, Storfjord, Gáivuotna-Kåfjord, Skjervøy, Nordreisa., Kvængen.

²⁵ Karmel klosteret, *Karmel Totus Tuus* innenfor karmelitter orden, er en *kontemplativ orden.*, hvilket blant annet innebærer et liv i stillhet og kontemplasjon, der søstrene ikke snakker sammen: <http://karmel.katolsk.no/>

På administrativt nivå i OKB het det seg at «vi kan ikke integrere et flertall i et mindretall», hvilket indikerte at da de norsktalende katolikkene var i mindretall i menighetene, måtte med nødvendighet store deler av messetilbudet og sjelesorgen foregå på migrantenes språk. Skala, i dette tilfellet antallet menighetsmedlemmer eller gruppestørrelse spiller naturligvis en betydelig rolle når det gjelder språklig tilrettelegging. Jeg fikk vite at større grupper katolikker med asiatiske og afrikanske bakgrunn snakket norsk og deltok i menighetsarbeidet i Vår Frue menighet i Tromsø. Denne integrasjonspolitikken brøt med OKBs multikulturelle tilrettelegging av prestetjenester, der prester fra migrantenes hjemland kom til Norge for å bistå deres nasjonale grupper på morsmålet. Jeg ønsket å undersøke denne integrasjonsstrategien nærmere. Jeg gjennomførte av den grunn to avgrensede feltstudier i Vår Frue menighet i Tromsø. Jeg var til stede på flere arrangementer og høymesser under dette feltarbeidet. Ca. tre fjerdedeler av de ett hundre messedeltakerne var migranter. Kvinner og menn med utenlandsk bakgrunn og kort botid i Norge hadde lesningene på norsk. Den forrettende presten var polsk og leste messen på norsk. Innvandrere var med andre ord i flertall i menigheten i Tromsø under messene og samhandlet likevel på norsk. Med andre ord forholdt det seg slik at et «flertall ble integrert i et mindretall», i denne menigheten.

Dimensjoner og skala

Aviser og tv har hatt reportasjer fra St. Olav domkirke i Oslo, som er så full at polske kirkegjengere har måttet følge messen utenfra, knelende på en regnvåt kirketrapp. For å dokumentere omfanget og for å etablere en realistisk forestilling av dette fenomenet som denne kirkesøkningen var, deltok jeg gjentatte ganger på messer på samtlige språk i lokalitetene i Oslo i den innledende fasen av feltarbeidet. I denne forbindelsen talte jeg deltakere på søndagsmessene i de fire katolske kirkene i Oslo: St. Olav, St. Joseph, St. Halvard og St. Dominikus kirker. I St. Olav og St. Halvard kirker var jeg til stede på søndager fra morgen til ettermiddag, kveld, utstyrt med varme klær, kaffe på termos og opp til flere myke puter. Kirkebenker er som kjent harde. Jeg har også fulgt adskillige hverdagsmesser og søndagsmesser i henholdsvis St. Dominikus, i Katolsk Distrikt og i Vår frue kirke i Tromsø. St. Olav domkirke har 350 sitteplasser og plass til 150 personer stående i de tre midtgangene. (Med tre fulle midtganger talte jeg gjentatte ganger 150 stående personer på de polske messene). Det er et lavt anslag at 600 personer fulgte hver av de to polske høymessene her på søndager, da våpenhuset var helt fullt, og da folk sto i trengsel på hovedtrappen opp til kirken og fulgte messen fra høytalere som var plassert ved

inngangsdøren. Likeså var den norske høymessen klokken elleve full. Det samme gjaldt den engelske messen som svært mange filippinere fulgte. I St. Joseph kirke talte jeg ca 400 kirkegjengere her på søndager. Det vil si at det anslagsvis var cirka 2000 til 2500 messedeltakere hver søndag i St. Olav og St. Joseph kirker i Akersveien. Dette anslaget er antakelig lavt. St. Halvard kirke har 310 sitteplasser (inklusive sidekapellet som er fullt på søndager). Den polske og den norske høymessen var begge fullsatte. Messen på tamilsk var relativt fylt opp. Hvilket innebærer at det i denne kirken var 700-800 besøkende på søndager. Også St. Dominikus kirke var full på søndagsmessen med plass til 200 personer. Med andre ord deltok cirka 3500 katolikker på messe hver søndag i de daværende fire kirkene med plass totalt til 850 besøkende. Av de ca 18 000 katolske kirkemedlemmene i Oslo i 2007 deltok ergo noe i overkant av nitten prosent av disse på søndagsmessene. I perioden 2012 til 2014 deltok jeg ved flere anledninger på messer på spansk og på litauisk for å undersøke avisers og OKBs påstand om stor tilstrømning til katolske messer av kirkesøkende arbeidsmigranter fra Spania og Litauen. I følge mine data ble ikke messer på spansk og på litauisk oppsøkt av arbeidsmigranter fra Spania og Litauen.

Fra siste benk i kirkene ga disse messe-feltarbeidene meg rikelig anledning til å studere folkelivet som utfoldet seg i løpet at den halvannen timen som messene varte. Det var imidlertid under de tallrike rammesatte begivenhetene på ettermiddager og kvelder, religiøse så vel som verdslige, at jeg hadde anledning til å studere samhandling mere direkte. Variasjonen i skala, det vil si antall deltakere på disse arrangementene varierte fra 7-8 personer og opp til over 200. Noen av bønnegruppene hadde få men svært dedikerte deltakere, mens kanskje ikke uventet, var det de nasjonale festene som var mest besøkt utenom messene.

Historiske kilder – tekstbasert empiri

I løpet av den etnografiske prosessen erfarte jeg et tiltakende behov for historisk kontekstualisering av *migrantgruppenes situering* innen OKB og DKKN, da migrantgruppene suksessivt fikk tilgang til prester fra hjemlandet allerede fra ungarerne kom i 1956/57. Kroatene begynte å komme på 1960-tallet, chilenerne fra 1973, vietnameserne etter 1975, polakker etter 1981 med en stadig tiltakende arbeidsmigrasjon etter 2004, tamilene fra en gang på 1980 tallet og fremover, filippinere særlig fra 1980-tallet og frem til i dag. Samtlige av disse representerte større nasjonale grupper, som da jeg startet den etnografiske

studien, allerede rett etter at de kom til Norge, hadde vært organisert på nasjonal basis med deres egne hjemlandsprester. Dette gjaldt for menighetene i Oslo og Bergen, og delvis for menighetene i Stavanger og Kristiansand. Etter hvert ble det klart for meg at disse prestene for de ulike nasjonale gruppene var betydelig sentrale når det gjaldt å etablere tilhørigheter i Norge for deres egne hjemlandsgrupper, for katolske migranter i eksilsituasjoner. Dette innebar at jeg hadde et behov for å skaffe meg en oversikt over tiltaket som da het *Nasjonalsjelesorgen*, i dag *Innvandrerselesorgen*.

Imidlertid forelå det ingen samlet plan eller oversikt over organiseringen av dette tiltaket. Så vidt jeg kunne se eksisterte det ingen oversikter over disse prestenes ankomster til Norge, ikke hvilke prester som ankom hvor og når, ikke hvilke avtaler som var inngått mellom OKB (Sør-Norge) og de ulike utenlandske kirkeprovinsene eller ordener som prestene representerte. Den faktiske organiseringen av disse landsomfattende tjenestene forekom meg svært dunkel, uoversiktlig og udokumentert. For å skaffe meg denne oversikten og for en kontekstualisering av tiltaket, pløyde jeg gjennom samtlige årganger av det tidligere tidsskriftet *St. Olav* og menighetsbladet til St. Olav menighet, *Menighetsbrevet* fra 1960 av. I *St. Olav* fant jeg en kort diskusjon initiert av daværende sogneprest i *St. Paul menighet* i Bergen, Bernt Eidsvig, i 1988 (Eidsvig 1988). Diskusjonen gjaldt migranternes integrasjon i katolske menigheter og deres eventuelle behov for messer på hjemlandsspråket, noe som resulterte i at OKB i 1989 vedtok *Retningslinjer for nasjonalsjelesorgen* (Schwenzer 1989). Dette er et policydokument som først og fremst angir en teologisk kurs for hvordan OKB ideelt sett skal møte migranter. Da hadde de faktiske tiltakene basert på tilgang til innvandrersjelesørgere for migranter allerede eksistert i en årrekke.²⁶ Retningslinjene gir imidlertid ingen oversikt over selve tiltaket *Nasjonalsjelesorgen*. I *Menighetsbrevet* fant jeg intervjuer med lekmigranter og med enkelte av innvandrersjelesørgerne, som var kommet til Norge. En tilnærmet oversikt over tiltaket *Nasjonalsjelesorgen* fant jeg ikke i noen av disse publikasjonene. På hjemmesiden www.katolsk.no finnes stadig vekk oversikt over samtlige prester som er og har vært i Norge etter gjenopprettelsen av DKKN i 1843. Oversikten er for øvrig ikke fullstendig, da enkelte prester som DKKN for eksempel har hatt et konfliktfylt forhold til, er utelatt fra oversikten. På grunn av prestemangelen innen DKKN, har et flertall av prestene utenlandsk bakgrunn, også de som har ordinære menighetsfunksjoner i norske menigheter. Oversikten ga imidlertid ingen indikasjoner på hvilke prester som er eller hadde vært i Norge ene og alene for å fungere som innvandrersjelesørgere for deres egen etniske

²⁶ Disse teologiske retningslinjene utdyper jeg i kapittel 5, der jeg dessuten kort omtaler nyere policydokumenter.

gruppe, det vil si for de ulike migrantgruppene. På grunn av deres sentrale posisjon i forhold til migrantgruppene, ønsket jeg dessuten også å komme i kontakt med prestene innen denne gruppen. Imidlertid fantes det på dette tidspunktet i den tidlige fasen av feltarbeidet ingen samlet oversikt i denne forbindelsen, som ville kunne gjøre det mulig å kontakte disse personene.

Jeg fant det derfor nødvendig å studere arkivdokumenter fra OKB for om mulig å skaffe meg denne oversikten over tiltaket, og henvendte meg til biskopens kontor. I første omgang fikk jeg beskjed om at det ikke forelå noen former for arkivmateriale om innvandrersjelesørgere, så som korrespondanse med utenlandske kirkeprovinser vedørende «utlån» av prester til Norge. Imidlertid kom det etter kort tid kontra beskjed om at det nå var funnet noe korrespondanse, og at jeg var velkommen til å studere disse dokumentene, men at jeg måtte regne med at de antakelig var «uten interesse» for min forskning.²⁷ Denne antakelsen viste seg å være feil.

Arkivmaterialet dokumenterer blant annet at det var *daværende flyktningeprest* ved *Katolsk flyktningehjelp* (senere *Caritas Norge*) som fra 1951 og til 1981 hadde det sosialdiakonale ansvaret for flyktninger og migranter og for å sørge for at innvandrergupper fikk prester som snakket morsmålet deres hit til Norge. Jeg henvendte meg derfor til Caritas og fikk tilgang til deres arkiv for ovennevnte periode²⁸. Fra 1981 flyttes flyktningeprestfunksjonen fra Caritas til biskopens kontor, OKB. Arkivmateriale viser at den *sosialdiakonale* omsorgen bortfaller i det ansvaret flyttes fra Caritas til OKB. Nå er det opp til den enkelte menighet å sørge for sosialdiakonalt arbeid overfor flyktninger. OKB har nå ansvaret kun for migranters *åndelige* omsorg via prester fra migrantens hjemland (se kapittel 5).

Arkivmaterialet fra OKB i denne studien er fra perioden 1981 og frem til kontoret *Innvandrersjelesorgen* ble etablert i 2009. Dokumentene omfatter korrespondanse mellom Caritas og OKB på den ene siden og pavens administrasjon, kurien, samt biskoper for de aktuelle kirkeprovinsene, og provinsialer for de aktuelle ordensprovinsene,²⁹ som sendte prester til OKB. Materialet inneholder dessuten arbeidskontrakter inngått mellom OKB og de aktuelle prestene, som skulle tjenestegjøre i Norge.

²⁷ Takk til arkivar ved OKB, Thomas D'Arcy Shepherd, som i to perioder har bidratt med historiske kilder.

²⁸ Deler av det eldre arkivet er imidlertid ødelagt på grunn av en vannskade. Stor takk også til mangeårig tidligere generalsekretær i organisasjonen, Odd Barra, som ga meg tilgang til sitt private arkiv, som dekket deler av disse årgangene.

²⁹ Biskoper leder sekularprester, provinsialer leder ordensprester.

Dette tekstbaserte feltet, aspektene av maktanalyse i kapittel 3 sammen med introduksjonen til katolsk lære i kapittel 4 representerer til sammen et egnet utgangspunkt for en diskursanalyse. Av frykt for at et slikt analytisk rammeverk, skulle bli et mål i seg selv og derved bidra mindre til en dokumentasjon og analyse av kulturell kompleksitet og flerkulturelle prosesser, har jeg valgt metodetriangulering. Metodisk representerer dokumentene et tekstbasert felt, historiske kilder. Disse historiske kildene inneholder nye data om flere av informantgruppene, noe som har resultert i ytterligere samtaler med nye og eksisterende informanter og nye runder med deltakende observasjon, samt ny registrering av kvantitative data, med andre ord en vekselvirkning mellom ulike felt. Denne formen for metodetriangulering (Schensul & LeCompte 2013) har bidratt til å frembringe nye data om migrasjon til Norge og derved om «det nye Norge», og ikke minst nye data om Den katolske kirken i Norge. Metodetrianguleringen har dessuten også vært avgjørende med hensyn til å dokumentere DKKNs og DRKKS særegne multikulturelle organisatoriske strategi, som organisasjonen møter katolske migranter, «alle reisende» med i dag, nemlig dokumentet *Christus Dominus* (1965).

Inn i labyrinten

Med en tidligere katolsk bakgrunn hadde jeg selv erfart kulturell kompleksitet og flerkulturelle prosesser i katolske miljøer, og var på det rene med at dette var et betydelig underforsket felt i norske sammenhenger. Da jeg selv senere fikk anledning til å gjennomføre et forskningsprosjekt for å dokumentere disse forholdene, fremsto *St. Olav dommenighet*, ut fra det jeg på forhånd visste om denne menigheten, som et sentralt felt for en etnografisk studie i så måte.

Jeg fikk i første omgang tilgang dette feltet, *St. Olav dommenighet*, ved skriftlig henvendelse til daværende sogneprest i menigheten, der jeg redegjorde for og begrunnet undersøkelsen. Han fant det etnografiske prosjektet viktig og interessant, og etter at han hadde glemt vår møteavtale om ytterligere presentasjon av prosjektet ved flere anledninger, fikk jeg så et møte med ham og tillatelse til selv å oppsøke de arrangementene og personene som jeg selv fant nødvendig. På forhånd hadde jeg studert menighetens eget blad, *Menighetsbrevet*, der det gikk frem at aktivitetene i menigheten var omfattende. Dette representerte en tilgang til feltet og en interesse for studien langt over det jeg hadde forventet. Jeg hadde sett for meg visse restriksjoner i forhold til adgang til ulike grupper og aktiviteter. Etter denne tilgangssamtalen tilbød staben på menighetskontoret meg «frivilligpulten» for frivillige

lekfolk, som stort sett ble brukt av lederen i *St. Olav Ungdomslag, SOUL*, på ettermiddagstid. Staben forsynte meg med oppdaterte lister over kontaktpersoner til aktivitetene i Akersveien, og staben fungerte som døråpnere til religiøse ledere, prester og lekfolk med eller uten lederposisjoner, som alle hadde ulike ærend ved menighetskontoret. Da jeg etter en viss tid ble kjent med at det fant sted en rekke nasjonale fester og andre aktiviteter, som ikke var annonserte i menighetspublikasjonene og som ikke var åpne for alle interesserte, fikk jeg tillatelse av de arrangementsansvarlige til å være til stede også ved disse anledningene. Det hjalp nok dessuten på tilgangen til de ulike arenaene i St. Olav dommenighet at prosjektet var omtalt i *Menighetsbrevet*. Da jeg senere kunne vise til at jeg var i gang med studien i St. Olav dommenighet, og tok kontakt med de øvrige katolske arenaene, St. Halvard menighet i Oslo, Vår Frue menighet i Tromsø og Katolsk Distrikt, fikk jeg tilgang også til disse lokalitetene.

Informantgruppen, enkeltpersoner som er intervjuet, utgjør et representativt utvalg av leke og lærde: menige lekfolk innen landbaserte grupper inklusive den norske gruppen, lekfolk med tillits verv eller andre lederfunksjoner fra de nevnte gruppene, norske- og utenlandsprester med sogneprestfunksjoner, *sogneadministratorer* i OKBs terminologi, heretter kalt *sogneprester*, og sist men ikke minst inngår samtaler med *stiftskapellaner for migranter, innvandrersjelesørgere*, i OKBs terminologi i informantgruppen. I denne studien anvender jeg betegnelsen *innvandrersjelesørger*,³⁰ når jeg snakker om prester som har åndelig omsorg for sin egen hjemlandsgruppe. Det etnografiske materialet bygger på deltakende observasjon ved mer eller mindre samtlige lekbaserte aktiviteter ved de katolske arenaene, trosrelaterte såvel som ikke-trosrelaterte, kurs og arrangementer i regi av religiøse ledere ved menighetene og sist men ikke minst ved deltakende observasjon på samtlige messer på samtlige språk.

En eksplorerende, empiridrevet prosess - komplekse valg

Forskningsprosessen har hatt en refleksiv og induktiv karakter i den forstand at de analytiske begrepene er sprunget ut av og tilpasset det etnografiske materialet. Som et eksempel kan jeg nevne følgende prosess: Den innledende fasen av feltarbeidet var basert på et etnografisk blikk og en hypotese der jeg tilskrev det katolske Norge *et forestilt fellesskap* (Anderson 1983) eller også en forestilling om felles likhet (Gullestad 2001), som i denne sammenhengen ville innebære at det var noe særskilt katolsk i *sosiologisk forstand* som forente dette

³⁰ Se kapittel 5 om prestefunksjoner i Norge.

fleretniske og globale fellesskapet. Med forestilt felleskap legger jeg Andersons definisjon til grunn: at kun få medlemmer kjenner hverandre eller vil noen gang komme til å møtes, vil aldri ha hørt snakk om hverandre, likevel vil de være i stand til å forestille seg at de er medlemmer av det samme fellesskapet (Anderson 1983:19). Hypotesen var basert på to antakelser. Den ene var knyttet til det empiriske faktum som at Den katolske kirken i Norge var og er en minoritetskirke. Jeg regnet derfor med at medlemmene som en religiøs minoritet i en norsk kontekst, genererte et sterkt, identitetsskapende felleskap. Den andre antakelsen var basert på den katolske kirkens universalistiske selvforståelse som en global institusjon, et transnasjonalt felleskap med universelle riter. Jeg forestilte meg derfor at det ikke var avgjørende viktig for katolikkene hvilket språk messen ble lest på. Summert antok jeg at disse forholdene ville avdekke et relativt *homogent* felleskap.

Hypotesen viste seg imidlertid raskt å være feil, all den tid diversiteten innen DKKN var organisert med utgangspunkt i nasjonale skillelinjer, der prester fra hjemlandet til de største migrantgruppene kom til mottakerlandet, Norge, for å tjenestegjøre for deres egen nasjonale/etniske gruppe på morsmålet med messer, annen liturgi, trosundervisning, det vil si alle former for åndelig omsorg. Målet med denne strategien var å ivareta migrantenes morsmål, sendelandets kultur og verdier og å *reintegrere* migrantene i trossamfunnet i Norge. På denne måten ble dessuten tilhørigheten til DRKK opprettholdt.

Medlemmene, særlig i St. Olav dommenighet identifiserte seg med andre ord *ikke* med hverandre på bakgrunn av en felles katolsk identitet. Denne organisasjonsformen, innvandrersjelesorgen, viste seg tvert imot å bidra til en betydelig materialisering av etniske grenser og derved til reproduksjon av etnisitet og nasjonal tilhørighet og til reforhandlinger av sendelandets verdier for det store flertallet av de katolikkene jeg møtte. Under feltarbeidet fremsto DKKN stadig tydeligere som en form for sjømannskirke (Aagedal: 2007), der migranter som ankom Norge oppsøkte trossamfunnet for å møte deres landskvinner og menn like mye som for å utøve sin religiøse tro. Empirien i denne studien, som dokumenterer denne multikulturelle strategien, er unik i den forstand at det er svært få empiriske eksempler på en systematisk *multikulturell organisering av tjenester for migranter*, som vi her ser eksempler på innen DKKN. Denne strategien viste seg imidlertid å komme til uttrykk samt å nedfelle seg ulikt på de katolske arenaene som inngår i denne etnografiske studien.

De metodiske utfordringene denne nye innsikten innebar, var betydelige. Min tese om at det til tross for messetilbud på mange språk, fantes ett katolsk felleskap som var forestilt, men også et felleskap som var praktisk tilrettelagt med en rekke fellesarrangementer, der det var mulig å undersøke på hvilken måte den kulturelle kompleksiteten nedfelte seg i ett og

samme katolske miljø, måtte skrinlegges, og forskningsspørsmål måtte reformuleres. Denne essensialiseringen av nasjonale tilhørigheter og regionale katolske tradisjoner, som OKB og DKKN praktiserer, innebar betydelige metodiske og teoretiske nyorienteringer. Blant annet ble teori om multikulturalisme og multikulturelle strategier sentrale. Metodisk måtte den videre organiseringen og tilrettelegging av det etnografiske arbeidet endres.

Metodisk valgte jeg nå ta utgangspunkt i syv ulike *nasjonale grupper*: vietnamesisk, kroatisk, polsk, tamilsk, filippinsk, latinamerikansk og norsk, alle med deres egne arrangementer å forholde seg til, i stedet for kun *en* gruppe og deres felles aktiviteter, som jeg hadde antatt. Disse ovennevnte gruppene er vel og merke ikke organisert som frittstående menigheter (se kapittel 3) i kirkerettslig forstand. Metodisk viste feltet seg med andre ord å være langt mer organisatorisk komplekst enn det jeg først antok.

Med flere lokaler og menighetssaler til disposisjon og derved parallelle daglige ettermiddags-aktiviteter i St. Olav dommenighet i Akersveien, hadde alene denne ene lokaliteten flere felt i ett. Den kulturelle kompleksiteten utfoldet seg langs andre akser enn det jeg hadde antatt. Denne nye utfordringen når det gjaldt organisering av feltarbeidet, besto i at det foregikk parallelle aktiviteter henholdsvis i forsamlingsalene og i møtelokalene i Akersveien. Skulle jeg legge dette opp slik at jeg fulgte en språkgruppe av gangen? Da ville jeg i så fall gå glipp av erfaringer og innsikter som til daglig utfoldet seg i disse kulturelt komplekse arenaene. Jeg besluttet å først følge arrangementene fra klokken 16 til 22-23 for en periode i Menighetssalen, for deretter en periode å følge aktivitetene i møtelokalene i Mariagården innenfor samme tidsrom, klokken 16 til 22-23.

Tilskuer og deltaker

Messen er det viktigste samlingspunktet og den viktigste rituelle hendelsen for katolikker. Ved å være til stede på de katolske messene ønsket jeg å studere på hvilken måte messen som performance iscenesatte kulturelle og etniske tilhørigheter for katolikkene. Mer presist ønsket jeg å undersøke hvilke fellesskapsarenaer messene representerte. For å få en best mulig oversikt over messen som arena, plasserte jeg meg alltid bakerst i kirkene. Jeg kjente de ulike rituelle fasene i messeritualet, som følger samme mønster uavhengig av hvilket språk messen blir fremført på. Ved de fleste messene var jeg situert som en menig katolikk, også i de tilfellene der jeg hadde en annen hudfarge enn øvrige deltakere eller hadde andre ytre kjennetegn på at jeg tilhørte en annen nasjonalitet og snakket et annet språk enn messespråket. Katolske gudstjenester er offentlig tilgjengelige og åpne for alle.

Jeg ble dessuten posisjonert som medlem av ulike bønnegrupper, da lederne på grunn av språkproblemer situerte meg som medlem av de respektive gruppene. På andre arenaer som ved rammesatte begivenheter som ulike nasjonale fester og feiringer, ved sharing-sammenkomster, korøvelser, danseøvelser var jeg situert som gjest. Ved kontoret til St. Olav dommenighet i Akersveien fikk jeg etter hvert status som «kontorvenn», da jeg var innom flere dager i uken mellom intervjuer på dagtid og ettermiddagsarrangementer i lokalene i Akersveien. Menighetsstaben her besto av sogneprest(er), kapellan(er), sekretær, økonomiansvarlig, regnskapsfører, frivillige med ulike funksjoner, SOUL leder, og organist. I hele feltarbeidsperioden var dessuten flere av innvandrersjelesørgerne innom kontoret, i tillegg kom et stort antall lekfolk fra ulike deler av verden som ønsket informasjon om messer, giftemål, dåp, katekese, konfirmasjon og annet. Selv om norskheten preget kontoret all den tid hele staben stort sett var norsk, fikk jeg likevel innblikk i den betydelige mangfoldigheten og den etniske diversiteten som menigheten besto av. Ikke minst fikk jeg mange viktige kontakter både til aktiviteter og møter med enkeltpersoner ved menighetskontoret. Staben har gitt viktige bidrag til den etnografiske kunnskapsproduksjonen i denne studien. Kontoret ble en tid i den mest hektiske feltarbeidsperioden en form for varmestue for meg. For en periode fant jeg ut at den eneste måten å opprettholde balansen mellom fremmedgjorthet og innforlivelse på, ganske enkelt var å holde meg borte fra kontoret.

Intervjuene i den etnografiske undersøkelsen er basert på et representativt utvalg av ulike grupper lekfolk og geistlige og inkluderer til sammen 109 informanter. I en-til-en samtalene ble jeg da posisjonert ulikt i de forskjellige gruppene. Utenlandsfødte kvinnelige innvandrere posisjonerte seg i forhold til den klassetilhørigheten de selv hadde hatt i sendelandet før de kom til Norge. Urbane kvinner med utdanning, tilskrev seg selv en profesjonell status og etablerte med dette en symmetrisk posisjon i forhold meg som forsker. Utenlandsfødte kvinner uten utdanning, som gjerne hadde bygdebakgrunn eller landsbybakgrunn i sendelandet, hadde mindre språklig kompetanse enn utdannede og urbane kvinner, og situerte meg som en form for ekspert i forhold til dem selv, en asymmetrisk relasjon. Da jeg tidlig skjønnte at de sistnevnte informantene i utgangspunktet ikke hadde reflektert over hvilke erfaringer de hadde med hensyn til multikulturelle og fleretniske miljøer, fikk disse samtalene en non-directive karakter. Samtalene kom derfor i hovedsak til å dreie seg om personlige fortellinger og livshistorier fra hjemlandet, om forfølgelse, flukt, om slektskap og barn og om eksiltilværelsen i Norge. Utenlandsfødte menn posisjonerte meg i relasjon til sendelandets kjønnete hierarkier. I samtaler med utenlandsfødte lekmenn og

prester fra ikke-skandinaviske regioner ble jeg posisjonert på et sosialt lavere nivå enn dem selv, som en student som arbeidet med en ubetydelig undersøkelse. I etnografisk sammenheng ga dette nyttige og svært relevante data, da denne formen for situering fra informantens side baserte seg på refleksjoner og narrativer uten synderlig selvsensur fra deres side. I det etnografiske materialet er det kun menn med skandinavisk bakgrunn som har tilskrevet meg en likeverdig posisjon, symmetrisk posisjon, lekmenn så vel som prester. Tar en derimot utgangspunkt i samtaler med personer født i Norge av utenlandsfødte forelder/re, kvinner så vel som menn, forholdt dette seg betydelig annerledes. Informanter født i Norge av en eller to utenlandsfødte foreldre, var ungdommer eller også unge voksne. Samtlige informanter i denne gruppen yngre katolikker etablerte symmetriske posisjoner med meg som forsker i intervju situasjonen. Noe som dessuten også bidro til å etablere sosial symmetri, var at informantene i denne aldersgruppen var og er betydelig flerkulturelt skolerte, i den forstand at de kjente sendelandskulturen til samtlige nasjonale grupper i det katolske Norge. De var av den grunn opptatt av DKKNs multikulturelle organisasjonsstrategi, som de selv hadde erfart. På eget initiativ drøftet de derfor under samtalene våre denne strategien med hensyn til hvilke arenaer de selv vurderte som aktuelle og uaktuelle arenaer for nedlegging og alternativt for videreføring av hjemlandsspråket til foreldrene her i Norge.

Norskfødte lekkatolikker og norske geistlige situerte meg gjennomgående symmetrisk ved St. Halvard og St. Olav menigheter. Ved St. Dominikus kirkearena erfarte jeg imidlertid til dels betydelig asymmetriske posisjoneringer fra lekfolk og religiøse lederes side, der jeg ved flere anledninger ble situert som en inkompetent forsker. Da jeg ved en anledning presenterte prosjektet for en mulig informant under kirkekaffen etter en messe i St. Dominikus, som det for øvrig viste seg hadde kjennskap til forskningsprosjektet, som jeg deltok på, utspant følgende samtale seg:

Informant.: «Hvis du skal forske på katolikker i Norge, så kan du ikke bruke idiotene i St. Olav!»

Forsker: «Eh... det er de flerkulturelle aspektene jeg forsker på... da kan jeg jo ikke akkurat ta utgangspunkt i katolikkene i St. Dominikus som nesten bare er norske... Men det hadde vært interessant hvis noen herfra kunne være med i undersøkelsen...»

Informant: «Da skal jeg si deg hva du skal gjøre... Han der prosjektlederen din [...], han er jo ikke akkurat spesielt dum... Han vil tro at katolikker er stakk dumme når han hører hva de idiotene i St. Olav tror på! Det du skal skrive om, er den *egentlige* katolisismen, skjønner du... Og da er de folka du har med å gjøre helt ubrukelige. Jeg skal ta kontakt

med katolske forskere og teologer og få satt ned en referansegruppe til deg, slik at dette her blir korrekt og ikke bare fullstendig sludder og vås!»

Forsker: «Vel... eh... du skjønner... det er nettopp slik de forskjellige katolisismene utfolder seg i ulike menigheter jeg undersøker... og da blir jo hele poenget å dokumentere det du kanskje tenker på som idioti... eller hva skal jeg si... folkekatolisisme...»

Fler mulige informanter trakk seg fra studien, da de erfarte informanter fra St. Olav dommenighet inngikk i informantgruppen. I denne sammenhengen er det imidlertid viktig å understreke at informanter fra St. Dominikus arenaen tross dette inngår i informantgruppen, og at disse har vist betydelig interesse for og bidratt til studien. Samtalen ovenfor dokumenterer blant annet med hvilken selvfølghet denne informanten i St. Dominikus posisjonerer seg elitistisk og sensurerende overfor sine medkatolikker i St. Olav dommenighet. Jeg, som forsker situeres på den annen side som såpass uvitende og ignorant at en hel referansegruppe med katolske teologer skal sensurere og korrigere det jeg skriver. Imidlertid tolker jeg informantens uttalelser som frykt for at den hegemoniske posisjonen som de høykirkelige katolikkene ved St. Dominikus katolikkene har hatt med hensyn til å forme den offentlige diskursen om norsk katolisisme, skal bli offisielt fortrenget av en lavkirkelig og folkelig katolisisme her til lands.

Det etnografiske blikket

Informantene i St. Dominikus representerer en teologisk skolert øvre middelklasse, og bidrar i metodisk forstand med et blikk *oppover*. Det etnografiske blikket i denne studien har vært *nedover* i den forstand at det er første gang i katolske sammenhenger i Norge at samhandlingsrelasjoner *på grunnplanet* i katolske menigheter blir dokumentert. Det er i denne sammenhengen at det empiriske fokuset har vært nedover (Kingfisher 2007). Med grunnplanet mener jeg når lekfolk deltar i menighetsaktiviteter, og også når frivillige lekfolk gjør en innsats i menighetene uten at dette synliggjøres i den norske offentligheten eller i den katolske offisielle diskursen. Også i en annen forstand har mitt empiriske fokus vært nedover, da samtaler med informantene har tematisert hvilke konsekvenser kirkens *ethos*, dens dogmer og lære, har for deres hverdagsliv og praktisering av katolsk tro (Nader 1972). Imidlertid har blikket vært vendt *oppover* all den tid geistlige i sentrale posisjoner, lekkatolikker med lederfunksjoner og administrativt ansvar inngår som informanter i studien. Likeledes representerer det historiske kildematerialet og katolske policydokumenter et blikk oppover.

Da jeg imidlertid anvender disse historiske kildene som analyseredskap blant annet ved å dokumentere endringer i OKBs, DKKNs og Caritas' praksis med hensyn til diakonal bistand overfor flyktninger og migranter fra 1945 og frem til i dag, etableres med dette grepet en kausal sammenheng mellom tekstenes intensjoner og deres nedslagsfelt i de katolske livsverdene til de menneskene jeg møtte. Slik sett representerer kildene både et blick oppover og et blick nedover (Vike 1992, Krohn-Hansen & Vike 2000: 328).

Et verktøy for å distansere seg fra feltet i egen kultur er *eksotisering*. Den omfattende katolske innvandringen til Norge fører til intense endringsprosesser innen DKKN, noe som gjør det fristende i eksotiserende øyemed å sammenlikne disse prosessene med Berkaak og Ruuds beskrivelser av de metodiske utfordringene de møtte med hensyn til beskrivelser av kontinuerlig stilutvikling innen et rockemiljø, der de fastslår at «samtidskultur ikke kan beskrives som ferdig form eller helhetlig (dvs avgrenset) og sammenhengende system (Berkaak og Ruud 1992:15)». De pågående migrasjonsprosessene etablerer DKKN som en samtidkulturell vesentlig institusjon. Den eksotiserende situeringen ligger i komparasjonen av ytterpunktene mellom rockediskursens subversive normer, verdier, ekspressive genre og utbrudd og katolisismens vekt på tradisjon, kontinuitet, absolutte sannheter, og uforanderlige strukturer.³¹ To verdener som på mange måter representerer to ytterpunkter. Å sammenlikne et katolsk univers med rockens univers kan fungere eksotiserende. De katolske miljøene jeg studerte representerte en samtidskultur i kontinuerlig endring i kombinasjon med absolutte sannheter, et statisk og uforanderlig, institusjonelt ethos. Så hvordan skal en gå frem for å utforske de kontinuerlige tilblivelsesprosessene og deres lokale nedslagsfelt innenfor uforanderlige styringsstrukturer? Berkaak og Ruud konkluderer med at en analyse som forsøker å fange samtiden vil måtte være generativ og ha «begreper for momentene i dannelsesforløpet, snarere enn strukturen i ferdig form» (Ibid.:15). Dette er ikke akkurat en liten metodisk utfordring. I tråd med de metodiske utfordringene jeg har stått ovenfor, har Malkkis ord vært viktige å ha i bagasjen underveis: "[I]t has been evident that we as scholars must not only allow for but expect, and take very seriously the transitory, deterritorialized, unfixed and processual character of much of what we study (Malkki 1997:86)."

³¹ Medlemssaken, også kalt medlemsjukset i OKB, kan riktignok sies å ha en subversiv karakter.

Komparative dimensjoner

Etnografien basert på flere lokaliteter har en innebygget komparativ dimensjon (jfr. Marcus 1998:52). I denne studien foreligger det flere indirekte komparative dimensjoner, hvilket betyr at konsistente komparasjoner i seg selv ikke har vært et metodisk mål. Den ene av disse kommer til uttrykk gjennom prosessen med hensyn til feltstrategien, der etter hvert flere lokaliteter ble inkludert i feltet. I denne forbindelsen drøfter jeg eksplisitt komparative aspekter med hensyn til valg av lokaliteter i kapittel 2. Når jeg videre presenterer de syv ulike nasjonale gruppene som inngår i studien i kapittel 6, gjør jeg dette med utgangspunkt i den politiske, religionshistoriske og religionssosiologiske konteksten i disse respektive landene på den tid migrantene forlot hjemlandet. I denne sammenhengen foreligger en innebygget komparativ dimensjon. På et emisk nivå opererer særlig Oslo-katolikkene med eksplisitte komparative strategier i det de situerer deres respektive tilhørigheter til katolske menigheter, kirker og prester i Oslo, slik dette kommer til uttrykk i nevnte kapittel 6. Fortsatt på et emisk nivå foreligger det en komparativ dimensjon i de forbindelsene der katolikkene i Katolsk Distrikt forhandler seg imellom i forbindelse med kulturelt komplekse situasjoner i kapittel 7. I kapittel 8 inngår en komparativ dimensjon når ulike relasjonelle systemer kolliderer i forbindelse med lekfolks samhandling med katolske prester: situering av individuelle autonomi versus lojalitet overfor hierarkiske strukturer.

Kulturoversettelse og kategoriseringens dilemmaer

Etnografien dokumenterer at det er systematiske forskjeller mellom informantenes måte å forstå verden og å organisere samfunn på, til tross for at de befinner seg innen ett og samme trossamfunn. Det fordrer metodisk en kulturoversettelse som produserer kunnskap om ulike virkelighetsoppfatninger og meningssystemer. Kulturoversettelse medfører konvertering fra en type kunnskap til en annen. I denne prosessen er det imidlertid umulig å unngå at relasjonen mellom antropologen og informantene ikke blir hierarkisk, da den antropologiske diskursen innebærer at informantenes historier innskrives i en narrativ av en annen orden enn deres egen, som for eksempel i kapittel 6. Dette er ett av representasjonenes store dilemmaer (Fabian 1983, Strathern 1988, Hastrup 1992). Ved å anvende *metodisk relativisme*³² innebærer dette imidlertid at jeg analyserer fenomenene i sine mest relevante kontekster, det vil si i relasjon til intensjoner og forståelseshorisonter blant de involverte aktørene (Jfr. Vike

³² Overfor eventuelle katolske lesere finner jeg det viktig å presisere at *normativ relativisme* er noe annet.

2012:86). Det betyr med andre ord at jeg forsøker å forstå informantene på deres egne premisser, at jeg forsøker å forstå deres utsagn og handlinger ut fra deres verdier, livsstrategier og livssituasjoner (Thorbjørnsrud 2008: 101). De samme begrepene kan både ha en *emisk* og en *etisk* status, noe som nødvendiggjør kontinuerlig refleksiv begrepskritikk for å unngå at vitenskapen blir en refleks av studieobjektet (Hacking 1999, Sjørlev 2007).

Når det gjelder kulturoversettelsens utfordringer for *den offentlige samtalen* påpeker Jürgen Habermas i *Religion in the public sphere* (Habermas 2008b) at det i dag hviler et oversettelsesproblem for den som vil ytre seg i offentligheten ved bruk av religiøs terminologi eller også ved språket til sekulære livssyn. Terminologi, som representerer partikulære posisjoner, blir fort til stammespråk i følge Habermas. Han stiller derved et krav om oversettelse for den som vil føre en offentlig samtale. Skal posisjonene integreres i den offisielle politikken, altså i rettssystemet, lovene og offentlige institusjoner, må de oversettes til et ikke-religiøst språk som kan forstås, diskuteres og kritiseres av alle, og han forutsetter da at «[...] the necessary translation already occurs in the pre-parliamentary domain, i.e., the political public sphere itself» (Habermas 2008b:15). Også John Rawls skiller mellom 'public reason' og 'secular reason' (Rawls 1997:769). Hans konsepsjon av sekulær fornuft er at denne er uttrykk for en livssynsbasert diskurs som på samme måte som religiøse diskurser krever forklaringer og oversettelser til et mer allment språk.³³

Når det fremkommer av konteksten, har jeg betegnet enkelte kirkelige dokumenter som *policydokumenter*, ikke for å bringe inn management-terminologi i studien, men for å understreke dokumentenes dennesidige prinsipielle og politiske karakter, som for eksempel DKKNs multikulturelle strategi blant annet er uttrykk for. *Sjelesorg* har jeg oversatt til *åndelig omsorg*, da dette begrepet ofte i norske sammenhenger refererer seg til private samtaler med prest, religiøs leder eller psykolog med et terapeutisk mål. I katolsk sammenheng omfatter sjelesorgfunksjonen de funksjonene, som en prest har overfor menigheten som messelesning, skriftemål, dåp, vielser, konfirmasjoner, trosopplæring, og herunder også private samtaler. Jeg har derimot *ikke* oversatt betegnelsen *innvandrersjelesørger*, som OKB anvender om stiftskapellaner for migranter i enkelte sammenhenger, da både disse prestene, innvandrersjelesørgere, og utenlandsprester i ordinære sognepresttjenester selv er migranter. De ulike funksjonene til disse to gruppene utenlandsprester omtales for øvrig nærmere i kapittel 5.

³³ For ytterligere drøftinger i norske kontekster, se Leirvik 2012 og Jensen 2008.

Innen migrasjonsforskningen er det en særlig utfordring å finne måter å snakke om grupper eller kategorier av mennesker på uten å ekskludere eller å stigmatisere disse. Akademisk språk kan ha en tendens til essensialisering av fenomenene som omtales. Gruppebetegnelser reduserer de komplekse og mangefasetterte identitetene og kvalitetene til individuelle medlemmer. Kategoriene vi bruker kan derfor potensielt være både for inkluderende og for ekskluderende alt avhengig av formålet de anvendes til. Da DKKN baserer sin organisering av de katolske medlemmene på etniske og nasjonale tilhørigheter, har det metodisk vært vanskelig å unngå nettopp denne formen for nasjonale og etniske kategoriseringer. Der nasjonal tilhørighet ikke har vært sentral for betydningen for øvrig, har jeg imidlertid unngått denne formen for gruppebetegnelser. Dette gjelder dessuten også for kategorisering av katolske prester, som har ulike funksjoner og ulike nasjonaliteter. I de sammenhengene, der det har vært nødvendig for analysen, har jeg angitt presteinformantenes nasjonale tilhørigheter.

Produksjon av etnografisk tekst medfører en diskontinuitet mellom det å gjennomføre et feltarbeid og det å produsere en tekst (Marcus & Fischer 1999). Som antropolog med et omfattende og intenst feltarbeid i egen kultur uten mulighet til å distansere meg romlig, erfarte jeg at det bød på problemer å distansere seg fra empirien for å kunne analysere materialet og å etablere produktive analytiske kategorier umiddelbart etter at feltarbeidet var avsluttet. Dette løste jeg ved å distansere meg tidsmessig fra feltarenaen etter 2009. Diskontinuiteten mellom det første feltarbeidet og produksjon av den etnografiske teksten har vært helt avgjørende for den kulturoversettelsen og kunnskapsproduksjonen som denne studien presenterer. Dette siste har imidlertid i sin tur resultert i relativt hyppige enkeltstående oppfølgende feltstudier i perioden mellom 2011 til 2014.

Metodologisk nasjonalisme – nasjonen som normativ diskurs

Som et apropos til nasjonale og etniske kategoriseringer har samfunnsvitere i lengre tid kritisert det *epistemologiske regimet* innen samfunnsvitenskapene som naturaliserer nasjonalstatene, og som særlig innen migrasjonsforskningen tar disse for gitt (Anderson 2007, Lithman 2004, Wimmer og Glick Schiller 2002, 2003) Wimmer og Glick Schiller definerer *metodologisk nasjonalisme* som «[...] the naturalization of the global regime of nation-states by the social sciences» (2003:576), og kritiserer med dette samfunnsvitenskapenes epistemiske forutsetninger, «naturliggjøringen» av nasjonalstaten. De viser særlig til de analytiske begrensningene, som den metodologiske nasjonalismen representerer. Særlig innen

migrasjonsforskningen har altså disse nasjonale premissene for resonnering vært sentrale, der nasjonen har vært den grunnleggende enheten for analyser relatert til migranternes integrasjon. Integrasjon i en norsk kontekst har hatt som underliggende premiss en evaluering av migranternes praktisering av og tilpasning til norske verdier som blant annet likhet og likestilling. I disse sammenhengene har majoritets- og minoritetskonstruksjoner vært sentrale analytiske dikotomier basert på diskursive forforståelser av likhet og forskjell, og der migranternes tilpasninger til den norske velferdsstaten gjerne har vært forskningens gjenstand og hovedfokus. Disse studiene har kvantifisert ulike migrantgruppers arbeidsliv-deltakelse, skolegang og utdanning. I denne undersøkelsen, der steder i Norge utgjør lokaliteter, har jeg via etnografiske data undersøkt andre forhold ved migranternes tilpasninger til deres endrede tilværelser: erfaringer av kulturell kompleksitet, (re)forhandlinger av flerkulturelle erfaringer og prosesser ved feltarenaer der majoritetsbefolkningen, den norske, utgjør en minoritet.

Forskningsetikk og anonymisering

Det har vært en betydelig utfordring å sikre informantene anonymitet. Mange katolske miljøer er små, og selv om de ikke alltid er like transparente, kan folk gjenkjenne seg selv og andre. Alle mennesker som er referert til i teksten, lekfolk så vel som geistlige, er anonymiserte og presenteres med pseudonymer, Der hvor det er vesentlig for konteksten, er prester angitt med tittel, som eksempelvis *pater Marek*. For øvrig er ikke tittel angitt. Noen lesere vil nok likevel kunne kjenne seg selv eller andre igjen i teksten. I noen få tilfeller, der jeg har vurdert anonymiteten som svært viktig, har jeg imidlertid endret pseudonymene flere ganger. Dessuten er biografiske data som etnisitet, menighetstilhørighet, bosted, alder og kjønn enkelte steder endret, imidlertid kun dersom disse dataene ikke er relevante for forståelsen av det etnografiske materialet. Jeg har dessuten vært nøye med å unngå å nevne opprinnelsesland ikke kun når det gjelder enkeltpersoner, men dessuten også for hele landbaserte grupper.

I tråd med råd fra *Forskningsetisk komite for samfunnsvitenskap og humaniora* (NESH) er eldre dokumenter av historisk interesse, og forfatterne er her ikke anonymisert. Fortsatt i tråd med komiteens råd har jeg dessuten utelatt etnografiske data, som den har vurdert som vanskelig å anonymisere. Når det gjelder siterte arkivdokumenter, så er forfattere av nyere dokumenter anonymisert. Policydokumenter angående innvandrersjelesorgen signert de tre seneste biskopene i OKB og generalvikarene for innvandrersjelesorg (prestetjenester for innvandrere) er ikke anonymiserte. Noen av disse personene kan imidlertid være sitert i teksten i andre sammenhenger, da med pseudonymer.

Etnografisk korpus

Det etnografiske materialet i studien omfatter to og et halvt års feltarbeid, ett hundre og ni semistrukturerte en til en samtaler, studier av arkivdokumenter fra OKB og Caritas, studier av OKBs policydokumenter, studier av katolske nettsteder og blogger. Datamaterialet, som med andre ord er solid og omfattende, utgjør en kontekstualisert, sammensatt og mangfoldig helhet.

Avhandlingens oppbygging

Innledningsvis i kapittel 1 situerer jeg studien innen den sosialantropologiske underdisiplinen *kristendomsantropologi*. Dette er en relativt nyetablert underdisiplin som foreløpig organiserer studier av kristne samfunn og lokaliteter med utgangspunkt i følgende forskningstema: kristne institusjoner, kristendom: sted og rom, kristendom og kjønn (gender), materialitet, kulturell endring, religiøse erfaringers karakteristika (*Current Anthropology*, Vol 55). Denne avhandlingen representerer et bidrag til underdisiplinen knyttet til temaene kristne institusjoner, kulturell endring og kristendom og kjønn.

Forskningsprosessen har vært empiridrevet. De teoretiske orienteringene er av den grunn induktive i den forstand at det først og fremst er empiriske data som er retningsgivende for anvendelsen av teorier og analytiske kategorier. **Kapittel 1** presenterer sentrale begreper og termer slik disse anvendes analytisk i studien. Jeg anvender *religionsbegrepet*. Jeg kontekstualiserer og drøfter i denne forbindelsen min bruk av *nasjonsbegrepet*, slik dette er forankret i europeiske diskurser om *religion og nasjon*. Videre anvender jeg termen *rituelle prosesser*, termen *kulturell kompleksitet*, og begrepet *multikulturell*. **Kapittel 2** beskriver metodiske prosesser under studien, de metodiske valgene jeg foretok som resultat av prosessene og som i sin tur genererte nye metodisk prosesser. Jeg presenterer i dette kapitlet etnografien som studien er basert på. Etnografien er basert på feltarbeid ved følgende katolske arenaer: de Oslo-baserte menighetene: *St. Olav dommenighet*, *St. Halvard menighet*, *St. Johannes menighet*, dessuten *Katolsk Distrikt* (anonymisert) og *Vår Frue menighet* i Tromsø. Den metodiske prosessen innebar at jeg valgte å inkludere tekstbasert empiri, historiske kilder, som med dette inngår i det etnografiske materialet i studien. **Kapittel 3** situerer organisasjonen *Den katolske kirke* i en norsk, kulturell kontekst. Perspektivet, som her introduseres har en historisk, komparativ dimensjon i den forstand at det er forankret i en sammenligning av henholdsvis romerske, hierarkiske og ikke-moderniserte styringsprinsipper

versus nordiske, folke-initierte og moderniserte styringsprinsipper. Kapitlet presenterer videre en gjennomgang av de viktigste reformene fra kirkemøtet 2. *Vatikankonsil* og inneholder dessuten en deskriptiv presentasjon av trossamfunnet *Den katolske kirke i Norge*.

4. kapittel introduserer vesentlige trekk ved en *kristen kosmologi*, og den viktigste kristne ritene, *nattverden*. I denne forbindelsen introduserer jeg en skisse til en analyse av den rituelle prosessen under nattverdsritualet. Kapitlet gir dessuten en kort oversikt over sider ved *katolsk lære* som informantene praktiserte eller på andre måter var opptatt av.

Med utgangspunkt i historiske kilder og arkivmateriale som hittil ikke har vært offentlig tilgjengelig fra *Norsk Katolsk Flyktningshjelp*, *Caritas* og *OKB*, gir **kapittel 5** en oversikt over katolsk migrasjonshistorie etter 1945 og frem til i dag. Katolske migranter til Norge har fått og får åndelig omsorg på morsmålet tilrettelagt ved prester fra hjemlandet. Disse prestene er arbeidsmigranter i DKKN, *innvandrersjelesørgere*. Dette tiltaket, som DKKN kaller *innvandrersjelesorg*, er basert på et *multikulturelt organisasjonsprinsipp*. Kapittel 5 presenterer denne ordningen. **Kapittel 6** undersøker på hvilke arenaer den multikulturelle organisasjons-strategien nedfeller seg og presenterer disse funnene, som dokumenterer segregert, etnisk og nasjonal gruppe-organisering i *St. Olav dommenighet* i Oslo. Disse ulike migrantgruppene introduseres i dette kapitlet. I denne presentasjonen situerer jeg de ulike migrantgruppene med utgangspunkt i de religionshistoriske og religionssosiologiske kontekstene i deres respektive hjemland på den tiden migrasjonen fant sted. I dette metodiske grepet ligger en innebygget komparativ dimensjon. Analysen i dette kapitlet tar utgangspunkt i et generasjonsperspektiv, presentert som *prosessuelle diskurser*. **Kapittel 7** viser i hvilke kjønnsmodeller som var tilgjengelige for informantene og som de praktiserte i løpet av feltarbeidet. Særlig ved den multi-etniske og flerkulturelt organiserte feltarenaen *Katolsk Distrikt* oppsto det i denne forbindelsen kollisjoner mellom ulik praktisering av kjønnsmodeller fra ulike samfunn i verden. Disse prosessene, som genererte *kulturell kompleksitet* dokumenteres og analyseres i dette kapitlet. I **kapittel 8** dokumenteres ytterligere kulturelt komplekse prosesser i forbindelse med lekfolks samhandling med prester ved arenaen *Katolsk Distrikt*. Katolske prester praktiserte for en stor del et lederskap, et relasjonelt system som var basert forventninger om lekfolks innordning under og lojalitet til det hierarkiserende og ikke-moderniserte relasjonelle systemet. Dette var en form for resiprositet som var ukjent med norske individualiseringsprosesser og lekfolks uttrykk for individuell autonomi, noe som resulterte i ytterligere kulturelt komplekse prosesser. I **Konklusjoner** vurderer jeg blant annet hvilken effekt den katolske multikulturelle organisasjons-strategien, *innvandrersjelesorg* har i lys av et generasjonsperspektiv.

Kapittel 3

Romersk katolske kirkestrukturer i Norge

Kapitlet situerer innledningsvis Den katolske kirken i en norsk historisk kontekst. Denne konteksten er basert på en komparasjon mellom to ulike normsystemer. Et norsk normsystem som har sin bakgrunn i en horisontal folkeorganisering, en motkulturell organisering, som ble mobilisert *nedenfra* på den tiden DKKN reetablerte seg i Norge ved midten av 1800 tallet. Mens den romersk katolske kirkens førmoderne normsystem var og er basert på en mobilisering *ovenfra og ned*. En skissering av disse ulike normsystemene er sentral i analysen av etnografiske data i denne studien i kapittel 7 og 8, da informantenes erfaringer av kulturell kompleksitet og de flerkulturelle forhandlingene som følger av disse, nettopp har sitt utspring i møtet mellom de ulike kulturene og de ulike relasjonelle tilpasningene som disse normsystemene hver for seg innebærer.

De norske informantene situerte seg med ulike tilhørigheter med hensyn til fortolkninger av kirkereformen, 2. Vatikankonsil. Denne reformen og dens dokumenter skisseres av den grunn kort i dette kapitlet. Da jeg under arbeidet med denne studien dessuten erfarte at Den katolske kirken i Norge var en heller ukjent størrelse både organisatorisk og med hensyn til teologiske dogmer, dels for eget vedkommende og dessuten også for kolleger og for mennesker som jeg møtte underveis i prosessen, skisser jeg derfor i dette kapitlet ulike organer og funksjoner innen DKKN og OKB på den tid da denne undersøkelsen fant sted. I neste kapittel presenterer jeg katolsk lære av samme årsaker.

Det romersk katolske normsystemet i norske kontekster

Institusjonaliseringen av religionssosiologien har i Norge vært nær knyttet til Den norske kirke. Dette har blant annet nedfelt seg i etableringen *Stiftelsen Kirkeforskning* (KIFO) som

ble etablert i 1983, og som finansieres av en rekke institusjoner tilknyttet Den norske kirke.³⁴ I følge religionsosialogen Repstad vil denne formen for institusjonalisering kunne medføre at religionssosiologien reduseres til anvendt kirkesosiologi, og dessuten til etablering av uformelle og personlige bånd mellom miljøer i Den norske kirke og religionssosiologer (Repstad 2005:164). Repstad antar videre at disse forholdene har hatt konsekvenser for profilen og innholdet i den religionssosiologiske disiplinen her i landet, særlig på bakgrunn av den tidligere begrensede interessen for religion innen generell sosiologi. For mitt formål har det av den grunn ikke foreligget institusjonalisert religionssosiologi som har kunne situere DRKK i norske kontekster.

Hvis vi går tilbake til Reformasjonen i de nordiske landene, så var denne vellykket i den forstand en unngikk at samfunnet ble splittet i antagonistiske, religiøse subkulturer, som tilfellet var blant annet i Ungarn, Holland, Tyskland og Polen. Stenius og Alapuro beskriver nordiske samfunn som *én-norm-samfunn* kjennetegnet av tette relasjoner mellom stat og sivilsamfunn, noe som skiller denne regionen fra andre europeiske regioner. Bakgrunnen for disse én-norm-samfunnene, er i følge dem at krav overfor statlig myndigheter fra politiske og kulturelle selvbevisste folkebevegelser, frivillige organisasjoner på grasrotnivå, særlig i Norge og Finland, kom til å spille en avgjørende nøkkelrolle i utformingen av disse nye statene på 1900-tallet. I følge Stenius og Alapuro hadde disse motkulturelle og lavkirkelige bevegelsene større innflytelse på relasjonen mellom stat og sivilsamfunn enn de påfølgende sosialdemokratiske bevegelsene (Stenius & Alapuro 2010: 18). Disse nordiske folkebevegelsene er i følge Sivesind og Selle særlig karakteristiske for Norden. Dette bidro til å manifestere forestillinger om *homogenitet* og *likhet* (Stenius & Alapuro 2010: 35). Stenius og Alapuro konkluderer med at den nordiske veien til modernitet gikk via en omstilling med en bemerkelsesverdig luthersk arv som representerte ideer om stabilitet kontinuitet og likhet:

[...] with the assurance that deep within ourselves there is a core of authenticity that gives faith in a unitary, indivisible social organization with a unified set of moral norms. The lesson taught is that the good life is one that is lived in conformity, in “having the same form” with the emphasis on *same* (ibid: 50).

Relatert til disse prosessene viser Slagstad at selv pietismen, den lavkirkelige folkereligøse bevegelsen, myndiggjorde lekfolket som opponerte mot prester og embetsmenn, hvilket i sin tur resulterte i harmoniserende prosesser, som ble kanalisert inn mot sentrum:

³⁴ NAVF etablerte et forskningsprosjekt som resulterte i det religionssosiologiske tidsskriftet *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, etter 2004 har Inger Furseth (UiO) og Pål Repstad (UiA) redigert tidsskriftet som nå har tittel *Nordic Journal of Religion and Society*.

Professor Johnson steg ned fra Universitetets kateter og ble vekkelsespredikant, men slik at de to rollene som akademiker og forkynner virket gjensidig styrkende for hans autoritet. Det som tidligere hadde vært splittet, ble forent i én skikkelse. [...] kirkelivet ble løsnet fra det sosialt ekskluderende embetsmannsunivers og lekmannsbevegelsen kanalisert inn i det offentlige kirkeliv (Slagstad 1998: 88).

Dette er et religionshistorisk eksempel på at folkelig opposisjon ble transformert og integrert i nordiske samfunn. Slik kan en med andre ord si at stat og religion i normativ forstand er blitt ett.

Vike viderefører Stenius' resonnement om at det ikke fantes uforenlige normsett i Norden mellom for eksempel kirke og kultur ved å påpeke at dette nedfelte seg i en *konformitet* der det ikke eksisterte noen form for *alternativ autoritet* utenfor staten (Vike 2013: 188-189). Vike trekker så linjer til samtidige, nordiske én-norm-samfunn ved å påpeke en kontinuitet, der ideer om likhet er basert på en sosiologisk mangel på mangfold, på *egalitarianisme*. Han argumenter for at egalitarianisme i Norden er et produkt av den store betydningen organiserte, sosiale fellesskap med formelle medlemskap, frivillige organisasjoner, synes å ha. Resultatet av den motkulturelle folkeorganiserings horisontale mobilisering *nedenfra*, bidro implisitt til *horisontale lojaliteter*: nettverk basert på tillit og demokratisk kontroll *nedenfra*, der staten og friheten i Norden ikke synes å bli oppfattet som motsetninger (ibid: 182-184). Således kan det se ut som folk i Norden er opptatt av likhet, fordi de historisk sett er vant med fravær av mangold (ibid: 186).

Denne analysen representerer en fruktbar innramming av DKKN i norske kontekster, da den bidrar til å anskueliggjøre samspillet mellom geistlighet og lekfolk i trossamfunnet, for *samtidig* som folkebevegelsene og lekmannsbevegelsen bidro til å forme den norske moderniteten på 1800-tallet, reetablerte DKKN seg her i landet med et alternativt og førmoderne normsystem på siden av den norske egalitarianistiske normsystemet. DRKKs normsystem er tvert imot basert på *vertikal lojalitet* basert på en mobilisering *ovenfra* og ned. DRKK er en institusjon styrt av geistligheten, en ikke-reformert og ikke-modernisert organisasjon, der de troende medlemmene ikke har *formelle* rettigheter sammenliknet med moderniserte, organisatoriske fellesskap ellers i Norden med deres representative og besluttsende organer. I motsetning til den horisontale lojaliteten, som blant annet preger nordiske fellesskap, er DRKKs alternative normsystem basert på *kontroll ovenfra* (ibid: 183). det vil si en vertikal lojalitet, som bygger på premisset om at presten og geistligheten står over lekfolket i det sosiale hierarkiet. Lekfolket kan ikke påberope seg formelle rettigheter overfor prester og geistlige, men må derimot appellere til deres velvilje. Et eksempel på manglende

formaliserte strukturer og rettigheter kom for øvrig frem i forbindelse med *Arbeidstilsynets* undersøkelse av arbeidsmiljøet i OKB i 2015, der tilsynets konklusjon var at OKB manglet verktøy for å rydde opp i arbeidsmiljøet, da kirken i stor grad har «vært fundert på uformelle og familiære relasjoner» (sitat fra rapporten, *Vårt Land*, 16.07.2015).

Fra den katolske kirken ble reetablert i Norden og til første del av nitten hundretallet fremsto katolisismen med sitt alternative normsystem som en *antimoderne kultur* med mål om å gjeninnføre katolisismen i Norden og å befeste en førmoderne samfunnsorden: «Målet med den katolske missionsverksamheten var alltså de nordiske ländernas rekatolicering» (Werner 2005: 395, Eidsvig 1993: 167). Med utgangspunkt i norsk, førreformatoriske, katolsk middelalder forsøkte DKKN å skape en katolsk identitet og tradisjon på en norsk måte, til tross for at en betydelig del av katolikkene i denne perioden var utenlandske ordensfolk. Etter hvert innså DKKN imidlertid at rekatolisering var et urealistisk mål. En *norsk selverklært katolsk elite* sto i følge Njølstad Slotsvik i spissen for denne antimoderne motkulturen: fra

[...] Den eliten må [...] dermed kunne kalles «selverklært elite» som hadde til hensikt å fronte og å forme minoriteten. I artiklene i *St. Olav* var ofte de yrkesrelaterte titlene til artikkelforfatterne nevnt, og disse gir inntrykk av at den ikke-geistlige delen av den katolske eliten var en samfunnsmessig elite også i ordinær forstand. [Folketellinger] viser at det er mangfoldet blant katolikkene som er det mest slående. Dette gjelder både det nasjonale opphavet, yrkesbakgrunnen og den geografiske spredningen (Njølstad Slotsvik 2009: 28).

Njølstad Slotsvik konkluderer med at det er påfallende at flernasjonaliteten var så lite synlig i *St. Olav*, som var det eneste katolske tidsskriftet i landet. Hun antar at årsaken er at bladet kun henvender seg til norske katolikker (ibid: 103). Det samme må sies å være tilfellet mer eller mindre frem til i dag, der norske elitekatolikker like til den aller siste tiden med den massive arbeidsinnvandringen, har hatt en hegemonisk posisjon med hensyn til å forme offentlige diskurser om katolisismen og katolikker i Norge. Dette er muligens et etterslep fra perioden etter 2. Vatikankonsil da flertallet av katolikker her i landet var norske, og da det ble lagt vekt på at katolske kirker først og fremst skulle fremstå som *lokale* representanter for katolisismen. Grunnplanen i DKKN, som i lang tid i hovedsak har vært migranter til Norge, har hverken kommet til orde eller blitt kommentert av katolikker i offentligheten før den såkalte medlemssaken i 2014 og 2015.

Romerske styringsprinsipper

Den romersk katolske kirken har et *førmoderne styringssystem* uten et modernisert byråkrati. I Webersk forstand har DRKK *ikke* beslutningsprosesser basert på et sett med nedfelte prosedyrer, som sikrer likebehandling av like saker for å unngå simoni og annen form for korrupsjon. Dette innebærer at beslutningene innen DRKK ikke lar seg etterprøve, de er heller ikke transparente. DRKK har med andre ord en *ekkleziokratisk* styringsstruktur, det vil si at dette trossamfunnet er styrt av DRKKs eget lovverk, *kirkeretten*, religiøse ledere, geistligheten, med paven som overhode. Denne styringsstrukturen, som er nedfelt i kirkeretten, er DRKKs eget rettssystem angående embeter og sakramentsforvaltning. Lekfolk (nonner), prester og biskoper og andre geistlige har eksempelvis adgang til individuelle og konfidensielle samtaler med paven før han utnevner en ny biskop, uten at en slik utnevning med andre ord er basert på *formelle* konsultative strukturer eller instanser, eller at beslutningen redegjøres for. Det samme gjelder for kardinalutnevnelser.

Katolske, før-moderne beslutningssystemer er med andre ord basert på konfidensialitet og personlige relasjoner. Dette er former for personlige relasjoner som innebærer resiprositet basert på en høy grad av relasjonell integrasjon innen geistligheten og mellom geistligheten og lekfolket. Innen tradisjonelle samfunn med høy grad av relasjonell integrasjon finner vi aspekter av patron-klient-like relasjoner eller *klientelisme* (Vike 2013: 183), det vil si *asymmetriske maktrelasjoner* preget av resiprositet, der patronen i bytte mot klientens lojalitet, politiske støtte eller også personlige gaver, gir klienten tilgang til ulike ressurser eller ulike former for beskyttelse. Relasjonene mellom geistligheten og lekfolket innen DRKK har aspekter av liknende former for klientelisme, det vil i denne sammenhengen si en vertikal *lojalitet nedenfra og opp*, som bygger på premisset om at presten og geistligheten står over lekfolket i det sosiale hierarkiet. Innenfor denne strengt hierarkiske organisasjonsstrukturen fremstår med andre ord *relasjoner, forbindelser*, lojalitet nedenfra, som et dominerende og styrende prinsipp. Romerske katolske styringsprinsipper er med andre ord *relasjonelt konstituerte*. Eller også som presten forklarte rekrutteringsprosessene til kirkehierarkiet for deltakerne på *troskurset*, som jeg deltok på:

«Det er slik at paven er øverst... [...] Paven utnevner biskoper... det skjer på den måten at han spør lekfolk, prester, munk, nonner konfidensielt om hvem de tror kan være en god kandidat».

Her sies det med andre ord eksplisitt at en paves beslutninger baserer seg på relasjonelle prosesser og bånd. Disse båndene er ikke transparente. Dette relasjonelle systemet er en *arv* fra senrepublikken i Romerriket fra ca 500 f.Kr., og som har preget maktrelasjoner mellom DRKK og sivilsamfunnet og dessuten også maktrelasjoner innen sivilsamfunnet under føydalismen frem til modernitetens gjennombrudd på 1700- og 1800-tallet, og som altså fortsatt er karakteristisk for DRKK relasjonelle beslutningssystem i en ikke-modernisert og ikke-reformert institusjon. Av den grunn får styringssystemet i DRKK betegnelsen *romerske styringsprinsipper* i denne studien.

Romerske styringsprinsipper i OKB

Lokale styringsorgan er menighetsrådene, som skal være demokratisk valgt for at trossamfunn skal kunne motta statsstøtte (Døving & Thorbjørnsrud 2012: 17). Det katolske, alternative normsystemet basert på prinsippet om kontroll ovenfra kom tydelig til uttrykk i januar 2008, da biskop Eidsvig i OKB kunngjorde at alle prester i en menighet skulle være representert i menighetsrådet, og dessuten at *sognepresten selv kunne oppnevne inntil tre*, men aldri mer enn tre medlemmer til rådet. Dette medførte en kortvarig debatt om udemokratiske valgprosesser og klerikalisering innen bispedømmet i tidsskriftet *St. Olav* i 2008. Pater F. Hansen, som juridisk bistod OKB biskop Eidsvig i denne saken, avslutter debatten med at målet med denne endringen, det at sognepresten selv utnevner tre medlemmer er «[at] de store nasjonale grupper, fjerntliggende geografiske områder, begge kjønn, ulike aldersgrupper og sentrale oppgaver og verv i menigheten er representert (Hansen, 2008: 25)». Et uttrykk for denne kontrollen ovenfra representerer dessuten også dominikanerinnen, sr. Nilsens, kommentar om disse endringene i antologien *Religiøse ledere. Makt og av makt i norske trossamfunn* (Døving & Thorbjørnsrud 2012):

Denne endringen var ment å skape større balanse i rådets sammensetning, men ble møtt med umiddelbar skepsis og tolket som «udemokratisk». Slik foreligger det enkelte spenninger mellom prest og legfolk knyttet til tolkinger av rådets makt og myndighet... [R]ådsstrukturen er en del av kirken og til hjelp for å få større innsikt og kontaktflate, spesielt for en utenlandsk prest. *Forutsetningen er da at legfolk ikke tror Den katolske kirke er en demokratisk institusjon* (min uthevelse, ibid: 103)».

I følge sr. Nilsen hviler denne debatten i *St. Olav* med andre ord på en sviktende forutsetning, nemlig den at legfolk feilaktig antar at menighetsrådene innen DKKN er et demokratisk organ. I forbindelse med medlemsregistreringssaken i 2015 etterlyste for øvrig profilerte,

norske katolikker mer demokrati og transparens i OKB (jfr. sr. Hadlands blogg, *Ave Crux Spes Unica*, mars 2015).

Da intensjonene med denne reformen fra biskop Eidsvigs side, der sognepresten selv kan utnevne tre medlemmer til menighetsrådet, blant annet kan ha vært basert på et ønske om større delaktighet fra migrantens side i menighetsrådssammenheng, omtaler jeg nærmere det multikulturelle aspektet ved denne reformen i kapittel 8.

Romersk katolske kirkestrukturer

Den romersk katolske kirken er verdens største kristne kirke med godt og vel 1,3 milliarder medlemmer. DRKK er en institusjon med global utbredelse. Betegnelsen *katolsk* fra gresk, i betydningen universell, kom i bruk på 200-tallet. Det er en betydelig hierarkisk organisasjon, som i hovedsak³⁵ har denne strukturen:

Pave

Kardinaler (herunder også patriarker³⁶)

Biskoper

Prester

Diakoner

Lekfolk

I tillegg til å være kirkens øverste åndelige leder, er paven statsleder for verdens minste selvstendige stat - *Vatikanstaten* i Roma. I og rundt Vatikanet holder også DRKKs sentralledelse eller forvaltning til, *kurien* (pavens administrasjon, pavens hoff i middelalderen). Det er ni *romerske kongregasjoner* som har ansvar for ulike deler av forvaltningen, tilsvarende departementer innen verdslig forvaltning. Hver kongregasjon ledes

³⁵ For en oversikt over DKKNs organer: <http://www.katolsk.no/organisasjon> og en historisk gjennomgang: Gran, Gunnes, Langslet (red.) 1993, *Den katolske kirke i Norge*.

³⁶ Her inngår patriarker, som praktiserer *østlig rite*, fra 22 særkirker innenfor DRKK. De kalles også *østlige katolske kirker* eller *katolske kirker av orientalsk/østlig ritus*. Det er variasjoner i hierarki og liturgi mellom dem; det eneste som må være felles er det trosmessige innholdet og båndet til paven. *Patriark* er betegnelse i det Nye testamente for Israels stamfedre (Abraham, Isak og Jakob). Fra 300-tallet tatt i bruk som tittel for biskopene i Alexandria, Antiokia, Konstantinopel, Jerusalem og Roma slik at de rangerte over de andre biskopene. En av pavens titler er derfor fremdeles Vestens patriark. Patriarken i Konstantinopel, med sete i dagens Istanbul, kalles den økumeniske patriark, og er den første blant likemenn (uten autoritet over de andre) i den ortodokse kirke. Patriarkatene utviklet seg til selvstendige (autokefale) kirker, og i dag kalles overhodet for mange ortodokse kirker patriark. For å balansere de ortodokse patriarkatene, har DRKK siden den formelle splittelsen mellom vest- og østkirken, tatt tittelen patriark i bruk for ovennevnte biskoper. Dessuten kalles biskopene i Venezia og Lisboa for patriarker (fra <http://snl.no/patriark>).

av en *kardinal*³⁷ og består ellers av funksjonærer i kurien. Kongregasjonene har dessuten knyttet til seg lekfolk med spesialkompetanse på ulike felt. Alle kongregasjonsmedlemmer utnevnes av paven. På verdensbasis er det ca 1500 bispedømmer. Det er imidlertid flere biskoper enn bispedømmer, da mange biskoper er emeritus. Biskoper administrerer regionale bispedømmer eller stift, det vil si et visst antall kirkesogn innenfor bispedømmet. Etter kirkereformen 2. Vatikankonsil (se nedenfor) ble det etablert regionale *bispekonferanser*, regionale biskopforum med *konsultativ* kompetanse. En prost/sogneprest på sin side administrerer et lokalt prosti eller et kirkesogn. Eventuelle kapellaner i sognet er underlagt sognepresten, og eventuelle diakoner er ordinert og tjenestegjør likeså under sognepresten.³⁸ Lekfolk er verdslige personer som ikke er presteviet. Dette hierarkiske systemet og denne sterke sentralistiske styringen bidrar blant annet til å hindre påvirkning av sekulære krefter utenfor DRKK (Eriksen & Stensvold 2002:34).

Kirkereformen - det andre Vatikankonsil

Den norske gruppen av informanter var betydelig opptatt av katolsk teologi og situerte seg som katolikker med utgangspunkt i fortolkninger av reformene og dokumentene fra 2. Vatikankonsil. Dette innebar at jeg som samtalepartner og forsker selv måtte sette meg nærmere inn denne reformen, hva den innebar for katolikker generelt og hvilke fortolkningsdiskurser informantene situerte seg i forhold til spesielt.

Pave Johannes 23 (1881-1963) offentliggjorde at han ville innkalle til et økumenisk konsil (det 21. i rekken, latin: forsamling) i januar 1959, der hensikten var å fornye kirken og bringe den i takt med samtiden. Paven sammenkalte konsilet ved utgangen av 1961. Da

³⁷ *Kardinal*, romersk-katolsk embete; de høyeste medlemmer av den pavelige sentralforvaltning (kurie). Kardinalene utnevnes av paven. Drakten er skarlagensrød. Deres viktigste oppgave er å velge ny pave og å bistå ham, enten som kollegium eller individuelt. Kardinalene deles i to grupper, kuriekardinaler og bispedømmekardinaler. De førstnevnte bor i Roma og er tilknyttet den romerske kurie, de øvrige styrer egne bispedømmer, som oftest erkebispedømmer, rundt om i verden. Paven utnevner kardinaler ca. annethvert år. Kardinaler under 80 år har stemmerett ved pavevalg. Den øvre grensen for antall kardinaler under 80 år er satt til 120 personer. Kardinalkollegiet består av til sammen 191 kardinaler (<http://snl.no/kardinal>).

³⁸ *Diakon*, person utdannet på kristent grunnlag i sykepleie og sosialt arbeid; person som tjenestegjør i menighet. I DRKK finnes det to typer katolske diakoner: «Vanlige» og permanente. De førstnevnte er normalt prestestudenter, som blir diakonviet en viss tid før prestevigselen. Embetet er da av midlertidig karakter, ettersom det forventes at de vil bli presteviet. Enkelte avstår fra prestevigselen, og kan da fortsette som permanente diakoner. De *permanente diakoner* er menn som ønsker å gjøre en spesiell tjeneste i kirken, men som ikke føler at de har et prestekall. Gifte menn kan ordineres til permanente diakoner, men en mann som er ordinert til diakon, kan ikke senere gifte seg. Innen *Den norske kirke* er en diakon en person utdannet i sykepleie og sosialt arbeid, eller med utdanning i kristendomskunnskap eller teologi. Diakonen er leder av menighetens diakonitjeneste. Diakonens hovedoppgave er å legge til rette for og fremme medmenneskelig omsorg og fellesskap, særlig rettet mot mennesker i nød (<http://snl.no/diakon>).

denne paven ble valgt i 1958, var han 78 år gammel og ble regnet som en «overgangspave». Innkallingen til konsilet kom derfor som en overraskelse, og særlig med unntak av pavens *kurie*, brakte konsilbeslutningen med seg forventning, begeistring og engasjement. 2. Vatikankonsil fant sted i Roma fra 1962 til 1965. Tilsammen deltok rundt 2 800 delegater, *konsilfedre*. 2400 av disse var kardinaler og biskoper, ca 400 var mannlige ledere for katolske klosterordener (Hansen 2013:). Til stede var dessuten for første gang i katolsk sammenheng observatører fra andre kirkesamfunn. Ti kommisjoner arbeidet med og forberedte tekstforslag. Konsilet var samlet på fire høstsesjoner fra 1962 til og med 1965. Fire katolske biskoper fra Norge deltok: John Willem Gran (1920-2008), Jacob Mangers (1889-1972), Johannes Rüth (1899-1978) og Johannes Wember (1900-1980). Biskop Gran var medlem av *Kommisjonen for kristen enhet*, som utarbeidet *dekretet*, om religionsfrihet, økumenikk og forholdet til andre religioner, *Unitatis Redintegratio* (Om økumenikk og de kristnes enhet). Han var dessuten også engasjert med hensyn til å implementere konsilvedtakene i sitt eget bispedømme, OKB.

Til tross for at innkallingen til konsilet kom som en overraskelse, var det etter hvert en betydelig forventning og entusiasme forbundet med konsilprosessen og resultatet av denne. De viktigste endringene, som konsilet vedtok var DRKKs tilslutning til menneskerettighetene, prinsippet om religionsfrihet, forholdet til andre kirkesamfunn og til ikke-kristne religioner, liturgireform med styrking av lekfolks deltakelse, der latin som messespråk ble oversatt til regionale språk³⁹, biskopenes stilling overfor paven ble styrket med innføring av regionale *bispesynoder*⁴⁰, større krav til presteutdanningen, som nå skulle legge vekt på nyere filosofi og nyere teologi, og det ble åpnet for en mer økumenisk holdning overfor andre kristne så vel som ikke-kristne trossamfunn (Alberigo 2006).

DRKKs relasjon til sin egen samtid da konsilet startet, beskriver Casanova slik:

Throughout centuries Catholicism as an anti-modern public religion served as the central focus of the Enlightenment critique of religion, as it offered the most futile resistance to modern processes of secularization and modernization in all spheres. It fought capitalism, liberalism, the modern secular state, the democratic revolutions, socialism and the sexual revolution. However, in many ways the “torturous processes” of the 2nd Vatican Council during the 1960ties brought the Catholic Church to the acceptance of secular modernity and the legitimacy of the modern age (Casanova, 1994: 9).

³⁹ Alteret ble flyttet frem i koret i front av kirkeskipet med presten vendt mot menigheten i motsetning til tidligere der alteret var plassert innerst i koret, og der presten messet på latin med ryggen mot menigheten.

⁴⁰ Bispemøte der alle biskopene har stemmerett.

Både det katolske hierarkiet og lekfolket har beskrevet Vatikankonsilet som en «befrielse» og som en «vårløsning». Andre igjen har beskrevet det som et «opprør», «opprør fordi reformer hadde drøyet for lenge» (Greeley 2004: 194). I forhold til utgangspunktet var da også konsilets resultater betydelige:

Only after the Catholic Church officially embraced the principle of religious freedom and freedom of conscience at Vatican II could it develop a modern normative position. The assumption of the modern doctrine of human rights entails not only the acceptance of democracy as a legitimate “form” of government, but the recognition of the normative foundations of democracy as well. In other words it implies the recognition that modern democracy is based on the normative universalistic principles of individual freedom and individual rights (ibid: 192-93).⁴¹

Ett av spørsmålene, som det var knyttet store forventinger til og som var svært brennbart, noe det fortsatt er i dag, var spørsmålet om *seksualitet, ekteskap og forplantning*. Av mange ble det derfor ansett som et stort fremskritt og en betydelig endring da konstitusjonen *Gaudium et spes* nå omtalte det kjærlighetsfulle fellesskapet mellom kvinne og mann som en viktig side ved ekteskapet, i motsetning til tidligere der forplantning var vektlagt som den viktigste siden ved ekteskapet. På konsilet var det imidlertid et konservativt mindretall av biskoper i tillegg til deler av pavens kurie, som stemte mot de dokumentene som staket ut den framtidige kursen til kirken på dette området. Dette skulle vise seg å være et relativt innflytelsesrikt mindretall (Kværne og Utgaard 2012: 8). Konservative biskoper har senere lagt vekt på at det etter konsilet oppsto et åndelig vakuum som har ført til sekularisering, desintegrasjon og ustabilitet og samvittighetsfrihet for katolikkene til å følge sine egne, individuelle moralske valg. Andre igjen hevder at reformene på ingen måte har ført til sekularisering forstått som reduksjon i tro, men derimot til sekularisering forstått som reduksjon i den katolske elitens autoritet. Den etterfølgende pave, pave Paul 6 (1897-1978) utstedte encyklikaen *Humanae vitae* i 1968 med temaet familieplanlegging og prevensjon, opprettholdt han imidlertid forbudet mot alle former for «kunstig prevensjon», stikk i strid med anbefalingene til flertallet i den utredende kommisjonen han selv hadde utnevnt og i strid med intensjonene fra konsilet nedfelt i *Gaudium et spes* (McClory 1995). For svært mange katolikker, leke så vel som lærde, innevarslet *Humanae vitae* et betydelig tilbakeskritt i forhold til Vatikan 2. Pave Paul 6 demonstrerte med denne beslutningen at med hensyn til spørsmål om familieplanlegging skulle fortsatt gamle doktriner gjelde. Pave Frans' samtidsorienterte og sosialetiske utspill har

⁴¹ Casanova påpeker at: “[It] is undeniable that throughout the Catholic world, from the mid.1960s on, the church or at least some sectors of the church have been highly vocal in their defence of human, civil, and social rights against authoritarian states and economically oppressive regimes (Casanova 1994:101).”

imidlertid skapt betydelige forventninger om endringer i DRKKs dogmer til homofili, nattverd for gjengiftede og prevensjon for å nevne noen tema som er aktuelle for *familiesynoden 2015*.

2. Vatikankonsil forløste med andre ord mange spenninger og satte i sving frigjørende krefter innenfor DRKK. De frigjørende kreftene skapte i sin tur ytterligere spenninger. Utviklingen innenfor pave Johannes Paul 2 og kardinal Ratzingers, senere pave Benedict 16 pontifikater kan sees i lys av disse forholdene. Denne utviklingen representerte i flere henseender en reversering av 2. Vatikankonsil. Særlig pave Johannes Paul 2 sørget for innsettelsen av en rekke reformfiendtlige kardinaler for å demme opp for de endringene som konsilet åpnet for. Pave Benedict 16 åpnet for forhandlinger med den sterkt høyreorienterte og holocaust-benektende opposisjonen, *SSPX brorskapet*, ledet av erkebiskopen Lefebvre, som avviste alle konsilreformene, og som brøt med DRKK i 1970 og senere viet sine tilhengere til biskoper (Eidsvig 1993: 371, Tjørhom 2014). Brorskapet brøt imidlertid forhandlingene med Vatikanet sommeren 2013 etter innsettelsen av pave Frans. SSPX brorskapet skal i følge sentrale informanter for øvrig være representert blant utenlandsprestene i DKKN i dag.

Etnografien i denne studien viser at i katolske sammenhenger i Norge er det særlig yngre katolikker som orienterer seg i retning av teologisk ortodoksi når det gjelder fortolkninger av 2. Vatikankonsils reformer. Imidlertid har denne vendingen en rekke nyanser. Det som skiller den norske gruppen i Oslo fra de øvrige gruppene, er en konkurrerende agenda med hensyn til hvilke grupper som tilskriver seg selv kirkerettslig og teologisk skoling, og derved den betydeligste religiøse kapitalen. Dette nedfeller seg som kategoriseringer som «oss» og «dem» basert på kontroverser knyttet til fortolkninger av konsildokumentene, særlig med utgangspunkt i kunnskap om kirkeretten (se kap 6). Etnografien dokumenterer for øvrig at 2. Vatikankonsil er et ukjent fenomen blant informanter, lekkatolikker fra (tidligere) Øst Europa, Asia og Afrika, som hverken har hørt om en kirkereform i nyere tid eller om prinsipielle spørsmål som menneskerettigheter, religionsfrihet og lekfolks rolle. At messen er oversatt fra latin til regionale språk setter informanter herfra ikke i forbindelse med en reform eller med et kirkemøte. Den religionssociologiske og religionshistoriske forutsetningen for disse forholdene i informantenes avsenderland omtales likeså i kapittel 6.

Til tross for pave Frans' sosialetiske orienteringer er det fortsatt mye som tyder på at de teologiske og institusjonelle reformene fra 2. Vatikankonsil er satt i bero, og at den opprinnelige institusjonelle sentralismen innen DRKK er styrket. Svært mange lekkatolikker og reformvennlige geistlige hevder at reformene er reversert. Denne utviklingen innen DRKK

representerer i så fall en nyortodoks vending som preger en rekke trossamfunn i dag, mest mediert er ulike former for islam-ortodoksi. Asad hevder at i perioder, der trossamfunn er preget av forandringer og kontroverser, vil det alltid være forsøk på å oppnå en diskursiv kontinuitet, som representerer en autoritativ narrativ med positive evalueringer av tidligere hendelser og personer. I følge Asad representerer disse prosessene styrking av en maktrelasjon som tjener den kulturelle og religiøse elitens interesser (Asad 1993: 210-21). Pave Frans' «sosiale vending» har skapt begeistring, og som tidligere nevnt, forventninger om endringer innen DRKK.

Den katolske kirken i Norge

DKKN er organisert i tre bispedømmer/stift som ledes av hver sin biskop: Oslo katolske bispedømme, Trondheim stift og Tromsø stift. Hvert bispedømme er en selvstendig enhet, og de tre biskopene rapporterer direkte til Roma og paven. Bispedømmene er inndelt i til sammen 37 menigheter. Menighetene har en sognekirke, men det holdes gjerne messer flere steder i sognene.⁴² Formelle konsultative organer for bispedømmene er *Den nordiske bispekonferansen*, presterådet og pastoralrådet⁴³. Landsomfattende og sentrale tjenester eller forum som er lokalisert i OKB.⁴⁴

Ordenssamfunn

Da jeg gjennomførte feltarbeidet, var det 19 ulike ordenssamfunn som var etablert i landet. En orden eller kongregasjon i katolsk sammenheng, er et samfunn av personer, ordinerte prester, ordensbrødre (munke) og ordenssøstre (nonner)⁴⁵ som lever etter et spesielt sett religiøse regler inspirert av ordenenes eller kongregasjonens grunnlegger som for eksempel Fransiskanere (St. Frans av Assisi), Dominikanere (St. Dominikus). De ytre kjennetegnene er ofte de samme: et regelmessig liv levd i fellesskap med vekt på bønn, stillhet, nøysomhet,

⁴² <http://www.katolsk.no/organisasjon/okb>

⁴³ Pastoralråd i den katolske kirke en forsamling af repræsentanter for præster, søstre og frem for alt lægfolk i et bispedømme. Rådet skal i prinsippet være rådgivende over for biskoppen. (http://www.denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Religion_og_mystik/Liturgi_og_liturgiske_genstande/pastoralr%C3%A5dk).

⁴⁴ <http://www.katolsk.no/organisasjon/okb>

⁴⁵ Særlig *nonne* men også *munk* brukes i dagligtale. Disse begrepene omfatter imidlertid egentlig kun personer som lever i monastiske (lukkede) ordener. Av den grunn er ordenssøster og –bror korrekte betegnelser på personer som lever i åpne, det vil si apostoliske ordener (<http://www.katolsk.no/ordener/ordliste.htm>).

sølibat og ofte også underordning under en åndelig leder.⁴⁶ Ordenssøstre og ordensbrødre har avlagt løfter om lydighet, kyskhed og fattigdom. Katolsk ordensvesen skiller mellom to kategorier *ordener* og *kongregasjoner*. De som ble etablert før reformasjonen kalles ordener, mens flertallet av de som ble stiftet senere kalles kongregasjoner. I norsk dagligtale omtales imidlertid ofte alle som ordener. Ordener deles ellers inn i to hovedkategorier etter hvorvidt medlemmene lever isolert fra omverden, *kontemplativ orden* eller hvorvidt de driver utadrettet virksomhet, *apostolisk orden*.⁴⁷ Mannlige ordener vier så vidt mange prester som de selv mener det er behov for.

Kirkeretten pålegger munk og nonne daglig messedeltakelse og lesning av *tidebønnene*.⁴⁸ I tillegg til å be tidebønnene, er ordensprestens faste oppgaver å holde daglige messer, selv om han skulle være alene i kapellet/kirken. Dersom han ikke er sogneprest, men tilknyttet et kloster, er han med andre ord ikke knyttet til en menighet med de oppgavene som følger med menighetstjenesten. Blant munkene ordinerer de enkelte kongregasjonene stort sett kun de prestene de selv har behov for.

Da nonnene, eller søstrene som de ofte kalles, etablerte seg i Norge på 1900-tallet, var virksomheten deres basert på en filantropisk orientert misjonsstrategi, der apostoliske ordener etablerte sykehus, fødestuer og skoler i flere norske byer.⁴⁹ Dette ga dem betydelig kontakt med lokalbefolkningen, og stor respekt. De som kom, var profesjonsutdannet eller hadde akademisk utdanning, var språkmektige og bestrebet seg på å lære norsk raskest mulig og å bli mest mulig norske. En del av den misjonerende og filantropiske virksomheten til evangeliske nonneordener var sykehus og skoledrift. I 1940 drev katolske sykehus over halvparten av alle sykehussenger i Norge, «[...] og med en katolsk befolkning på 3000 medlemmer!" sier sr. Berit. Etter hvert som det offentlige helsevesenet ble bygget ut, ble katolske sykehus nedlagt.

⁴⁶ www.katolsk.no/klosterliv/

⁴⁷ Et generelt trekk ved *kontemplative ordener*, et klosterliv der medlemmene lever avsondret fra verden i bønn og stillhet, kontemplasjon. Flere av disse har *klausur*, som innebærer at visse deler av klostret er reservert klosterfolket, og at utenforstående ikke har adgang der. Noen ordener har særskilt streng klausur som selv i dag markeres med gitter, og hvor medlemmene ikke kan forlate klosterområdet (*Karmel kloster* i Tromsø, *karmelittene*). *Apostolat*, "utsendelse", brukes i første rekke om ordensfolks tjeneste for DRKK. *Apostoliske ordener* er utadrettede, driver gjerne sykehus, skoler (*St. Dominikus kloster* i Oslo, dominikanerne). Dominikanerordenen har både kontemplative og apostoliske grener.

⁴⁸ *Tidebønnlesning* tilhører den katolske kirkens offisielle bønner. Tidebønnene omfattet tidligere åtte bønner. I dag leses/synges stort sett disse: *Laudes* (morgenbønn), *middagsbønn*, *vesper* (kveldsbønn) og *kompletorium* (oppr. "avslutning", kveldsbønn før leggetid).

⁴⁹ Filantropiske etableringer av skoler og sykehus, som var finansiert av pengeinnsamlinger, var det for øvrig i følge Stenius motstand mot, da denne formen for filantropisk finansiering og drift av store og kostbare institusjoner innen sosial velferd og utdanning, var knyttet til urbane kulturer, som det var lite av i Norden (Stenius 2010: 41).

Nonneklostre i Norge er i dag selvfinansierte ved drift av gjestehus og kunsthåndverksprodukter. Lokale klostre samarbeider med den stedlige biskopen, men er underlagt kongregasjonens generalpriorinne, som i sin tur er direkte underlagt Vatikanets romerske kongregasjon vedørende monastisk liv, forvaltet gjennom kirkeretten. Søsterkongregasjonene har en stor grad av autonomi, noe som i Norge ble demonstrert i forbindelse med *St. Johannes søstrenes* konflikt med daværende *biskop Fallize* (1844-1933) da han i sin tid forsøkte å diktere lokalisering av deres virksomhet ved slutten av 1880-årene (Nilsen 2001: 126-143). Relasjonen til katolske presters eventuelle autoritet omtaler søster Fredrikke. slik:

«Det er vårt liv og våre beslutninger... Vi lar oss ikke diktere ovenfra. Hvis vi trenger råd, så søker vi det hos hverandre, hos andre søsterkongregasjoner. Folk kopler alt for ofte kirken til institusjonen og prestene. Disse er begge små fenomener... kallene til prestene leves ofte så som så... Man går til kirken på grunn av Gud, ikke på grunn av presten.»

De fleste kongregasjoner eller ordner er transnasjonale sammenslutninger som utgår fra et såkalt «moderkloster». Ordensfolk tjenestegjør av den grunn periodevis i ulike land, ofte i moderklosteret. Informanter forteller at verv innen kongregasjonene innebærer deltakelse i og betydelig kontakt med internasjonale nettverk i de aktuelle ordener. Disse forholdene bidrar til transnasjonale tilhørigheter og transnasjonale nettverk for ordensfolk. Klosterkall er imidlertid på sterk retur i dag, bortsett fra i Asia, der flertallet av ordenssøstre her i landet i dag kommer fra, henholdsvis Filippinene og Vietnam. De har kortere utdanning og er mindre språkmektige enn tidligere søstre. Kontaktene deres er derfor først og fremst migranter i Norge fra samme opprinnelsesland som snakker det samme språket. Dersom denne tendensen holder seg, ser vi med andre ord en ikke intendert multikulturell praksis, der transnasjonale tilhørigheter må vike for nasjonale tilhørigheter til avsenderlandet, som reproduseres via ordenssøstre i katolske miljøer her i landet. For lekfolk innebærer dette blant annet at kontakten med ordenssøstre bidrar til å reprodusere og å videreformidle de tilgjengelige kjønnsmodellene fra søstrenes felles opprinnelsesland.

Ordensbrødre, det vil si munk, er i Norge i hovedsak prester. Disse omtales sammen med sekularprester i kapittel 5.

Norges unge katolikker, NUK

Norges Unge Katolikker, NUK, er en landsomfattende organisasjon for katolske barn og ungdommer med ca. 75 lokallag fordelt på 7 distrikter. På nasjonalt plan arrangerer NUK leire: påskeleir, sommerleir, nasjonal leir på verdensungdomsdagen og ledertreningskurs. Det nasjonale sekretariatet er lokalisert i *Mariagården* i Akerveien i Oslo. Leder i NUK forteller at rekrutteringen til organisasjonen gjerne skjer via katolske familiedynastier, som er aktive i katolske miljøer på nasjonalt plan. Mange «NUKere» er barn av en eller to utenlandsfødte foreldre, eller de er selv født i utlandet. Av den grunn er miljøet i NUK flerkulturelt, medlemmene har en betydelig flerkulturell kompetanse og tilskriver seg selv transnasjonale identiteter. I flere byer foregår derfor mye av aktiviteten på engelsk. I alle regionene er det stor aktivitet. Leder forteller videre at NUK sentralt en tid har arbeidet for å rekruttere polsk ungdom, som har vært lite synlige i katolske sammenhenger.

Oslo Unge voksne er en katolsk organisasjon for katolikker mellom 25 og 35 år. De arrangerer jevnlig møter. Organisasjonen er i hovedsak etablert i Oslo. Alle møter i regi av NUK og Unge voksne starter med deltakelse på hverdagsmessen.

Katolske skoler

Det er fire katolske privatskoler i Norge: *St. Sunniva skole* i Oslo, *St. Paul skole* i Bergen, *St. Eystein skole* i Bodø og *St. Franciskus skole* i Arendal. *St. Sunniva skole* var den første katolske skolen i landet og ble grunnlagt i 1865. Skolen regner seg som den skolen i Norge som har lengst erfaring med flerkulturelle klasser. Det er to klasser på hvert trinn. Tidligere var den ene klassen forbeholdt katolikker, den andre var blandet: muslimer, alle kristne konfesjoner og ateister i samme klasse. Fra og med skoleåret 1988/89 unnløt en å skille ut katolikkene i en egen klasse. *St. Paul skole* i Bergen er den eneste katolske skolen i landet med videregående trinn. Katolske skoler er betydelig flerkulturelle institusjoner og integreringsarenaer til det norske samfunnet (Loga 2012). De har dessuten stor søkermasse, da de er kjent for å oppnå gode karakterer blant elevene. Katolske skoler inngår imidlertid ikke i denne undersøkelsen, som i allerede utgangspunktet omfatter flere felt i ett.

Lekfolks arenaer

Betegnelsen brukes om ikke-ordinerte kirkemedlemmer, derfor omfatter betegnelsen også ordenssøstre. 2. Vatikankonsil tilskrev lekfolk i DRKK en særskilt rolle: *et lekmannsapostolat, eller det alminnelige prestedømmet*:

Legfolks særlig kall består i å gjøre Kirken nærværende og virksom nettopp på de steder og under omstendigheter som ellers ikke ville gi den mulighet for å virke som jorden salt (paragraf 33, *Lumen Gentium*).

Katolske lekfolk har i dag adgang til kirkelige embeter i DRKKs styrings- og rettsorganer med unntak av alle geistlige funksjoner. Lekfolk innehar i betydelig grad administrative funksjoner i menigheter og i bispedømmene. Dette er gjerne frivillige lekfolk som har noe katolsk teologisk skoleing, gjerne annen akademisk utdanning og en forkynnende motivasjon. I følge kirkeretten har lekfolk adgang til å døpe og ektevie, så fremt prester ikke er tilgjengelige. Lekfolk har rett til å studere ved kirkelige og pavelige universitet og ved fullmakt å undervise ved presteseminar. Det er en rekke internasjonale lekorganisasjoner og lekordener innen DRKK.

Trosundervisning – katekese

DRKK pålegger katolske foreldre å oppdra deres barn katolsk. For dette formålet er det utarbeidet et omfattende kursmaterieell på ulike språk. *Det kateketiske senter* i OKB produserer og selger kateketisk materiale, har kontakt med kateketene og arrangerer dessuten kurs for disse. Den laveste formelle menighetsfunksjonen er religions undervisning av barn, katekese. Alle menigheter tilbyr aldersbasert undervisning. På ungdomstrinnet hender det leke menn overtar, forutsatt at de har formell teologisk kompetanse. Dette er ikke et krav på barnetrinnet, der stort sett kvinner underviser. Konfirmasjonsundervisningen skal i prinsippet være en presteoppgave, likevel hender det også her at leke menn med formell teologisk kompetanse underviser konfirmantkullet.

Allerede fra fire års alder kan barna gå på søndagsskole. Denne trosundervisningen skjer i forbindelse med den katolske høymessen og varer fram til *offertoriet*, innledningsriten til den katolske nattverdsriten (se kapittel 4) i enkelte menigheter. Enkelte menigheter tilbyr dessuten også barnesanggrupper for spedbarnsforeldre. Det forutsettes at alle katolske barn

deltar på katekese fra første klasse en til to ganger i måneden frem til og med konfirmasjonen. I de store bymenighetene er det katekese på morsmålet til migrantene.

Foreldrene engasjerer seg svært ulikt i barnas religions-undervisning. En av de ansvarlige for katekesen i St. Olav dommenighet forteller at han har hyppige samtaler med asiatiske og øst-europeiske foreldre, som vil diskutere trosundervisningen, og som kommer med krav til innholdet. De vil at katekesen skal baseres på utenat lærte bønner, og at barna blant annet skal lære seg å be *Rosenkransen*, da familien ber den hjemme morgen og kveld. Han forteller at han derimot hører lite fra norske foreldre. Han mener norske katolske foreldre er altfor snille og stiller for lite krav til hva barna skal kunne.

Økonomiske anliggender

Som andre registrerte trossamfunn i Norge mottar Oslo katolske bispedømme årlig offentlig økonomisk tilskudd fra stat og kommune *tilsvarende* det som *Den norske kirke* mottar for sine medlemmer (se for øvrig avsnittet *Medlemsregistrering*). I Kulturdepartementets *Rundskriv V-6B/2013 Tilskudd til tros- og livssynssamfunn 2013* heter det: «Tilskuddet skal være av en slik størrelse at det om lag tilsvarende de budsjetterte utgiftene til Den norske kirke justert for medlemstall. Det gis tilskudd per medlem i samfunnet.» I henhold til registrerte medlemstall for 2013 mottok OKB ca 93 millioner kroner i støtte. I tillegg mottar DKNN noe støtte fra *Bonifatius Werk*, en katolsk lekorganisasjon, som samler inn penger til menigheter i hovedsakelig protestantiske regioner. Denne organisasjonen deler sekretariat med *Diaspora Kommissariat*, et fond der de tyske katolske prestene betaler 1 % prosent av lønnen. De katolske kirkene i de skandinaviske, protestantiske landene blir i katolsk sammenheng vurdert som *diasporakirker*, og som misjonsregioner for de katolske prestene i Norge, og blir av den grunn støttet økonomisk av tyske prester. Diaspora Kommissariat bidrar med støtte til lønn, bilutgifter, boligutgifter m.m. til katolske prester i Skandinavia. Fra disse to organisasjonene mottok OKB i 2013 kr. 577.000. I 1979, da sognegeistelighetens grunnlønn var på kr. 200 per måned, og kost og losji skulle dekkes av menighetens kasse, skriver biskop Gran i et rundskriv til menighetene samme år: «[...] påskekollekten bør ikke lenger tilfalle sognegeisteligheten, da Diasporakommissariatet og Diasporafondet nu tilfører prestene vesentlige beløp». (*Rundskriv 1979, 2*). For øvrig mottok *Det vietnamesiske pastoralsenter* i Oslo fra *Kirche in Not* noen år etter etableringen av senteret i 1980 kr. 45.000 per år i støtte til drift. *Kirche in Not* er en katolsk organisasjon, som hjelper forfulgte kristne med prosjekt- og publiseringsvirksomhet, i utgangspunktet i Øst-Europa, etter hvert også i menigheter i Asia,

Afrika, Latin-Amerika. DKKN mottar ikke noen form for økonomisk støtte fra Roma/Vatikanet. En gang per år går imidlertid kollekten fra alle menigheter i Norge til *den Hellige Stol*, paven.

Statistiske øvelser

OKB og DKKN har til dels sine egne private, statistiske kategorier. Jeg har i denne forbindelsen antatt at statistikken kun er til intern bruk. Relevant for denne studien er for eksempel at trossamfunnet *ikke* har kategorien «*personer med innvandrerbakgrunn*» i tråd med offentlig statistikk. Personer som er født i Norge, såkalt 2. generasjon innvandrere, er i DKKNS medlemsregister kategorisert som norske og ikke som personer med innvandrerbakgrunn. Slik blir det et avvik i forhold til offentlig statistikk. Det kan for så vidt være aktverdige grunner for denne kategoriseringen. Imidlertid blir DKKNs statistikk i denne sammenhengen ikke kompatibel med offentlig statistikk. I kapittel 6, der jeg presenterer de ulike nasjonale gruppene i OKB som får innvandrersjelesorg, tar jeg imidlertid utgangspunkt i OKBs statistikk i medlemsbladet *Broen* fra 2008 (før medlemsregistreringssaken i 2014). Relevant for denne studien er at denne statistikken angir den forholdsvise størrelsen mellom de ulike nasjonale gruppene i trossamfunnet mer enn de eksakte gruppestørrelsene.

I forbindelse med at den katolske biskopen i Trondheim stift ble anmeldt for overgrep i 2010, og da ulike andre overgrepssanklager fulgte i kjølvannet av denne, ønsket jeg å undersøke hvorvidt det var en sammenheng mellom disse sakene og antall utmeldelser dette året. Det viste seg da at OKB ikke førte noen form for oversikt over antall utmeldelser per år. Med andre ord lot det seg ikke gjøre å frembringe tallmateriale i denne sammenhengen. Videre ønsket jeg å undersøke hvorvidt det kunne være en forbindelse mellom disse sakene og antall konversjoner dette året. I følge Werner skal årlig ca 100 personer ha konvertert siden 1980 tallet i Norge (Werner 2005: 365). Dette er imidlertid et anslag, som på ingen måte lar seg bekrefte, all den tid OKB, som det betydelig største bispedømmet i landet hva gjelder antall medlemmer, heller ikke her har ført statistikk. I tråd med Werner opererer bispedømmet med et anslag på ca 100 årlige konversjoner, et antall som angivelig har holdt seg stabilt «i mange år». På grunn av manglende data fra OKBs og DKKNs side har jeg derfor selv

innhentet bekreftede data for antall konversjoner i Norge de fem siste årene, det vil si fra 2010 til og med 2014 fra OKB, fra Trondheim stift og fra Tromsø stift ⁵⁰:

Katolske konversjoner i Norge fra 2010 til og med 2014:

	2010	2011	2012	2013	2014
Oslo katolske bispedømme:	76	64	45	54	61
Trondheim stift:	4	6	7	8	7
Tromsø stift:	4	0	2	3	2
Totalt:	84	66	54	65	70

Fra 2010 til 2012 ser vi en betydelig fallende kurve i antall konversjoner på over tredve prosent. Hvorvidt dette har sammenheng med overgrepssanklager, er vanskelig å fastslå. De to siste årene stiger kurven igjen, som vi imidlertid ser totalt sett er fallende fra 2010 til og med 2014. Med denne oversikten skulle OKB for øvrig ha et meget godt utgangspunkt for å registrere en mulig sammenheng mellom antall årlige konversjoner og medlemsregistreringssaken fra og med 2014 og fremover i tid. For øvrig ser vi at Werners anslag med andre ord ikke er helt treffende for årlige antall konversjoner i Norge på ca 100 personer.

Med hensyn til språktilbud for migranter opererer flere multietniske trossamfunn i USA med et vippepunkt, en teori om *kritiske masse*. I følge denne teorien integreres migranter i menigheter, dersom de utgjør mindre enn tyve prosent av det totale medlemstallet uten at trossamfunnet tilbyr tjenester om trosutøvelse på andre språk en amerikansk, majoritetsspråket. Dersom migrantgruppen derimot overstiger tyve prosent uten at det foreligger tilbud om trosutøvelse på ett eller flere andre språk, vil nykommerne imidlertid forsvinne til andre trossamfunn med større språktilbud (Ebaugh & Schafetz 2000: 118, Emerson & Kim 2003: 217). All den tid jeg til stadighet ble møtt med den retoriske figuren «man kan ikke integrere et flertall i et mindretall» fra norske informanters side, en narrativ som ble anvendt i forbindelse med at språkstrategier i OKB refererte seg til at norske katolikker totalt sett var i mindretall blant medlemmene innen DKKN, antok jeg derfor at det var foretatt beregninger med hensyn til både tidspunkt for et vippepunkt og dessuten for beregninger av forholdstallet mellom norske og ikke-norske medlemmer på ulike tidspunkt,

⁵⁰ Takk til Stephen Shepherd i OKB, Unn Lindgard Madsø i Trondheim Stift og Heidrun Aufles i Tromsø stift, som hentet frem tallmateriale.

etter som katolsk migrasjon begynte å gjøre seg gjeldende på 1970 tallet. Biskop Schwenzer skriver da også uttrykkelig i *Retningslinjer for Nasjonalsjelesorgen* av 1989 om forholdstallet mellom norskfødte og innvandrere i mange katolske menigheter:

Situasjonen i bispedømmet skiller seg fra de fleste andre bispedømmer med mange innvandrere. Vanligvis er de «innfødte katolikker» i flertall, og innvandrerne i mindretall. Hos oss er den «rotnorske» gruppe et lite mindretall. Katolske innvandrere må ha klart for seg at den norske gruppe som ressursgruppe ikke er sterk nok til å yte all den bistand som de kunne ønske seg. På noen steder er det snarere omvendt: at det er de større innvandrergrupper som har større ressurser, at de må være villige til å gi det norske «vertskap» livsrom og hjelp til å utvikle sin tro ut fra sin norske kulturelle bakgrunn (ibid: 2).

I statistisk sammenheng er det imidlertid ikke foretatt beregninger fra OKBs side for dette forholdstallet før i de senere årene, når migranter nå er i flertall i en del menigheter.

Medlemstall, Statistisk Sentralbyrå.

Tallene gjelder for perioden feltarbeidet fant sted.

Mrk: årene 2010 til og med 2013 i denne tabellen er foreløpig ikke juridisk avklart og derved ikke valide. Se for øvrig avsnittet *Medlemsregistrering*.

2007: 51 508
2008: 54 011
2009: 57 348
2010: 66 972
(2011: 83 018
2012: 102 286
2013: 121 130)

Komparativt var det 41 000 katolikker i Danmark innen utgangen av 2013. Medlemstallet i landet økte med ca 2000 personer per år. Av disse utgjorde ca 1700 migranter og ca 300 var konvertitter. Imidlertid lar en konsistent komparasjon med hensyn til medlemstall innen DRKK i Sverige seg ikke gjennomføre, da medlemmer i alle trossamfunn i Sverige selv må betale kirkeskatt, hvilket innebærer at mange personer unnlater å stå som medlemmer av trossamfunn. Ordningen med personlig kirkeskatt gir grunnlag for flere ulike kilder enn offentlig statistikk med hensyn til beregning av antall katolikker i Sverige. Det fører imidlertid for langt å gå inn på disse ulike kildene her. En anslår imidlertid at det er 3 til 4 ganger så mange katolikker i landet enn det offentlig statistikk viser. Ved utgangen av 2013 viste offisiell statistikk at det var 103.800 medlemmer i den katolske kirken i Sverige. Dette

betyr angivelig blant annet at tidligere medlemmer nå ikke er registrert som medlemmer, da den katolske kirken i Sverige i 1995 hadde 164.000 registrerte medlemmer, da det fortsatt var en statskirkeordning i landet (Gärde 1999: 92). Det betyr blant annet at nykommere til landet fortsatt blir stående som medlemmer av trossamfunnet i opprinnelseslandet.

Medlemsregistrering

Fra 2010 til 2014 registrerte OKB 79.000 nye medlemmer, slik at det totale antallet registrerte medlemmer i 2014 derved beløp seg til 145.700. Bare i St. Halvard menighet ble det registrert 6000 nye medlemmer i løpet av *ett år* fra 2010 til 2011. Ukentlig utgjør dette 115 nye medlemmer, og daglig inn til 20 nye medlemmer, når vi hverken trekker fra for ferier eller lørdager. Da jeg i 2012 konfererte med statistikkansvarlig i OKB om dette betydelige antallet nye medlemmer på kun ett år, ble jeg fortalt at årsaken til dette, var at menigheten nå hadde satt i gang et prosjekt med å få arbeidsmigranter, særlig polakker, til selv å melde seg inn. Antallet var skyhøyt, all den tid jeg ble gitt inntrykk av at innmeldingene var frivillige.

I følge OKB har det økende antallet katolske medlemmer først og fremst sammenheng med den betydelige arbeidsinnvandringen fra Polen, Litauen og Spania. Denne kopling av samme omfang av religiøsitet og kirkesøkning blant disse tre ulike nasjonale gruppene virket for mitt vedkommende underlig, all den tid polakker sammen med irer er de mest religiøse og religiøst praktiserende nasjonale gruppene i Europa, der katolisismen for polakker inngår i deres nasjonale narrativ om å ha reddet nasjonen fra en rekke fremmede okkuperanter, senest fra Sovjet og sovjetkommunismen. Spania har derimot, til tross for sin lange katolske historie en betydelig sekularisert befolkning. Det samme gjelder for Litauen, selv om enkelte katolske prester i landet representerte en opposisjon til kommunismen, kan tilhørighet til DRKK og den katolske troen på ingen måte sammenliknes med Polen. Særlig yngre mennesker, som spanske og litauiske arbeidsmigranter for en stor del utgjør, er betydelig sekulariserte og lite kirkesøkende (se kap 6).

Da flere aviser en periode erklærte at spanske arbeidsmigranter «strømmer til den katolske kirken», og da OKB selv opplyste at spanske arbeidsmigranter sammen med litauere i stor grad oppsøkte OKBs messer og andre religiøse tjenester, fant jeg det nødvendig selv å undersøke dette forholdet. Jeg deltok derfor, som tidligere nevnt, på de ukentlige spansk-talende og de månedlige litauiske messene en periode fra 2012 til 2014. Her deltok ingen spanske arbeidsmigranter de gangene jeg selv var til stede, kun de latinamerikanske migrantene, som til vanlig følger denne katolske messen var til stede. Spanske

arbeidsmigranter oppsøkte Caritas' informasjonssenter og i noen grad dessuten et velferdstilbud i regi av OKB. Den månedlige messen på litauisk var lite besøkt, kun 10 til 15 personer deltok her, dette var et par familier og yngre kvinner, som var studenter. Her var ingen enslige menn, arbeidsmigranter, som polske messer bærer peg av. Med utgangspunkt i disse etnografiske dataene er med andre ord påstanden og antakelsen om at alle arbeidsmigranter fra europeiske, tidligere katolske regioner oppsøker katolske messer ikke korrekt.

Ansatte i OKB varslet i oktober 2014 *Dagbladet* om uregelmessigheter i forbindelse med medlemsregistreringen i bispedømmet, og ut over høsten 2014 ble det kjent at flere personer var innmeldt i DKKN uten å være katolikker. Varslerne meldte at det betydelige antallet på 79.000 nye medlemmer i løpet av fire år fra 2010 til 2014 skal ha hatt tilknytning til en organisert innmeldingsstrategi fra bispedømmets side. Strategien, som har fått betegnelsen «telefonkatalogmetoden», skal ha gått ut på å hente inn polske, litauiske og spanskklingende navn fra databaser, herunder muligens også utenlandske kirkebøker, for så å søke opp fødselsdato på personene i disse registrene. Deretter er deres respektive personnummer hentet inn fra *Folkeregisteret*, som OKB som trossamfunn har *begrenset* adgang til. Dette dreier seg med andre ord ikke om egeninnmeldinger eller andre former for samtykke til innmelding, som medlemsregistrering juridisk sett er basert på. Biskop Eidsvig skal ha blitt orientert om denne praksisen i 2012 uten å foreta seg noe. På bakgrunn av disse opplysningene opprettet derfor fylkesmannen i Oslo og Akershus, som forvalter tilskuddsordningen for trossamfunn, tilsynssak overfor OKB i november 2014. Bispedømmet ble da pålagt å kontakte samtlige 79.000 nyinnmeldte medlemmer fra 2010 til 2014 innen mars 2015. OKB opprettet et callsenter, der ca. tyve personer per telefon og brev kontaktet disse personene. I desember 2014 ble biskop Eidsvig varslet av sin egen jurist om at bispedømmet hadde gjort seg skyldig i mulige straffbare forhold. Varslet skal blant annet ha sin bakgrunn i at alle menigheter i bispedømmet i en tidligere mail som ble sendt fra OKBs administrasjon, minnet menighetene om å tilbakedatere innmeldinger av nye medlemmer til foregående år for å sikre offentlig støtte (*Dagbladet*, 11.02.2015).

På anmodning fra biskop Eidsvig kom en pastor fra Skottland, som var spesialist på kirkeretten, til OKB for å undersøke hvorvidt OKBs håndtering av medlemsregistreringen var i tråd med kirkeretten og katolsk etikk. Han var i Oslo fra 23. til 27. februar. Den 26. februar gjennomførte tolv tjenestefolk fra *Finans- og miljøkrimseksjonen* i Oslo politidistrikt en politirazzia OKBs administrasjonslokaler og i to private boliger. Foretaket *Oslo katolske bispedømme*, biskopen selv og økonomisjefen i OKB ble siktet for grovt bedrageri av 50

millioner kroner. Da politiet gjennomførte razziaen i OKB, forelå det en anmeldelse fra en ansatt, og det var på dette tidspunktet på det rene at også Fylkesmannen i Oslo og Akershus ville komme til å anmelde OKB. Pastoren fra Skottland, som skulle returnere dagen etter razziaen, valgte å ikke avlevere rapport før han dro av hensyn til den videre etterforskningen. Fra fylkesmannen i Oslo og Akershus fikk OKB en utsettelse på to uker og leverte sin rapport på en pressekonferanse 16. mars. OKBs fungerende administrative leder, Wade, var klar i sin konklusjon: «Bispedømmets konklusjon er at vi ikke har gjort noe ulovlig». Bispedømmet presenterte i denne forbindelsen sine nye tall, funn og konklusjoner.⁵¹ Fylkesmannen i Oslo og Akershus godtok ikke OKBs beregninger og rapport og har krevd kr. 40.581.723 tilbakebetalt.

Da OKBs registreringsmetoder med andre ord fortsatt er diskutabile, anser jeg at det *ikke foreligger valide tall* fra OKBs side for perioden 2010 til 2014, før medlemsregistreringssaken er *juridisk* avklart.⁵²

Sommeren 2015 gjennomførte Arbeidstilsynet en arbeidsmiljøundersøkelse i OKB på grunn av intern uro blant de ansatte. I og med ansattes varsling i media og en ansatt, som har anmeldt biskopen, så er det tidligere omtalte katolske, hierarkiske prinsippet om kontroll ovenfra og ned kraftig utfordret. Dessuten er det praksis i minoritetsmiljøer at uenigheter holdes internt, og at en fremstår med felles front utad. Også denne praksisen er utfordret. Imidlertid antar jeg at uroen innen OKB dessuten også skyldes medieoppmerksomhet, og dessuten ikke minst en usikker fremtid for ansatte, da en eventuell tilbakebetaling av offentlige tilskudd, antakelig vil få konsekvenser for antall stillinger i bispedømmet. Ettersom dom ikke er falt i denne saken, er dette siste å anse som spekulasjoner. Det gjenstår derfor å se hva som blir konsekvensene økonomisk og omdømmemessig både på kort og lang sikt for DKKN så vel som for OKB.

⁵¹ <http://www.katolsk.no/nyheter/2015/03/resultatet-av-arbeid-med-oppfyllelse-av-palegg-fra-fylkesmannen-i-oslo-og-akershus-av-24.-november-2014.pdf>

⁵² OKBs resonnementet frem til en konklusjon om migranternes katolske medlemskap, skal angivelig bygge på at den katolske dåpen representerer en rituell handling, som innskriver den dømte som medlem av trosfelleskapet også ved migrasjon. Et slikt prinsipp vil, så vidt jeg kan forstå, innebære at utenlandske statsborgere som migrerer til Norge, og som har gjennomført et religiøst innvielsesrituale i utlandet, i et trossamfunn som allerede er registrert i Norge, kunne utløse offentlige tilskudd til dette trossamfunnet i Norge. Dette er et resonnement som i betydelig grad bidrar til å understreke DRKKs *alternative norms system* på siden av og utenfor den norske staten. Blant andre forhold som gir grunn til ettertanke i forbindelse med medlemssaken, er dessuten den manglende konsistensen mellom DRKKs vekt på kontinuitet, de lange linjene i tradisjonen, dogmatikken, institusjonen på den ene siden og på den andre siden OKBs insistering i denne saken på de korte linjers blikk ved å registrere arbeidsmigranter som kirke-medlemmer, mennesker som «strømmer til kirken» i dag, men som på grunn av økonomiske konjunkturer gjerne kan være borte i morgen.

Da medlemsregistreringssaken i OKB ble offentlig kjent i 2014, hadde jeg nylig avsluttet siste del av feltarbeidet. Det er de flerkulturelle prosessene og den kulturelle kompleksiteten denne saken genererer, som er særlig relevante forskningsspørsmål for denne studien. Feltarbeidet var avsluttet da medlemsregistreringssaken ble aktuell. Av den grunn har jeg ikke etnografiske data i denne studien om de flerkulturelle prosessene, som har nedfelt seg ved katolske arenaer som et resultat av medlemsregistreringssaken. Da medlemsregistreringssaken ble offentlig kjent, hadde jeg imidlertid samtaler med to av varslerne, der eventuelle flerkulturell prosesser og kulturell kompleksitet ikke var et tema. La meg imidlertid også i denne forbindelsen understreke at studien omfatter etnografiske data med hensyn til gyldigheten av påstander fra og med 2012 om at spanske og litauiske arbeidsmigranter «strømmer til Den katolske kirken», en påstand som indikerer arbeidsmigranternes katolske tilhørigheter, og som slik sett har relevans for medlemsregistreringssaken.

I dette kapitlet, som omhandler DRKKs og DKKNs funksjoner og styringsstrukturer, har jeg rammet disse inn i en norsk kontekst. I denne forbindelsen har jeg lagt vekt på det relasjonelle systemet mellom katolske lekfolk og den katolske geistligheten, som dette romerske styringssystemet genererer. Møter mellom dette hierarkiserende relasjonelle systemet og et norsk egalitært relasjonelt system generer kulturell kompleksitet som dokumenteres i kapittel 7 og 8. Videre har jeg en deskriptiv presentasjon av organer innen DKKN og OKB, samt en kort redegjørelse for den pågående medlemsregistreringssaken og dens eventuelle relevans for denne studien. I neste kapittel følger en orientering om Den romersk katolske kirkens lære og riter.

Kapittel 4

Katolsk kosmologi, rituelle prosesser og norske kontekster

I dette kapitlet redegjør jeg kort for kristen og katolsk kosmologi med vekt på den kristne riten, nattverden, slik denne utfolder seg under den katolske rammesatte begivenheten: den katolske messen. I løpet av feltarbeidet var jeg til stede på dette ritualet og på en rekke andre ritualiserte, rammesatte begivenheter basert på informantenes uttrykksformer og kosmologier fra ulike verdensdeler. Da disse ulike uttrykksformene og tradisjonene samspilte med hverandre og samtidig utspilte seg innenfor rammen av offisiell, katolsk lære i Norge, utgjorde disse kulturmøtene mellom en rekke ulike, katolske tradisjoner viktige aspekter av den kulturelle kompleksitet som utfoldet seg på feltarenaene. Etnografien omfatter deltakelse i flere omganger på samtlige messer på samtlige språk ved de katolske arenaene som inngår i feltet(ene). Etnografien i dette kapitlet er dessuten også basert på deltakelse på et innføringskurs i katolsk tro, et kurs som representerer den offisielle katolisismen i Norge. Kurset gikk over åtte kvelder i regi av St. Olav dommenighet. Her fikk jeg dessuten også et innblikk i mulige konvertitters tilnærming til katolske dogmer. Kapitlet presenterer utdrag av innføringen i katolsk lære fra dette kurset.

Kristen kosmologi

I løpet av denne studien refererte eldre, norske katolikker til ulike former for anti-katolisisme, som de hadde erfart på 1950- og 1960-tallet. Likeledes hevdet yngre katolikker med ulik landbakgrunn å ha erfart til dels aggressive holdninger overfor katolisismen, da de i visse sammenhenger hadde måttet stå til rette for DRKKs offisielle prevensjonsforbud, for presters overgrep innen DRKK og for trossamfunnets håndtering av disse.

Det som imidlertid det store flertallet av informanter i denne studien refererte til og mente å ha opplevd uavhengig av deres respektive bakgrunner, var en fundamental mangel på kunnskap om kristendom i det norske samfunnet. De mente for eksempel at lærere hadde god

kjennskap til muslimske høytider, da dette ble regnet som kulturkunnskap, dessuten at lærere både i grunnskolen og videregående skole ga uttrykk for en sekularistisk, og nærmest koketterende holdning til sin egen kunnskapsmangel om kristendom. Både migranter og norske katolikker har videre erfart at kolleger på arbeidsplassen har undret seg over hvorvidt katolikker var kristne, og om de feiret jul og påske. Som en nøkkepisode i forbindelse med det informant Sigrid finner som norsk sekularitet, ignoranse og kunnskapsløshet om kristendom, forteller hun at konfirmantkullene til *Human-Etisk Forbund* fotograferes på kirketrappen foran stedets katolske kirke og med denne som bakgrunn, da rådhuset, der seremonien finner sted, er i funkisbetong og oppfattes som en lite pen bakgrunn for et gruppebilde. Sigrid utbryter:

«Bokstavelig talt på kirketrappen altså! ... eh de aner simpelthen ikke hva de driver med! Vi ler av dem og synes jo det ustyrtelig morsomt og ironisk ... men det sier jo noe om det sekulære Norge, så kunnskapsløst og ignorant, ... de greier ikke en gang å se at det er en kirke med et kirketårn og kirkespir!»

Med disse informantnarrativene som bakgrunn og kontekst presenterer jeg derfor her viktige elementer av kristen kosmologi og den rituelle prosessen i den kristne gudstjenesten.

Sentrale doktriner for kristen tro er *inkarnasjonen* (at Gud ble menneske i Jesu skikkelse) og *oppstandelsen* (at Jesu etter korsfestelsen gjenoppsto fra de døde, og at alle kristne er lovet evig liv etter døden). Ut over dette grunnleggende paradigmat hersker det uenighet og ulik vektlegging av: *treenigheten* (den ortodokse kirken), *Bibelen* og *skriften* (protestantismen) og *tradisjonen* (katolisismen). En mye anvendt komparasjon mellom romersk katolisisme og protestantisme er disse kirkenes ulike vektlegging av henholdsvis *ritualet*: DRKK vektlegger viktighetene av hyppig messedeltakelse, messeplikten. Protestantismen vektlegger *Bibelen*, *Skriften*, som ledesnor for de troende. Av den grunn kalles den romerske katolisismen for *ritualistisk*. Mens lutheranere gjerne situerer seg som «frelst», omtaler katolikker seg selv som «praktiserende katolikker», hvilket forteller at de jevnlig deltar i messeritualet, og derved også i *ritualets troskollektiv*. Robbins formulerer det slik: “[And] again, it is Protestantism that tends to most forcefully to define religious adherence primarily as a matter of believing things [...], while other branches of Christianity often give ritual participation a greater role in this regard (Robbins 2007: 16).”

Innen den jødisk-kristne tradisjonen har *tid* blitt oppfattet som et medium for en hellig historie, der tid både var tenkt og feiret som en sekvens av spesielle begivenheter som tilfalt et

utvalgt folk (Fabian 1983). Det kristne *kirkeåret* er basert på en *syklisk organisering av tiden* som gjentar seg i faste rytmer, der den lineære tidsopfatningen trer i bakgrunnen. Utgangspunktet er søndagen som helligdag og påskefesten med feiring av Jesu død og oppstandelse med innstiftelsen av den viktigste riten, *nattverden*. Kirkeåret i den kristne tradisjonen innledes første søndag i advent (Rasmussen & Thomassen 2000: 188-190).

Den rituelle prosessen i gudstjenester og messer

Da den katolske messen er den mest sentrale riten innen katolisismen, er denne rammesatte begivenheten et sentralt ukentlig samlingspunkt for alle katolikker, og noe av det første katolske nykommere til Norge oppsøker for deretter jevnlig å ta del i. Av den grunn inngikk messebesøk som en viktig del av feltarbeidet. I Oslo var jeg flere ganger til stede på samtlige messer på samtlige språk i St. Olav domkirke, i St. Joseph kirke i Akersveien, i St. Halvard kirke: norsk, polsk, tamilsk, kroatisk, spansk (latin-amerikanere), fransk, ungarsk, tagalog, engelsk, litauisk. Etter at St. Johannes kirke ble tatt i bruk i 2013 deltok jeg på polske, vietnamesiske og tamilske messer her i 2014. I både St. Olav og St. Joseph kirker var det på søndager gudstjenester hele dagen. Disse varte fra en time til halvannen time og avløste hverandre kontinuerlig

Målet med messedeltakelsen, var å undersøke hvordan messeritualet som performance bidro til å iscenesette og å reprodusere nasjonale tilhørigheter all den tid hjemlandsspråket til katolikkene var utgangspunktet for performansen. Jeg ønsket også å undersøke hvorvidt de forrettende prestene på bakgrunn av kulturelle forskjeller iscenesatte seg selv ulikt overfor forsamlingen, i det jeg antok at ulike relasjonelle systemer mellom geistlighet og lekfolk fra forskjellige regioner i verden ville komme til uttrykk under messen. Med hensyn til deltakersammensetning, skilte de polske og de engelske messene seg ut i den forstand at menn var i stort flertall på polske messer i alle kirker, mens filippinske kvinner var i stort flertall på engelske messer i St. Olav. Det var sjelden eller aldri barn til stede på disse messene. På de aller fleste andre messer deltok familier med barn.

Felles for riter er i grove trekk at de finner sted i bestemte rom (i kristne sammenhenger i kirker og kapeller), til faste tider, riten følger en fast agenda med repetisjon av formaliserte handlinger, gester, sentrering av aktivitet (Bloch 1992, Bell 1992). I følge Bloch er målet med ritualet å demonstrere en transendental makt over hverdagslivet, der det transendentale har form som en hellig konge eller som et evig samfunn. *Nattverdsmåltidet* i

den kristne, rituelle tradisjonen skiller seg for eksempel fra hverdagsmåltidet ved at mennesker kommer sammen som en forsamling til fastsatt tid og sted, der det rituelle måltidet foregår ved et opphøyet alter med en rituell leder. Disse rituelle handlingene bidrar til å initiere transendens ved å etablere en opposisjon, et skille mellom en høyere realitet, den spirituelle verden fra den lavere og hverdagslige realiteten. Det er dette rituelle rommet Turner beskriver i sin analyse av rituelle prosesser (Turner 1995 [1969], se nedenfor).

Gudstjenesten eller messen er den viktigste kristne riten og det viktigste møtestedet for flertallet kristne. Messen er bygget opp av to hoveddeler: *ordets liturgi og nattverdliturgien*. Ordets liturgi er en rituell handling som representerer en forberedelse til den helligste handlingen under gudstjenesten eller messen, nemlig nattverdsriten.⁵³ Nattverdliturgien innebærer å gjøre det samme som Jesus gjorde under sitt siste måltid sammen med disiplene, der han delte brød og vin med dem. I Det gamle testamentet ble en pakt mellom Gud og mennesker besejlet med et offermåltid. I kristen tradisjon innstiftes en ny frigjøringspakt mellom Gud og mennesker, når Jesus ofrer sitt liv på korset for å sone alle menneskers skyld, *offerlammet*. I følge den kristne tradisjonen representerer nattverden derved et *minnemåltid* over dette offeret. Nattverdsriten, minnemåltidet, innledes med at offergavene, *brød og vin* som symboliserer Jesu kropp og blod, bæres frem til alteret.⁵⁴ Deretter følger en takkebønn, *eukaristi*, for offergavene. De troende ber så *Fadervår* før de går frem til alteret, til *Herrens bord* som er dekket med brød og vin, og mottar nattverden, som den rituelle lederen, presten, har forberedt.

Den kristne gudstjenestens to hovedfaser har aspekter av Turners analyser av rituelle prosesser basert på begrepene *antistruktur, liminalitet og communitas*, som er avledet av van Genneps analyse av overgangsritualer. I det de troende innfinner seg i kirkerommet og fysisk separeres fra hverdagslivet transenderes hverdagsstrukturen. I dette sosiale fellesskapet i det rituelle rommet genereres *antistruktur*, der hverdagsstrukturen og dens ordinære sosiale posisjoner trer i bakgrunnen, og underordner seg den rituelle autoriteten, presten. Dette fellesskapet fremtrer som tilfeldig strukturert og udifferensiert. Likevel er det på et annet plan neppe noen tvil om at nettopp i det rituelle rommet demonstreres sosiale tilhørigheter og

⁵³ De innledende ritene under gudstjenesten består av en *åpningsbønn* som presten leser og deretter følger *syndsbekjennelse* som menigheten fremfører. Deretter følger *ordets liturgi*, som består av tre lesninger, en fra *Det gamle testamentet*, en fra *Det nye testamentet*, som gjerne en lekpriester i menigheten leser fra lese-pulten i nærheten av alteret. Deretter er det den rituelle lederen som leser fra et av *evangeliene*, så følger *trosbekjennelsen* og deretter prestens preken.

⁵⁴ Jesu kropp er symbolisert av *oblater*, små runde kjeks, og Jesus blod er symbolisert av vin blandet med vann i *kalken*, et beger. I katolsk sammenheng oppbevares oblatene i *tabernaklet*, et skap i katolske kirker og kapeller som markeres med en liten, rød lampe.

distinksjoner med hensyn til deltakernes plasseringer, gjerne i forhold til ritualets senter: alteret og den rituelle lederen. De ulike rituelle elementene i gudstjenestens to hoveddeler bidrar til *liminalitet* og *communitas*. Det liminale aspektet i messens første del, som innebærer bokstavelig og symbolsk marginalisering av deltakerne for å skille denne tilstanden fra hverdagslivet, kommer sterkest til uttrykk i katolsk tradisjon under *syndsbekjennelsen*. Her posisjonerer de rituelle deltakerne seg som ydmyke og med lav status i forhold til det guddommelige:

«Jeg bekjenner for Gud den allmektige, og for dere alle, at jeg har syndet meget i tanker, ord, gjerninger og forsømmelser, ved min Gud. Derfor ber jeg den salige jomfru Maria, alle engler og hellige og dere alle: be for meg til Herren vår Gud.»

Denne første hoveddelen avrundes med det første uttrykket for *communitas* og understrekning av det generiske fellesskapet, i det presten uttaler:

«Herrens fred være alltid med dere. Så gi hverandre fredens tegn.»

De troende utveksler derpå *fredshilsen*, der de hilser på de omkringstående for å uttrykke det generiske fellesskapet, enhet og at all ufred, som tidligere måtte ha eksistert dem imellom, nå er bilagt.

Under andre hoveddel av ritualet etableres et ytterligere liminalt tema, som innleder selve nattverdsriten, i det deltakerne nok en gang i fellesskap uttrykker deres ydmyke og underordnede status i forhold til det guddommelige med ordene:

«Herre, jeg er ikke verdig at du går inn under mitt tak, men si bare ett ord så blir min sjel helbredet.»

Disse liminale fasene transenderer hverdagen, initierer *communitas*, ritualets høydepunkt og avsluttende sekvens, når de troende inntar Jesu kropp og blod under altergangen. I følge katolsk tradisjon og dogmer *forvandles* den enkelte deltaker under nattverden og mottar Kristuslike egenskaper. Likeså forvandles forsamlingen fra det lave og uverdige til det Kristuslike og hellige og trer inn i *kommunion* med Gud. *Kommunion* med Gud, fellesskap med Gud, er det katolske nattverdsritualets mål. *Forvandlingen* og *kommunion* i den katolske riten uttrykker og understreker i symbolsk forstand det generiske fellesskapet, *communitas* mellom de rituelle deltakerne og mellom dette troende fellesskapet og Gud.

I følge både protestantisk og katolsk tradisjon er Jesus selv til stede under nattverden, *realpresensen*. I følge katolsk tradisjon blir imidlertid alterbrødet og vinens substanser *forvandlet* under ritualet, slik at de *blir* Jesu kropp og blod, som nå er til stede i «hele sitt vesen»: *transsubstansiasjonen*, og som de troende får del i ved å innta nattverdsmåltidet. I følge katolsk tradisjon mottar de troende *Jesu egenskaper* ved å innta hans kropp (brød, oblater) og blod (vin) under nattverdsmåltidet og blir derved helliggjort og Kristuslike. *Communitas*, det generiske fellesskapet under den katolske nattverdsriten, representerer med dette et helliggjort, kristuslikt fellesskap for de rituelle deltakerne.

Reformasjonen var for øvrig den direkte årsaken til at Trientkonsilet med 25 sesjoner ble sammenkalt⁵⁵. Konsilet bekreftet pavens institusjonelle autoritet og myndighet og startet *motreformasjonen*. Det var nettopp motreformasjonen som fastslo denne katolske forskjellen fra lutherdommen ved å understreke nattverdselementenes substansielle hellighet. Det er denne ulike forståelsen av nattverdssakramentet, som fortsatt skal være det økumenisk springende punktet for katolsk tilnærming til lutherdommen. Dette er en av grunnene til at DRKK *ikke* har åpent nattverdbord, det betyr at kun de som er katolikker kan motta nattverd i dette trossamfunnet. I følge Rasmussen og Thomassen brakte lutheranerne Jesus ut til folket gjennom prioritering av prekenen som *hellig ord*, mens den katolske motoffensiven etter reformasjonen besto i å bringe ham ut til folket som *hellig kropp* (Rasmussen & Thomassen 2000: 326).⁵⁶ Under den katolske motreformasjonen markerte DRKK dette ytterligere ved innstiftelsen av *Kristi legemsfest*.⁵⁷ Det ble da påbudt at denne festen over alt skulle feires med høytidelige, årlige prosesjoner. Denne formen for katolske prosesjoner og katolsk tilstedeværelse ble ikke tillatt da DKKN i 1843 fikk tillatelse til å reetablere seg i Norge. Økende innvandring har i dag imidlertid ført til at denne katolske skikken praktiseres i flere byer i landet i dag.

Det katolske skriftemålet

Katolisismen er, som nevnt, en formidlet religion der presten via ritualet formidler relasjonen mellom den troende og Gud. Hensikten med skriftemålet skal være å reparere gudsrelasjonen,

⁵⁵ Periodene 1545-49, 1551-52, 1562-63 i byen Trient.

⁵⁶ Weber kommenterer transsubstansiasjonen slik: «[...] Of an essentially magical nature is the view that one may incorporate divine power into himself by the physical ingestion of some divine substance, some sacred totemic animal in which a mighty spirit is incarnated, or some host that has been magically transformed into the body of God (Weber 1965 [1915-19]:186 sitert i Hamilton 1998: 191).

⁵⁷ Den første skal imidlertid allerede ha funnet sted i 1264, med andre ord før reformasjonen fant sted.

som den troende har destabilisert ved å synde. Skriftemålet kalles også *botens sakrament*. Synden blir tilgitt gjennom *absolusjon*, det vil si at presten tilgir den troende på vegne av Gud. Den troende blir pålagt en botshandling, en *bot*, som tidligere ofte innebar at vedkommende fikk i oppgave å be et visst antall bønner.⁵⁸ I dag er det imidlertid vanlig at den troende blir foreskrevet positive handlinger og holdninger. Den som har begått alvorlige synder, kan i følge katolsk lære ikke motta nattverd før syndene er skriftet.

En prest forteller at skriftemålet er mindre i bruk blant norske katolikker i dag, fordi forståelsen av hva som er «synd» har endret seg. Mange katolikker skriver to ganger i året: før jul og før påske, det siste også kalt *påskeplikten*. Tidligere var det forventet at katolikker skulle skrifte både holdninger og handlinger, men denne formen for selvanalyse er det slutt på nå. Han understreker sterkt at skriftemålet ikke er noen form for terapi, men at det er det ytterste stedet for den troende å møte Gud, å reparere relasjonen til Gud. Han hevder at jo mer psykologi som kommer inn i skriftemålet, jo mer utvannet blir det. Mange katolske prester blir lært opp til ikke å gi den skriftende noen form for skyldfølelse. Han hevder at den lutherske forståelsen av synd, er at hvis en ikke har følelse av å ha gjort noe galt, så har en ikke syndet. Da blir det i følge ham etter hvert ingenting lenger som objektivt sett er galt. Han erkjenner imidlertid at mange katolikker har det på samme måte i dag. Mange har ikke skriftet på 25 år. Av den grunn synes han det er flott at det kommer mange utenlandske katolikker til Norge, som har tradisjon for hyppige skriftemål, og som stiller seg i kø til skriftestolen før messen starter. Han håper dette gir inspirasjon til norske katolikker. I følge Foucault bidro skriftemål imidlertid nettopp til å rede grunnen for moderne psykologi og psykoanalytiske regimer i den forstand at skriftemålet i følge ham ble en av Vestens teknikker for å produsere sannhet (Foucault 1976:60).

Katolske helgener og åndsvesener

Helgener representerer åndsvesener som er sentrale innen katolsk kosmologi. Innen katolsk tro og tradisjon har helgener forbønns-funksjon for de troende. Den historiske bakgrunnen for helgenkulten var at det i tidlig kristen tid oppsto spontane og folkelige bønnekultus på kristne martyrs gravsted etter at disse hadde gått i døden for sin tro. Andre kristne samlet seg på

⁵⁸ *Avlat*, eller ettergivelse av synd utviklet seg til handel i middelalderen. Botsøvelsene kunne være strenge, og avlatshandelen innebar at syndere kunne gi pengegaver til DRKK i stedet for botsøvelser. Avlatsbrev var dokumenter som viste at den troende hadde kjøpt seg fri fra straff for syndene sine. Noe av denne handelen finansierte deler av byggingen av Peterskirken i Roma. Avlatshandelen var en svært viktig årsak til reformasjonen og Luthers brudd med DRKK. Etter ca. 1550 har avlatshandel vært forbudt i DRKK.

årsdagen for martyrenes død for å feire messe. Årsdagen for martyrenes død ble betraktet som martyrenes fødsel til det evige liv. Martyrene ble lenge oppfattet som prototypen på en helgen. Etter hvert dukket andre trosvitner enn martyrene opp, noe som førte til at lokale helgenkulturer tiltok. Helgenkonger er et eksempel på dette. Ved inngangen til 1200 tallet sentraliserte imidlertid DRKK utnevnelsen av helgener. Det var nå kun paven som hadde autoritet til å *helligkåre, kanonisere*⁵⁹, helgener. De mest kjente katolske helgenene er jomfru Maria og apostlene. DRKK har en *helgenkalender*, en oversikt over kirkeåret med angivelse av datoene for de enkelte helgeners død. Både romersk katolsk og ortodoks kristendom har helgenkult. Reformerte kirker har imidlertid ikke denne skikken, da en slik praksis her har vært betraktet som en form for polyteisme.

For de mange migrantene i denne studien var særlig lokale helgener fra opprinnelseslandet eller opprinnelsesregionen viktige, hjemlandstradisjonene var en svært vesentlig del av prosessene knyttet til reproduksjon av etniske og nasjonale tilhørigheter til avsenderlandet.

Jomfru Maria i det offisielle, katolske læresystemet

Globalt sett eksisterer det svært mange ulike, folkelige diskurser og tilbedelsesformer vedrørende jomfru Maria. Hvilken posisjon har så Jomfru Maria innen det offisielle, katolske læresystemet? Den offisielle katolske Mariafromheten er først og fremst knyttet til *Rosenkrans-bønnen*, en bønn som ble vanlig særlig blant ikke-alfabetiserte lekfolk i senmiddelalderen.⁶⁰ Rosenkransen består av et perlekjede som representerer en syklus og et tellesystem med bønner rettet til Jomfru Maria, der bønnen *Ave Maria (Hill deg Maria)* er den mest sentrale. Den vanligste utformingen består av 50 mindre og fem større perler. Perlene brukes til å holde regning med antall bønner, *Ave Maria* på de små og *Fadervår* på de store

⁵⁹ *Kanonisering*, høytidelige proklamasjon ved paven, at en afdød person regnes blandt Kirkens helgener. *Helgenkårsprosessen*, den undersøgelse, der finder sted, for at afgøre, om en afdød person officielt kan regnes blandt Kirkens helgener. Normalt skal en person saliggøres før en helgenkåring kan komme på tale, men det kan ske samtidigt. Saliggøring er en erklæring om at en afdød person er i himmelen og der kan gå i forbønn for de troende. *Saliggøringen* er det siste skritt før helligkåring, og skiller seg fra den først og fremst ved at en saliggøring ikke er en ufeilbarlig uttalelse, mens en helligkåring er det. Selv om salig- og helligkåring henger nøye sammen er det mange eksempler på salige som ikke er helligkåret. Ved helligkåring nedsettes en undersøgelsesdomstol i Vatikanet (kongregation) som indkalder alle skriftlige og mundtlige vidnesbyrd om den pågældende, og iværksætter en uafhængig lægelig vurdering af påståede mirakler, hvoraf et skal godkendes. Hvis en sådan undersøgelse, som kan vare fra et par til flere snese år, slutter med et positivt resultat, indstilles det til paven, at der foretages en helgenkåring (kanonisering), hvorved personen indskrives blandt Kirkens anerkendte helgener, og nu må være genstand for offentlig dyrkelse overalt i Kirken. (fra *Katolsk minileksikon*).

⁶⁰ Muligens inspirert av bønnekjeder inne islam.

perlene (Store norske leksikon).⁶¹ Målet med bønneresitasjonene er kontemplasjon over scener fra Maria og Jesu liv, kalt gledens, lidelsens og herlighetens mysterier.

Uavhengig av hvilke kjønnsmodeller som praktiseres i ulike katolske fellesskap i global sammenheng, kommer en ikke utenom Jomfru Maria som kvinnelig rollemodell og ideal innen katolsk offisiell Mariologi generelt, så vel som et feminint uttrykk i katolsk fromhetsliv spesielt. Særlig innen de ulike formene for folkekatolisisme, som informantene i denne studien praktiserer, er Maria-fromheten svært sentral (se kapittel 7).

Etter 2. Vatikankonsil, der DRKK blant annet la vekt på en større grad av lokale og kontekstuelle tilpasninger av katolske uttrykk, det vil for Norges vedkommende si en tilpasning til en protestantisk kultur, ble jomfru Marias posisjon innen offisiell katolsk fromhet dempet her i landet. Offisiell, katolsk teologi her i Norge nedtoner derfor jomfru Marias betydning (Fjeld 1990: 111). «Det norske, katolske idealet er Maria-fremmed, » sa flere av de norske prestene som jeg møtte. Maria-statuer og Maria-altare ble diskret plassert bakerst i kirkeskipet etter 2 Vatikankonsil. Det var på denne tiden det ble laget en Maria-statue i støpejern til St. Halvard katolske kirke, som en av diskresjonshensyn aldri tok i bruk (se kap 2). Denne nedtoningen av Marias betydning står i dag i sterk kontrast til den betydelige, folkelige fromheten og tilbedelsen, som svært mange av migrantene i denne studien bringer med seg til Norge. Dette representerer en form for fromhet der Maria overskygger sin sønn. Ulike former for Mariafromhet har med dette betydelig subversive trekk, som posisjonerer seg i opposisjon til den offisielle, katolske *Mariologien*. Den folkelige Mariafromheten dokumenteres i kapittel 7.

Formidling av katolsk lære i en norsk kontekst

Som et ledd i feltarbeidet for å få innsikt i formidling av offisiell katolisisme i Norge, deltok jeg på et innføringskurs i katolsk tro i regi av St. Olav dommenighet. Dommenighetens sogneprest ledet kurset. Her var ni deltakere, fire kvinner og fem menn, mellom 25 og 60 år, åtte deltakere med norsk bakgrunn, og en kvinne med latinamerikansk bakgrunn. Hun fortalte at hun hadde vokst opp i en sekularisert familie, og som ønsket å lære mer om den katolske og kulturelle arven familien hadde med seg fra Latin-Amerika. To av kvinnene var blitt fasinert av katolsk estetikk via reiser i katolske land i Europa, der de hadde opplevd prosesjoner og

⁶¹ Rosenkransen erstattet Davidssalmene for dem som ikke var lesekyndige. Bruken av rosenkransen ble særlig utbredt av dominikanerne på slutten av middelalderen gjennom egne rosenkransbrødrekap (<http://snl.no/rosenkrans/kjede>).

storslåtte katedraler. En av mennene hadde bedehusbakgrunn fra Vestlandet og syntes protestantismen var blitt uinteressant. Et yngre par deltok sammen, han var katolikk og hun skulle kanskje konvertere til katolisismen. Klassemessig var det en sammensatt gruppe som representerte både arbeidere og middelklassen.

Kursleder, pater Ole, innledet kurset med å presentere pensumboken, et lite kompendium av den katolske katekismen, som var redigert som samtaler med spørsmål og korrekte svar på disse spørsmålene. Han forklarte at han ikke så noe poeng i å bruke en stor og omfattende katekisme, da folk nå for tiden var ute etter å høre hva som var korrekt katolisisme uten å bruke mye tid på å reflektere over kompliserte spørsmål, som på 70-tallet, som han formulerte det.

Pater Ole forklarte så at katolsk liturgi var basert på syv sakramenter: *dåp*, *konfirmasjon*, som i katolsk sammenheng kalles *ferming*, *nattverd*, *skriftemål*, *siste olje* som også kalles sykesalving, *ordinasjon* (presteløfte) og *ekteskapet*. Han startet så undervisningen med å gjennomgå messen og nattverdsritualet, som det viktigste ritualet i katolsk liturgi:

«I *nattverden* feirer vi Jesus siste måltid sammen med disiplene, som er så kjent motiv og som vi har sett mange bilder av... Det mest kjente er da Vinci sitt... Det Jesu gjør på Skjærtorsdag er at han foregriper neste dags offer, altså... sin egen død på korset. Han vet hva som skal skje med ham. Derfor er det en symbolsk handling... og Jesus sin oppfordring til disiplene når han sier: «Gjør dette til minne om meg» når han bryter brødet og deler det med disiplene... Brødet symboliserer Kristi kropp... Så deler han vinen med dem, vinen symboliserer blodet hans. Oblatene... små kjeks... som vi får under nattverden, eukaristien, symboliserer Jesu kropp, og kalken, begeret, som er fylt av vin og vann symboliserer blodet. Å ta del i dette for oss er et mysterium som vi ikke uten videre forstår...»

Det var ingen spørsmål fra deltakernes side til gjennomgangen av nattverdsriten. Heller ikke til *dåpen*. Vi ble så undervist i *ferming* eller konfirmasjonen, som en gjentakelse av dåpen, og som det kun er biskopene som kan foreta. Den som konfirmeres, salves med hellig olje, kalt *krisma*⁶². Presten forklarer så at konfirmasjon i katolsk sammenheng ikke er å anse som en overgangsrite fra barn til voksen, som de fleste religioner praktiserer for denne aldergruppen, men at derimot *første kommunion* er betraktet som *en overgangsrite*. I katolsk tradisjon går

⁶² *Krisma* (gr. salve). En blanding af olivenolie og balsam, som er indviet af biskoppen. Den anvendes til salving ved dåb, firmelse (s.d.) og bispevielse, samt bl.a. ved indvielse af kirker, altre, dåbsvand og kirkeklokker (<http://www.catholic-web.dk/k.htm>).

barna til deres første nattverd, herav første kommunion, ved ni års alder. Dette er en svært høytidelig seremoni, ofte med påfølgende fest i menighetsregi og deretter i familieregi. Familiefesten er et stort arrangement, som for mange migrantfamiliers del samler storfamilien fra opprinnelseslandet til fest i Norge. Polske migranter i Norge samler gjerne storfamilien til fest i Polen, da dette er rimeligere enn å samles i Norge. Etter første kommunion, ved slutten av tredje klasse skrifter barna for første gang. I denne forbindelsen arrangerer flere menigheter foreldremøte om skriftemål. Etter første kommunion er det fortsatt undervisning på lørdager en gang per måned. Den siste fasen med obligatorisk undervisning er konfirmasjonsundervisningen. Pater Ole forteller videre at det var pave Pius 10 (1835-1914), som på 1800-tallet ønsket at barn fra cirka ni års alder skulle kunne gå til nattverd før konfirmasjonen. «Så egentlig er altså dette altså en historisk glipp, ehh... derfor er altså ikke første kommunion et sakrament...» forklarer han. Heller ikke til gjennomgangen av første kommunion som overgangsrituale var det spørsmål fra deltakerne, til tross for at dette gjennomføres på et alderstrinn da barna neppe forstår symbolikken i riten og da dette dessuten representerer et alderstrinn, der andre trossamfunn ikke gjennomfører overgangsriter.

Så er vi kommet til *Skriftemålet*. Pater Ole forklarer at dette sakramentet tilgir og sletter all synd etter dåpen eller siden forrige skriftemål, at når man har skriftet, blir man syndfri og hellig til nests gang man synder. Han orienterer oss om at katolske prester alltid skal prioritere skriftemålet. Spørsmålet om DRKK sitt syn på synd engasjerte imidlertid deltakerne. Det kom flere spørsmål om mat, spising, sex, selvmord, drap og kriminalitet. En kvinne lurte på om det var synd å spise veldig mye. Presten svarte kontant: «Nei, en spiseforstyrrelse er ikke synd... det er en sykdom. Sykdommer er ikke synd... sykdommer er det leger som skal behandle...» En annen deltaker undret seg over hvorvidt sex før ekteskapet og sex uten å produsere barn var å regne som synd. Deltakeren, som allerede var katolikk, rakte opp hånden og erklærte: «Vi skal ikke ha sex før ekteskapet... og ellers ikke mye uten å ville lage barn, for kroppen er Herrens tempel... Det må vi huske.» Det virket som om pater Ole fant denne holdningen til sex i det strengeste laget. Han vred seg på stolen og skiftet stilling flere ganger før han svarte:

«Altså... vi må huske at godt seksualliv med en ektefelle er en gave... Vi må også huske på at de katolske dogmene er ideelle normer... ehh... at det er ideelle leveregler, det er ikke forbud. Ehh... dette med forbud er en veldig protestantisk greie. Vi er mennesker... og vi synder... Slik er det. Altså... det er forskjellen... vi mennesker er feilbarlige og derfor gjør vi ting vi ikke burde gjøre. Men dette er det tilgivelse for, det er det som er en katolsk tankegang.»

Pater Ole gikk så over til å snakke om katolsk vurdering av selvmord som synd. Han forklarte at selvmord tradisjonelt i kristen sammenheng hadde blitt vurdert som synd, en dødssynd, men at DRKK kun vurderer det som synd i dag, dersom det hadde skjedd «med en fri viljes overlegg», som han formulerte det. Hvis det derimot har funnet sted under stor fortvilelse, så blir det antatt at det har skjedd uten fri vilje. Vi fikk så forklart at det i dag heter *sykesalving* og ikke *den siste olje*, da dette sakramentet blir gitt ved alvorlig sykdom. Av den grunn fikk pave Johannes Paul II (1920-2005) sykesalving tre ganger, en gang under attentatet i sykebilen, og to ganger under sykdomsperioden før han døde. Hvis en person er døende, så fraviker DRKK den strenge medlemspraksisen med at ikke-katolikker ikke får nattverd, kommunion, eller andre sakramenter. Hvis en person er døende, får vedkommende sykesalving og kommunion uansett. Vi gjennomgikk så sakramentet *prestevielse* og deretter sakramentet *ektevielse* som en hellig handling. Pater Ole forklarte at DRKKs syn på ektevielse som en hellig handling, innebærer at katolikker ikke kan skille seg, hvis ikke *tribunalet*, som er DRKKs interne domstol, annullerer ekteskapet på bakgrunn av ting, som ikke var kjent på forhånd. Da er altså sakramentet ikke gyldig lenger. Han forklarte at katolikker skiller seg som andre folk, men at dersom de inngår et nytt ekteskap, så kan de ikke få adgang til å gå til nattverd, til kommunion, under messen.

Jeg hadde forventet at deltakerne skulle stille spørsmål ved DRKKs strenge praksis med hensyn til gjengifte og påfølgende utestenging fra nattverdsdeltakelse, kommunion. Imidlertid har vi fått gjennomgått samtlige syv sakramenter nesten uten spørsmål fra deltakernes side. Presten repeterer så messeliturgien, den viktigste riten, og underviser inngående om *realpresens*, *forvandling*, det vil si transubstansiasjonslæren. Dette er kompliserte forhold med fremmede ord og uttrykk, heller ikke her har deltakerne spørsmål.

Pater Ole understrekte så at det er messeplikt for katolikker på søndager og helligdager. Han syntes mange nordmenn var slappe i denne sammenhengen, da det virket som om de gikk til messe når de føler for det. Han syntes dette er en helt feil innstilling. Når vi så kom til jomfru Marias status i den romersk katolske kirken, forklart han at noen tror at katolikker tilber jomfru Maria, men at dette ikke er tilfelle. I katolsk tradisjon blir Maria vist ære som Guds mor, og blir bedt om å gå i forbønn for de troende. Hun blir nevnt i alle katolske messer. Bønnen i rosenkransen er Mariabønner. «Mariafromhet» handler om den folkelige dyrkelsen av Maria, som pater Ole syntes er ganske voldsom mange steder. Likevel er det Maria-statuer og altere i de fleste katolske kirker, forklarer han. Han forklarer at siden Gud har vist seg i Jesus skikkelse i kristendommen, så er det derfor ikke et problem med bilder og statuer.

Siste kurskveld gikk vi over gaten til St. Olav domkirke, der vi fikk en orientering om messeliturgi og om liturgiske gjenstander. Flere av deltakerne fant interiøret fantastisk og mektig. Noen var opptatt av hvorvidt maleriene var Rafael-replikker. Jeg var blitt fortalt at flere norske prester erfarte norske konvertitters fokus på katolsk estetikk ble ansett som en overflatisk tilnærming til katolisismen. Pater Ole, som var norsk, ble irritert over at deltakerne virket mer opptatt av estetikken i kirken enn av liturgien som han gjennomgikk. På deltakernes spørsmål om maleriene, understrekte han kort at han fant disse helt uinteressante, og at han ikke ante om de var replikker og hvem som i så fall hadde malt eventuelle originaler.

Da kurset var over, hadde pater Ole undervist oss åtte kvelder uten at vi hadde hatt pauser. Deltakerne situerte ham som en betydelig autoritet. Vi hadde lært at offisiell katolsk lære ikke var å forstå som påbud og forbud for de troende, men derimot som idealer for det ufullkomne mennesket, og at DRKKs lære altså anså mennesket som ufullkomment og svakt av natur, der det å synde var det samme som ikke å leve opp til idealene. Dette siste var det tilgivelse for i skriftemålet innen DRKK. Når deltakerne ikke hadde stilt spørsmål ved det jeg antok representerte kontroversielle eller kompliserte tema ved katolsk lære, hadde jeg inntrykk av at deltakerne betraktet det som frigjørende at katolisismen stilte krav til de troende med hensyn til messegang og skriftemål. I stedet for å reflektere over kompliserte spørsmål, virket deltakerne lettet over det jeg vil kalle katolsk mangel på vår tids «panta rei», en flytende senmodernitet. Tvert i mot hadde jeg inntrykk av at DRKKs regler, plikter og struktur representerte rammer, trygghet og forutsigbarhet for deltakerne. Dette siste sto i sterk kontrast til det jeg var blitt fortalt i forkant av kurset, nemlig det forholdet at mange mulige konvertitter «shoppet» på religionsmarkedet, tok litt her og litt der etter som det passet dem. Disse menneskene, som jeg møtte her, fremsto tvert i mot som svært dedikerte og villige til å oppgi noe av deres personlige autonomi som en eventuell konversjon vil kunne innebære, da DRKK for eksempel krever at barn av katolikker oppdras katolsk og går til undervisning frem til og med konfirmasjonen. Jeg hadde forstått det dit hen at noen av deltakerne hadde bestemt seg for å konvertere, imidlertid ikke alle. Dette var imidlertid ikke et tema under kurset fra pater Oles side.

I tillegg til å presentere kristen og katolsk kosmologi og dessuten den viktigste, katolske riten, nattverden, samt offisiell katolsk lære slik denne formidles i regi av St. Olav menighet, gir dette kapitlet et innblikk i norske konvertitters tilnærming til katolsk lære. For ordens skyld er det viktig i denne sammenhengen å understreke at norske konvertitter på ca 70 personer årlig utgjør en til to promille av antallet katolikker her i landet. I neste kapittel

presenterer jeg etnografiske data relatert til katolsk migrasjonshistorie etter 1945 sammen med endringer i den sosial diakonale bistanden fra OKBs side.

Kapittel 5

En katolsk migrasjonshistorie: Katolsk Flyktningehjelp, Caritas og Oslo katolske bispedømme

Dette kapitlet presenterer den nyere katolske migrasjonshistorien i Norge. Det gir en introduksjon til *Norsk Katolsk Flyktningehjelp* (senere Caritas Norges) arbeid overfor flyktninger, asylsøkere og arbeidsmigranter til Norge. Kapitlet gir en oversikt over dreiningen innen OKB og DKKN fra sosial omsorg og sosialt diakoni for migranter etter 1945 til åndelig omsorg for migranter etter 1989. Kapitlet presenterer DKKNs eget arbeid for å rekruttere katolske prester for å bistå de store migrantgruppene med åndelig omsorg. Disse prestene er i sin tur arbeidsmigranter i DKKN.

Etnografien baserer seg på originaldokumenter, historiske kilder fra henholdsvis Caritas Norges og OKBs arkiver. Disse forholdene og denne strategien er tidligere ikke dokumentert.

Katolsk migrasjon og multikulturell strategi

I tidsrommet fra 1843 og frem til siste verdenskrig har det vært mer eller mindre sammenhengende innslag av europeiske arbeidsmigranter blant katolikkene i Norge. På 1800-tallet var det gjerne håndverkere og ingeniører med spesialkompetanse innen sitt felt. Etter hvert som katolske ordener på nytt ble etablert, kom dessuten også prester, munk og nonner fra Europa hit for å tjenestegjøre. I 1945 var det ca 3.500 katolikker her i landet (Tande 1993: 471). Det er ikke statistikk for antall utenlands fødte av disse.

Etter 1945 var situasjonen svært kaotisk med hensyn til gyldig statsborgerskap for flyktninger, krigsfanger og tvangsutskrevne arbeidere. Nye statsgrenser førte til et stort antall «displaced persons». Myndighetene i Norge hentet dessuten «disabled persons» fra leire i

Europa. I Sør-Norge var det polske krigsfanger og polske tvangsarbeidere, som tyskerne hadde utskrevet, og som nektet å la seg repatriere ettersom Polen nå var styrt av kommunister. Av de 4000 polakkene som var igjen i Norge etter krigen nektet 1200 å reise tilbake til Polen. «Polakkane, som ikkje ville reise tilbake, vart oppfatta som antikommunistar og ikkje heilt patente antifascistar,» i følge Tjelmeland (Tjelmeland & Brochmann 2003:25). Det store flertallet av disse var katolikker.

Det var et betydelig engasjement for å hjelpe hjemløse, «disabled persons» og «displaced persons», der *Røde Kors* og andre humanitære organisasjoner gjorde en stor innsats med å organisere hjelpearbeid. Også i deler av det katolske miljøet i Norge var det et betydelig sosialt og humanitært engasjement i denne forbindelsen. I 1951 ble den katolske organisasjonen *Hovedkomitéen for Katolsk Flyktningearbeide* stiftet. Komitéen skiftet navn til *Norsk Katolsk Flyktningehjelp* i 1956.⁶³ Hjelpearbeidet besto i å skaffe nødvendige papirer, arbeid, husrom, klær og språkundervisning til de nye flyktninggruppene uavhengig av etnisk eller religiøs tilhørighet.

Etter at kommunistpartiet tok makten og innførte regimeskifte i Tsjekkoslovakia i 1948, startet den første bølgen med *kald-krigsflyktninger* fra øst til vest. Slik kom det 150 tsjekkere og slovakere som overføringsflyktninger til Norge i første halvdel av femtitallet. Også blant disse var et større antall katolikker. Den betydeligste bølgen av kald-krigsflyktninger, som også var katolikker, var imidlertid ungarere, som flyktet etter oppstanden i november i 1956. Ca 1500 kom til Norge (Ibid:52).

I 1961 engasjerte DKKN prester fra Ungarn som kom til Norge, slik at flyktningene kunne få tilbud om messer og andre prestetjenester på morsmålet. Dette året åpnet derfor Katolsk Flyktningehjelp *Ungarsk hjem* i Oslo som samlingssted for denne gruppen. Fra 1965 fikk lokalene navnet *Europahjemmet*. Dette var i deler av Katolsk Flyktningehjelps (senere Caritas) lokaler i Fagerborggaten i Oslo, som flyktningene, arbeidsmigrantene og avhopperne disponerte til klubbvirksomhet og diverse aktiviteter. Her ble det etterhvert bibliotek, kafé, radio, TV og flere møterom. Faste ukedager var det klubbaktiviteter, sosiale sammenkomster, for de forskjellige nasjonalitetene: ungarere, kroater og polakker. Aktiviteten på *Europahjemmet* var stor, både sosialt og politisk. Den politiske aktiviteten var preget av den kalde krigen. De respektive lands ambassade- og sikkerhetspersonell fulgte godt med.

⁶³ Katolsk flyktningehjelp samarbeidet med *Europahjelpen*, som ble dannet i 1946. Denne organisasjonen ble omdannet til Det norske Flyktningeråd i 1952, som en halvstatlig organisasjon. Frem til 1980-tallet ble det meste av prosjektvirksomheten drevet i form av støtte til lokale NGOers nødhjelpsarbeid, herunder altså Katolsk Flyktningehjelp. Europahjelpens formål var først og fremst å skaffe mat og klær til de sultende millioner av flyktninger i det krigsherjede Europa. Europahjelpen var opprinnelig planlagt som en enkeltstående aksjon, men situasjonen i Europa tilsa at arbeidet fortsatte på en varig, organisert basis.

Norsk Katolsk Flyktningehjelp utvidet i 1961 hjelpearbeidet, det sosialdiakonale engasjementet til å omfatte bistandsarbeid i utviklingsland utenfor Europa og USA. Dette hjelpearbeidet var basert på innsamlingsaksjoner. Heretter ble det etablert et skille mellom *utenlandsarbeidet* og *innenlandsarbeidet*. I 1964 var daværende biskop Gran i OKB sentral da *Caritas Oslo* ⁶⁴ (heretter Caritas) ble etablert. Denne organisasjonen erstattet Katolsk flyktningehjelp.

I denne perioden prioriterte Caritas etterhvert bistandsarbeid utenfor Europa. Biskopen i OKB engasjerte seg dessuten sterkere i forbindelse med flykningenes åndelige behov, og nå ble tilbudet om messer og åndelig omsorg på migrantenes morsmål gradvis utviklet. Leder i Caritas, hadde i tillegg til dette vervet også funksjon som prest for flyktninger i OKB. Etter at flyktningens åndelig behov fikk en høyere prioritet, ble flyktningeprest stillingen omgjort til *biskopens generalvikar for innvandrersjelesorgen* i 1974, og det ble bestemt at det var leder i Caritas som skulle inneha denne funksjonen.

Så med andre ord var ikke Caritas kun en hjelpeorganisasjon, som drev sosialdiakonalt bistandsarbeid. Organisasjonen satt nå dessuten med bispedømmet sitt ansvar for den diakonale åndelige omsorgen for katolske migranter i Norge. Arbeidet innebar dessuten å engasjere prester, som kom fra migrantenes hjemland til prestetjeneste her i Norge, samt koordinering av dette geistlige arbeidet. I tråd med denne prioriteringen ble i 1983 *Rådet for innvandrersjelesorgen* opprettet i OKB. Rådets formål var å ivareta stiftskapellanene for migranters eller de «nasjonale sjelesørgernes» (i dag *innvandrersjelesørgere*) interesser mens disse befant seg i Norge.

Under den kalde krigen dukket en ny migrantgruppe opp: spontanflyktninger eller såkalte «avhoppere» fra kommunistregimer. Mange av disse oppsøkte og fikk hjelp av Caritas. I organisasjonens årsberetning fra 1967 heter det: «Klientellet består av flyktninger og «avhoppere», vesentlig fra «jernteppeland», delvis fra krigførende land i Afrika og Midtøsten» (Caritas, 1967 *Årsberetning*). Hos Caritas får avhoppere status som *flyktninger* til tross for at de formelt ikke har flyktningstatus: «[...] i det deres problemer stort sett er de samme og til dels større enn flyktingers på grunn av at andre hjelpeorganisasjoners statutter som oftest ikke omfatter dem (ibid.)». Organisasjonen skiller nå mellom *flyktningarbeid*, som er hjelp til flyktninger og avhoppere, og *immigrantarbeid*, som er hjelp til arbeidssøkende,

⁶⁴ Organisasjonen skiftet navn til Caritas Norge i 1967. Caritas Norge er en del av *Caritas Internationalis*, stiftet i Tyskland 1897, har nå hovedkontor i Vatikanet. Bistandsprinsippet har aldri vært knyttet til etnisk eller religiøs tilhørighet. Organisasjonen har 162 nasjonale avdelinger, som er aktive i mer enn 200 land og territorier. *Caritas*: (lat) *forbarmende kjærlighet*.

eller som Caritas også kaller *falske turister*, da avhopperne kommer på turistvisum.⁶⁵ Formell flyktningstatus ble stort sett ikke gitt til østeuropeiske avhoppere. De aller fleste fikk likevel opphold på humanitært grunnlag, også etter innvandringsstoppen i 1975. Caritas var behjelpelig med å finne arbeid og bolig til de som fikk opphold. I 1975 kjøpte Caritas bygården *Urtegata 31* i Oslo og drev stedet som hospits, gjennomgangsbolig for fremmedarbeidere, arbeidsmigranter, inntil disse hadde skaffet seg permanent bolig (Caritas Norge, 1975, *Årsmelding*). Hospitset hadde 80 sengeplasser og var et svært ressurskrevende tiltak for en liten organisasjon. Etter åtte års drift ble hospitset solgt i 1983.⁶⁶

På 1960 og -70 tallet og frem til innvandringsstoppen i 1975 kom det et betydelig antall muslimske arbeidsinnvandrere til Norge, i hovedsak fra Pakistan og Tyrkia. Flere av dem bodde midlertidig i Urtegata 31. Caritas hjalp som nevnt alle uten hensyn til nasjonalitet eller religion. I sommerrapporten fra 1973 får vi vite at foruten avhoppere fra Sør-Europa består klientellet av asiater:

«[har] det øvrige klientellet bestått av pakistanere, indere og mauritiere. De fleste av disse er muhammedanere. Det har vist seg at disse er ualminnelig fine mennesker så lenge de holder seg til sin religion. Men når de begynner å leve á la europeer, synker de gjerne dypt og er meget vanskelige å hjelpe. Undertegnede studerer derfor på om Caritas Norge igjen burde innprente overfor Staten hvor viktig det er at flyktninger og fremmedarbeidere får anledning til å praktisere sin religion, uansett hvilken det måtte være.» (Caritas 1973, *Sommerrapport*).

Imidlertid var det ikke kun fra Pakistan og Tyrkia at det kom arbeidsmigranter til Norge på denne tiden. Det kom også en større gruppe arbeidsmigranter, som var katolikker fra Jugoslavia. De fleste var ufaglærte, mange kom på turistvisum, skaffet seg relativt raskt arbeid og fikk etter hvert opphold i Norge. Bare fra kroatisk regioner kom det antakelig bortimot 200.000 til det ikke-kommunistiske Europa fra 1960 til 1975. Det nøyaktige antallet kroater, som innvandret til Norge i denne perioden fra 1960 og frem til innvandringsstoppen er vanskelig å fastslå. Antakelig kom det ca 1000 personer fra kroatisk regioner til Norge. Samtlige av disse var katolikker, noe som var en vesentlig årsak til at de forlot det kommunistiske regimet, der trosutøvelse og Den katolske kirken ble kontrollert av kommunistregimet. Disse migrantene identifiserte seg som kroater og ikke som jugoslaver, og ble av den grunn innmeldt som kroater i OKBs medlemskartotek.

Svært mye av det sosial diakonale arbeidet som ble nedlagt i Caritas, var basert på idealisme og frivillighet. Dette gjaldt ikke minst arbeidet til leder i Caritas, som jo også var

⁶⁵ Asylinstituttet og UDI opprettes i 1988, og med dette etableres kategorien «asylsøker».

⁶⁶ Det ble solgt til Thon-gruppen. Bygården brant i 2010, 6 personer omkom.

flyktningeprest og som hadde ledet Katolsk Flyktningehjelp og senere Caritas fra 1954 og frem til hans plutselige død i 1981. Når han går bort, er det ingen personer som kan fylle hans funksjoner. Caritas drev på denne tiden utstrakt bistandsarbeid for ulike flyktninge- og migrantgrupper i Norge: for politiske flyktninger, for «avhoppere», for arbeidsmigranter («falske turister»), organisasjonen drev deres eget hospits, den drev bistandsprosjekter i utviklingsland samt innsamlingsaksjoner til pågående prosjekter, og endelig drev organisasjonen åndelig omsorg overfor flyktninger og migranter i Norge. Etter 1981 prioriterer Caritas *utenlands-arbeidet*, det vil si bistandsprosjektene og innsamlingsaksjoner for å finansiere disse. *Innenlands-arbeidet*, det sosialdiakonale arbeidet rettet mot migrantgrupper i Norge legges ned sentralt i organisasjonen. De lokale menighetene oppfordres til å videreføre dette arbeidet på frivillig basis, og hospitet blir solgt. Ansvar for organisering av messer, katekese og øvrig åndelig omsorg for flyktninger og migranter blir nå tillagt biskopen i OKB, som delegerer dette til *Rådet for innvandrersjelesorgen*. Den åndelige kontakten med innvandrere og flyktninger skjer nå via prester fra migrantenes hjemland, innvandrersjelesørgere, som tjenestegjør i Norge for denne gruppen katolikker. Caritas blir fra nå av ledet av lekfolk.

Dette skjer på samme tid, som myndighetene i landet er i ferd med å utvikle et profesjonelt mottakerapparat og annen infrastruktur for mottak av flyktninger i norske kommuner. *Det Norske Flyktningeråd* ble dannet i 1982, fra 1992 *Flyktninghjelpen*. Rådets oppgave var todelt: hjelp til flyktninger ute i verden, og hjelp til flyktninger i Norge.⁶⁷ Det etableres et skille mellom arbeidet med flyktninger i Norge, som nå blir overtatt av staten, mens utenlandsarbeidet blir ført videre av Flyktningerådet, nå som en ikke-statlig organisasjon. UDI og asylinstituttet etableres i 1988.⁶⁸ Med andre ord var behovet for et innenlands bistandsarbeid fra Caritas og andre NGOers side ikke på langt nær det samme som det var de første decenniene etter 1945. Når Caritas endrer fokus til bistandsprosjekter i utviklingsland, og når samtidig flyktningeprestfunksjonen flyttes fra Caritas og legges under OKB biskopens kontor, etableres et skille mellom Caritas og DKKN. Flyktnings muligheter for religionsutøvelse er nå DKKNs ansvar ved Oslo katolske bispedømme, mens det sosialdiakonale bistandsarbeidet overfor flyktninger og migranter til Norge «outseorces» fra Caritas og overlates til frivillige lekfolk i den enkelte menighet, som oppfordres til å

⁶⁷ På 1980 tallet gikk Flyktningerådet over til å drive egne prosjekter i større grad enn tidligere og engasjerte seg sterkere for å finne aktive løsninger for mennesker på flukt.

⁶⁸ I 1997 ble Flyktningerådet omgjort fra en paraplyorganisasjon for 16 hjelpeorganisasjoner til en selvstendig humanitær stiftelse (http://www.google.no/search?sourceid=navclient&hl=no&ie=UTF-8&rllz=1T4ADRA_noNO479NO479&q=det+norske+flyktnigen%c3%a5d)

videreføre dette arbeidet lokalt. Fra nå av er Caritas ⁶⁹ en bistandsorganisasjon med prosjekter i utviklingsland, og DKKN etablerer i 1989 det multikulturelle tilbudet med betegnelsen *Nasjonal sjelesorg (Innvandrer-sjelesorgen)*, åndelig omsorg for migranter til Norge.

Fra 1989 ser vi med andre ord en dreining i norsk katolisisme fra *humanitær og sosialdiakonal bistand* overfor migranter til *åndelig omsorg* for denne gruppen. Etter 1989, og særlig etter Polens innlemming i EU i 2004, er åndelig omsorg for denne store gruppen arbeidsmigranter dessuten blitt en svært omfattende og sentral del av DKKNs virksomhet i Norge. Denne omfattende arbeidsmigrasjon her til landet bidro til at Caritas reetablerte sitt sosiale og humanitære innenlandsengasjement. I 2011 opprettet Caritas informasjonscenter for arbeidsmigranter i Oslo, og i 2013 ble tilsvarende senter opprettet i Bergen, i 2014/2015 dessuten sentre i Drammen og Stavanger. Sentrene har blant annet tilbud om informasjon og veiledning om formalia vedrørende norsk arbeidsliv, husleieforhold, oppholdstillatelse, helsetjenester, norskopplæring, utforming av CV. Dette ideelle initiativet fungerer som et supplerende lavterskeltiltak til de eksisterende offentlige tilbudene. Informasjonen blir gitt på norsk, engelsk, polsk, spansk og litauisk og baserer seg på en kombinasjon av lønnet og frivillig arbeid.

Kald krig og prestetjenester i Norge

Det ligger et større administrativt arbeid til grunn for engasjement av utenlandsprester til Norge. Under den kalde krigen kunne det by på ekstra store utfordringer å få engasjert prester fra Øst-Europa hit til landet. Nedenfor følger en dokumentasjon av hvilke administrative utfordringer OKB sto overfor med hensyn til å engasjere en prest fra Jugoslavia for kroatisk migranter under den kalde krigen. Eksemplet er representativt i den forstand at det kan by på tilsvarende utfordringer og omfattende administrativ innsats å engasjere kvalifiserte prester fra enkelte regioner i verden i dag.

I 1970 deler de kroatisk migranter i Norden en slovensktalende prest fra Tsjekkoslovakia. Han bor i Sverige og pendler til Norge og Danmark. Neste år, 1971, skriver biskop i OKB, Gran til provinsialen for fransiskanernes kroatisk provins i Jugoslavia, og

⁶⁹ Caritas har: «[som] hovedoppgaver å støtte program i fattige land innenfor områdene utviklingsbistand, menneskerettigheter, freds- og forsoningsarbeid og nødhjelp, å motivere katolikkene i Norge til solidaritet med økonomisk fattige i andre land og å øke bevisstheten om urettferdige samfunnsstrukturer og årsakene til fattigdommen. Innenlands er den viktigste oppgaven å bistå menighetene med utvikling av velferdsarbeid for flyktninger, innvandrere, barn og eldre (<http://www.caritas.no/news.08.09.2011>)». Caritas er involvert i bistandsprosjekter i Sudan, Kongo-DR, Uganda og Zambia i Afrika, i Honduras, Haiti og Columbia i Sør-Amerika og i Vietnam, Filippinene, Sri Lanka og i Bangladesh i Asia.

spør om en prest fra denne provinsen kan tenke seg å komme til Norge for å bo her, da den tsjekkiske presten, som snakker et språk som alle slovensktalende migranter forstår, er overarbeidet. Av senere brev går det frem at det i løpet av sommeren utnevnes en kroatisk prest, som skal ankomme Norge i løpet av høsten. Vedkommende prest besvarer så biskop Grans brev, som inneholder prestens arbeidsoppgaver. Her forteller han at han er svært syk og at han ikke kan komme for å tjenestegjøre i Norge (og i Sverige) likevel. Problemene løser seg ved at det i november samme år, 1971, utnevnes en prest fra dominikanerordenen i Dubrovnik.

I august 1972 skriver imidlertid den jugoslaviske bispekonferansen til biskop Gran at vedkommende prest må tilbakekalles, og at han kun kommer til å virke i Norge ut året, 1972. Bispekonferansen forsikrer imidlertid at presten vil bli erstattet umiddelbart av en annen prest, som relativt nylig har fullført teologistudiene. Denne siste presten ankommer som avtalt, men etter kort tid viser det seg at han har samarbeidsproblemer. Han er i konflikt med store deler av den kroatisk gruppen som han tjenestegjør for, dessuten med biskopen, med Caritas, og med nonnene der han bor. Biskop Gran henvender seg derfor til hans overordnede og ber ham om å tilbakekalle denne presten, hvilket han også blir. Det tar imidlertid et års tid før presten omsider forlater bispedømmet i 1974, og det kommer relativt raskt en etterfølger i 1975.

Etter kort tid må denne presten reise til fødebyen i Kroatia, da faren hans ligger for døden. Han returnerer imidlertid ikke når det er forventet at han skal komme tilbake, og biskopen mottar et telegram om at tilbakekomsten må utsettes. Det viser seg at han er mistenkt for antikommunistisk virksomhet i Norge og er blitt fratatt passet ved ankomst til flyplassen i Kroatia.⁷⁰ Han kan altså ikke forlate landet. Biskop Gran kontakter så UD for å få hjelp til å finne ut hva som har skjedd med presten. I biskopens brev til UD går det frem at leder i Caritas med ansvar for prestedtjenestene for migrantene, har vært i kontakt med den jugoslaviske ambassaden i Oslo, som forteller ham at de ikke vet noe om den kroatisk presten.

Det den jugoslaviske ambassaden imidlertid mener å vite, og som den opplyser leder i Caritas om, er at kroatisk separatister møtes i Caritas sine klubblokaler i Oslo. I brev til UD benekter så biskop Gran dette på det sterkeste:

⁷⁰ Svært mange av de ca 200 000 kroatene som forlot Jugoslavia på 1960- og 1970-tallet var separatister og antikommunister. Mange i denne gruppen ble også ansett for å være fascister, som sympatiserte med den nasjonalistiske organisasjonen *Ustasja*, som fungerte før og under 2. verdenskrig. Organisasjonen hadde blant annet sin bakgrunn i nasjonalistisk katolisisme.

[T.]nevnte imidlertid at våre klubblokaler for innvandrere i Fagerborgveien 17⁷¹ var blitt tilholdssted for kroatiske separatister, hvilket ikke stemmer. Vi har den hele tid, nettopp når det dreier seg om kroatene, vært meget forsiktige med å gi politiske grupperinger særfordeler, da vår oppgave ligger på det religiøse og det sosiale området. Bevis på at vår holdning har vært uklanderlig ser jeg i mitt meget gode forhold til den i fjor hjemvendte ambassadør hvis gjest jeg har vært ved flere anledninger.

Endelig i april 1976 mottar Caritas' leder brev fra *Nasjonaldirektoratet for kroatiske migranter i Roma* med beskjed om at den kroatiske presten er fratatt passet av lokalt politi, at det er appellert til høyere instanser om å få det returnert, men at dette neppe vil skje, og at det vil bli satt i gang arbeid med å få en ny prest til Norge så snart som mulig.

Jugoslavisk sikkerhetspoliti ved ambassadepersonellet har tydeligvis visst hva de snakket om, for nå innrømmer leder i Caritas i sitt svarbrev at en viss gruppe kroater har møttes jevnlig i Caritas sine klubblokaler:

I am very sorry for P.N., it is very difficult for us to understand the procedures of a communist state. Anyhow, when a new priest arrives I shall have to reorganize the activities of a certain group of Croatians coming together in my premises. Without offending anybody I shall have to look for a new meeting place. [...] I shall, anyhow, do my best to protect the new priest from any accusations of Nationalism or separatism.

Biskop Gran avventer situasjonen, men da det i 1977 fortsatt ikke er noen kroatisk prest i Norge, henvender han seg til erkebiskopen i den aktuelle kirkeprovinsen, der de fleste kroatene kommer fra, og beskriver situasjonen for kroatiske katolikker i Norge som *ekstrem diaspora*. I svarbrevet fra erkebiskopen viser det seg at han ikke har noen prester å avse, men det skinner også tydelig gjennom at det heller ikke er fristende for prestene herfra å komme til Norge. I løpet av et års tid ordner det seg imidlertid nok en gang med å utnevne en jugoslavisk prest som er villig til å dra til Oslo. Biskopen søker UD/fremmedpolitiet om unntak fra innvandringsstoppen med begrunnelsen: «Only a priest of the same ethnic background is capable of rendering the pastoral services needed». Søknaden innvilges og denne presten var innvandrersjelesørger for kroatene fra 1978 til 1996.

Det har med andre ord tatt seks til syv år å få en prest med et stabilt opphold til Norge. Foruten OKB har instanser i Vatikanet vært involvert, flere kirkeprovinser og myndighetene i Jugoslavia har vært involvert, samt ulike myndigheter i Norge. Samtidig ser vi at Norge fremstår som en lite attraktiv kirkeregion for prestene på denne tiden. Noe skyldes nok at her

⁷¹ *Europahjemmet*, Caritas Norges daværende kontorer med bibliotek, TV-stue og møterom for migranter.

er kaldt og mørkt, tynt befolket og lite urbant, men en vesentlig årsak er nok i tillegg at prestene er lite motiverte til å dra utenlands til ikke-katolske land. I eksemplet ovenfor så vi dessuten at prestens overordnede instans i dette tilfellet benyttet anledningen til å eksportere et problem ved å sende av gårde en prest, som en antakelig allerede på forhånd visste hadde samarbeidsproblemer. I hui og hast ble det bestemt at han skulle erstatte den presten som allerede var på vei hit, og som hadde arbeids- og oppholdstillatelse, og som hadde brevvekslet med biskop Gran om stillingens innhold.

Senere, samme år 1978 henvender Caritas' leder seg til *Kommisjonen for migrasjon og turisme* i Vatikanet. Henvendelsen gjelder det ekstraordinære behovet for utenlandske prester som snakket flyktningenes språk:

The entire situation for the church in this country worries me quite a bit. If we cannot meet the religious needs of these many migrants today, I have the feeling that the future Catholic Church of Norway is at stake.

Dette er altså i 1978, etter den nye bølgen med ikke-europeiske katolske flyktninger fra Latin-Amerika og Vietnam er ankommet landet. I 1979 ankommer det en prest fra Latin Amerika til bispedømmet for å bistå chilenerne og den øvrige spansktalende gruppen, og samme år utnevnes en vietnamesisk stiftskapellan som skal arbeide i Bergen med prestetjeneste for vietnamesiske flyktninger. I Oslo etableres i 1980 *Vietnamesisk pastoralsenter* som en egen stiftelse, ikke formelt underlagt bispedømmet. Formålet var «[å]tjene pastoralarbeid blant vietnamesere, herunder utdanning av vietnamesiske teologistudenter og pastorale assistenter (Statutter for stiftelsen, 02-09.1980.) Med dette har fra nå av vietnamesiske flyktninger åndelig omsorg på morsmålet. Sent på 1980-tallet får polakker i Oslo månedlige messer på polsk. I 1994 ber den polske gruppen om ukentlige messer på morsmålet, og får avslag på denne forespørselen. Det går ikke frem av arkivmaterialet når ukentlige messer på polsk ble innført i OKB. Videre på 1980-tallet ankommer prester fra Sri Lanka, som er politiske flyktninger. Disse får opphold i Norge, og i 1983 får tamilene i Bergen deres egen prest i St. Paul menighet. Samtidig kommer det henvendelser fra Sri Lanka til OKB om å engasjere ytterligere prester som er forfulgt i hjemlandet. Biskopen svarer at behovet for tamilske prester i her landet allerede er dekket. I 2004 får filippinere en prest til OKB, som snakker tagalog. Da har den norske sognepresten i dommenigheten lest messe på tagalog i flere år.

I denne perioden inviterer en sogneprest på egen hånd og uten å gå veien om de formelle kanalene ved biskopens kontor, en filippinsk prest til å arbeide i Norge. Biskop Schwenger og biskopens kontor ble orientert om saken, da den filippinske presten i brev

form ba bispedømmet om å betale hans reise og lønn eller også alternativt å finansiere hans lønn og reise via et fond. Biskopen svarer kort at bispedømmet ikke trenger flere alenegående prester. Senere henvender to konkurrerende, evangeliserende filippinske grupperinger seg gjentatte ganger i brevs form til biskopen med forespørsel om å få arrangere seminarer og helgenfeiringer i kirkens lokaler, uten at de selv har noen tilknytning til DRKK. Til slutt svarer biskopen grupperingene at han finner henvendelsene deres påtrengende.

Når så den spansktalende presten blir langtidssykemeldt ved slutten av 1990 tallet, ber den spansktalende gruppen i OKB om å få en ny prest til Norge. Biskopen avslår dette med begrunnelsen om at den sykmeldte presten innen kort tid vil bli friskmeldt. Etter denne tid har gruppen hatt innvandrersjelesørgere fra ulike regioner i Latin Amerika. Med Polens innlemming i EU i 2004 og den betydelige arbeidsinnvandringen av katolikker herfra, har behovet for polsktalende prester økt voldsomt. Så utgjør da også polske prester den største prestegruppen her i landet både som innvandrersjelesørgere og i forbindelse med ordinær sognetjeneste.

Ambassadekontakt

De fleste utenlandske katolske prester i Norge blir invitert til sine respektive lands ambassader på ulike arrangementer. Dette gjelder også lekfolk som kulturarbeidere, så som folkedansere. Dette er stort sett forbundet med prestisje og gir status i de nasjonale nettverkene. Dersom dette imidlertid gjelder land, som har pågående interne konflikter og tvungen migrasjon til Norge, er prestenes og lekfolks ambassadekontakt forbundet med mistenksomhet og skepsis. Under den kalde krigen så vi i tilfellet med den kroatiske presten, at den daværende jugoslaviske sikkertjenesten ikke la skjul på at den overvåket jugoslaver i eksil. Da den latin-amerikanske presten kom til Oslo i hovedsak for å tjenestegjøre for latin-amerikanere og den chilenske flyktninggruppen, var han hyppig gjest ved den chilenske ambassaden. Det ble derfor antatt at han sympatiserte med Pinochet-regimet. En norsk prest hevdet i den forbindelsen at det chilenske sikkerhetspolitiet antakelig allerede var på plass i Norge fra flyktingene kom hit. Da de polske flyktingene kom i 1983, hadde de et svært spenningsfylt forhold til ambassaden. De holdt øye med hverandre og fant ut hvem av dem, som oppsøkte ambassaden. Disse ble regnet som informanter for sikkerhetspolitiet og frosset ut. Hvis en prest måtte til ambassaden i et ærend, og polske lekfolk ble kjent med dette, ble det problematisk. I de sammenhengene der ambassadenes folk dukket uventet opp, var folk alltid på vakt, da det betydde overvåking og kontroll.

Det er med andre ord rimelig å anta at avsenderlandenes sikkerhetstjenester overvåker ulike migrantgrupper i mottakerlandet. Ambassadekontakten for både presters og lekfolks vedkommende får derved enten en tvetydig status eller også en mistenkelig funksjon. Dersom hjemlandet har en pågående intern konflikt, vil ambassadebesøk fremstå som støtte til og initiert av landets rådende regime.

Fra sosial til åndelig omsorg for migranter

Da det på slutten av 1960-tallet og utover 1970-tallet kom arbeidsmigranter til Stavanger, særlig fra USA og Frankrike for å jobbe midlertidig i oljevirksomheten Nordsjøen, fikk de egne messer i *St. Svithun katolske kirke* i byen. Da vietnameserne kom på 70-tallet, oppsøkte de som var katolikker straks DKKN. Språkproblemene var imidlertid betydelige. Få om noen forsto dem. De var imidlertid svært aktive i kirken. I Stavanger, som i andre menigheter i DKKN, var det et stort ønske om å imøtekomme vietnameserne ved å tilrettelegge for bruk av deres eget språk i messen. I følge informanter ble for eksempel deler av liturgien utført på vietnamesisk av migrantene selv, og det ble etter hvert tilrettelagt for innslag av flere forskjellige språk i messene. Menigheten opplevde denne tiden som en konfliktfylt periode. Da det kom en ny sogneprest, så han at det norske språket var marginalisert i messe- og menighetssammenheng. Dette resulterte i at det igjen ble arrangert messer på norsk. Eksemplet viser en periode med prøving og feiling, der målet er å imøtekomme migrantenes behov for åndelig omsorg.

Da daværende sogneprest i Bergen, B. Eidsvig, i 1988 etterlyste en samlet plan og en språklig strategi overfor migranter fra OKBs side, resulterte dette i en kort integrasjonsdebatt i tidsskriftet *St. Olav* (Eidsvig 1988). I 1989 la biskop i OKB, G. Schwenzer, frem den etterlyste planen, som for øvrig var i tråd med konsildokumentet og pavens anbefalinger: *Retningslinjer for stiftskapellaner for innvandrere i OKB*. Biskopen utarbeidet så i 1996 omfattende generelle retningslinjer for prestedtjeneste for innvandrere, kalt *Nasjonalsjelesorgen* (i dag *Innvandrer-sjelesorgen*), der de tjenestegjørende prestene kalles *nasjonalsjelesørger* (i dag *innvandrersjelesørgere*): Dokumentet innledes slik:

Omsorgen for innvandrere er et viktig anliggende for Kirken. Selv Den hellige familie var flyktninger (jfr. Matt 2,13-15) [...]. (Schwenzer 1996: 7. *Retningslinjer for nasjonalsjelesorgen*).

Innvandrerselesorgen er blitt realisert ved at de største innvandrergroppene får prester fra deres eget hjemland hit til Norge for å bistå sine hjemlandsgrupper på morsmålet her i Norge på den måten de er vant til fra opprinnelseslandet. I *Retningslinjer*- heter det:

Det må tilrettelegges for bruken av innvandrernes språk i liturgien. Dette må i særlig grad gjelde for de nyere innvandrergropper, gropper som kun befinner seg midlertidig i landet, og gropper som kulturelt står særlig langt fra nord-europeisk kultur (min uthev.) [Vel] så viktig som messer eller innslag som lesninger, bønner og salmer på innvandrernes språk, er å gi rom for at de kan utøve sitt andaktsliv og kan feire hjemlige religiøse fester også i den lokale menighets kirkerom eller andre lokaler. [...] Menighetene bør særlig gi rom for de tradisjonelle andaktsformer som er universalkirkelige, selv om de kan ha trådt noe i bakgrunnen i Norge i de senere år. Sakramentsandakter, Maria-andakter, rosenkransandakter m.v. kan gjerne forsøkes gjennomført på norsk, og ikke kun på andre språk (Ibid.:17).

Når det særlig gjelder migranter, som befinner seg i Norge midlertidig, kunne en på dette tidspunktet ikke ane konturene av den massive arbeidsinnvandringen fra Polen, som finner sted i dag. Imidlertid fastlås det her helt klart at det særlig skal legges til rette for åndelig omsorg for denne gruppen (også kalt *alle reisende*) sammen med gruppen av migranter som kulturelt står fjernt fra nordeuropeiske kontekster.

Biskop G. Schwenzer beskriver i *Retninglinjer* forholdstallet mellom norskfødte og innvandrere i mange katolske menigheter i 1989 slik:

Situasjonen i bispedømmet skiller seg fra de fleste andre bispedømmer med mange innvandrere. Vanligvis er de «innfødte katolikker» i flertall, og innvandrerne i mindretall. Hos oss er den «rotnorske» gruppe et lite mindretall. Katolske innvandrere må ha klart for seg at den norske gruppe som ressursgruppe ikke er sterk nok til å yte all den bistand som de kunne ønske seg. På noen steder er det snarere omvendt: at det er de større innvandrergropper som har større ressurser, at de må være villige til å gi det norske «vertskap» livsrom og hjelp til å utvikle sin tro ut fra sin norske kulturelle bakgrunn (*Retningslinjer*.: 2).

I følge det seneste dokumentet fra pavelig hold ⁷², dokumentet *Erga Migrantes Caritas Christi* (EMCC, «The Love of God towards migrants») av 2004, skal den lokale mottakerkirken fortsatt opprettholde den multikulturelle strategien overfor migranter og sørge for at deres kulturelle og etniske tilhørigheter bevares, *samtidig* som dokumentet anvender en prinsipielt ny terminologi når det gjelder spørsmålet om migranter og integrasjon. Det er særlig to nye forhold som nevnes i dette dokumentet. Det første dreier seg om at prestene som

⁷² Det pavelige råd for den pastorale omsorg for migranter og reisende.

tjenestegjør for migrantene, *migrant chaplains*, skal forhindre migrantene fra å bli «fanget i deres opprinnelige levemåte». Det andre forholdet er at prestene skal bidra til integrasjon og å forhindre «kulturelle ghettoer». I disse formuleringene ligger en implisitt kritikk av erfaringene av ghettoisering innen migrantgrupper i europeiske menigheter.

“To be a chaplain/missionary for migrants eiusdem sermonis (of the same language) does not, however, mean to *remain prisoner to one exclusive, national way of living and expressing the faith* (7). [...] Those responsible for pastoral work among migrants should thus have a certain expertise in intercultural communication. The principal tasks of the pastoral worker among immigrants are guidance along the way to authentic integration, *avoiding a cultural ghetto* (mine uthevelser) and at the same time opposing the pure and simple assimilation of migrants into the local culture (EMCC 2004 III: 77).

Dette representerer en paradoksal strategi: på en og samme tid skal det tilrettelegges for at migranter som grupper skal kunne reprodusere deres hjemlandskultur i mottakerlandet ved å betjenes på morsmålet, samtidig skal de integreres i menigheten i mottakerlandet for å unngå ghettoisering og segregering. Hjemlandskulturen kan med andre ord reproduseres, men ikke for mye, og assimilering skal unngås. Integrasjonsansvaret legges på de utenlandske prestene, «migrant chaplains» uten at de, så vidt jeg kan se, får noe som helst verktøy til å håndtere dette paradoksale kravet.

I 2011 utarbeidet biskop B. Eidsvig i OKB ny instruks for prestetjenester for innvandrergupper som nå dessuten omfatter prestetjenester i fengsler, på sykehus og for NUK, *Retningslinjer for prester i Oslo katolske bispedømme som tjenestegjør innen kategorialsjelesorgen* (Eidsvig 2011). I 2014 la han frem reviderte *Retningslinjer for innvandrersjelesorgen i Oslo katolske bispedømme* (Eidsvig 2014). Formuleringer vedrørende forhindring av ghettoisering i menigheter og det at migranter eventuelt «blir fanger av opprinnelseslandets levemåte», som EMCC sikter å forebygge, er imidlertid ikke inkorporert i OKBs *Retningslinjer* av 2014. Disse viderefører de prinsipielle retningslinjene fra 1989/96, men er oppdaterte med hensyn til organiseringen av prestetjenestene for migranter i og med opprettelsen av kontoret *Innvandrersjelesorgen* i 2009 (ibid: 5-9).

Innvandrersjelesorgen, som innebærer at messer og alle andre prestetjenester utføres på morsmålet til migrantene, og som er gruppebaserte, er en strategi som bygger på det tidligere nevnte *inkulturasjonsprinsippet*. Det er denne katolske, multikulturelle organisasjonsstrategien, og som i norsk sammenheng representerer et unikt multikulturelt tiltak, som det eksisterer få om noen empiriske eksempler på i Norge. Det er erfaringene fra DKKN som et migrantfellesskap, der ulike former for kulturell kompleksitet nedfeller seg,

som i og med denne studien bidrar til kunnskapsproduksjon og ny kunnskap om «det nye Norge».

Prestemangel i Norge og behovet for et ikke-norsk, katolsk presteskap

Katolske presters ulike bakgrunner med hensyn til verdiorienteringer og deres ulike tradisjoner med hensyn til samspill med lekfolk representerte sentrale omdreiningspunkter for den kulturelle kompleksiteten som utspilte seg ved feltarenaene (se kapittel 8). Nedenfor kontekstualiserer jeg derfor utenlandsprestenes (sogneprester og innvandrersjelesørger) status innen DKKN og OKB, og prestenes egne oppfatninger av mandatet for arbeidet deres i Norge.

Helt siden re-etableringen av DKKN i 1843 har det vært prestemangel, da det er få norske, katolske prester. Som minoritetskirke har DKKN permanent vært et mottakerland for katolske prester. Uavhengig av dagens situasjon med innvandrersjelesorg, der det kommer prester fra migrantenes hjemland til Norge, så har norske prester alltid vært i mindretall også i ordinær sognetjeneste blant katolske, geistlige her i landet. De katolske prestene i Norge har derfor betydelig flernasjonale og flerkulturelle bakgrunner.

Det har, som nevnt, tidligere vært lite attraktivt for en del utenlandske, katolske prester å arbeide i Norge. Dels har det skyltes det kalde klimaet, dels har det vært lite interessant å komme til en ikke-katolsk kultur. Dette har endret seg de siste årene. Som vi så i forrige avsnitt, var det en større pågang til OKB av tamilske og filippinske prest(er) og predikanter som ønsket seg til landet, tamiler på grunn av den politiske situasjonen i hjemlandet. Imidlertid kan det i dag være vanskelig å få prester til Norge fra asiatiske og afrikanske regioner, som tilfredsstiller norske myndigheters utdanningskrav. Myndighetene krever formell utdanning på masternivå for å få oppholds- og arbeidstillatelse i Norge. I regioner der det er mangel på utdannede prester, behøves de av den grunn lokalt og regionalt. Tamiler, vietnamesere og filippinere som har mye utdanning, vil for eksempel de lokale biskopene i hjemlandet oftest ikke sende fra seg. Etter hvert som UDI dessuten satte et minimumskrav med hensyn til årlig inntekt også for arbeidsmigranter, var det vansker med å få opphold for utenlandsprester, da DKKN lønnet migrantprestene under minimumskravet. Etter at DKKN har redegjort for at katolske prester har fri bolig og lever i sølibat uten forsørgeransvar, har de aktuelle prestene fått oppholds- og arbeidstillatelse. Etter at EØS-avtalen trådte i kraft, har imidlertid oppgavene i forbindelse med opphold for europeiske prester blitt betydelig forenklet. Det samme gjelder imidlertid ikke for ikke-europeiske prester.

Det var en møysommelig prosess under feltarbeidet å få klarhet i det faktum at *utenlandske prester* på grunn av den omfattende innvandringen til Norge i dag representerer *to ulike prestekategorier* basert på ulike funksjoner, noe som ikke er nedfelt i Kirkeretten eller noen annen form for organisatoriske oversikter eller planverktøy innen OKB. Den ene gruppen er *innvandrersjelesørgere*, prester for migranter, som er i Norge for en kortere periode for å tjenestegjøre for sin egen hjemlandsgruppe. Svært mange av disse prestene er i praksis fritatt fra ordinært menighetsarbeid, og tilegner seg av den grunn lite norsk. Den andre gruppen er *sogneprester og kapellaner* (sogneadministratorer) som har ordinært menighetsarbeid og som med andre ord *betjener alle språkgrupper* innen sognet. Det er noe overlapping mellom disse to utenlandsprestegruppene, imidlertid er det et grunnleggende funksjonelt skille mellom dem. Det store flertallet av prestene i begge grupper oppfattet imidlertid oppdraget som et *misjonskall*, et kall om å reprodusere deres regionale katolisisme, nasjonale tradisjoner, verdier og trosuttrykk fra opprinnelseslandet her i Norge.

Diversiteten innen den katolske geistligheten som har *menighetsfunksjoner* som altså omfatter også *norske prester*, er med andre ord betydelig. Forholdstallet mellom utenlandsprester og norske prester med menighetsfunksjoner er dynamisk, i lengre perioder har imidlertid de norske prestene kun utgjort tyve prosent av geistligheten. Der analysen og empirien nødvendiggjør det, skiller jeg derfor mellom *menighetsprester med utenlandsbakgrunn* og *menighetsprester med norsk bakgrunn*. Dette kommer jeg tilbake til kapittel 7 og 8.

For øvrig gjelder det ordinære *kirkerettslige* skillet mellom *sekularprester* og *ordensprester*. Sekularprestene er ordinert gjennom et bispedømme og fungerer innenfor en av bispedømmets menigheter med biskopen som overordnet. Sekularprestene avlegger lydighets- og kyskhetsløfte, de kan ikke gifte seg og stifte familie. Ordensprester tilhører et ordenssamfunn eller en kongregasjon. Ordensprestene tilhører internasjonale ordener, avlegger fattigdomsløfte i tillegg til kyskhets- og lydighetsløfte. Ordensprestenes overordnede er *provinsialen*, leder for den ordensprovinsen som ordenspresten tilhører, også om vedkommende prest er migrant i Norge. Hans overordnede i ordensprovinsen samarbeider vanligvis med den stedlige biskopen i Norge. Ordensprestene har ofte flernasjonale tilhørigheter da de først og fremst er knyttet til kommuniteten, som er fleretnisk og flernasjonal, og da mange av dem har arbeidet i flere land tidligere. Både sekularprester og ordensprester tjenestegjør for migranter. Noen av sekularprestene er flyktninger til Norge og har fått opphold i landet. Oppholdet til ordensprestene, som er «utlånt» fra en kirkeprovins i migrantenes hjemland for en kortere periode, er basert på dispensasjon fra

innvandringsstoppen. Grunnlaget for oppholds- og arbeidstillatelsen er, som sagt, krav om at prestene skal ha teologisk utdanning fra hjemlandet tilsvarende mastergrad.

Spørsmålet er da hva som kreves av utenlandsprester innen DKKN enten de tjenestegjør som arbeidsmigranter for sin egen nasjonale gruppe eller de har ordinære menighetsfunksjoner. Blant annet på grunn av prestemangel vil det alltid være en større gruppe utenlandske prester som har ordinære menighetsfunksjoner innen DKKN. Da jeg startet feltarbeidet, hadde OKB utarbeidet et brevkurs om norske forhold, som utenlandsprester frivillig kunne arbeide med før ankomst hit til landet. Før kontoret *Innvandrerselesorgen* ble opprettet, var det nærmest umulig å ha felles møte for prestene i OKB, da deres fleretniske bakgrunner medførte at de ikke hadde et felles språk, og derfor ikke forsto hverandre. «Vi dro ikke lasset sammen,» forteller han. I denne sammenhengen finner jeg det viktig å understreke at når jeg omtaler innvandrersjelesorg i denne avhandlingen, er det innvandrersjelesørgere og prestedienstene jeg referer til og *ikke* til kontoret som har samme navn.

Innvandrerselesørgerne tjenestegjorde kun for sin egen etniske gruppe og kunne ha vært i Norge i mange år uten å kunne forstå eller å snakke norsk. Vietnamesiske og tamilske prester er i hovedsak flyktninger med varig opphold i Norge og snakker godt norsk. Prester fra Øst-Europa, det vil i hovedsak si fra Polen, er her som regel for en kortere periode og snakker språket dårlig og kan lite engelsk. Kroatisk prester snakker engelsk. Filippinske prester snakker alltid godt engelsk, spanske prester lærer seg norsk, dersom de skal være her en stund. Som arbeidsmigranter er prestene pålagt å delta på det obligatoriske innføringsprogrammet for migranter i Norge. Imidlertid forklarer biskopelig vikar for innvandrersjelesorgen meg at: «Vi kan ikke kreve av prestene at de skal gå på norskkurs, hvis de på samme tid har oppgaver i sognet. Det er helt opp til dem selv hvor mye tid de bruker på dette.» For å møte prestemangelen generelt og mangelen på norske prester spesielt har OKB opprettet *Presteseminar* for utdanning av sekularprester i Norge.⁷³ En av grunnene til denne opprettelsen var at da mange av de norske prestestudentene hadde bakgrunn fra ikke-europeiske land, og da de katolske prestestudiene foregikk i Italia og i England, så forfalt norskkunnskapene til denne gruppen. Med studier i Norge vil en forsøke unngå at dette skjer. Fra 2013 har kontoret *Innvandrerselesorgen* arrangert et todagers obligatorisk kurs for nylig ankommet utenlandsprester til Norge med innføring i den katolske historien i landet,

⁷³ Sekularprester med norsk bakgrunn har stort sett vært utdannet ved presteseminaret Allan Hall i Westminster bispedømme i England. Ordensprester utdannes innen deres respektive ordener.

kirkestrukturer i Norge og med noe informasjon om det norske samfunnet. Det gjenstår imidlertid foreløpig å se hvilken effekt denne innføringen i en norsk katolsk tradisjon har på samspillet mellom utenlandske prester med sogneprestfunksjoner og lekfolk i menigheter, på den kulturelle kompleksiteten ved katolske arenaer.

I dette kapitlet har jeg med utgangspunkt i historiske primærkilder presentert nyere, katolsk migrasjonshistorie i Norge og utviklingen fra sosialdiakonal omsorg i regi av Katolsk Flyktningshjelp og senere Caritas til åndelig omsorg overfor katolske migranter i regi av Oslo katolske bispedømme. Denne åndelige omsorgen er basert på en multikulturell, organisatorisk strategi, innvandrersjelesorgen. Kapitlet dokumenterer videre det store, sammenhengende behovet i Norge for katolske prestedtjenester som DKKN ikke selv er i stand til å dekke, noe som i sin tur bidrar til å generere betydelig kulturell kompleksitet ved katolske arenaer. Etnografien beskriver i denne forbindelse ulike funksjoner blant utenlandske prester i landet. Med utgangspunkt i etnografi fra St. Olav dommenighet dokumenteres i neste kapittel den betydelige kulturelle diversiteten som utfolder seg ved de ulike nasjonale arenaene innen OKB.

Kapittel 6

Multikulturelle arenaer - etniske og nasjonale tilhørigheter

Intensivert globalitet, politiske konflikter, forfølgelse, fattigdom og sosial nød, felles europeisk arbeidsmarked, økonomisk krise i Sør-Europa genererer stadig økende migrasjonsprosesser, der en kontinuerlig strøm av nye mennesker ankommer Norge og oppsøker DKKN. Da jeg startet studien i 2007, hadde syv ulike nasjonale grupper inklusive den norske deres egne arenaer i St. Olav dommenighet i Oslo: den kroatiske, den spansktalende, den vietnamesiske, den filippinske, den polske, den tamilske og den norske. Det tilnærmet samme tilbudet forelå for katolske grupper i Bergen. Da den etnografiske studien ble avsluttet i 2014, hadde ytterligere to grupper i Oslo åndelig omsorg på språk som ble snakket i opprinnelseslandet: litauisk og fransk (beregnet på fransktalende afrikanere).⁷⁴

Dette kapitlet undersøker på hvilke *arenaer* DKKNs multikulturelle strategi nedfeller seg og på hvilke måter den kommer til uttrykk. Dette er som sagt en strategi, der DKKN legger til rette for at de største etniske og nasjonale gruppene får alle religiøse tjenester tilrettelagt på morsmålet fra avsenderlandet, kalt *innvandrersjelesorg*. En rekke ikke-religiøse lekaktiviteter inngår dessuten også i denne multikulturelle organiseringen. Under feltarbeidet ble det stadig tydeligere at OKBs strategi med tilbud om åndelig omsorg på morsmålet til migrantene, bidro til reproduksjon av deres etniske og nasjonale tilhørigheter.

For å skape sammenheng i presentasjonen av så vidt mange ulike etniske og nasjonale grupper, anvender jeg i dette kapitlet et metodisk grep, der jeg situerer de religionshistoriske og de religionssosiologiske kontekstene i migrantens hjemland på den tiden migrasjonen fant sted. Dette grepet er inspirert av Krohn-Hansens etterlysning av større vekt på historisk kontekstualisering av konkrete historiske prosesser som finner sted i forbindelse med migrasjon: “[The] processes which generate a ‘natural’ tie between a place and a people, a territory and a community, are historical; they are rooted in time (Krohn-Hansen 2003:92).

⁷⁴ Det var dessuten en eritreisk prest (eritreisk rite er en egen katolsk rite) og en prest fr Myanmar.

Dette metodiske grepet er basert på antakelsen om at disse båndene representerer tilhørigheter som katolske migranter via prester fra hjemlandet søker å videreføre i mottakerlandet. I denne sammenhengen er det blant annet relevant å undersøke hvorvidt katolisismen i opprinnelseslandet var en majoritets- eller minoritetsreligion, hvorvidt katolikker erfarte restriksjoner i forhold til religionsutøvelsen i avsenderlandet, hvorvidt opprinnelseslandet var en tidligere europeisk koloni, der kristendommen var en såkalt konvertert kultur (Robbins 2007). Etnografien rammes inn av den religionsosiologiske konteksten til hver av de nasjonalt baserte gruppene. Det er et metodisk grep med en innebygget komparativ dimensjon, som så vidt meg bekjent, ikke tidligere er anvendt for så vidt mange grupper. Jeg har med andre ord ikke hatt metodiske modeller å støtte meg til.

Følgende grupper innen Oslo menighetene hadde tilgang til hjemlandsprest fra opprinnelseslandet da jeg gjennomførte feltarbeidet: nordmenn, ungarere, kroater, chilenerne/sør-amerikaner/spanjoler, vietnamesere, polakker, filippinere, tamiler, litauere, fransktalende (målgruppe: fransktalende afrikanere)⁷⁵. Gruppene, som hadde prestetjenester på hjemlandsspråket under feltarbeidsperioden presenteres suksessivt etter hvert som de ankom Norge.

Opprinnelig hadde jeg i dette kapitlet en oversikt over antall medlemmer i de forskjellige nasjonale gruppene basert på katolsk statistikk fra 2013, det vil si før OKB fikk pålegg fra fylkesmannen i Oslo og Akershus om å kontakte alle 79.000 medlemmer som bispedømmet hadde innmeldt mellom 2010 og 2014. Før medlemsregistreringssaken er *juridisk* avklart, anser jeg at det *ikke foreligger valide tall* i for perioden 2010 til 2014. Tallene jeg presenterer her er hentet fra 2008, fra OKBs egen statistikk i det katolske medlemsbladet *Broen* (2008-5: 17-19). Beregningsmetoden er blant annet basert på at 2. generasjon migranter kategoriseres som norske innen OKBs egen statistikk.

Katolske arenaer i norske kontekster

Katolske migranter, som er aktive katolikker praktiserer messeplikten, det innebærer at de går ukentlig til gudstjeneste. Med daglige offentlig tilgjengelig messeritualer og en rekke religiøse og ikke-religiøse rammesatte begivenheter er katolske lokaliteter relativt lett tilgjengelige arenaer for nykommere til Norge. I de største norske byene arrangeres daglige hverdagsmesser på norsk og til dels på polsk i katolske kirker, i tillegg til disse messespråkene

⁷⁵ Fransktalende fikk deres egen prest i OKB i 2011. Jeg deltok på messer her. Imidlertid var det liten lekaktivitet i denne gruppen. Jeg har av den grunn ikke etnografisk materiale herfra.

kommer høymesser hver søndag på vietnamesisk, spansk, engelsk, fransk, tagalog, litauisk (Bergen og Oslo), kroatisk (Oslo), latin og dessuten månedlige messer blant annet på eritreisk.⁷⁶ I mindre byer og distriktmenigheter er det høymesse på norsk og på polsk hver søndag. Har stedet dessuten egen prest, er det ofte en eller flere hverdagsmesser i løpet av uka. Frivillige lekfolk i alle bymenigheter arrangerer dessuten et stort oppbud av sosiale aktiviteter på ettermiddager og kvelder, religiøse så vel som ikke-religiøse.

Søndager etter høymessen arrangeres kirkekaffe i menighetssalene i alle norske, katolske kirker. I løpet av feltarbeidsperioden arrangerte frivillige hver søndag kirkekaffe i Menighetssalen i St. Olav dommenighet fra klokka 8.45, da den første søndagsmessen var ferdig, og frem til messen på engelsk startet klokka 18. Kirkekaffen i St. Olav dommenighet var et omfattende arrangement, der frivillige møtte søndag morgen og solgte middag, kaffe, kaker, vafler, smørbrød hele dagen. Til dette formålet var det ved menighetskontoret i dommenigheten et spiskammer for tørrmat, hyllevis med hermetikk: middager, gryteretter, dessuten supper, kaker kjeks, og ikke minst frysebokser med frosset ferskmat: kjøtt, kjøttdeig, grønnsaker m.m. Oppgavene ambulerte hver fjerde søndag mellom spansktalende, vietnamesere, filippinere og norske frivillige medarbeidere. For å få kabalen til å gå opp, delte ofte to nasjonaliteter på matlaging samme søndag. På den måten ble middagsrettene varierte og ikke kun norske, da mange migranter regnet det norske kjøkkenet som primitivt og kjedelig. Asiatiske varmretter var svært ettertraktede hos dem som gjestet kirkekaffen uansett landbakgrunn. Norske vafler var også populære i alle gruppene, og ble stekt hele dagen fra morgenen og mer eller mindre til messen på engelsk startet i St. Olav domkirke kl 18.

Messer på en rekke ulike språk avløste hverandre alle søndager både i St. Olav domkirke og i St. Joseph kirke i Akersveien. I disse to kirkene var det hver søndag til sammen tolv gudstjenester, åtte i St. Olav domkirke og fire i St. Joseph kirke. Folk kom til kirkekaffen etter messen og gikk herfra før en annen nasjonal gruppe kom en times tid senere. På den måten fyltes og tømtes lokalet med en times mellomrom hele dagen fra søndag morgen til tidlig kveld.

⁷⁶. Oppdatert oversikt finnes på <http://www.katolsk.no/organisasjon/norge/messer>.

Norske katolikker og deres arenaer

I 2008 utgjorde den norske gruppen katolikker ca 23 800 personer.⁷⁷ I denne gruppen inngår barn av to utenlandsfødte foreldre (*Broen* 2008(5):14-17).

Den nye migrasjonsfasen fra og med 1972/73 med ikke-europeiske flyktninger og migranter, vietnamesere og chilenerne, kom til å få en sterk innflytelse på og endre flere katolske miljøer her i landet. Frem til Polen og Litauen ble innlemmet i EU i 2004 og Sør-Europa gikk inn i en økonomisk resesjon i 2008, må katolisismen i Norge nok likevel sies å være et relativt ukjent fenomen, til tross for kjente, katolske røster som blant annet Sigrid Undset, Hallvard Rieber-Mohn, Lars Roar Langslet, Kjell Arild Pollestad, Liv Bliksrud, Hans Fredrik Dahl, Arnfinn Haram, for å nevne noen som har representert kjente, katolske stemmer i norsk offentlighet. Frem til godt ut på 1970-tallet var katolske miljøer i Norge utpreget norske. Informanten Andreas oppsummerer utviklingen av katolisismens profil i landet slik:

«På 1920-tallet kom det prester hit fra Roma. Det kunne se ut som de trodde at katolikkene skulle overta alt fra protestantene... at de trodde Norge skulle bli katolsk igjen... så konverterte Sigrid Undset... det var en viktig konversjon. Før 1940-tallet var det katolske miljøet veldig lukket... på denne tiden var det så forskjellig fra det tradisjonelle norske samfunnet at det var en helt fremmed kultur. Etter andre verdenskrig, så ble det en restaurering... eh en konservatisme. Franske dominikanere kom til St. Dominikus på Majorstua med fransk filosofi og kultur og språk... Det var da det begynte å bli smart å være katolikk... Denne konservative tradisjonen ble hegemonisk i Dominikus frem til 1970-tallet. Etter dette dominerte de intellektuelle som var teologisk liberale. Konvertittene kom fra middelklassen, fra norske, høykirkelige og estetiserende miljøer. Og altså... den katolske troen ble tolket fra en progressiv linje i forhold til andre Vatikankonsil, som er veldig lett å kommunisere til den liberale, sosialdemokratiske, norske tradisjonen fordi dette ligger så nær til protestantismen... de er skeptiske til magisteriet⁷⁸, ønsker kvinnelige prester, nattverd for gjengiftede...vil avvikle sølibatet og... så vil de akseptere homofili...»

Informanten Sigrid er imidlertid tydeligere med hensyn til hvordan hun selv posisjonerer seg i forhold til det, som hun i dag oppfatter som trekk ved dagens norske katolikker:

⁷⁷ Som tidlige nevnt, anvender jeg katolsk statistikk før 2010, pga den ennå ikke rettslig av avklarte medlemsregistreingssaken i OKB.

⁷⁸ Det offisielle læreembetet i DRKK.

«Når pater Rieber-Mohn kom, så fikk det katolske et veldig humanistisk preg. Så fikk vi messer på norsk etter Vatikankonsilet, og da kom rødvinskatoikkene. Disse sekstiåttene fikk seg en trøkk da alle innvandrerne kom...for det er innvandrerne som er ekte katolikker og ikke kulturelle protestanter som folkene i Dominikus....Derfor er Dominikus et hvitt akademisk miljø, mens St. Olav er folkekatolisisme. ... Og i dag kommer konservative protestanter fra lavkirkelige miljøer på Vest- og Sørlandet... eh, rene Vestlandsfanden, vet du. Men i dag synes jeg faktisk det er helt greit altså...»

Som det går frem av disse etnografiske tekstene, og som tidligere understreket, representerte 2. Vatikankonsil fra 1962 til 1965 et vendepunkt for den katolske kirken særlig i Vest Europa, USA og i Latin Amerika. Daværende biskop Gran i OKB deltok aktivt under konsilet, og var dessuten sentral med hensyn til å innføre reformene i Norge. Informanter, som opplevde konsilperioden og tiden etter forteller at det på mange måter var en revolusjon. De forteller blant annet at det skal ha funnet sted to auksjoner på St. Sunniva katolske skole der liturgiske gjenstander, messehagler og blondkapper ble auksjonert bort, pipeorglet ble demontert og flyttet til private hjem, kirkesølvet ble pantsatt, og mange av prestekappene ble brukt på karneval i følge denne narrativen. De latinske messebøkene ble kastet, da disse likevel skulle oversettes til norsk.

Noen informanter sammenlikner det som skjedde med et pubertalt opprør, som i følge dem handler om at når noe har vært altfor strengt altfor lenge, så vil en se tendenser til ytterligheter i motsatt retning. De hevder at særlig katolikkene i St. Dominikus klosterkirke og i St. Halvard menighet sto for en progressiv fortolkning av 2. Vatikankonsil og forventet blant annet oppløsning av sølibatet, ordinasjon av kvinner, kommunion for skilte. Særlig viktig i denne fasen fremsto konsildokumentet *Lumen Gentium*, som staket ut en ny kurs og tradisjon innen DRKK som pekte mot menneskerettighetene. Informantene forteller videre at det til å begynne med var litt motstand mot messe på norsk, men at denne motstanden fort gikk over.

Under feltarbeidet i Oslo situerte de norske informantene seg med utgangspunkt i ulike fortolkninger av 2. Vatikankonsil. De norske gruppene var gjerne knyttet til ulike kirkemiljøer, kirkearenaer, som St. Dominikus klosterkirke, St. Olav domkirke, St. Halvard kirke.⁷⁹ Situeringen var basert på fortolkninger som skilte mellom «oss» og «andre». Det kom gjerne til uttrykk via kirketilhørighet, det vil si i hvilken kirke med påfølgende kirkekaffe,

⁷⁹ St. Johannes kirke var så vidt etablert på dette tidspunktet i 2013.

katolikkene foretrakk å gå til messe: i St. Olav domkirke⁸⁰, i St. Dominikus klosterkirke eller i St. Halvard kirke, som alle har og hadde høymesser og hverdagsmesser på norsk. Ved å signalisere kirketilhørighet, signaliserte de norske katolikkene samtidig støtte til den teologiske profilen som de tilskrev presteskaper i vedkommende kirke, og dessuten hvilken sosial gruppe de identifiserte seg med under kirkekaffen etter messen, så fremt de deltok her.

For eksempel ble de aller fleste prestene i St. Dominikus klosterkirke tilskrevet reformvilje med hensyn til 2. Vatikankonsil, de ble oppfattet som teologisk relativiserende, som svært teologisk skolerte, som akademisk skolerte på andre felt enn innen teologi, og ikke minst ble de tilskrevet betydelig kulturell kapital på grunn av mange av sine bokprosjekter og publikasjoner. Kirkegjengere her, selv med kulturell kapital som offentlig profilerte personer, var en akademisk og kulturell elite, som identifiserte seg med hverandre og med langt de fleste av St. Dominikus-prestenes teologiske og kulturelle profil. Informanter herfra, var som tidligere nevnt, kritiske til den katolske diskursen som ble formidlet i St. Olav domkirke. I følge en narrativ blant informantene i St. Dominikus skulle en prest i St. Olav domkirke ha forkynt fra prekestolen at kvinner skulle tie i forsamlingen.

Jeg fant at messer i St. Dominikus kirke hadde preg av kontemplasjon og estetisering i den forstand at det var liten aksept for barn og barnelyder hos kirkegjengerne her. Av den grunn oppsøkte få barnefamilier denne kirken. Dominikusmiljøet, hvis en kan kalle det for dette, fremsto som et monokulturelt og klassemessig homogent miljø, øvre vestlig middelklasse, og i så måte som påtakelig lite representativt i forhold til andre katolske miljøer i landet, særlig når en tar i betraktning at det er kirkegjengere herfra, som like til nylig har bidratt til å forme den offisielle diskursen om katolisismen og katolikker i Norge.

Kirkegjengere i St. Dominikus oppfattet prestene i St. Olav domkirke som teologisk konservative, dogmatiske, ukritiske til magisteriet (det katolske læreembete) og som mindre teologisk skolerte enn prestene i St. Dominikus. Dette gjaldt både i forhold til de norske og ikke minst de mange utenlandske prestene i St. Olav dommenighet, der samtlige prester ble tilskrevet svært pavetro orienteringer, og der menige katolikker i den flerkulturelle St. Olav dommenighet ble tilskrevet konservative hjemlandsverdier fra andre kontinenter basert på ulike former for folkekatolisisme og på praktisering av svært tradisjonelle kjønnsroller.

Norske menighetsmedlemmer i St. Olav dommenighet karakteriserte på sin side gjerne St. Dominikuskatolikkene, der en betydelig del av disse i dag er eldre konvertitter, som «kulturelle protestanter», i betydningen ikke «ordentlige katolikker» eller også «misforstått

⁸⁰ St. Joseph kirke i Akersveien har ikke messer på norsk.

katolisisme». Denne karakteristikken ble særlig tilskrevet konvertitter som var for opphevelse av sølibatet, for kvinnelige prester, for nattverd ved gjengifte og for aksept av homofilt samliv. Aktive norske lekfolk her hadde en konservativ, teologisk orientering, var skolerte i katolsk teologi i den forstand at de gjerne hadde gjennomgått studier i teologi ved *Universitet i Oslo* eller i katolsk teologi på *Menighetsfakultetet*. Via kompetanse i *Kirkeretten* tilskrev de seg selv større religiøs kapital enn andre katolikker i Oslo, som manglet denne skoleringen, og i og med dette dypere innsikt i: «hva dokumentene fra det andre Vatikankonsil *egentlig* sier... for da kan vi unngå feiltolkningene som virkelig har floreret de siste årene», erklærte Kjell med tydelig adresse til sine medkatolikkens liberale fortolkninger av dokumentene fra 2. Vatikankonsil. Imidlertid fremsto miljøet blant norske lekfolk i St. Olav dommenighet som betydelig mer fragmentert og mindre samlet enn i henholdsvis St. Halvard kirke og St. Dominikus klosterkirke. For øvrig hadde norske lekfolk i St. Olav dommenighet middelklassebakgrunn. Klassebakgrunnen til migrantene i denne menigheten dokumenteres etter hvert som hver av de nasjonale gruppene presenteres nedenfor.

St. Halvard sogn var det sognet, som under størsteparten av feltarbeidet omfattet de store innvanderbydelene i Oslo, Groduddalen og Alna bydeler, og var i prinsippet den mest flerkulturelle menigheten i Oslo.⁸¹ Med sin beliggenhet øst for Akerselva var St. Halvard menighet dessuten lokalisert i Oslos arbeiderstrøk. Norske katolikker ved denne kirkearenaen hadde middelklassebakgrunn, men tilskrev menigheten arbeiderklassepreg. De karakteriserte menigheten og høymessen her som den mest fargerike og flerkulturelle i Oslo. Imidlertid var det under feltarbeidet svært liten aktivitet i regi av og for migrantgrupper i menigheten på ettermiddager og kvelder, da disse gjerne tok del i lekaktiviteter i Akersveien i regi av lekfolk i St. Olav dommenighet eller på *Tamilsk kultursenter*. Lekkasjen av migranter fra St. Halvard sogn til høymessen i St. Olav var dessuten også betydelig. Med en rekke høymessebesøk i begge kirker var det ingen tvil om at St. Olav dommenighets høymesse på søndager bar preg av å være den mest fleretniske og flerkulturelle høymessen i Oslo. Denne selvtilskrivningen som den største flerkulturelle menigheten i Oslo, som den norske gruppen i St. Halvard henviste til, fant jeg interessant, all den tid St. Olav og St. Joseph kirker i Akersveien tilbød messer på langt flere språk⁸², og hadde en infrastruktur med tilgang til langt flere menighetslokaler for aktive lekfolk. Denne flerkulturelle distinksjonen blant norske kirkegjengere i St. Halvard, antar jeg referer seg til at mange av de norske lekfolkene her i

⁸¹ Som tidligere nevnt: disse bydelene ligger i det i det nyopprettede St. Johannes sogn.

⁸² Dette store språktilbud har disse kirkene i regi av dommenigheten i Akersveien også i dag. Etter opprettelsen av St. Johannes kirke i Groruddalen er messer på tamilsk overflyttet fra St. Halvard menighet til St. Johannes menighet, som dessuten har messer på polsk og på vietnamesisk.

mange år har drevet et aktivt bistandsarbeid for Caritas i flere sammenhenger, de har selv vært svært teologisk reformvennlige, og har for en tid tilbake hatt reformvennlige nederlandske prester. Med en lokalisering øst for Akerselva nær innvandrerbymidlet i Oslo, i motsetning til de andre katolske kirkene i Oslo på denne tiden, har den norske gruppen katolikker her hatt gode grunner for å anta en heterogenitet i denne menigheten, som tidligere ikke fantes for eksempel i St. Olav menighet og særlig ikke blant kirkegjengerne i St. Dominikus.

Foruten hvilken kirke katolikkene valgte som sin messearena med derpå følgende arena for kirkekaffe, var dessuten en viktig distinksjon blant *konvertittene* hvor og hos hvilke prester konvertittene hadde deltatt på undervisning: hos de angivelig reformvennlige og teologisk vel skolerte prestene i St. Dominikus, mange med betydelig kulturell kapital, eller hos de angivelig pavetro og konservative prestene i St. Olav uten kulturell kapital, eller hos de tidligere angivelig reformvennlige og kunnskapsrike nederlandske prestene i St. Halvard, eller hos de senere polske prestene i St. Halvard menighet som ikke ble tilskrevet teologiske kompetanse og som heller ikke behersket norsk særlig godt, og som definitivt ikke ble tilskrevet kulturell kapital i norske kontekster.⁸³ Hadde kandidatene fulgt kurs i katolsk teologi ved St. Dominikusklosteret, tilskrev de seg selv relativt betydelige kunnskaper i katolsk teologi og derved religiøs kapital. Konvertitter herfra tilskrev kandidatene som gikk til undervisning i St. Olav menighet, en dogmatisk, magisterie-tro og lite reflekterende innføring i katolsk teologi (se kapittel 4). Mens kandidatene i St. Olav dommenighet på sin side i utgangspunktet virket ukjente med disse distinksjonene. Pater Magnus forteller:

«Det et høyt intrige-nivå blant norske katolikker i Oslo. Det er få mennesker der... det er en subkultur med et stammespråk... spesielt blant konvertittene. Man må kunne de rette betegnelse.. og så er det viktig hvem man har gått til undervisning hos, og hvor man går til messe.»

En ytterligere distinksjon i katolske sammenhenger i Oslo var den tvilsomme katolske legitimiteten søm fødte katolikker, også kalt *krybbekatolikker* tilskrev konvertitter, noe karakteristikk *kulturell protestant* var uttrykk for. Konvertitter, som til tross for å ha gått til undervisning i katolsk lære, var i følge fødte katolikker ukjente med katolske tradisjoner, da konvertitter ikke hadde erfaring med å leve katolske liv med det dette innebar av bønner og rituedeltakelse i dagliglivet. Denne mangelen på katolsk erfaring i dagliglivet ble særlig tilskrevet konvertitter som var teologisk liberale, som var kritiske til *magisteriet*, til DRKKs

⁸³ Det er andre prester i St. Halvard menighet i dag.

maktstruktur og positive til opphevelse av sølibatet, homofilt partnerskap og kvinnelige prester. Det var særlig disse konvertittene som ble evaluert som «kulturelle protestanter». Tilskrivningen «kulturell protestant» gjaldt særlig katolikkene i St. Dominikus, som har fremstått som teologisk liberale, som 70-tallskonvertitter. De konvertittene, som derimot hadde en teologisk konservativ orientering i forhold til magisteriet, var negative til opphevelse av sølibatet, homofilt partnerskap og kvinnelige prester, og som dessuten ønsket gamle ritualer velkommen, ble derimot *ikke* klassifisert som kulturelle protestanter, da disse i følge denne evalueringen var mer innforstått med katolske tradisjoner.

Jeg ble overrasket over konvertittenes lave status i mange katolske sammenhenger, og nevnte dette for den norske pater Halvor. Han hevdet at konvertitter ble tilskrevet en lav status fordi:

«Det er to ting som er feil med dem... Før de norske fødte katolikkene er konvertittene bare å regne som halvveis katolikker, så lenge de ikke er katolsk oppdratt og ikke har vokst opp i et katolsk hjem med bønner og messegang.... eh men slik ser utlendingene også på dem... De som kommer fra en katolsk kultur i utlandet, de ser ned på alle norske katolikker fordi de aldri har levd i en katolsk kultur i det hele tatt... Også de utlendingene som er religiøse minoriteter i utlandet, ser ned på norske katolikker, fordi norske katolikker er så lite religiøse i måten å være på... Dette blir hakket verre for konvertittene, for utlendingene mener at konvertittene ikke en gang visste hva katolisismen var før de ble voksne, skjønner du?»

Turid, som konverterte like før 2. Vatikankonsil hadde erfart følgende:

«Veldig mange av innvandrerne er veldig fromme. Mange har vært her virkelig lenge, men de bryr seg ingenting om samfunnet utenfor kirken, ikke om Norge og ikke om verden... Det er familie og kirken og resten har de ikke peiling på... Men det er jo dette kirken liker... Vi konvertitter er bare et problem for kirken vi. Vi lever i store dilemmaer altså! Vi har vært med på å kjempe frem kvinners rettigheter i samfunnet. Og vi ser jo hvilken vei kirken går! Oss vil ikke kirken en gang snakke med... Prestene skal jo være til for oss også! Men neida... da er det mye gjevere med alle disse som aldri stiller spørsmål med noe som helst. Vi får jo karakterer i kirken «gode» og «dårlige» katolikker. Bare gjett hva vi konvertitter er!»

Med andre ord foregår sosiale differensieringer og evalueringer internt ved norske katolske arenaer i Oslo, der fødte katolikker tilskriver seg selv større religiøs kapital enn konvertitter. Samtidig tilskriver migrantgrupper seg selv betydelig mer religiøs kapital enn norske

katolikker, som er fødte katolikker. På bunn i dette katolske lekhierarkiet befinner i følge disse distinksjonene norske konvertitter seg.

En større gruppe av de aktive informantene i St. Olav dommenighet, hadde tidligere vært engasjert i styre og stell i *NUK*, Norges Unge Katolikker. Etter 1980 og frem til i dag har engasjementet i denne ungdomsorganisasjonen vært preget av ulike orienteringer, også her med utgangspunkt i ulike fortolkninger av 2. Vatikankonsil. De som var unge og aktive i *NUK* på 1970- og 1980-tallet, var også aktive i Caritas og drev solidaritetsarbeid, var opptatt av en rettferdig økonomisk fordeling, ønsket reformene fra 2. Vatikankonsil velkommen og regnet seg som teologisk og politisk radikale. De gikk av ved «aldersgrensen» da de var 25 år, som nå er noen år tilbake. Pål forteller dette fra sin aktive periode i Caritas:

«Vi var opptatt av bistand... hjelp mot fattigdom og sånt. Vi var ikke opptatt av liturgi... Vi var ikke fromme og utadrettet religiøse, sånn som mange i *NUK* er i dag.»

Denne *NUK* gruppen, som var aktive på 80-tallet vurderte sine etterfølgere i organisasjonen på 1990- og 2000-tallet som relativt konservative, som relativt dogmatiske og svært opptatt av liturgi. Det er denne generasjonen katolske ungdommer som kalles for «Pave Johannes Paul 2. ungdom». Disse ble tilskrevet pavetro holdninger, fromhet og liturgisk orientering, særlig da de innførte andakter og bønner på *NUK* møtene. Da jeg møtte informanter fra 1990 og 2000 *NUK*-generasjonen, var det en gruppe som hadde vokst opp i Norge med migrantforeldre, det vil si en transnasjonal gruppe og det mest flerkulturelle miljøet, som jeg møtte i Oslo. Gruppen omtalte seg selv som konservative i forhold til sine forgjengere, særlig med hensyn til fortolkning av 2. Vatikankonsil, som de hevdet hadde gått for langt.

Der var ingen konflikter mellom disse to tidligere *NUK*-aktivistene. Imidlertid antok 1990/2000 generasjonen likevel at de ble sett «litt skjevt på» av sine mer politisk orienterte forgjengere i *NUK*, for, som Hege sier:

«De (forgjengerne, min kommentar) tenker sikkert at det er litt dumt... at det de har jobba for, skulle ende opp slik... ikke med bistand men med fromhet...»

Mange blant «Pave Johannes Paul 2. ungdom», som fremsto som moderat nykonservative, hadde en eller to utenlandsk fødte foreldre og tilskrev seg selv transnasjonale identiteter. Flere av disse informantene var selv født utenfor Norge. De var velutdannede, med ledererfaring fra *NUK*, behersket en rekke fremmedspråk, mange med teologiske studier ved siden av andre

studier eller jobb, flere med jobbkarriere i det katolske hierarkiet, eller med denne som springbrett for videre karrierer.

Jeg registrerte imidlertid med betydelig interesse at disse moderat nykonservative katolikkene tilskrev seg selv en liberal posisjon i forhold til medlemmene i *Unge Voksne* (25-35 år) i St. Olav dommenighet. Unge voksne orienterte seg i en førkonsiliær retning, det vil si at de ønsket seg tilbake til perioden før 1962-65, med andre ord til tiden før 2. Vatikankonsil og reformene som fulgte med dette. Jeg gjennomførte flere feltarbeider hos Unge Voksne. Alle jeg møtte her var norske. De ga klart uttrykk for at konsilet hadde gått alt for langt og at det de kalte «den egentlige katolisismen» var blitt borte. De ønsket seg tilbake til en tid med kun latinske messer, avvikling av messer på nasjonale språk, og gjeninnføring av annen eldre liturgi. De ga uttrykk for en langt mer omfattende verdikonservatisme enn andre yngre katolikker. De fremsto som radikalt nykonservative. Paul, i Unge Voksne, forklarte meg dette:

Paul: «NUK på 1970- og 1980-tallet, var bare opptatt av den horisontale dimensjonen...»

Forsker: «Hva mener du med det?»

Paul: «At de bare var opptatt av den menneskelige dimensjonen... og ikke den vertikale... forholdet til Gud... De var over hodet ikke opptatt av forholdet til Gud!»

Unge Voksne talte ikke mange medlemmer, og de fleste av dem hadde relativt nylig konvertert. Ovenstående sitat viser at det var viktig for dem at deres katolske identitet sto i kontrast til andre katolske orienteringer.

Eldre og norske katolikker som jeg møtte uttalte seg imidlertid relativt kritisk vedørende Unge Voksne.

«De (Unge Voksne, min komm.) er svært, svært konservative... førkonsiliære. ...mer verdikonservative enn alle andre. Det er en form for overflatisk formalisme. Sakraments-tilbedelse ⁸⁴, blondekapper, prestehatter og sånt... Det er et gjenopptatt fenomen som mange unge finner givende, og som eldre katolikker finner fremmed. Men det er et Oslo-fenomen... eh jeg synes Unge Voksne har en fordømmende holdning som er veldig lite kristen. De har et veldig fokus på synd, de dømmer andre. Dette kan de gjøre fordi vi har det så godt i Norge... de trenger ikke å ta stilling til sosiale spørsmål om rettferdig fordeling for eksempel. Det er virkelig ikke de største problemene her i verden de er opptatt av. Men dette kan endre seg fort. Det kan raskt komme folk som er mindre konservative. I dag har de en romantisk forestilling om det

⁸⁴ Eldre, gjeninnført andaktsform.

som var før, altså før det 2. Vatikankonsil, som de vil tilbake til. Selv har de aldri opplevd denne tiden...» sier Beate.

Det var mitt inntrykk at Unge Voksne var en noe marginal gruppe. En norsk prest hevdet imidlertid at det kan komme til å oppstå ideologiske konflikter i forbindelse med denne formen for radikal nykonservatisme, som arbeider for en endret liturgi og latinsk messe. Han fortalte at dette er en sterk bevegelse utenfor Norge, og at den antakelig kommer sterkere til uttrykk her i landet etterhvert. Han sa videre at den tridentinske messen (messe på latin) vil komme for fullt, og at denne messen ble gjenopptatt fordi pave Benedict XVI hadde overkjørt bispekollegiene. Den viktigste tendensen innen denne radikale nykonservatismen var i følge ham vekt på ytre tegn, på symboler, på estetisering og røkelse, på blonder og kapper i de liturgiske plaggene hos prester og ministranter. «Det kan bli konflikt av det...» avslutter han.

Pater Ove, som kaller seg selv for nykonservativ men ikke førkonsiliær, mener det er en bevisst holdning i det å vektlegge ytre katolske tegn og symboler:

Pater Ove: «Det er litt sånn katolsk triumfalisme dette her...»

Forsker: «Triumfalisme?»

Pater Ove.: «Ja... noe med at vi er demonstrativt katolske i det protestantiske Norge... Litt sånn «jeg har rett og de har feil»-holdning... Jeg mener... når vi er i verdens største trossamfunn, så føler vi oss selvsagt ikke som en minoritet. ..Det er jo litt kjekt å vise dette da... Vi er jo på en måte hele verden...»

Professor i teologi og katolikk O. Tjørhom karakteriserer blant annet i *Fornyelsen som forsvant* denne konservative dreiningen etter 2. Vatikankonsil som *katolsk antimodernisme*, og som et varsel om at DRKK er på vei inn i en større krise (Tjørhom 2009, 2012, 2014).

Etter at pave Frans ble overhode for DRKK, har han imidlertid nettopp vektlagt den sosialetiske og den menneskelige dimensjonen innen katolisismen, noe som mange regner med vil bidra til å svekke de mest radikale nykonservative orienteringene. Hans bevisst enkle stil blant annet med bolig utenfor pavepalasset i Roma, og hans negative uttalelser om omfattende bruk av katolsk estetikk med vekt på ytre tegn, har bidratt til å dempe noe av den katolske «triumfalismen».

Under feltarbeidet erfarte jeg at flere informanter omtalte den katolske lekorganisasjonen *Også vi er kirken*, OVEK, i heller kritiske ordelag. Dette er en norsk avdeling innen den internasjonale katolske organisasjon, *The International Movement We are*

*Church*⁸⁵, som arbeider for videreføring av reformene fra det 2. Vatikankonsil. OVEK etablerte seg i Oslo i 2001-2002, og sendte ut en programerklæring til menighetene i landet, med argumentasjon om å oppheve sølibatet, for aksept av homofilt samliv og for ordinasjon av kvinnelige prester. I dette skismaet mellom den ovennevnte nykonservative dreiningen og OVEKs reformvilje, møtte jeg hva jeg vil kalle en aggressiv holdning overfor OVEK fra flere norske informanters side. Sigrid hevdet følgende:

«De er 70-talls konvertitter som er kulturelle protestanter... Kvinnelige prester er enten utslag av norsk sekularisme eller kulturell protestantisme... De har et reir i [...] kirke... De er gamle. De har gått bak ryggen på biskopen! ... Men heldigvis så har han satt i gang for å rydde opp.»

Jeg ble nysgjerrig på denne gruppen og deltok på flere av møtene deres, der teologiske spørsmål i tilknytning til det 2. Vatikankonsil og de reduserte vilkårene for disse reformene innen dagens katolisisme ble drøftet. Det kom ikke akkurat noen form for militante krav om reformer til uttrykk her, noe jeg hadde forventet av OVEK all den tid omtalen av gruppen var så vidt aggressiv fra mer konservative orienterte katolikkens side. Her var i det hele lite som minnet om noen form for radikalisme, så vidt jeg kunne se. Dette miljøet situerte seg ikke i relasjon til andre grupperinger eller til katolske miljøer for øvrig. Alle som deltok på møtene var norske. Senere møtte jeg daværende leder i forumet, som fortalte om organisasjonens dialog med biskopen i OKB. Biskop Eidsvig oppfattet i følge leder i OVEK ikke organisasjonen som en motstander, derimot som en intern gruppering med et lojalt engasjement i forhold til katolisismen. Det var for øvrig personer fra dette miljøet som i 2012 sto bak utgivelsen av antologien *Hellig uro*, som drøfter spørsmål med hensyn til hvorvidt DRKK fjerner seg fra intensjonene fra det 2. Vatikankonsil. Antologien presenterer en kritikk av DRKKs tiltagende «patriarkalske og autoritære sentralisme» (Kværne & Utgaard (red.) 2012: 12).

Vår Frue menighet i Tromsø representerte en arena der den multikulturelle strategien ikke var etablert. Språkpraksisen i menigheten i Tromsø var basert på at migranter raskest mulig skulle praktisere norsk i trossammenheng. Denne overordnede strategien basert på at all kommunikasjon og all utveksling skulle foregå på norsk også fra migranternes side, bidro til inklusjon og til å skape ett fellesskap. Bruk av det norske språket bidro med andre ord til tilhørighet og til en felles identitet i menigheten. I all hovedsak er denne språkstrategien gjeldende også i dag.

⁸⁵ <http://www.we-are-church.org/int/>, <http://ogsavierkirken.no/>

I flere distriktmenigheter i landet utgjør norske katolikker et betydelig mindretall etter hvert. En rekke av sogneprestene er dessuten «utlånt» fra bispedømmer i utlandet, de har dårlige norskkunnskaper og praktiserer sin hjemlandskatolisisme her i Norge. Norske katolikker, som jeg møtte i Katolsk Distrikt, ga uttrykk for at de følte seg fremmede i det som en gang var en norsk menighet. «Norske katolikker blir borte,» forklarte pater Magnus. Med dette mente han at de norske katolikkene ikke meldte seg ut av DKKN, men at de ikke kom til messe eller var såkalt praktiserende katolikker lenger.

Ikke å gå til messe, er det samme som å *ekskommunisere* seg selv fra DRKK og fra katolske fellesskap. Norske informanter i Katolsk Distrikt påpekte at det å være norsk og å praktisere det norske språket, for dem var overordnet det å praktisere en katolisisme basert på verdier og praksiser fra andre steder i verden, noe som et fellesskap med migrantkatolikker innebar i menigheten. Deltakelse i disse migrantfellesskapene innebar med andre ord at norske katolikker ikke kunne praktisere sitt eget språk i eget hjemland og heller ikke forvalte etablerte verdier herfra, noe de norske informantene erfarte som svært fremmedgjørende og svært langt fra noen som helst form for universell katolisisme. Å være en etnisk, språklig og kulturell minoritet i en minoritetskirke i eget hjemland, ble med andre ord ikke erfart som særlig enkelt.

En annen måte å beskrive sin minoritetsstatus på kom særlig til uttrykk ved at prester og tillitsvalgte tilskrev seg selv og DKKN en *diaspora-status*. «Katolikker i Norge lever i en diaspora,» sier informanten Kåre. «Å vera diaspora - katolikk på Vestlandet. Eit døme frå Sunnfjord» heter et kapittel i boka for 150 års jubileet for St. Paul menighet i Bergen (Solend 2008:44-50). «En kirke i ekstrem diaspora» blir DKKN i Norge kalt i 2008 (Müller 2008(6):35), “Diaspora in Norway is a complex mix of many things.” (Markussen 2013(4):12, “Diasporasituasjonen [...] fikk jeg nå inn på livet” (Schwenzer i Nilsen (2013(4):4). «Diaspora,» forklarer informanten Mette meg, «det er fraværet av kontakt med Roma, fordi vi er så små her i Norge at vi ikke har våre egne kardinaler.»

Nordeuropeiske og østeuropeiske land mottar støtte, som nevnt i kapittel 3, fra organisasjonen *Diaspora-Kommisariat* i Tyskland, der alle katolske prester årlig betaler en prosent av lønnen til prester og diakoner i nordeuropeiske og østeuropeiske regioner. Diaspora begrepet inngår i katolsk missiologi og referer seg til at det protestantiske Nord-Europa og andre ikke romersk katolske områder i Øst-Europa regnes som misjonsområder fra Tysklands side. Begrepet er med andre ord innarbeidet og etablert som en diskurs også i katolske kontekster her i landet.

Diasporastatusen er med andre ord uttrykk for at katolikker i Norge erfarer at de lever langt unna det religiøse senteret, Roma, der kulturen etter informantenes oppfatning er katolsk. Diasporastatusen bidrar til å etablere et norsk, katolsk «vi». Riktignok er det ikke etnisitet som produseres i denne sammenhengen, derimot et forestilt fellesskap basert på en minoritetsidentitet. Tar vi derimot utgangspunkt i diasporabetegnelsens etymologi, der diaspora er definert som en gruppe eller et folkeslag, som er fordrevet fra et opprinnelig territorium, refererer den katolske diasporastatusen seg til at katolikker etter Reformasjonen i Norge etter 1537 ble fordrevet fra sitt opprinnelige territorium. For å sette denne diaspora statusen inn i et historisk perspektiv, så hadde Norge under reformasjonen vært katolsk i 500 år, i dag har Norge vært protestantisk i tilnærmet tilsvarende antall år.

For å oppsummere: etniske uttrykk og norske tilhørigheter så ikke ut til å være uvesentlig for norske katolikker. Etnisitet og etniske grenser kom imidlertid til uttrykk på andre måter og ble materialisert via andre former enn tilfellet var for de øvrige nasjonale gruppene. Ved katolske arenaer i Oslo fant det sted differensieringer og distinksjoner som baserte seg på ulike diskurser, som alle hver på sin måte refererte seg til fortolkninger av 2. Vatikankonsil. Dette antok jeg var et Oslo-fenomen, som var mest tydelig og virksomt blant aktive og sentrale norske lekkatolikker. Norske lekkatolikker i Katolsk Distrikt slet imidlertid i perioder med utenlandske prester med tilhørigheten til trossamfunnet. Fleretnisiteten var betydelig og det norske språket relativt marginalisert, da lite av aktivitetene foregikk på norsk. Katolsk Distrikt representerte en kulturell kompleks arena.

Hva skiller så den norske gruppen katolikker fra de øvrige etniske og nasjonale gruppene i DKKN? Uten tvil er det den vekten norske katolikker legger på katolsk teologisk orientering, skoloring og refleksjon. Å kjenne *kirkeretten* gir betydelig prestisje og religiøs kapital for særlig norske, konservative katolikker. Som vi skal se, skiller den norske gruppen katolikker seg fra de øvrige katolske gruppene i Norge i så henseende.

Den store veksten i antall katolikker i Norge bidro for mange av informantene til euforisk stolthet over å være katolsk. Under samtalen vår utbryter Per:

«Når medlemstallet vokser er det å være katolsk stort! ... Det er virkelig pinsunderet som materialiserer seg.. vi snakker alle verdens språk og vi forstår hverandre!»⁸⁶

Med tanke på kulturell kompleksitet og flerkulturelle prosesser og forhandlinger undersøker jeg i kapittel 7 og 8 hvor godt katolikker forstår hverandre ved katolske arenaer.

⁸⁶ Dette var før øvrig i 2013, før medlemsregistreringssaken ble offentlig kjent.

Ungarer i OKB

Da ungarerne kom til Norge 1956/57 var de den første migrantgruppen, som fikk åndelig omsorg på deres eget språk. I 2008 utgjorde den katolske gruppen ca 450 personer.

Assimilasjonstankegangen var rådende på denne tiden, hvilket innebar at det var et mål at ungarerne raskt ble integrert i norske miljøer. OKBs multikulturelle prinsipp om ivaretagelse av avsenderlandets kultur og språk, var imidlertid ikke innført på denne tiden. Den første perioden etter ankomst hadde ungarerne Caritas' lokaler som møtearena, imidlertid er det i dag ikke ungarske arenaer i OKB. Jeg inkluderer imidlertid ungarere i denne sammenhengen, da denne mangelen på ungarske arenaer og på ungarske kulturelle uttrykk innen OKBs fleretniske miljøer, i følge den daværende ungarske presten, representerte et eksempel på at assimilasjons-strategien var tragisk og feilslått og bidro til å utradere ungarsk kultur innen OKB.

I religionshistorisk sammenheng var keiserriket Østerrike-Ungarn romersk katolsk, og DRKK var en majoritetskirke også etter reformasjonen, da protestanter, i hovedsak kalvinister utgjorde ca tyve prosent av landets kristne. Før offentlige skoler ble innført, ble for eksempel nitti prosent av skolene drevet av katolikker. Frem til kommunistene kom til makten i 1945, var det å være kristen ensbetydende med det å være ungarsk i følge Blum (1999). Etter 1945 ble stat og kirke skilt, og kommunistpartiet etablerte en fredsorganisasjon angivelig for å organisere og kontrollere alle katolske prester. De som opponerte ble arrestert. Kommunistpartiets mål var å kontrollere DRKKs innflytelse i Ungarn og samtidig svekke Romas og Vatikanets autoritet over presteskaper (ibid.: 317). Den katolske kardinalen Mindszenty var en av lederne under det ungarske opprøret i 1956, som førte til at i hovedsak yngre, politiske flyktninger kom til Norge. Etter opprøret ble enkelte katolske prester mistenkt for å ha samarbeidet med det kommunistiske regimet. For mange katolikker i Ungarn ble derfor troen privatisert, og katolske grupperinger begynte også å organisere seg i undergrunnsgrupper utenfor DRKK.

I 1957 var ungarerne, som tidligere nevnt, de første migrantene/flyktningene som DKKN sørget for fikk prest fra hjemlandet, som tilbød åndelig omsorg på deres eget språk i Norge. En tredel av migrantene som kom hit i 1956 og utover, var antakelig ikke katolikker. Langt de fleste migrantene kom likevel både til messe og til kirkekaffe. DKKN hadde med andre ord en sjømannskirkefunksjon. Mange av ungarerne var aktive på Europahjemmet (Caritas' lokaler i Oslo), og i tråd med assimilasjonstankegangen, som den gang var rådende med hensyn til flyktninger og andre migrantere inkludering i mottakerlandet, ble de raskt

assimilert i det norske samfunnet. Fortsatt i dag arrangeres det enkelte messer på ungarsk i Oslo, imidlertid deltar de fleste katolikkene med ungarsk bakgrunn nå på messer på norsk og på andre rammesatte begivenheter på norsk. Det er denne situasjonen som den ungarske presten fant dypt tragisk, da i følge ham viktige aspekter av ungarsk kultur ikke hadde blitt ivaretatt av OKB og av ungarske katolikker i Norge. Dette hadde i sin tur, i følge ham, ført til at behovet for åndelig omsorg på ungarsk ikke lenger var til stede og til at det ikke lenger var ungarske møteplasser eller arenaer i OKB.

Kroatiske arenaer

Ut over på 60-tallet og frem til innvandringsstoppen i 1975 ankom kroatiske og slovenske arbeidsmigranter fra disse republikkene i Jugoslavia. Kroatene fikk deres egen prest i OKB i 1971. I 2008 utgjorde den katolske gruppen ca. 400 personer.

Land i østlige Sentral-Europa og i Øst-Europa er alle karakterisert av en viss grad av etnoreligiøsitet, der ulike kirkesamfunn har spilt sentrale og viktige roller med hensyn til både å fremme og å konstruere nasjonale kulturer, i følge Martin (Martin 2006). Kroatia, som tidligere venetiansk koloni og med geografisk nærhet til Italia, har en lang katolsk historie. Etter 2. verdenskrig gjennomførte kommunistregimet en rekke tiltak for å nasjonalisere DRKK i Kroatia, noe som førte til et svært anstrengt forhold mellom stat og kirke (Bax 2011:152-155)⁸⁷. I dag, etter Balkankrigene, har den katolske kirken reetablert sin dominerende stilling i Kroatia, og bidrar fortsatt til konstruksjonen av kroatisk nasjonal identitet.

Ved å kalle perioden under kommunismen for «katolsk martyrdom», forsøker nyere historie i Kroatia imidlertid å balansere stigmaet etter kroatenes allianse med aksemaktene Tyskland, Italia og Japan under andre verdenskrig, der DRKK i Kroatia spilte en sentral rolle.⁸⁸ Nyere historie har dessuten beskrevet den kommunistiske perioden mellom siste verdenskrig og Balkankrigene i tidligere Jugoslavia, som en anti-katolsk periode der den serbisk ortodokse kirken og ideen om et nytt Stor-Serbia ble favorisert (Perica 2006: 311-312). Etter Jugoslavias oppløsning regnes Kroatia sammen med Polen og Irland som det mest katolske landet i Europa (ibid.: 319). Som i Polens tilfelle er det også i Kroatia en sterk forbindelse mellom katolisisme, nasjonalisme og antikommunisme (Lewins 1976: 130).

⁸⁷ Blant annet innsatte det statlige regimet sine egne biskoper og sekular-prester som etablerte menigheter for å motvirke fransiskaner-brødrenes nasjonalistisk orienterte religiøse innflytelse (Bax ibid:150-169).

⁸⁸ Den kroatiske, fascistiske organisasjonen *Ustasha* internerte serbere, jøder og rom i konsentrasjonsleire under siste verdenskrig, også kalt katolsk «geistlig fascisme».

Kroatene, som kom utover 1960-tallet var hovedsakelig fra Zagreb. Disse var lek katolikker og ufaglærte arbeidere, mange av dem var separatister, som arbeidet for en kroatisk løsrivelse fra det jugoslaviske regimet for å etablere Kroatia som en selvstendig nasjon. De var imidlertid mindre militante enn mange av kroatene i Sverige og i Tyskland. Kroatiske informanter forteller at de ble overvåket og forfulgt av det Jugoslaviske regimet før de forlot republikken. De aller fleste skaffet seg ulike former for ufaglært arbeid i Norge raskt etter ankomsten, de var aktive i OKB og på Europahjemmet, og ikke minst etablerte de et svært aktivt kroatisk folkedansmiljø i Oslo. I 2008 utgjorde den kroatisk gruppen katolikker ca 500 personer.

Informantene hevdet at de ble overvåket av kroatisk sikkerhetspoliti i tiden etter at de kom til Norge. Jugoslavisk sikkerhetspolitis kjennskap til kroatisk migrantere situasjon i Norge bekreftes av arkivdokumenter, av OKBs korrespondanse med UD i foregående kapittel. Kroatisk informanter hevdet at de ble overvåket av jugoslavisk sikkerhetspoliti både i og utenfor St. Olav domkirke og utenfor Europahjemmet. Joseph forteller at da han og kona reiste tilbake til landsbyen med det førstefødte barnet, sto politiet og ventet på dem utenfor barndomshjemmet hans, uten at han hadde oppgitt i noen sammenheng hvor han skulle. Han og kona måtte melde seg for politiet morgen og kveld, og da ferien var over etter tre uker, gikk det enda to uker før de fikk passene tilbake. Han synes dette står i ironisk kontrast til at da *Mor Theresa*, også fra Jugoslavia, kom for å motta fredsprisen i 1979, utnevnte det religionsfiendtlige kommunistregimet i hui og hast en ambassadør, som selv var katolikk og fra samme region som Mor Theresa. I samarbeid med politi og myndigheter i Norge ble i følge Joseph en del av det offisielle programmet endret, for at ambassadøren skulle få Mor Thesas private velsignelse. «Offisielt, i forhold til det jugoslaviske regimet... hadde det av politiske grunner selvsagt ikke latt seg gjøre,» forklarer han.

Da kroatene kom på 1960-tallet, startet de ganske raskt et folkedansmiljø på Europahjemmet i Caritas sine lokaler i Oslo med dansekurs og fester. Dette ble en sentral arena og møteplass. Etter hvert var det etablert dansegrupper for barn, unge, unge voksne og voksne. Det var et rituale som bidro sterkt til feiring av etnisk tilhørighet. Det var betydelig kontakt med det kroatisk folkedansmiljøet i Stockholm, som Oslo-gruppene besøkte en uke av gangen. Etter en tid ble det imidlertid for omfattende å følge opp for arrangører og instruktører i Oslo, så aktiviteten stanset opp. I dag er danseaktiviteten gjenopptatt av barn av kroatisk innvandrerforeldre. Det er med andre ord andre-generasjon som nå arrangerer dansetrening hver uke i Menighetssalen i Akersveien. Disse personene hadde kjent hverandre siden de var små, og foruten å møtes for å danse, fikk de en anledning til å praktisere det

kroatiske språket. De gangene jeg var til stede på treningen, viste det seg imidlertid at all instruksjon fra Hannas sin side foregikk på norsk. Vitser og andre morsomheter ble fremført på kroatisk.

Noen av dansedeltakerne var par begge med kroatisk bakgrunn, og noen var kvinner som var gift med norske menn. Disse kvinnene kom alene, da de norske mennene deres syntes folkedans ikke var særlig spennende, hverken kroatisk eller norsk. I kroatisk familier, der folkedans fortsatt var viktig til hverdag og fest, forventet foreldrene at barna fant seg kroatisk ektefelle, da de hadde felles fester, der flere generasjoner danset med hverandre. «Da kan mamma danse med mannen min... Det er stas,» sier Hanna, som forteller at hun har «hentet» mannen sin fra Kroatia her til Norge. I motsetning til det norske folkedansmiljøet, er den kroatisk dansetradisjonen ikke preget av renhetsdiskurser som norsk tradisjonsdans er. For å hente inspirasjon inviterte gruppen ofte en koreograf fra Kroatia til å utvikle nye danser og trinnkombinasjoner for miljøet i Oslo.

Som vi så innledningsvis, var DRKK en majoritetskirke i daværende Kroatia, og fortsatt er det en sterk kopling mellom nasjon og religion i landet. Da de kroatisk migrantene kom til Norge, var det nettopp for å kunne praktisere religionen og for å arbeide for etablering av Kroatia som en selvstendig nasjon. I mellomtiden er Jugoslavia oppløst og Kroatia blitt selvstendig. I feltarbeidsperioden preget Bosniakrigen (1992-95) fortsatt deler av det kroatisk miljøet i Oslo, i den forstand at det var store ulikheter med hensyn til hvordan krigen hadde rammet informantene og deres respektive familier. Flyktninger fra Balkan kom fra regionen på 1990-tallet, og kroatisk og bosniske flyktninger inngår i informantgruppen. Noen informantfamilier var svært hardt rammet. Dette var, som kjent en krig som i første rekke handlet om materialisering av etniske grenser, etnisk renhet og om etnisk rensing. Bosniakrigen bidro til å dempe den tidligere nasjonalistiske orienteringen hos kroatene i Norge. Da deres felles fiende forsvant, kommunismen og den jugoslaviske staten, var noe av den felles identiteten blant kroatene i Norge også borte. «Kroatia ble et demokrati... og vi oppdaget at vi var forskjellige, at vi hadde forskjellige politiske prioriteringer,» forklarer Maria. Det er både religiøse og politiske ulike orienteringer i miljøet. Informantene la dessuten vekt på at klasseforskjellene kroatene mellom har økt. Samholdet mellom kroatene var derfor ikke det samme i dag som det tidligere var. Ingen av informantene var opptatt av etnisitet da jeg møtte dem. Dansegruppen hadde for øvrig et serbisk medlem.

Under feltarbeidet fremsto kroatisk nasjonalisme og etnisk tilhørigheter som et uttømt tema mellom informantene. Imidlertid var den kroatisk messen fortsatt et viktig møtested og en viktig arena for kroater i Oslo. Fortsatt bidro nok messeritualet på kroatisk til å reproducere

kroatisk etnisitet for migrantene, som var voksne da de kom til Norge. Flertallet av informantene jeg møtte koplet ikke lenger katolisisme med kroatisk identitet.

Spansktalende og latinamerikanske arenaer

Blant annet som et resultat av at chilenske flyktninger ankom Norge etter 1973, der for øvrig flesteparten av disse var marxister og ikke akkurat svært praktiserende katolikker, fikk OKB sin første spansktalende prest i 1979. Den spansktalende gruppen katolikker utgjorde i hovedsak latinamerikanere, hvilket den også for øvrig gjør i dag. I 2008 talte gruppen ca. 4 400 personer.

Helt siden den europeiske koloniseringen av indianske regioner i «den nye verden» i 1492 har Latin-Amerika fremstått som en region preget av romersk katolisisme. Både oppdagelsen, utviklingen og utnyttelsen av regionen var et felles foretak av de spanske og portugisiske statene og deres katolske monarker. I følge Daudelin & Hewitt var målet for statene territoriell og materiell besittelse, for DRKK representerte Latin Amerika et nytt territorium for erobring av sjeler, og for spredning av militant katolisisme fra den iberiske halvøy (Daudelin & Hewitt 1995: 221, Casanova 1994:114). Selv om det har vært ulike kirke-stat relasjoner i Latin Amerika, har i følge Casanova likevel de katolske kirkene i Latin Amerika i fire århundrer hatt koplinger til staten og til oligarkiet. Katolisismen på kontinentet har utviklet seg noe ulikt. I Brasil, der den romersk katolske kirken hadde en svak institusjonell forankring, og der geistligheten ikke hadde kontroll over katolsk lære, utviklet det seg en form for «semi-katolsk» folkereligiøsitet (Ibid.: 114-115).

På 1950-tallet begynte imidlertid geistlige og lekfolk å stille spørsmål ved den DRKKs politiske rolle som støttespiller for den privilegerte overklassen. I solidaritet med den fattige delen av befolkningen ble det etter hvert en bevegelse⁸⁹ som utviklet en grunnleggende interaksjon mellom religion og politikk, en progressiv katolisisme: *frigjøringssteologi*. Prester og lek aktivister begynte å utvikle nye roller, særlig i Chile, Colombia, Brasil og i Bolivia. I følge informanter proletariserte både prester og lekfolk seg en periode. De forteller at proletariseringen innebar at prester flyttet til slumområder, tok seg forefallende jobber og utførte ellers ulike prestetjenester blant den fattigste delen av befolkningen.

Frigjøringssteologiens mål var sosial og politisk emansipasjon og var inspirert av katolsk sosiallære, marxisme og eksistensialisme. Bevegelsen representerte en

⁸⁹ Hélder Câmara, som mottok fredsprisen var sentral i denne nye bevegelsen.

demokratibevegelse, særlig i Brasil, der mange biskoper bidro med økonomisk og moralsk støtte. Flere steder ble det etablert *katolske basisgrupper*, *BEC grupper* (base ecclesial communities), som ble en viktig kraft i den institusjonelle aktivismen, også kalt «*popular church*». ⁹⁰ Under sitt pontifikat omplasserte Pave Johannes Paul 2 (1978-2005) imidlertid de progressive biskopene, som ble erstattet av mer konservative geistlige, og samtidig ble den materielle støtten til CEBs pastorale programmer fjernet (Vásquez & Peterson 2008: 210). Det at flere katolske prester skal ha opplevd en identitetskrise og løst seg fra sine tradisjonelle, sakramentale roller ⁹¹, var sammen med pave Johannes Paul 2s antisosialistiske og antikommunistiske holdning noen av årsakene til hans negative innstilling overfor BEC-grupper og frigjøringssteologer.

Samtidig støttet romersk katolske kirker i Latin-Amerika USAs bidrag til militarisering av regimer i flere av de latin amerikanske landene. Kontinentet ble derved åsted for kampene om den hegemoniske posisjonen mellom de to supermaktene Sovjet og USA og de ideologiene disse statene representerte. Ved den gradvise overgangen fra militærdiktatur til sivilt styre i de fleste latin-amerikanske landene forsvant imidlertid en del av engasjementet i den frigjøringssteologiske bevegelsen. I 1990 hadde de fleste landene gjennomført demokratiske valg. En annen faktor som har vært med på å svekke dette engasjementet i katolske miljøer, var dessuten Pave Johannes Paul 2s nyortodokse pontifikat ikke bare med utnevning av en rekke konservative kardinaler, som nevnt, men også med sensur og suspensjon av progressive prester i Latin Amerika. ⁹² Prestene ble beordret til å overholde sine pastorale plikter og tjenester og å overlate politikken til lekfolk. ⁹³ Dette har av enkelte blitt ansett som en strategi for å møte den store fremveksten av protestantiske og evangeliske kirker, som i lang tid har truet den romerske katolisismens hegemoniske posisjon i Latin-Amerika (Daudelin & Hewitt 1995: 225). Med utnevningen av pave Frans fra Argentina, som uttrykker en tydelig sosial etisk orientering, vil tiden vise hvilke eventuelle endringer som kommer til å prege katolisismen i denne regionen under og eventuelt etter dette pontifikatet.

⁹⁰ Noen anslår at tre til fire millioner mennesker var aktive i disse gruppene på slutten av 1970-tallet og begynnelsene av 1980-tallet. Gruppene drev underskriftskampanjer, arrangerte politiske streiker og mobiliserte til demonstrasjoner (Daudelin & Hewitt 1995: 223).

⁹¹ I følge Casanova gjaldt dette særlig for utenlandske prester i Latin-Amerika eller prester som hadde studert i utlandet (Casanova 1994: 125).

⁹² Pave Johannes Paul 2 var viktig med hensyn til å fjerne kommunismen i Polen. For ham kan derfor muligens frigjøringssteologiens sosiale og sosialistiske innretning ha framstått som kommunisme.

⁹³ Komparativt, men langt mindre dramatisk var det dette som skjedde i Norge da det sosialdiakonale bistandsarbeidet sentralt i OKB ble lagt ned og omgjort til prestatjenester med utelukkende åndelig omsorg overfor for migranter.

Den spansktalende (og portugisisk talende) gruppen i DKKN, omfattet migranter fra cirka 20 nasjoner i Latin-Amerika og fra Spania, og utgjorde i 2008 ca 4.500 personer. Av disse representerte chilenerne den desidert største gruppen. På søndagens høymesser under feltarbeidet deltok jevnlig ca 200 personer. Under kirkekaffen her var det imidlertid et merkbart høyere lydnivå, høyere og livligere prat, da latinamerikanerne deltok på dette arrangementet sammenliknet med andre grupper. Mange personer satt i intense en-til-en samtaler, samtidig som lattersalver ljomet gjennom lokalet fra andre kanter. Informantene herfra var utadventde og lette å komme i kontakt med, problemet var imidlertid at støynivået var så høyt at det var vanskelig å høre hva folk sa. Av den grunn måtte jeg basere meg på individuelle samtaler på andre tidspunkter og møtesteder for en del av informantene fra den latinamerikanske gruppen. Det spansktalende miljøet i OKB representerte ellers en uensartet gruppe med interne grenser både mellom de ulike hjemlandsgruppene og internt mellom medlemmer fra samme opprinnelsesland. Dette materialiserte seg som klasseforskjeller og ulike politiske orienteringer og trospraksiser. Noen personer betraktet seg som kulturelle katolikker, det vil si som sekulariserte og ikke særlig praktiserende katolikker, mens andre var hengivne katolikker, der troen preger dagliglivet og dets rutiner med hjemme-alter, lesing av tidebønner og hyppig messegang. Det de fleste latin-amerikanere her i landet imidlertid har til felles, er at de alle er vokst opp i katolske kulturer.

De første latin-amerikanerne som kom til Norge var 300 chilenerne, politiske flyktninger etter militærkuppet i Chile i 1973. Mange hadde vært fengslet og torturert, mange hadde mistet nær familie, flertallet var sekulære, og mange var marxister. Dette var en relativt homogen middelklasse gruppe av intellektuelle. De var svært hjemlandsorientert og hadde et kortvarig eksilperspektiv på livet i Norge, drev politisk aktivisme, og regnet med å reise tilbake til Chile straks den politiske situasjonen endret seg. Eksiltilværelsen i Norge besto for manges del av politisk arbeid nettopp med hensyn til å styrte militærregimet og å etablere et demokrati. Disse chilenerne, som var vokst opp i en katolsk kultur, var i hovedsak marxister og i opposisjon til den katolske kirken i hjemlandet. Noen av dem, som kom hit, hadde imidlertid erfart frigjøringssteologer, katolske prester som på 70-tallet praktiserte sin teologiske overbevisning, og som bodde og arbeidet blant Chiles aller fattigste mennesker. I Oslo oppsøkte chilenerne den katolske kirken i heller liten grad, enkelte kun i forbindelse med dåp og bryllup.

DKKN sørget likevel for at en spansktalende prest kom til Norge fra Latin Amerika. Han skal ha vært hyppig gjest ved den chilenske ambassaden, noe som kunne indikere sympati med Pinochet-regimet, og som ikke akkurat bedret relasjonen til den katolske kirken

for disse flyktingene i Oslo. De chilenske flyktingene selv og flere norske katolske prester hevdet bestemt at det hele tiden etter chilenernes ankomst til Norge, var pinochister som infiltrerte ikke kun det politiske, men også det katolske miljøet her i landet. «Det har nok vært en temmelig dårlig sjelesorg for chilenerne, hvis de skulle ha behov for dette... Pinochistene visste jo selvsagt hva de skulle si for ikke å bli avslørt,» sier pater Bjarne. Til sammenligning fortalte informanter, som kom fra Bergen, at sognepresten her skolerte seg innen frigjøringssteologi, noe som hadde stor betydning for de chilenske flyktingene her. De erfarte kirken som åpen og inkluderende, til tross for at de ikke akkurat var de mest aktive kirkegjengerne i menigheten.

I løpet av den økonomiske krisen i Chile på 1980-tallet ved slutten av Pinochets militærdiktatur og etter demokratiseringen i landet, kom en større gruppe asylsøkere med arbeiderklassebakgrunn herfra. De fleste fikk opphold på humanitært grunnlag. I motsetning til den første gruppen, var svært mange i denne senere gruppen chilenerne aktive kirkegjengere, slik at det katolske messeritualet sammen med lekaktiviteter som blant annet kor, bønnegrupper og innsamlingsaksjoner utgjorde sentrale arenaer for det spansktalende miljøet i OKB.

Da flere medier, deriblant NRK, høsten 2012 rapporterte at spanske arbeidsmigranter «strømmet til den katolske kirken» i Oslo, besøkte jeg, som nevnt, på nytt spansktalende messer og møtte i denne forbindelsen ingen spansktalende arbeidsmigranter. Derimot møtte jeg et endret messeuttrykk og svært engasjerte messedeltakere sammenliknet med tidligere besøk fra 2008 og 2009. Messene utgjorde performancer med der alle salmer var svært rytmisk akkompagnert av et band med flere personer på elgitar, på trommer samt et kor. Forsamlingen sang engasjert med og klappet som et ordinært konsertpublikum etter hver salme som om det var et konsertinnslag. Også etter prestens preken klappet forsamlingen begeistret. Under eukaristibønnen, som innleder nattverdsriten og som representerer høydepunktet i den liminale fasen med *forvandlingen* og *communitas*, spiltes tonene til «Sound of Silence» av Simon and Garfunkel lavt i bakgrunnen. Da bønningen var ferdig, ble volumet økt temmelig radikalt. Avslutningssalmene ble vekselvis ledsaget av melodier, som Bjørn Afzelius har spilt inn og som var latinamerikansk inspirerte, hentet fra hans mange besøk i regionen. Messeritualet sammen med musikkuttrykket utgjorde med andre ord en forestilling som uttrykksmessig fremsto som en kombinasjon av en vise- og rockekonsert.

Det latin amerikanske messe uttrykket hadde endret seg på få år, det var nå emosjonelt, karismatisk, engasjert og utgjorde en performance, der latin amerikanske musikk uttrykk ble iscenesatt via bandet og publikums engasjerte svar til deres musikk. Messene varte

halvannen time, lengre enn andre messer på andre språk. Prest og *ministranter* forlot kirken til stor applaus. Slik sett hadde latin amerikanske messer nå et subversivt preg i den forstand at det i større grad var et lett rocka musikk uttrykk som genererte liminalitet og *communitas* enn det katolske bønner genererte som er fulgt av tradisjonelle, gregoriansk inspirerte hymner og like så nasjonale hymner fra migrantenes avsenderland.

I latin amerikanske regioner og land, der katolisismen tradisjonelt har vært en majoritetsreligion, har den imidlertid lenge vært på vikende front til fordel for ulike evangeliske, karismatiske bevegelser. Det var liten tvil om at endringene i den spansktalende riten i Oslo representerte en form for tilpasning til et folkelig, karismatisk uttrykk fra latin-amerikanske regioner, som menigheten identifiserte seg sterkt med, og som derved genererte liminalitet og et sterkere generisk fellesskap, *communitas*, enn det jeg tidlig hadde kunnet observere. Dette uttrykket bidro til en materialisering og reproduksjon av latin amerikanske kulturelle og synkretiske religionsuttrykk. Endringene representerte et svar på de utfordringene, som latin amerikansk katolisisme møter fra evangeliske bevegelser også her i Norge, og bidro antakelig til at latinamerikanske katolikker i alle fall i Oslo ikke forlot DKKN til fordel for evangeliske kirkesamfunn.

Vietnamesiske arenaer

Vietnameserne kom til Norge som flyktninger fra 1976. De fikk deres egen hjemlandsprest i 1980. Vietnameserne utgjorde en gruppe katolikker på ca 3500 personer i 2008.

Buddhismen er majoritetsreligionen i Vietnam. Det er imidlertid tre millioner romerske katolikker i landet, og katolisismen er den nest største religionen. Det blir antatt at Vietnams første kontakt med europeere fant sted, da jesuitter ankom landet i 1615 etter å ha blitt nektet adgang til Japan. Frankrike var den mektigste katolske nasjonen på denne tiden og støttet jesuittenes misjonsbestrebelse betydelig, lenge før de franske kolonistene inntok landet. Den vietnamesiske regjeringen antok at spredningen av katolisismen truet den konfusianske orden, og fra 1825 ble derfor katolske misjonærer og konvertitter systematisk forfulgt og henrettet. Dette var foranledningen til at Napoleon III invaderte landet og inntok Saigon og naboprovincene på 1860-tallet (Zhou, Bankston og Kim 2002: 47-49). Fransk innflytelse under kolonitiden førte til at ca 8 prosent av den vietnamesiske befolkningen i sør gikk over til katolisismen. Vietnam ble uavhengig i 1946. Da kommunistene kom til makten i Nord-Vietnam på 1950-tallet, utviklet det seg til konflikt og etter hvert krig fra slutten av

1950-tallet mellom Nord-Vietnam og det USA-støttede og ikke-kommunistiske Sør-Vietnam. Amerikanerne trakk seg ut av Sør-Vietnam etter forhandlinger i 1973. Saigon falt i 1975.

Religionsoskologien Van Dang sier at katolikker i Vietnam hadde og har en sterk tro og har solid kunnskap om den religiøse tradisjonen, antakelig fordi vietnamesiske barn har blitt undervist siden barndommen av utdannede prester. Han betegner vietnamesisk katolisisme som gammelmodig, «feudalistic» og «peasant's sense» (Dang Nghiem Van 1995: 351), noe som blant annet kommer til uttrykk ved svært hyppige skriftemål, der det *ikke* å skrifte ofte er ansett som en dødssynd. I hans studie kommer det frem at åtti prosent av de intervjuede katolikkene aldri hadde hørt om 2. Vatikankonsil. De resterende tyve prosentene hadde nylig blitt gjort kjent med det (ibid.: 347).

Den konfusianske arven med forfedredyrking, som har lange tradisjoner i Vietnam, ble i sin tid forbudt av de katolske misjonærene. Dette er en tradisjon der det vietnamesiske samfunnet involverer personer og kosmos gjennom generasjoner og inkluderer levende så vel som døde.⁹⁴ Mange katolikker praktiserte derfor denne tilbedelsen i det skjulte. I dag er det imidlertid akseptert som et synkretistisk, (inkulturert) trekk ved vietnamesisk katolisisme. Det innebærer blant annet at vietnamesiske, katolske familier har to husaltere hjemme, et for forfedredyrking og et for katolsk trosutøvelse. «Vietnamesere er født med tro,» forklarer den en vietnamesisk pater meg, «alle vietnamesere er sterkt påvirket av konfusianismen... noen katolske misjonærer nektet menigheten forfedredyrking. Men i dag aksepterer kirken at vi har to altere hjemme.»

De første vietnamesiske båtflyktningene kom til Norge i 1976. Det fortsatte å komme flyktninger og migranter fra Vietnam over en periode på 25 år (Knudsen 2005: 7). I tiårsperioden 1975 til 1985 kom det over 5000 flyktninger. De fleste flyktningene hadde et ønske om å dra direkte til USA, men mange endte opp i Europa på grunn av internasjonale kvoteavtaler. Få om noen av dem hadde hørt om Norge, derfor ble landet av mange ansett som en mellomstasjon før de fikk opphold i USA. Håpet var likevel å returnere til et fritt Vietnam, det vil si til et ikke-kommunistisk Vietnam.

I følge Knudsen har flertallet av de vietnamesiske flyktningene middelklassebakgrunn. Det samme gjelder for flertallet av informantene i denne studien, der noen av dem imidlertid har bakgrunn fra semiføydal jordeieradel i Vietnam. I dag er det ca

⁹⁴ I tråd med forfedredyrkelsen er vietnamesere patrilineære (Rydstrøm 2003:676). I følge Hy Van Luong (1990) er vietnamesisk språk basert på to ulike kulturelle modeller for henholdsvis *slektskap* og *hjem*, der den ene modellen representerer den hierarkiske oppbygde og stedbundne patrilinejen, slektskapet. Den andre modellen er ikke hierarkisk og representerer huset, hjemmet, ekteparet og er ikke stedbundet.

20 000 personer med vietnamesisk bakgrunn her i landet. Av disse var i 2008 ca 3.500 katolikker. I Vietnam, der majoriteten er buddhister, er åtte prosent av befolkningen katolikker. Av vietnamesere i Norge er ca atten prosent katolikker. Vietnamesiske flyktninger i Norge er regnet som en velintegret flyktninggruppe basert på variable som grad av arbeidsdeltakelse, skolegang og utdanning.

Da de vietnamesiske flyktningene kom til landet i 1976, hadde Caritas avviklet sin sosial-diakonale innenlandsbistand overfor flyktninger og migranter. Det var fra sentralt katolsk hold ikke noen til å ta i mot dem. Et større antall flyktninger ankom Romerike. *St. Magnus menighet* på Lillestrøm startet da et omfattende arbeid overfor denne gruppen. I samarbeid med *Skedsmo kommune* og *Flyktningerådet* ble et profesjonelt mottakssystem utviklet: tolketjeneste, etablering av skole med norskundervisning til flyktninger og innvandrere (Sagelva skole⁹⁵), som fortsatt er i full drift i dag. Nytt i en norsk sammenheng var dessuten samtalegrupper, avisgruppe, individuelle kontakter, hjemmebesøk, sosial trening (følge foreldre til barnehagen), formidling av ulike samfunnstjenester, etablering av kontaktfamilier til flyktningene. Også *St. Ansgar menighet* i Kristiansand og *St. Paul menighet* i Bergen hadde et omfattende sosial diakonalt engasjement og bistandsarbeid, overfor vietnameserne etter at de ankom Norge.

De vietnamesiske katolikkene søkte seg til katolske arenaer, kirker og menigheter, som var det eneste som minnet dem om hjemlandet. De var dedikerte messegjengere og viste på forskjellig vis at de hadde kjennskap til katolsk lære og at de selv ønsket å bidra under messene. Problemet var at ingen forsto dem. Norske prester forteller at de uten å forstå vietnamesernes språk, likevel lot seg imponere over vietnamesernes kunnskaper og innlevelse i ritualer, en innlevelse som de omtalte som intens og meditativ. Som dedikerte messegjengere fikk vietnameserne tilnavnet «sogneprestens trøst», da det i mindre menigheter var heller glissent på kirkebenkene på søndagsmessen før vietnameserne ankom.

De vietnamesiske informantene fortalte at private forsamlinger ble forbudt etter at krigen var slutt i 1975. I noen områder ble imidlertid kirker og templer ikke formelt stengt, og religionsutøvelse ble heller ikke forbudt, men det hemmelige politiet var til stede på messene i kirkene. Alle katolikker ble overvåket. På bakgrunn av slike erfaringer og vietnamesernes tydelige katolske identitet, ble det viktig for DKKN å etablere et tilbud med åndelig omsorg på deres eget språk. Vietnamesiske unge menn, som var flyktninger, fikk derfor

⁹⁵ Skedsmo voksenopplæringscenter er et kommunalt ressurscenter for opplæring av språklige minoriteter med grunnopplæring i norsk og samfunnskunnskap, introduksjonsprogram og grunnskole for voksne som ikke har fullført grunnskolen (<http://www.skedsmo.kommune.no/Hovedtema/Barnehage-og-Skole/Voksenopplaring/Skedsmo-voksenopplaringssenter/>).

presteutdanning i Roma i regi av OKB, og i 1980 ble *Vietnamesisk Pastorsenter* etablert. Dette var i starten lokalisert hos *St. Josephsøstrene* på Snarøya i Bærum. Senteret er en selvstyrt institusjon med egne prester, ikke underlagt biskopen, i motsetning til andre lands prester der alle svarer overfor OKB biskopen eller også deres overordnede i avsenderlandet.⁹⁶ Senteret organiserer obligatorisk katekese på vietnamesisk hver lørdag, en obligatorisk sommerleir på en måned hver sommer, kall-seminarer (for å undersøke om hvorvidt gutter har prestekall, jenter nonnekall) og en rekke andre aktiviteter. Da vietnamesisk katolisisme er nær forbundet med konfusianske og vietnamesiske tradisjoner, har senteret blitt sentralt med hensyn til materialisering og reproduksjon av vietnamesisk etnisitet og identitet i Norge. Dette kommer særlig til uttrykk i forbindelse med den obligatoriske, ukentlige katekesen for vietnamesiske barn og unge og den obligatoriske månedlange sommerleiren. Andre katolske barn og unge går komparativt til katekese en gang per måned, sommerleirene er fleretniske, frivillige og varer en uke.

Tet-feiringen, vietnamesisk nyttår, er en sentral arena og rammesatt begivenhet for feiring av vietnamesiske tilhørigheter og for reproduksjon av nasjonale verdier. Feiringen innledes med katolsk messe i St. Olav domkirke med påfølgende folkefest i Menighetssalen. Det er bortimot 400 deltakere fra samtlige menigheter i Oslo og omegn. Det er blant annet innslaget av vietnamesiske hymner sammen med prestens preken som viderefører nasjonale tilhørigheter under messeritualet. I prestens preken understrekes særlig de vietnamesiske familieverdiene med vekt på respekt for familiens eldste i tråd med forfedredyrkingen, arven fra konfusiansk kosmologi, og den symbolske forbindelsen mellom fysiske og kulturelle røtter.

Etter messen fortsetter tet-feiringen i Menighetssalen, der det er aktivitetsboder, loddsalg og en rekke leker for barn og voksne. Denne delen av den rammesatte begivenheten innledes med danseoppvisning av jenter og gutter, som danser til vietnamesisk pop-musikk og deretter til vietnamesisk folkemusikk. Så starter lekene med fiskedam, kasting på boks, flaskebowling, sette hale på neshorn og munn på kua, kulespill. Denne delen av arrangementet minner om et norsk 17. mai rituale. Det som imidlertid skiller seg fra den norske feiringen, er at de voksne deltakerne spiller om penger bakerst i salen. Her er innsatsen 10- eller 20-kroninger, og engasjementet er intenst. I sidesalen er det kafé med tradisjonelle, vietnamesiske varmretter og kaker, kaffe og brus. Det er et stort arrangement, der ca tredve

⁹⁶ Jeg har heller ikke funnet dokumenter som alternativt viser noen form for tilknytning til St. Olav dommenighet.

personer er i sving de siste fem til seks ukene før nyttårsfeiringen. Tet-feiringen er en sentralt, nasjonalt rituale innen vietnamesiske diasporaer.

Under feltarbeidet arrangerte vietnameserne i Oslo dommenighet dessuten deres egen kirkekaffe etter søndagsmessen, ikke i Menighetssalen der andre grupper hadde deres kirkekaffe, derimot i Mariagården lenger opp i Akersveien. Her deltok kun vietnamesere. Katolikker fra andre nasjonale grupper oppfattet det som de ikke var ønsket her. Vietnameserne i St. Olav dommenighet ble av den grunn av sine medkatolikker i menigheten ansett som en lukket, selvsegregerende gruppe med egne arenaer, blant annet også fordi fellesaktivitetene deres ikke var annonsert i menighetsbladet, slik andre nasjonale grupper praktiserte i de fleste sammenhenger. «Ved å opprette et eget senter kun for vietnamesere har vi gjort det for lett for dem ikke å bli integrert i resten av menigheten. Men dette er et Oslo-fenomen. Det er ikke sånn andre steder, og det ville ikke blitt opprettet på samme måte i dag,» sier pater Ole.

I forbindelse med en komparativ studie av henholdsvis vietnamesiske katolikkens og vietnamesiske buddhisters kulturelle integrasjon i Danmark, fant Borup og Ahlin at innvandrere med en sterk religiøsitet, som tilfellet var med vietnamesiske katolikker, var mindre integrerte i det danske samfunnet enn vietnamesiske buddhister, som på sin side var mindre religiøst orienterte (Borup 2014: 241):

There is a clear tendency that Catholics on a number of variables are more oriented towards their own ethnic and religious group than Buddhists [...]. More people with strong religiosity are less assimilated, and tend to be more oriented towards their own culture [...] . For some, ethnicity and religiosity seem so closely intertwined that bonding – rather than bridging – social capital seems to be the most obvious and realistic goal of achieving network resources [...] (Borup & Ahlin 2011: 182).

Selv forteller vietnamesiske informanter at de har en «dobbel» minoritetsidentitet både som religiøs minoritet blant vietnamesere i Norge og som etnisk minoritet her i landet. Det vietnamesiske katolske fellesskapet er svært viktig med hensyn til følelsen av tilhørighet i en ikke-vietnamesisk og ikke-katolsk kultur. Det er blant annet denne sterke, katolske tilhørigheten som bidrar til materialisering av grenser mot «de andre», mot buddhismen og mot norskheten. Lewins studie av etnisk diversitet blant katolikker i Australia påviser den samme formen for etnoreligiøse uttrykk i migrantgrupper med minoritetsstatus (Lewins 1976: 132).

Etnografien i denne studien viser også en tydelig kopling mellom vietnamesiske tradisjoner og verdier på den ene siden og vietnamesisk katolisisme på den andre siden. Det

betyr med andre ord at tradisjonelle vietnamesiske verdier hentet fra konfusiansk kosmologi så som forfedredyrking er en integrert del av vietnamesiske katolske uttrykk og praksiser. Vietnamesisk katolisisme er med andre ord forankret i konfusiansk kosmologi og tradisjon. Konfusiansk kosmologi representerer nasjonale idealer, som kommer særlig sterkt til uttrykk i det de skal overføres til neste generasjoner. På grunn av forfedretradisjonen kan flernasjonale ekteskap være vanskelige. Carlo forteller at på grunn av dette er det slik at:

«[...] norsk dame og vietnamesisk mann er lettest... for da svikter vi kulturen vår mindre enn hvis det motsatte er tilfellet... sånn som norsk mann og vietnamesisk dame, da svikter vi kulturen mer... Men det som er viktig for foreldrene, er hvor de kommende ektefellene har møttes... om det er på et seriøst sted... eh... ikke på sjekkesteder og sånn. Nordmenn har mye mer familieproblemer enn oss vietnamesere... så ekteskap med en nordmann er ikke populært...»

Reformpolitikken til de vietnamesiske myndighetene på slutten av 1980-tallet gjorde det mulig å få visum og reise tilbake til Vietnam. «Denne nye muligheten ble kilde til dyptgående konflikter blant vietnamesiske flyktninger», skriver Seeberg, der det å reise tilbake og det ikke å returnere var uttrykk for to motsatte syn på hjem og hjemland. Det siste representerte en offer- og martyridentitet som kun var forenlig med en tilbakekomst etter kommunismens fall, og det første representerte drømmen om gjenforening med aldrende foreldre, andre familiemedlemmer og et gjensyn med landsbyen (Seeberg 2004:68). Noen informanter i denne studien forteller at de ikke har til hensikt å dra tilbake til Vietnam, da dette representerer et svik mot de nasjonale og kulturelle idealene deres. De forteller videre at de følger mer med på vietnamesisk politikk enn norsk politikk. De er født i Norge, men har aldri stemt ved noe valg. Andre informanter forteller at de drar jevnlig tilbake til Vietnam for å forenes med familien. Med muligheten for å returnere til opprinnelseslandet er det med andre ord oppstått et dypt skille og en konflikt i vietnamesiske diaspora-miljøer med hensyn til hvordan nasjonal tilhørighet uttrykkes og reproduseres.

Tamilske arenaer

Tamiler fikk deres egen prest i Norge i 1987. Det er ca 12 000 Sri Lanka-tamiler⁹⁷ i Norge, av disse var ca 1400 personer katolikker i 2008.

⁹⁷ Etniske og sosiale grupper på Sri Lanka: 74 % singalesere, 11 % Sri Lanka-tamiler, 7 % indiske tamiler og 7 % muslimer (Fuglerud 2004: 94).

Katolisisme er sammen med islam minoritetsreligioner på Jaffna, der de fleste tamiler kommer fra, og der hinduismen er en majoritetsreligion. Katolisisme på Sri Lanka kom med portugisiske koloniserere på 1600-tallet. Dette var jesuittiske prester, som skal ha hatt en udogmatisk holdning til religiøs tilpasning hos lokalbefolkningen. Denne åpne holdningen til de lokale tradisjonene og til lokale kosmologier, resulterte i synkretisme, inkultureerte katolske tradisjoner, der lokale folkelige praksiser har overlevd og etter hvert er blitt omdannet til lokale katolske tradisjoner. I følge Cannell skyldes dette dels prestemangel på lokalt nivå og dels fravær av en sentralisert, institusjonell kontroll fra kongregasjonenes side (Cannell 2007: 3). Den franske revolusjonen skal imidlertid ha resultert i en post-napoleonsk føydal-monarkisk, («post-Napoleonic feudal-monarchical») reaksjon og kontroll, som etter hvert overvåket evangeliseringen i misjonsregioner (Neill 1984: 306). Et annet vesentlig aspekt som muliggjorde et større fokus på evangelisering, var den tidligere nevnte endringen i den europeiske religionskonsepsjonen, der religion etter hvert ble et separat felt utskilt fra politikk. Denne endringen innebar større muligheter for religiøs kontroll (Asad 1993). På Sri Lanka er religion og etnisitet til tider overlappende fenomener, og tidvis divergerende fenomener (Goodhand et al. 2009: 681). I dag er av den grunn lokale tamilske katolikker i følge Cannell lite opptatt av hva som skiller katolsk tilbedelse fra hindu-tradisjoner og motsetter seg press mot en mer eksklusiv katolsk tilbedelse.

Fuglerud presenterer tre hovedkategorier av tamilske migranter til Norge. En gruppe er arbeidsmigranter som forlot Sri Lanka mellom 1968 og 1980, og yngre slektninger av disse som kom som studenter til folkehøgskoler etter innvandringsstoppen i 1975 og fikk opphold som studenter. Fra tidlig på 1980-tallet og frem til 2009 var landet preget av borgerkrig. Den andre gruppen er de første politiske flyktningene som kom på begynnelsen av 1980 tallet og som hadde vært aktive i Tamiltigrene, *LTTE*⁹⁸ på Sri Lanka. Dette var imidlertid en liten gruppe på fem til ti personer som etablerte et nettverk av organisasjonens tilhengere her i landet. Den tredje gruppen forlot Sri Lanka i 1986 og er ikke akseptert som flyktninger, men har fått opphold på humanitært grunnlag. I starten av feltarbeidsperioden og frem til borgerkrigen i 2009 dominerte *LTTE* migrantmiljøet. I følge Fuglerud har de tidlige migrantene som etablerte forbindelser til det norske samfunnet, i noen grad blitt marginalisert innen sitt eget etniske miljø (Fuglerud 2004: 95-96). De fleste tamiler i Norge tilhørte

⁹⁸ Liberation Tigers of Tamil Eelam: *LTTE*, eller også tamiltigrene. Separatistbevegelse på Sri Lanka. *LTTE* hadde ambisjoner om statsdannelse og hadde før 2008 etablert en nasjonal bank, et eget rettssystem, de gjorde krav på jurisdiksjon over den tamilske diasporaen i verden, og krevde av den grunn inn skatt (gjengitt etter Fuglerud, seminar *Nordisk Antropologi*, 2011). Beseiret av regjeringshæren på Sri Lanka i 2009.

fiskekassen, lavkaste. Mange startet å arbeide i fiskeindustrien i Finnmark før denne ble nedlagt. Tamilene regnes som den mest vellykkede migrantgruppen i Norge med hensyn til økonomisk og utdanningsmessig integrasjon, og representerer sosialt sett middelklasse i dagens norske samfunn.

I 1973 skriver Fernando at den mest signifikante forskjellen på katolikker og buddhister (majoritetsreligion blant singalesere) på Sri Lanka var holdninger til «nasjon» og «religion», der katolikker ble regnet seg som lite nasjonalt orienterte og desto mer religiøse. Buddhister regnet seg altså som nasjonalt orienterte men desto mindre religiøse (Fernando 1973: 321). Under feltarbeidet fortalte imidlertid tamilske informanter at samtlige tamilske katolikker i Norge var medlemmer eller også aktive innen LTTE og betydelig etnisk orienterte. De fortalte dessuten om et tamilsk miljø i Norge som var fler-religiøst og åpent i den forstand at katolikker gjerne fulgte hinduer til templet og at disse i sin tur fulgte katolikker på messer. Religiøse orienteringer var nedtonet. Dette bekreftes av Bruland Sørensen funn angående hjemlandsnasjonalisme blant tamiler i Oslo, som viser at diversitet med hensyn til kaste, klasse og religion er underordnet det å være nasjonalistisk engasjert (Bruland Sørensen 2009).

Tamiler er uxorilokale (delvis matrilineære) og praktiserer arrangerte ekteskap. I følge Fuglerud er ekteskapet det mest sentrale ritualet i den tamilske livssyklusen, der forhandlingsprosessen aktiverer de viktigste mellommenneskelige relasjonene i en hierarkisk orden: *kjønn*, menn overordnet kvinner, *alder*, eldre overordnet yngre og *kaste*, høyere rang overordnet lavere (ibid: 99). Uxorilokaliteten praktiseres ved at den kvinnelige ektefellen lever med sine egne foreldre de første årene av ekteskapet. Tamilske migranter med vestlig pass kan bedre sin kasteoposisjon ved å gifte seg med en ektefelle fra en høyere kaste. På denne måten bekreftes båndene til hennes biologiske familie (Engebrigtsen 2007: 737, Fuglerud 1999). Tamilske transnasjonale nettverk utgjør dette ekteskapsmarkedet. Det å videreføre tamilske verdier i mottakerlandet er sentralt, og overvåking av særlig unge jenter er viktig. «Tamiler i Norge overvåkes. Barna trenger historisk bevissthet. Derfor må de lære å skrive og snakke tamilsk, og derfor er katekesen der,» forklarer Sarvendra. I følge informanter kan gifteferdige, tamilske unge voksne selv komme med tre forlag til ektefeller. Dersom foreldrene imidlertid ikke aksepterer forslagene, er det foreldrene som avgjør dette spørsmålet. Det store flertallet av tamilske migranter i Norge over 20 år har tamilske ektefeller. I følge Engebrigtsen oppfyller imidlertid tamilske ektepar både tamilske idealer om sosial mobilitet i Norge, derved for den utvidete familien på Sri Lanka, og de vestlige

kjernefamilieidealene med to barn (ibid: 739). Tamilenes betydelige arbeidsdeltakelse og vellykkede sosiale mobilitet støtter opp under inntrykket av tamiler som ideal-migranter.

OKB hadde under feltarbeidet i 2007 og 2009 messer på tamilsk hver søndag i St. Halvard kirke med ca 100 deltakere. Dette var med andre ord under borgerkrigen i 2009, som involverte og berørte den tamilske diasporaen sterkt. Katolske messer var imidlertid den eneste tamilske aktiviteten som foregikk på katolske arenaer innen OKB, da *Tamilsk kultursenter* var den mest sentrale og aktive arenaen og møteplassen for tamiler i Oslo. Blant annet gikk katolske barn på tamilsk lørdagsskole og katekese på kultursenteret og ikke ved en av OKBs arenaer. Messen på tamilsk i St. Halvard kirke var en stor kontrast til den foregående messen på polsk. På det polske ritualet var deltakerne nesten utelukkende menn, mens det stort sett kun var kvinner i følge med små barn på det påfølgende, tamilske ritualet. Etter 2013 er messene på tamilsk flyttet til St. Johannes kirke, der det nå på søndager er ca 200 til 300 deltakere, menn, kvinner, unge og gamle på samme dag og til samme klokkeslett som tidligere i St. Halvard kirke.

Jeg besøkte messer på tamilsk ved flere anledninger. I motsetning til hva som er tilfellet for alle andre nasjonale grupper, også asiater, unnlater tamilene å ta hverandre i hendene, å håndhilse på de omkringstående deltakerne i forbindelse med *fredshilsen*, som del av messeritualet. Fredshilsen symboliserer kirkerommet som fredens hus og innleder ritualets mest sentrale del, nattverden og *communitas*. Jeg antok at det å ikke håndhilse representerte en rest av kastesystemet, da en ved å unnlate å berøre hverandre derved også unngikk å berøre eventuelle kasteløse personer, *daliter*. Lektamiler bekreftet at en ikke tar hverandre i hendene under fredshilsen. Den tamilske presten jeg snakket med, forklarte at den katolske kirken på Sri Lanka er bygget opp etter kasteprinsippet, men at «tamiler i Norge er blitt like, som han sier:

«Gud velsigne oss tamiler for vi er blitt like... Det var vi ikke før, men vi er blitt det etter at vi kom til Norge... Tamiler i Norge har jobbet i fiskeindustrien... noen er blitt rike og da spiller ikke kaste noen rolle lenger, skjønner du... Den katolske kirken i Sri Lanka er bygget opp etter kasteprinsippet... Det ble konflikter på grunn av dette... Men det er det ikke i Norge...»

Han forklarte at dette over hodet ikke hadde noe med kaste å gjøre, og at det å ta hverandre i hendene var et kulturelt betinget vestlig system, som bispekonferansen på Sri Lanka hadde besluttet at en skulle utelate fra messeritualet.

I følge Dumont har imidlertid konversjon til kristendommen som en monoteistisk og egalitær religion appellert særlig til kasteløse:

[...] it is beyond doubt that the Untouchables, in accepting conversion, were often responding to the appeal of an egalitarian religion preached by the powerful; but in actual fact their social situation was not improved by it, either in the Hindu milieu, nor even as we shall see, in the Christian milieu (Dumont 1998: 203).

En portugisisk, katolsk prest på 1700 tallet løsrev seg fra sin orden, som misjonerte blant fiskekysten langs kysten og tilskrev seg selv adelig bakgrunn og lyktes i å konvertere personer blant brahminene og kongekasten. Fra nå av var misjonærene i følge Dumont delt i flere kategorier: de som levde som høykastene og virket blant dem, *missionary-Brahmans* eller *Sannyasis*, og de som levde som lavkastene og virket blant disse, *missionary-Pandarams* som arbeidet blant *Shudras* og kasteløse. Også blant *Shudras* og kasteløse, *Parias*, ble det et skille. Prestene, som var virksomme blant *parias* kunne ha kontakt med *shudras* på betingelse av at de ikke gikk inn i de kasteløses hus. En segregering fant dessuten også sted inne i kirken, da de kasteløse kunne delta under messen, men de måtte da befinne seg i en annen bygning.⁹⁹

Som jeg tidligere har vært inne på, var DRKKs variant av *inkulturasjon* en misjonsstrategi som tillot lokale tilpasninger både sosialt og kosmologisk, imidlertid var diskriminering inne i selve helligdommen noe som DRKK ikke ville tillate. “[Rome] did not fail to be particularly sensitive to this discrimination between Christians in the holy place itself. Not without difficulty, it became possible to shelter them under the one roof in distinct parts of the church, either by means of a wall or at least by a separating barrier (ibid: 204).” Dumont konkluderer avsnittet om kristne og kaste med at kastesystemets segregering overlever konversjoner, og at tilpasninger til en monoteistisk og egalitær religion over flere generasjoner ikke er nok til at de holdningene som kastesystemet er basert på forsvinner.

I forbindelse med studier av tamilske og somaliske migranter i Norge og over- og underordnings forhold mellom personer innen samme kaste påviser Fuglerud og Ingebrigtsen at det *normative* grunnlaget for kastesystemet fortsatt er virksomt i den tamilske diasporaen.

[That] speaking about caste among Tamils is no longer *comme il faut*, and that castes as such may in fact have lost much of their earlier social significance, does not mean

⁹⁹ Flere spørsmål melder seg her. Dumont beskriver ikke nærmere på hvilken måte dette har blitt organisert. For hvordan kunne de kasteløse delta i nattverden, dersom presten ikke kunne tre inn i deres bygning og de kasteløse selv ikke kunne befinne seg i selve kirkerommet? Og hvordan kunne de kasteløse få sykesalving, dersom presten ikke kunne befinne seg i bygningen der den syke lå?

that neither the normative basis nor the interactional reflexes implied by the old society are gone. We would argue that the integrative effect of the 'aristocratic scheme' is very much present in the Tamil diaspora, and that his scheme [...] helps to explain, among other things, the important position held by community leaders (Fuglerud & Engebrigtsen 2006: 1123).

I og med at pater Mallan forteller at DRKK på Sri Lanka er bygget opp etter kasteprinsippet, regner jeg det ikke som usannsynlig at utelatelsen av håndhilsen under det katolske, tamilske messeritualet kan være uttrykk for at en rest av det normative grunnlaget kastesystemet fortsatt er virksomt i en ny kontekst i Norge, all den tid dette fenomenet dessuten også skiller seg fra samtlige andre nasjonale gruppers praksiser i denne sammenhengen.

Da tamiler i mindre grad enn andre nasjonale grupper brukte OKBs arenaer, men derimot *Tamilsk kultursenter* som samlingssted under feltarbeids-perioden, vil det være en forhastet slutning å konkludere med at prestetjenestene på tamilsk i OKBs regi bidro til å materialisere og å reprodusere etnisk tilhørighet blant tamiler. Imidlertid er det åpenbart at Tamilsk kultursenter i Oslo nettopp har hatt som mål å reprodusere etnisk tilhørighet, og at nasjonalisme som slektskapsideologi og kosmisk tilhørighet i dag lever videre i tamilske tradisjoner og trossamfunn enten disse er katolske eller de har andre religiøse tilhørigheter¹⁰⁰ (Bruland Sørensen 2009, Fuglerud 2004: 99-102).

Polske arenaer

Polakkene fikk deres første, faste hjemlandsprest i Norge i 1989. Før dette skal det i periodevis ha vært polske innvandrersjelesørgere i landet. I følge informanter skal det da ha blitt laget en særavtale mellom OKB og deres polske overordnede kardinal om at ingen polske prester skulle kunne reise til utlandet fra Norge uten tillatelse fra sine overordnede i Polen. I dag er det ca 91.000 polske arbeidsmigranter i landet (SSB 2015). Et flertall av disse er katolikker.

Under kommunismen kom det avhoppere hit til landet, for det meste sjømenn, og på 1960-tallet kom studenter med utreisetillatelse. Blant de øvrige polakkene i Norge ble disse ansett som potensielle spioner, og de ble av den grunn betraktet som heller mistenkelige. Under unntakstilstanden i Polen i 1981 kom de første flyktningene etter siste verdenskrig hit til landet. Noen av disse var på reise i utlandet, og mistet sitt polske statsborgerskap på grunn

¹⁰⁰ Bruland Sørensen dokumenterer tamilers pilgrimsreiser til Lourdes i Frankrike for å be for nasjonen, familien og den transnasjonale slekten (Bruland Sørensen 2009).

av unntakstilstanden. Flyktninger, som kom hit senere på 1980-tallet, og som hadde vært aktivister i fagforbundet Solidaritet (*Solidarność*), ble betraktet som «brød-flyktninger» av andre polakker. På 1990-tallet kom bærplukkerne, og etter 2004 da Polen ble innlemmet i EU kom den nye bølgen med arbeidsmigranter. Disse er for det meste engasjert innen bygningsbransjen. Polsk arbeidsmigrasjon til Norge har vært svært omfattende etter 2004 og utgjør i dag 91 000 personer med polsk statsborgerskap i Norge (SSB, mars 2015). Et stort flertall av disse er katolikker. Den polske gruppen utgjør den absolutt største nasjonale gruppen blant katolikker i Norge. Under feltarbeidet var det var lite kontakt mellom polske migranter og flyktninger som kom på 1980-tallet, og som i dag er middelklasse i Norge, og polske arbeidsmigranter som har kommet de senere årene, og som uavhengig av klassebakgrunn fra Polen blir tilskrevet arbeiderklassestatus i Norge. I dag er flertallet av katolikker i Norge fra Polen. Polakker er svært kirketro og Polen regnes ved siden av Irland som den mest religiøse nasjonen i Europa.

På søndager er det fem messer på polsk i Oslo: to i St. Olav kirke, to i St. Halvard kirke og en i St. Johannes kirke. Messearenaen er den viktigste katolske arenaen for polakker i Norge. Jeg deltok på polske messer i samtlige kirkearenaer i Oslo ved flere anledninger. I St. Olav domkirke startet den første messen kl 0800 på polsk, og det er fortløpende gudstjenester på ulike språk som avløste hverandre fortløpende med halvannen times mellomrom frem til den siste som startet kl 18 på engelsk. I Oslo, i andre norske byer og bygder er de fleste polske arbeidsmigranter ivrige kirkegjengere og utgjør i dag flertallet i mange katolske menigheter. Selv sier polakkene jeg møtte at 95 prosent av dem i Norge er praktiserende katolikker.

I europeisk sammenheng har det lenge vært et større religionsosialogisk fokus på kirkedeltakelse og sekularisering og på religiøs utvikling i Øst-Europa både før og etter at stater herfra ble integrert i EU (Byrnes & Katzenstein (red.) 2006, Casanova 1994, 2006, Davie 2002, 2006, Gray og O'Sullivan Lago 2011, Lehman 2010, Martin (red.) 2006). På 1900-tallet unngikk Polen den typiske konflikten mellom den katolske kirken og en liberal stat, mellom kirken og sekulære humanistiske intellektuelle, som ble gradvis mer antiklerikale, og mellom kirken og arbeiderbevegelsen som ble antiklerikal og etter hvert ateistisk. I følge Casanova ble første generasjon arbeidere hverken sekulariserte eller internasjonale. Etter 1945 var Polen for første gang i moderne historie homogent katolsk, og da kommunistene overtok makten i 1947, var målet å eliminere den romerske katolisismen fra polsk dagligliv. Under kommunismen lyktes det ikke myndighetene å undertrykke katolisismen i Polen, som av den grunn fikk en særstilling i Østeuropeiske stater. Tvert imot representerte denne perioden en oppblomstring for polsk katolisisme i en tid da samfunn i

Vest-Europa ble stadig mer sekulariserte. Sekularisering ovenfra hadde fungert i Sovjetunionen og andre steder i Øst-Europa, men denne strategien fra myndighetenes side var uten synderlig suksess i Polen. Undertrykkelsen av biskoper, prester og nonner som fant sted, bidro tvert i mot til å gjøre dem til nasjonale helter og martyrer. Alle forsøk fra myndighetenes side på å omskrive historien og på å gjøre katolisismen til en fiende av folket og nasjonen feilet. Casanova sier at det offisielle propagandaapparatet i stedet mistet all kredibilitet og at den romerske katolisismen tvert i mot kom til å representere det polske folks kollektive minne (Casanova 1994: 93-95). I følge Martin og Mach har nasjonal og religiøs identitet i Polen vært koplet sammen og representerer et nasjonalt minne om kollektiv lidelse i polsk historie. I denne sammenhengen har den romersk katolske kirken representert en motstandsdiskurs mot ulike erobrere (Mach 2000, 2007, Martin 2006).

Typiske polske, katolske uttrykk for dette kollektive minnet om nasjonal lidelse, motstand og triumf er prosesjoner, pilegrimsvandring, pasjonsspill, Mariafromhet, og ikke minst tilbedelsen av *den Sorte Madonna* (Mach 2007: 119-129). Ikonet, den Sorte madonna,¹⁰¹ er Polens nasjonalhelligdom og forestiller jomfru Maria med barnet. Legenden sier at ikonet reddet *Jasna Gora-klosteret* fra å bli erobret av den svenske hæren etter at resten av Polen hadde overgitt seg i 1655. Etter 40 dagers beleiring oppga svenskene erobringen og forlot stedet. Dette førte til at resten av landet gjorde opprør mot den svenske okkupasjonen. I følge denne legenden var det jomfruen selv som grep direkte inn og reddet klosteret. Året etter ble derfor jomfru Maria utropt til «*Polens dronning*», noe hun av polakker omtales som også i dag. Selve ikonet har fortsatt en stor symbolverdi for det polske folket, skal etter sigende ha mirakuløse, helbredende evner og er i dag et sentralt pilegrimsmål.

Den polske paven, Paul Johannes 2, ble et viktig samlingspunkt for DRKKs motstand mot kommunismen. Under fremveksten av *Solidaritet* ble denne folkelige, polske katolisismen som blandet det hellige og det profane tydelig, blant annet da knelende arbeidere deltok på messe og mottok nattverd på verftet i Gdansk (ibid.: 106). *Solidarność* ble stiftet ved dette skipsverftet i 1980, og utviklet seg til en bred, antikommunistisk sosial grasrotbevegelse med alt fra politisk konservative medlemmer til sosialister, der mange personer i alle leire var aktive, troende katolikker. Under unntakstilstanden i 1981 intervenerte DRKK for å beskytte sivilsamfunnet fra statlig undertrykkelse, krevde dessuten at staten innførte individuelle menneskerettigheter og lånte ut sine lokaler til alle politiske aktivister som ikke identifiserte seg med kommunismen. Da kommunistene tapte valget i

¹⁰¹ Ikonet i Jasna Gora -kirken er verdens femte største pilegrimsmål etter Varanasi, Mekka, Roma og Lourdes.

1989, fremsto den katolske kirken i Polen i følge Mach som seierssikker, triumfalistisk og mektig, preget av tradisjonell folkereligiøsitet med mye ritualer og lite refleksjon (Mach 2007:121). På denne måten fikk den katolske kirken i Polen stor innflytelse på politisk og sosial endring. Den spiller i følge Mach fortsatt i dag en viktig rolle med hensyn til produksjon av nasjonal identitet: «[...] the contribution of the Roman Catholic Church is huge and cannot be overestimated (Mach 2007: 123).»

I følge informantene var det viktigste motivet for DRKKs antikommunistiske virksomhet i Polen å gjenvinne politisk makt, og som de var stolte over at den katolske kirken i Polen hadde oppnådd. *Solidaritet* var i følge polske informanter en religiøst styrt bevegelse, der den polske paven var en inspirator og et svært sentralt symbol. «Den katolske kirken i Polen er koplet opp mot staten... man føler seg virkelig som polakk på grunn av dette», sier Wojciech. I følge Eades og Krotofil finner de tilsvarende koplinger blant polske arbeidsmigranter i Storbritannia mellom den polske nasjonen og Den katolske kirken i Polen, som av migrantene erfares som et naturlig hjem, «a natural home» (Eade og Krotofil 2012: 168).

Etter kommunismens fall tolket den katolske eliten i Polen imidlertid politisk liberalisme som antireligiøsitet, og den liberale vestlige kulturen som en trussel mot den kulturelle identiteten til folk i Øst-Europa. Kirken økte sitt fokus på etikk og familieliv, det vil si på skilsmisse, abort, seksualmoral, utenomekteskapelig sex og prevensjon (ibid.:126). I følge Casanova var det frykten for ideologisk konkurranse fra det sekulære Europa, som gjorde at den katolske kirken i Polen var kritisk til europeisk integrasjon etter medlemskapet i EU i 2004 (Casanova 2007). Den katolske kirken i Polen så for seg en sekulær prosess med tap av nasjonal identitet og tro, og dessuten at verdssystemet skulle bli erstattet av en relativistisk og liberal kultur, som den i Vest-Europa. Pave Johannes Paul 2 proklamerte i tråd med denne sekulariseringsfrykten at et av målene med Polens integrasjon i Europa måtte være å reetablere kristendommen i denne verdensdelen, «to restore Europe for Christianity» (Casanova 2006: 25, 2007).

Militante, religiøse høyreaktivistere etablerte radiostasjonen «*Radio Maryja*» i 1991. Under feltarbeidet møtte jeg noen av radiostasjonens støttespillere, som var bosatt i Norge. Disse var polske nasjonalister og agiterte først og fremst for at Polen skulle tre ut av EU. Under en samtale med Waldemar forteller han:

Waldemar: «Demokratiseringen i Polen har vært på kommunistene sine premisser... Kommunistene har beholdt bankvesenet og media... Polakkene fikk en følelse av å bli

lurt... Derfor ble det stiftet en uavhengig radio... Radio Maryja. Radioen er ikke nasjonalistisk altså... men den er mot at Polen er med i EU. Han Nei-generalen i Norge har vært intervjuet der... Folk fra radioen kom hit for å intervju ham... øh hva heter han nå igjen?...»

Forsker: «Var det Kristen Nygaard eller..?»

Waldemar: «Ja, det var han! 7 millioner i Polen hørte på det programmet... Det ble en voldsom suksess... For folk i Norge vet hvordan de skal passe på tingene og verdiene sine.. . Radioen er blitt et slags folkeuniversitet. ..Folk kan ringe inn og spørre om ting, så vanlige folk engasjerer seg.»

Jeg hadde tidligere ikke hørt om denne radiostasjonen, oppkalt etter jomfru Maria. Litteratursøk viser at da den ble opprettet, sendte den en kombinasjon av religiøse programmer, bønner, nyheter (hovedsakelig katolske) og rolig religiøs musikk (Ramet 2006: 133). Radiostasjonen ble imidlertid etter kort tid beskyldt for antisemittisk virksomhet¹⁰², og Vatikanet tok avstand fra dens nasjonalistiske, katolske profil og politikk. I 2002 sørget den polske kardinalen Glemp for å vedta et dekret, som formelt stoppet radioen fra å kringkaste i Warszawa (ibid.: 135).

Jeg møtte både langtidsboende og nylig ankommet polske migranter under feltarbeidet, de fleste menn. Mange fortalte om lange arbeidsdager, der de etterpå dro rett til en overfylt leilighet, som de delte med andre polakker, og det eneste stedet de oppsøkte utenom jobben, var den nærmeste kafeen der de traff andre polakker, brukte minst mulig penger, fordi de la opp midler, så de kunne øke levestandarden i Polen når de vendte tilbake. Og så gikk de til katolsk messe hver søndag. Andre igjen hadde etter hvert fått med seg familien til Norge, og ønsket å bosette seg her.

De av informantene, som hadde lengre botid i Norge, var relativt mer nasjonalistisk orienterte enn de senere ankomne. Det samme fenomenet finner for øvrig Eade og Krotofil i deres studier av polske arbeids migranter i Storbritannia (Eade og Krotofil 2012). Den nasjonalistiske orienteringen innebar en sterk kopling mellom polsk katolisisme og polsk etnisitet basert på renhetsdiskurser med hensyn til hva som kunne hevdes å være katolsk og hva som ikke kunne hevdes å være det. Norske katolikker ble for eksempel tilskrevet manglende fromhet og katolsk kunnskap, og de gikk dessuten alt for sjeldent til både messe og til skrifte. Verst syntes imidlertid Marek det var at norske katolske prester var alt for

¹⁰² I den postkommunistiske perioden er det plantet en rekke kors (opp til 8 meter høye) ved inngangen til Auschwitz, der mellom 1-2,5 millioner jøder ble likvidert. I 1998 ble det så bestemt at det ikke skulle forekomme hverken religiøse eller politiske symboler i nærheten av konsentrasjonsleiren. Som en respons på denne beslutningen satte radiostasjonen opp 90 mindre kors ved leiren (Ramet 2006: 129-130)

slappe, som ikke krevde oftere messegang og skrifte av de norske troende. «Nordmenn går til messe bare når de har lyst, det er virkelig ikke bra!» erklærte han. De polske informantene fant det også ille at norske katolikker tillot seg å gå til nattverd *uten* å ha skriftet først. Selv skriftet de ofte ukentlig. Dette hevdet de var misforståelse av katolisismen. Av den grunn kunne ikke norske katolikker regnes som riktige katolikker. Da polske informanter sammenliknet polske og norske kirke tradisjoner, stusset de videre over den norske tradisjonen med kirkekaffe, som de fant norsk og svært «bondsk». De var blitt fortalt at kirkekaffe var en levning fra norsk middelalder da folk bodde spredt og red langveis fra for å komme til kirken, ville høre nytt etter messen og måtte ha noe å styrke seg på før de tok fatt på den lange hjemveien. De fortalte at i Polen hadde det å komme sammen etter messeritualet et mer urbant preg, de foretrakk derfor å møtes på en kafé eller i en park etter at ritualet var ferdig. De var dessuten svært kritiske til at OKB på grunn av kirkemangel, skulle leie kirkelokaler av Den norske kirke, som de ikke regnet som en kristen kirke over hodet.¹⁰³

Andre polske informanter hevdet dessuten at sakramentet, særlig messen, ikke var gyldig for polske katolikker dersom denne ikke var på polsk eller på latinsk. Av den grunn var det utenkelig for dem å gå på messer på andre språk, da disse altså ikke var gyldige som katolske riter. Jomfru Maria, «Polens dronning» var svært viktig for samtlige av de polske informantene jeg møtte. Det var i denne forbindelsen de ga uttrykk for at Maria representerte Polen og jomfruelige idealer, renhetsdiskurser, mens EU derimot ble beskrevet som en fallen kvinne, som urenheter. Dette representerte med andre ord en diskurs der territoriet Polen ble kjønnnet.

I Oslo er 14.30 gudstjenesten i St. Olav kirke den messen i byen som er den mest besøkte av polakkene. For over hodet å få sitteplass kom gjerne polske kirkegjengere en halv time før deres egen messe startet, da samtlige sitteplasser, midtganger og våpenhuset ble fylt opp når deres egen messe på polsk begynte. Det var da imidlertid et kvarter igjen av den pågående vietnamesiske messen, som nå var kommet til den mest sentrale liminale fasen i ritene, nemlig nattverden. Under denne fasen av ritene hadde de troende midlertidig forlatt deres plasser for å delta i *forvandlingen* og *communitas* fremme ved alteret. Dette var polakkene klar over, og de inntok derfor plassene, som nå midlertidig var ledige. Da denne delen av ritualet var over, og nattverdsdeltakerne returnerte til det som opprinnelig var plassene deres, ba vietnameserne polakkene pent om å få utlevert yttertøyet sitt, mens de selv fulgte resten av ritualet stående i midtgangene. Det var med andre ord en kamp om plasser inne i kirken. Dette

¹⁰³ Før OKB hadde inngått leieavtale med Dnk om leie av Bredtvet kirke f.o.m. 2013.

endret seg imidlertid, da antallet polske messer økte i og med etableringen av den nye menigheten St. Johannes i 2013, som avlastet St. Olav og St. Halvard kirker, ikke fullt så mye som det på forhånd var håpet.

De polske messene var performances med en fortettet og nærmest intens stillhet, som innledet den liminale fasen i riten, som jeg ikke hadde opplevd før. Et kvarter før gudstjenesten startet, var kirken helt full. I kirkeskipet, med tre parallelle benkerader og to midtganger mellom disse, sto mennesker så tett at jeg tror neppe det var plass til så mye som en eneste person til. Dørene til våpenhuset (inngangspartiet) og dørene til hovedinngangen var vidåpne, fra der jeg satt, kunne jeg se at også våpenhuset var fullt. På ytterveggen ved kirketrappen var det dessuten en periode montert et høyttaleranlegg, slik at det hundretalls mennesker, som ikke kom inn i kirken skulle kunne følge messen utenfra. Den liminale og transendente stillheten var ekspressiv, ingen kremtet, ingen hostet, kun en benk knirket innimellom når noen skiftet stilling. De troende knelte og ba på steingulvet i midtgangene, der det var så vidt plass til at de kunne bøye seg ned mellom alle menneskene som sto omkring dem. Det var vanskelig ikke å bli grepet av denne intense, innlevelsen i riten og denne folkelige fromheten.

For polakker generelt har det svært stor betydning at pave Johannes Paul 2 var polsk. Han var karismatisk, medieorientert og teologisk konservativ. For informantene var han imidlertid først og fremst polsk. For dem har dette pontifikatet bidratt til å gi polsk katolisisme status, autoritet og en gyldighet som de, som sagt, ikke tilskriver andre katolske tradisjoner eller uttrykk.¹⁰⁴ Da 2. Vatikankonsil ble avsluttet i 1965, og deler av reformene etterhvert ble innført i vestlige land og i Latin-Amerika, forble konsilet og dets reformer relativt ukjent for katolikker flest i kommunistregimer, i asiatiske og i afrikanske regioner. Pave Johannes Paul 2 kom med andre ord fra et land der reformene fra 2. Vatikankonsil ikke sto øverst på den katolske agendaen. Flere av informantene hevder at det aldri er blitt innført i Polen. Wojciech forklarer:

«Den nye liturgien¹⁰⁵ gjør det vanskelig for oss mennesker å forstå sakramentene... Særlig når tabernaklet¹⁰⁶ blir plassert i et stygt skap i en krok i kirken... I Polen står det sentralt i kirken -

¹⁰⁴ Martin hevder at regionale, folkelige katolisisme representerer en motstand mot «sentrum», Roma, noe som kommer til uttrykk via pilegrimsreiser til hellige steder som Fatima, Santiago, Lourdes, Medjugorje m.fl. (Martin 2006:75, Hermkens, Jansen og Notermans 2009).

¹⁰⁵ Referer her til at alteret nå er sentralt plassert foran i koret, og at prestene forretter messen på nasjonalspråket vendt mot menigheten, i motsetning til tidligere der alteret var plassert innerst mot korveggen langt fra menigheten, mens presten leste messen på latin herfra med ryggen mot menigheten.

¹⁰⁶ *Tabernakel*: skapet i nærheten av alteret der *oblater* oppbevares.

dette her er ikke tro men politikk! *Corpus Christi*¹⁰⁷ dagen er en helligdag i Polen, selv ikke kommunistene greidde å fjerne den... Polsk kultur er gjennomsyret av katolisismen. Polakkene tenker i katolske kategorier og tankemønstre. Den katolske kirken i Norge er ung og litt overflatisk... øh.. intellektuell. Den polske katolisismen er folkelig... til og med de intellektuelle i Polen forstår ikke mer av katolisismen enn en uskolert mann...»

Ovenfor har vi med andre ord sett at de fleste informantene ikke helt skiller mellom religiøse og nasjonale følelser. Dette dokumenteres i flere studier av polske migrantmiljøer (Lewins 1976, Lehman 2010, Gray og O'Sullivan Lago 2011). Til tross for en viss diversitet blant de polske migrantene med hensyn til uttrykk for polsk nasjonalisme, var det en klar kopling mellom polsk nasjonal identitet og polsk katolisisme. Utvilsomt bidrar prestetjenester for polske migranter i Norge til materialisering av etniske og nasjonale grenser og til reproduksjon av polsk identitet og nasjonalisme. Lehman konkluderer med følgende i sin studie av polske migranter i Brussel:

Polish priests are the guardians of an institution that marks out ethno-religious boundaries. Through its services, this institution fosters ethnic continuity and self-esteem by means of Polish chants heard during mass and the priest's homilies on the Gospels. It is not unusual for migrants to be told during the sermon that they are refugees in the same way as Jesus before them, and refugees from Communism, the consequences of which they are still having to face. They are told repeatedly that the West owes them a great deal since the West used Polish soldiers in the fight for liberation between 1940 and 1945, but then abandoned Poland to its fate during the decades of Communist rule (Lehman 2010: 37).

Lehmans studie bidrar med andre ord til å dokumentere at majoritetsreligionen i Polen, katolisismen, representerer nasjonal identitet, der polske motstandsdiskurser overfor tidligere erobrere og okkuperanter inngår som viktige ingredienser, mens Vesten i følge denne diskursen sviktet Polen under kommunismen (Mach 2000, 2007, Martin 2006).

¹⁰⁷ *Kristi legemsfest*: katolsk høytid med gateprosesjoner som feirer Jesu tilstedeværelse under nattverden, transsubstansiasjon. Det var for øvrig disse katolske prosesjonene som det var forbud mot i Grunnloven av 1814

Filippinske arenaer

Det har vært åndelig omsorg med prest fra Filippinene, som snakker tagalog, fra 2004. I flere år før dette leste en norsk prest messen på dette språket for filippinere i Oslo. Filippinere har en sterk tilknytning til deres katolske tro og går jevnlig på messer på norsk, på engelsk og på tagalog. I 2008 var det ca 5400 filippinske katolikker i DKKN.

Filippinene er den eneste nasjonen i Asia der kristendommen er en majoritetsreligion. 85 prosent av filippinerne er katolikker. Øysamfunnet ble katolsk da Spania koloniserte regionen på 1600-tallet, imidlertid er den protestantiske innflytelsen betydelig etter at USA okkuperte landet fra 1898 til 1946. Etter at Filippinene ble uavhengig, startet avkoloniseringsprosessen med debatter om kulturell og nasjonal identitet. I følge Bräunlein pågår det fortsatt debatter om dette, med det resultatet at definisjoner og redefinisjoner av nasjonal identitet også i dag er et uavsluttet prosjekt (Bräunlein 2009: 911).

Det katolske uttrykket på Filippinene minner i dag om det spanske/iberiske og det latinamerikanske. I følge Braunlein og Buenaventura er filippinsk katolisisme dessuten preget av en større spenning mellom den offisielle, geistlige katolisismen og den karismatiske folke-katolisismen¹⁰⁸, som blant annet de filippinske korsfestelses-festivalene på Langfredag er uttrykk for (ibid: 892-917, Buenaventura 2002:148-150). I følge Buenaventura erstattet ikke katolisismen den opprinnelige kosmologien, som tvert i mot absorberte kristne elementer i regionale mystiske tradisjoner (ibid: 148). Som et eksempel på dette nevner Rafael at spanske misjonærer i sin tid skal ha vært begeistret over hvor raskt Tagalog, Bikol og Visyan konvertitter tilegnet seg ritualene og forståelsen av anger. Imidlertid endret dette seg, da de etter hvert forsto at menigheten over hodet ikke forsøkte å forstå poenget med skriftemålet. Antropologen Rafael argumenterer for at dette handler om en annen praksis og andre forståelsesformer med hensyn til en persons ”innside” og derved gjensidighet og utveksling. Det kristne skriptet sjel-skyld-anger-frelse lot seg på dette tidspunktet ikke overføre til filippinske lokale former for utveksling (Rafael 1988: 100).

Det er fire ganger så mange kvinner som menn blant filippinske migranter her i landet. Fra 1970-tallet har det kommet et større antall filippinske kvinner som har giftet seg med norske menn, det har dessuten kommet et større antall filippinske kvinnelige sykepleiere og ikke minst er det en stor gruppe au pairer, som alle er kvinner. Øvrige filippinske migranter er ansatt ved ulike ambassader i Oslo som tjenestefolk. Av menn er det en gruppe sjøfolk som

¹⁰⁸ I følge Buenaventura erstattet ikke katolisismen den opprinnelige kosmologien, som tvert i mot absorberte kristne elementer i regionale mystiske tradisjoner (Buenaventura 2002: 148).

har vært eller som også er ansatt på norske skip. Selv om det utdanningsmessig er ulikheter når det gjelder bakgrunn mellom filippinske sykepleiere og filippinske au pairer i Norge, kommer et større flertall av samtlige filippinske kvinner, likeså kvinner som er gift med norske menn, fra lavere sosiale lag på Filippinene. Filippinske kvinner i Norge er kjent for å være svært sosiale og for raskt å etablere nettverk med andre filippinere. Som dedikerte katolikker er de ivrige kirkegjengere. Det er ikke uvanlig at norske menn, som er gift med filippinske kvinner, konverterer til katolisismen. Foreldre og barn er da ofte aktive på flere katolske arenaer, og lever en stor del av deres sosiale liv i Norge i tilknytning til DKKN og til trosrelaterte aktiviteter. Den nærmeste familien og de nærmeste vennene er ofte katolske filippinere.

Tagalog er det mest talte språket på Filippinene, som dessuten undervises i offentlig skole. I St. Joseph kirke i Oslo var det messe på tagalog hver fredag ettermiddag med påfølgende middag og *sharing* i Menighetssalen. Tagalog er dessuten særlig benyttet i forbindelse med *Novena*¹⁰⁹, en ni dagers privat eller offentlig bønn gjerne i forkant av høytider eller større begivenheter. Novena-tradisjonen representerer et folkelig, filippinsk fromhetsuttrykk, som særlig kvinner praktiserer

Sacred Heart Filipino Chaplaincy, SHFC, er navnet på den filippinske, katolske innvandrersjelesorgen i Norge som er tilknyttet OKB, og som ledes av en prest fra Filippinene, pater Nimuel. Lekfolk i SHFC står bak organisasjonens medlemsblad *Newsletter*, som har et utpreget karismatisk uttrykk med evangelisering og katekese. Bladet inneholder dessuten arrangementsinformasjon og noe politisk nyhetsstoff fra Filippinene. Målgruppen er filippinske migranter i Norden. Denne filippinske arenaen i OKB er preget av at SHFC har fått konkurranse av den globale, karismatisk lekbevegelsen *Couples for Christ*, CFC, som er etablert utenfor DRKKs kirkestrukturer og åpen for alle kristne. Begge organisasjonene er evangeliserende og med karismatiske møteaktiviteter som *sharing*, der trosfeller på møtene deler personlige religiøse og sosiale erfaringer. Begge gruppene vektlegger videreføring av filippinske familietradisjoner, begge er teologisk ortodokse, begge grupper er organisert i basismenigheter som igjen er inndelt i celler, *cells*, med et visst antall medlemmer (14-15) der det holdes jevnlig medlemsmøter. Det er SHFC som arrangerer katolske messer, mens CFC arrangerer evangeliserende møter. Under feltarbeidet deltok jeg på møter hos begge av gruppene. CFC fremsto med et større *gospel*preg¹¹⁰ enn SHFC.

¹⁰⁹ *Novene* (lat.: ni): ni-tallet referer seg til de ni dagene mellom Kristi Himmelfart og pinse.

¹¹⁰ Gospel: kristen sangform som oppsto i USA i den afroamerikanske befolkningen på slutten av 1800-tallet.

Uavhengig av organisasjonstilhørighet følger medlemmene i henholdsvis SHFC og CFC jevnlig de katolske messene på tagalog eller også på engelsk. I dag er det hovedsakelig unge filippinere uten barn som går på den engelske søndagsmessen kl 18, som noen informanter kalte «au pair-messen», da det særlig er unge filippinske kvinner til stede her. En halv time før messen møter en større gruppe opp i kirken for å be Rosenkransen sammen. Jeg deltok på denne messen ved flere anledninger. Alle sitteplasser var opptatt, sidegangene fylt opp og våpenhuset likeså. Det engelske koret i St. Olav dommenighet, som synger på disse messene besto stort sett av filippinere. Musikkuttrykket kan beskrives som folkelig, karismatisk og noe gospel inspirert.

Ved det OKB-tilknyttede *Sacred Heart Filipino Chaplaincy*, arrangeres det messe på tagalog hver fredag kl 18 i en fullsatt St. Joseph kirke i St. Olav dommenighet. Deltakerne kommer fra samtlige Oslo-menigheter. Tre påfølgende fredager etter messen er det filippinsk middag og derpå *sharing* i Menighetssalen over gaten. En fredag i måneden er det kirkekaffe etter tagalogmessen. Sharing etter messen er en rammesatt begivenhet med faste, ritualiserte sekvenser. Det er ca femti deltakere jevnlig til stede, de fleste er au pairer, samtlige er kvinner, bortsett fra presten Nimuel, som leder arrangementet. Sharing innledes med et middagsmåltid, en buffet, deretter deler pater Nimuel ut en brosjyre med en tekst fra et aktuelt evangelium, som deltakerne blir bedt om å meditere over i forkant av deres sharing, bekjennelser. Under meditasjonssekvensen spilles rytmisk meditasjonsmusikk. Pater Nimuel leder deretter bekjennelsen. Deltakerne bidrar individuelt med bekjennelser. Noen forteller at de kommer fra så fattige kår at foreldrene har gitt dem og andre søsken bort til klostre da de var små. Andre forteller at de blir utnyttet av vertsfamilier i Norge, at de har skiftet vertsfamilie, at de ønsker å bli i Norge og skaffe seg utdanning her. Det er til dels sterke historier som formidles. Presten takker, oppmuntrer hver enkelt og bidrar med personlige svar til hver av deltakerne. Deretter retter han oppmerksomheten mot innholdet i dagens evangelium, som han knytter opp til filippinske verdier.

Couples for Christ (CFC) inngår i lekorganisasjonen *Foundation of Faith*, en frittstående, evangeliserende filippinsk organisasjon med globale nettverk. Uttrykket er karismatisk. Organisasjonen er med andre ord uten tilknytning til DRKK eller til DKKN, men også denne filippinske gruppen har møter i Menighetssalen til St. Olav menighet. Organisasjonsprinsippet er basert på celler, *cells*, med inn til fjorten personer og en celleleder, og er basert på et segregeringsprinsipp med utgangspunkt i alder, sivilstand, klassetilhørighet og politisk orientering: *Kids for Christ*, *Youth for Christ*, *Singles for Christ*, *Couples for Christ*, *Handmaids of the Lord* (tjenestefolk og au pairer), *Conservative of the*

Lord. Det er et filippinsk ektepar som leder CFC i Oslo. Også disse møtene er rammesatte begivenheter med ritualiserte sekvenser basert på evangelisering og *sharing*, personlige bekjennelser fra deltakerne, på pengeinnsamling, og på greetings (gratulasjoner). Møtene avsluttes med en stor buffet. Ekteparet, Frances og Lilia, som leder CFC har fordelt oppgavene mellom seg. Det er mannen, Frances, som leder møtet med den evangeliserende delen, mens kona, Lilia, tar i mot deltakerne ved ankomst og deler ut konvolutter til pengeinnsamling. Hun leder siste delen av den rammesatte begivenheten, som er gratulasjonsdelen. Hun har dessuten også ansvaret for matserveringen. Det er mellom femti og hundre deltakere på møtene, der flertallet er kvinner, selv om organisasjonen er for ektepar. Organisasjonen rekrutterer også blant ikke-filippinere. Performansen foregår på engelsk og innledes med rytmisk lovsang. Deltakerne står med løftede hender til alle musikalske innslag. Etter den innledende lovsangen leses en evangelietekst, som følges av en kort preken. Deretter følger *sharing*, personlige bekjennelser. En kvinne går frem og takker CFC for å ha samlet inn 30.000 kroner til familien, slik at kisten med hennes avdøde tante i Norge kunne sendes til Filippinene for bisettelse der. Andre forteller om hendelser som har gledet dem. Etter hver bekjennelse klapper deltakerne. Frances avsluttet den bekjennende delen av møtet med å takke deltakerne:

“Thank you for sharing those stories and joy with us. We have many nations present here today. African, Yugoslav and Norwegian. Brothers and Sisters. Why Jesus? I will tell you, business is business! Amen!»

Det blir så bedt for fattige, for personer med økonomiske problemer, for dem som er jobbsøkende, og for dem som ønsker seg gode jobber. Når Frances har avsluttet den evangeliserende delen av denne rammesatte begivenheten, leder Lilia resten av ritualen. Til stor applaus blir navnene til alle deltakerne, som har hatt fødselsdag siden sist lest opp, og hun opplyser hvor gamle de er blitt. Til fortsatt applaus gjentas det samme for parene som har hatt bryllupsdag siden sist. Her opplyses det hvor lenge hvert par har vært gift. Lilia overleverer så konvoluttene, som deltakerne fikk ved inngangen, og som hun etterpå har samlet inn. Det er disse som nå overleveres til jubilentene. Det opplyses ikke hvor store beløp som er samlet inn. Jeg har sett at det er to hundre og femhundre lapper, som deltakerne har lagt i konvoluttene. Frances forklarer at det overskytende beløpet går til utstyr i forbindelse med møtearrangementer.

Komparativt var den kirkebaserte organisasjonen *Sacred Heart Filipino Chaplaincy*, en mer spiritielt orientert arena enn CFC, i den forstand at den filippinske pater Nimuel i SHFC la større vekt på meditasjon og refleksjon over evangeliebudskapet overfor deltakerne under sharing enn hva lederen i CFC, Frances, gjorde. Slik sett så sharingritualet hos SHFC ut til å bidra til et mer liminalt og transendent fellesskap enn ved det tilsvarende ritualet hos CFC. Den største forskjellen lå imidlertid på den tydelige økonomiske orienteringen som CFC bar preg av både med vekt på bønn om personlig velstandsvekst og ikke minst ved at hver enkelt møtedeltaker fikk tildelt en konvolutt av Lilia som en inngangsbillett, og som jeg forsto representerte et obligatorisk pengebidrag på alle møter. Komparativt var her også et klasseaspekt, da deltakerne under sharing hos SHFC var enslige, unge kvinner, mange med bakgrunn fra fattig underklasse og med ganske andre eksistensielle utfordringer enn tilfellet var for CFCs deltakere, der samtlige kvinner var gift (organisasjonen er som sagt for par, couples), flertallet med norske menn. Sharingritualet som begge organisasjoner delte, hadde utgangspunkt i folkelige, religiøse tradisjoner. Dette fromhetsuttrykket hentet betydelig inspirasjon fra folkelig, filippinsk katolisisme som i sin tur er påvirket av amerikanske evangeliserings- og gospeltradisjoner. Imidlertid la pater Nimuel i *Sacred Heart Filipino Chaplaincy* større vekt på videreføring og reproduksjon av filippinske verdier og tradisjoner i møtet med deltakerne enn hva den leke lederen, Frances, gjorde i CFC. Denne understrekningen av filippinske verdier kom dessuten også til uttrykk ved at tagalog ble brukt som messespråk. At katolisismen inngikk som en vesentlig del av filippinsk nasjonal identitet (Horn-Hansen 2007), var tydeligere hos SHFC enn hos CFC. Til tross for at regionale tilhørigheter skal være sentrale for filippinere flest, (Bräunlein 2009), fremsto videreføring og reproduksjon av filippinske tradisjoner og tilhørigheter overordnet det å uttrykke eventuelle regionale tilhørigheter fra Filippinene hos informantene i begge grupper.

Litauisk arena

I 2008 utgjorde litauiske katolikker i Norge ca 200 personer. Litauiske migranter fikk prest fra hjemlandet i 2012. Litauen var i Sovjettiden den eneste republikken, der den romerske katolisismen var en majoritetsreligion. I denne perioden opponerte katolske prester mot det kommunistiske regimet. I dag skal 77 prosent av innbyggerne i landet fortsatt være katolikker, samtidig er det litauiske samfunnet betydelig sekularisert. Jeg besøkte messer på litauisk i 2013 og 2014. Disse messene fremsto som de rake motsetningene til de polske, fullsatte messene, da gudstjenesten på litauisk foregikk komparativt i en nesten tom kirke. Her var ti til

femten deltakere, noen var par, de øvrige var yngre kvinner, som kom alene. Her var ingen mannlige, enslige arbeidsmigranter. Jeg kom i kontakt med flere av kvinnene, som for øvrig var studenter, og som fortalte at deres generasjon litauere var svært sekulariserte og svært lite religiøse. Den ene kvinnen fortalte at hun aldri hadde vært inne i en kirke før hun kom på messe på litauisk i Oslo. Studentene kom for å kunne praktisere språket og for å treffe andre litauere. I regi av dette lille miljøet, fant det ikke sted noen former for lekbaserte aktiviteter.

111

Moralske destinasjoner

Malkki dokumenter at markante former for reproduksjon av hjemlandsverdier kan representere en form langdistansenasjonalisme, der hennes studier av langdistansenasjonalisme viser at hjemlandet først og fremst framstår som en moralsk destinasjon, mer enn territoriell enhet for hutu-flyktninger i Kongo (Malkki 1992:35). Jeg var interessert i å undersøke hvorvidt slike eventuelle prosesser nedfelte seg i katolske miljøer, som jeg studerte. Som eksempel kan jeg nevne at jeg på kirkekaffen traff chilenerne som var aktive folkedansere, cueca-dansere. De startet dansetrening i Chile før de kom til Norge på slutten av 1980-tallet og hadde trent i kirkens lokaler siden 2005. «Noen ringte fra ambassaden for å få oppvisning, og noen ringte fra kirken,» fortalte folkedanserne. De hadde deltatt i internasjonale konkurranser, og flere chilenske par fra Norge hadde gjort det bra. I følge antropologen Knudsen, som har gjennomført en studie blant cueca-dansende chilener i Oslo, representerer denne dansen et nasjonalt emblem, der målet med dansen er kulturelt vedlikehold og reproduksjon av etnisitet. “[...] In essence, it remains Chilean culture for Chileans (Knudsen 2009: 160)”. Knudsen konkluderer med at dette er en aktivitet som gir migrantene mulighet til å leve fullverdige sosiale liv i Norge uten å engasjere seg selv i majoritetskulturen mer enn absolutt nødvendig (ibid.: 165).

Da jeg senere møtte noen av de tidlige chilenske, politiske flyktningene til Norge, og antok at også de var cueca-dansere, fortalte de at de tvert imot hadde et ganske annet og svært anstrengt forhold til cueca-dansen. I følge denne narrativen baserte dette forholdet seg på at de som politiske fanger i konsentrasjonsleire i Chile måtte demonstrere deres chilenske patriotisme og lojalitet til regimet ved å fremføre en nykoreografert cueca-performance foran det chilenske flagget. Fra fangevokternes side var dette ment som en straff. Videre sier

¹¹¹ Komparativt er det angivelig i St. Paul kirke i Bergen ca 100 deltakere på litauiske messer.

narrativen at Pinochet-regimet etter hvert innførte denne folkedansen i skolen og andre offentlige steder for å samle nasjonen. Under militærjuntaen ble cueca-dansen derfor et obligatorisk, nasjonalt rituale når det chilenske flagget ble heist, den symboliserte nasjonen og regimet. På bakgrunn av dette hevdet de tidlige chilenske politiske flyktningene til Norge at cueca-dansen var nær forbundet med støtte til militærdiktaturet.¹¹² Med til denne historien hører det at det på en fest ved en arena i OKB for en del år tilbake, var cueca-dans-opptreden en del av underholdningen. De tidlige politiske flyktningene, som var til stede skal ha reagert sterkt på dette. De hevdet at danserne, som representerte den sene gruppen chilenske migranter, asylsøkere og politiske flyktninger, var ignorante støttespillere for den tidligere juntaen, og ikke politiske flyktninger, som de ga seg ut for å være. Danserne på sin side hevdet at cueca-dansen og danseinnslaget representerte en motkulturell aktivitet i den chilenske diasporaen og i det transnasjonale miljøet, der dansen tvert i mot ble praktisert som en protest mot regimet fra dem som hadde mistet familie og slektninger under juntaen. Etter hvert forsto jeg at denne narrativen blant annet var relatert til spørsmålet om klassetilhørighet, der de tidlige politiske flyktningene representerte middelklassen, mens de senere chilenske flyktningene og asylantene i hovedsak var ufaglærte arbeidere.¹¹³

Med utgangspunkt i etnografiske studier fra flyktingleirer blant hutuer, som flyktet fra folkemord i Burundi til Tanzania i 1972 (Malkki 1990: 35, 1992, 1995[a]), viser Malkki på hvilken måte flyktningstatus representerte en positiv dimensjon i den narrative prosessen med hensyn til å etablere en kollektiv identitet.¹¹⁴ Her fant hun blant annet at flyktningstatusen ble verdsatt og beskyttet som et tegn på *eksilets ultimate midlertidighet* og som benektelse av naturalisering, det å slå rot et sted en ikke hadde tilhørighet. *Displacement*, landflyktighet, hadde blitt en form for kategorisk renhet, slik at flyktningstatusen resulterte i en hutukategori som var renere og mektigere enn den ordinære hutukategorien. «The ‘true nation’ was imagined as a ‘moral community’ being formed centrally by the ‘natives’ in exile” (Malkki 1992: 35). Hjemlandet var med andre ord mer å forstå som en *moralisk destinasjon* enn som en territoriell, topografisk og geografisk enhet. Flyktningstatusen hadde dessuten blitt en historiserende tilstand, *historizing condition*, som hjalp folk å produsere en

¹¹² Tilfeldigvis så jeg et nyhetsinnslag på *BBC World News* i juli 2013 som rapporterte fra et prosjekt der chilenske folkemusikere utarbeidet nye betegnelser på enkelte av de chilenske folkedansene og folkemusikktradisjonene, der de hevdet at nåværende betegnelsene heftet ved det tidligere militærregimets patriotiske og politiske bruk av folkemusikk og dans. Dette gjaldt også cueca-betegnelsen.

¹¹³ Denne narrativen stilte spørsmålet om hvorvidt det befant seg kriminelle personer med et illegitimt beskyttelsesbehov i Norge, da en av konsentrasjonsleirene for politiske fanger i Chile, i følge denne fortellingen, i sin tid ble omgjort til fengsel for kriminelle, uten at europeiske myndigheter fra starten av skal ha vært klar over dette.

¹¹⁴ Et vesentlig tema i Malkkis forskning er statsløse flyktingers erfaringer av liminalitet.

egen politisk subjektivitet (1997: 224). Noen hutu-flyktninger fra Burundi hadde imidlertid etablert seg i byer i Tanzania. For flyktningene i leirene kom «byflyktningene» til å representere en indre fiende, *enemy from within*, en farlig og uansvarlig gruppe som hadde *trivielle orienteringer* og interesser som velstand, velvære og komfort (Malkki 1992: 49). I motsetning til den essensialiserte og moralske identiteten til folk i flyktingleirene, etablerte byflyktningene foranderlige, kreolsierte og situasjonelle identiteter.

På liknende vis ser informantene i denne studien ut til å essensialisere flyktingekategorien, ved å fortolke historiske prosesser og hendelser innenfor et normativt hierarki av ulike grader av renhet, «ekte flyktninger» og «uekte flyktninger». «[...] De er fattige folk som bare er ute etter et bedre materielt liv i Norge... de er ikke politiske flyktninger... for de erklærte seg som antikommunister med en gang etter at de hadde fått statsborgerskap i Norge. De stjeler våre dramatiske historier,» sier Paul om personer i den senere flyktninggruppen, som han mener urettmessig har fått flyktningstatus her i landet. Ved å insistere på en normativ posisjon og tilhørighet til Chile som en moralsk destinasjon underslås dessuten en underliggende klassekonflikt mellom de første chilenske migrantene, politiske flyktninger, som representerte middelklasse og de senere chilenske migrantene som representerte ufaglært arbeidere og eiendomsløse. Den siste gruppen ble beskyldt for å «stjele» heroiske livshistorier og for å ha trivielle orienteringer som et materielt sett bedre liv. Malkkis studier fra Tanzania sammenholdt med denne narrativen indikerer etablering av en egen politisk subjektivitet blant tidlige chilenske flyktninger basert på avsenderlandet som en moralsk destinasjon mer enn en territoriell, geografisk enhet.

Et analogt aspekt av langdistansenasjonalisme finner vi i den vietnamesiske og den tamilske flyktingediasporaen. For vietnamesere er det å reise tilbake til Vietnam og det ikke å returnere til hjemlandet uttrykk for *to motsatte syn* på hjem og hjemland. Det ikke å returnere representerte en offer- og martyr identitet, en normativ posisjon med Vietnam som en moralsk destinasjon, og det å returnere representerte drømmen om gjenforening med aldrende foreldre, andre familiemedlemmer og et gjensyn med landsbyen og med territoriet Vietnam (Seeberg 2004). Likeså har den tamilske diasporaen båret preg av langdistansenasjonalisme med det opprinnelige territoriet som en moralsk destinasjon (Fuglerud 1999).

Prosessuelle diskurser

Baumans studie fra London-bydelen South Hall, dokumenterte at politisk vedtatt multikulturalisme der bydelsmyndighetene ga tilskudd til reproduksjon av etniske kulturuttrykk fra migrantenes sendeland, resulterte i utilsiktet reifisering av etniske grenser. Det viste seg nemlig at svært mange av beboerne selv praktiserte elastiske, kryssende og situasjonelle identiteter som unndro seg avgrensede kulturelle fellesskap basert på religion eller etnisitet. For å få offentlig tilskudd til kulturaktiviteter forutsatte bevilgende myndigheter imidlertid at disse var basert på etniske musikk- og kulturuttrykk. Ved på denne måten å materialisere en etnisk grense ble det *umulig* å få offentlige midler til flerkulturelle kulturtiltak der ulike etniske grupper samarbeidet og eksperimenterte på tvers av uttrykk og genre (Bauman 1999: 122-129). Bauman fant at informantene særlig på grasrotnivå i minoritetsmiljøer orienterte seg bort fra etniske, nasjonale og religiøse stereotypier og praktiserte en utprøvende og prosessuell strategi i forhold til tilhørigheter. Bauman betegner disse utprøvende, elastiske og situasjonelle praksisene og identitetene som *prosessuelle diskurser* (ibid: 94-95).

En liknende orientering fant jeg blant yngre katolikker i Oslo, som beskrev seg selv med transnasjonale identiteter, og som av den grunn var kritiske til den etniske og nasjonale reproduksjonen, som nedfelte seg via innvandrersjelesorgen, som var basert på katekese for katolske barn og unge på morsmålet til deres migrantforeldre. Det forekommer en stor grad av sekularisering blant katolsk fødte ungdommer, både blant migrantungdommer som har utenlandsk fødte foreldre og blant norske unge, katolikker. Yngre katolikker hevdet at en av årsakene til denne sekulariseringen var å finne i den nasjonale segregeringen, som de hevdet var et resultat av den etniske og nasjonalt baserte katekesen. Lena sier:

«Jeg er andre generasjon... Jeg snakker jo flytende norsk... Hvorfor skal jeg gå på messe på språket til foreldrene mine? Jeg vil ikke bli segregert på den måten der. Foreldrene mine vil nok at jeg og søsknene mine skal ta var på den [...] kulturen... Derfor venter de av meg at jeg skal gå dit. Men de sier det ikke direkte»

Ungdommene var med andre ord skeptiske til koplingen mellom religion og territorium, eller også mellom religion og nasjonal/etnisk tilhørigheter, som den katolske innvandrersjelesorgen var og er basert på. Skepsisen rettet seg særlig mot det faktum at all katekese, obligatorisk trosopplæring fra første til og med tiende klasse, var basert på hjemlandsspråket til ungdommenes utenlands-fødte foreldre. Da katekese går over så mange år, er denne en viktig

sosial arena og møteplass for barn og unge. I og med at katekesen så vel som alle andre katolske aktiviteter var basert på morsmålet til migrantforeldre og derved var nasjonalt baserte, ble likeså trosopplæringen et segregert tiltak, og ikke felles møteplass, som den ellers kunne ha vært for katolske barn og unge. En stor gruppe ungdommer uttrykte ønske om at det norske språket skulle bli mer dominerende i kirkelige sammenhenger enn det nå var, og det store flertallet mente at all katekese burde foregå på norsk. De uttrykte betydelig skepsis til at innvandrersjelesørgerne så vel som at foreldre underviste katolsk lære for barn og unge på sitt eget morsmål for å ivareta opprinnelseskulturen deres. Dette kalte flere ungdommer for «misbruk av katekesen», da denne undervisningsformen hindret dem i å bli med i et større fellesskap i kirken enn det som det etniske fellesskapet til foreldrene representerte. De hevdet at all katekese burde foregå på norsk, noe som i følge dem ville bidra til å forhindre segregering, bidra til å skape et større barne- og ungdomsfelleskap, og ikke minst ville det bidra til å hindre segregering. Joseph forklarer dette slik:

«Men så tenker jeg... hvor viktig er egentlig innvandrersjelesorg for andre generasjon? Når andre generasjon får sjelesorg på morsmålet til foreldrene, så blir troen assosiert med foreldrene sin nasjonalitet... og da blir andre generasjon norske på sekularitetens premisser. Skjønner du?... Vi får ikke en språklig forankring for det katolske i det norske språket... Så blir det kognitive som handler om tro det samme som foreldrene våre sin nasjonalitet. Da vinner sekulariteten... for det er den som fører andre generasjon bort fra kirken. Det å ha et begrepsapparat på begge språk er viktig. Opplevelsen av felles språk gir felles referanser. Når man ikke tror på norsk... så blir man sekularisert og forlater kirken. Kirken har ingen strategi for dette...»

Han etterlyser en plan for hva som skal skje når migrantene har vært i Norge over en viss periode, så som avvikling av deler av innvandrersjelesorgen for de som har vært her lenge. Det er i denne forbindelsen informantene hevder at det er «*inkulturasjon bare den ene veien*». I dette ligger i følge yngre informanter en innebygget kritikk av at det knyttes for lite krav til innvandrersjelesørgernes kunnskaper om det norske samfunnet og om norsk kultur.

«Språkgrupper er segregerende, men behovet for innvandrersjelesorg er legitimt, særlig for korttidsboende, sånn som for mange polakker. Men altså... dette er komplekst... eh det bør ikke være slik at kirken mer eller mindre har tiltak for å dyrke innvandrerne sin kulturelle identitet... Da blir jo et slags kulturelt vedlikeholdsarbeid... Det er det ikke kirken sin sak å drive med...» konkluderer Hans.

Via felles katekese ønsket ungdommene seg med andre et større fellesskap og et samlet fellesskap for barn og unge. Deres hypotese var at dersom all katekese foregikk på norsk, så ville alle katolske barn og unge ha de samme referansene om katolske diskurser og om det å være katolikk generelt, noe som de i sin tur antok ville hindre sekularisering blant yngre katolikker.

Disse informantene var betydelig flerkulturelt skolerte og kjente godt sendelandskulturen til alle migrantgrupper i OKB. Kanskje nettopp av den grunn situerte disse yngre informantene seg med andre ord innenfor en *prosessuell diskurs* (jfr. Bauman 1999:94-95). De uttrykte en ambivalens til foreldrenes nasjonale orienteringer og til reproduksjon av det de erfarte som foreldrenes etniske stereotyper og essensialistiske orienteringer og tilhørigheter. Denne gruppen informanter understreket deres egne *transnasjonale* orienteringer. En rekke studier viser til tilsvarende prosesser i andre trossamfunn som er organisert i språkgrupper, der generasjonsforskjeller kommer til uttrykk som den yngre generasjons ambivalens i forhold til å bli integrert i foreldregenerasjonens minoritetsspråklig fellesskap (Nordin 2007: 75, Ebaugh & Chafetz 2000, Mullins 1987).

I den nye *Retningslinjer for innvandrersjelesorgen* av 2014 er disse synspunktene tatt hensyn til:

For barn og ungdom som forventes å bli boende i Norge, er det viktig å lære å uttrykke sin tro på norsk (ibid: 11).

Imidlertid er dette en ideell intensjon, foreløpig uten prioritering av organisatoriske grep for å sette intensjonen ut i livet. Under feltarbeidet i 2014 fremsto for eksempel etniske og nasjonale tilhørigheter ved messer og ved katolske feiringer og fester som med tydeligere nasjonale uttrykk i den nye St. Johannes menighet enn i St. Halvard og St. Olav menigheter.

Fra høykirkelig religiøsitet til lavkirkelig folkereligiøsitet

Som det fremkommer i presentasjonen av de landbaserte gruppene ovenfor, lar det seg i flere tilfeller ikke gjøre å skille religion fra etnisitet. Dette gjelder særlig for den polske og den vietnamesiske gruppen i OKB. Det å være katolikk var sammenfallende med det å være polsk for informantene. Katolisismen er en majoritetsreligion i hjemlandet Polen, og har vært en samlende faktor som motstandsdiskurs under sovjetkommunismen og under tidligere okkuperanter. Likeså uttrykker vietnamesiske informanter en sterk kopling mellom det å være

katolikk og det å være vietnameser basert på nødvendigheten av å reprodusere vietnamesiske verdier så som forfedredyrking og videreføring av vietnamesiske familietradisjoner og patriarkalsk autoritet. Vesentlig i denne sammenhengen er dessuten også den sterke minoritetsidentiteten som vietnamesiske katolikker etablerte i hjemlandet allerede før Vietnamkrigen. Felles for begge disse gruppene, var at ideene fra 2. Vatikankonsil var mindre kjent for både polske og vietnamesiske informanter enn hva tilfellet var for de andre landbaserte gruppene under feltarbeidet. Videre har disse gruppene det til felles at de markerer grenser, etablerer hierarkier og rangerer andre lands «katolisisme». Begge grupper situerer seg i relasjon til «andre» ved å rangere deres egen katolisisme høyest, i den forstand at de tilskriver deres hjemlands katolske tradisjoner, som de viderefører i Norge, som den mest korrekte formen for katolisisme. Begge grupper overholder messeplikten, den ukentlige plikten til ritualdeltakelsen. Derved rangeres norsk katolisisme lavt, da nordmenn flest ikke overholder messeplikten, og ikke situeres som fromme nok. I følge denne narrativen tilskrives norske prester manglende autoritet, da de krever alt for lite av troende lekfolk sammenliknet med polske og vietnamesiske presters krav overfor deres respektive hjemlandsgrupper.

Like så er et komparativt aspekt relevant for filippinske og latinamerikanske grupper innen DKKN. Begge grupper fremstår med folkelige og karismatiske uttrykk. Den filippinske gruppen er imidlertid den mest gospelinspirerte av dem, der bekjennelsesritualet, sharing, står sterkt. For den filippinske gruppen var dessuten videreføring av filippinske verdier viktig. Imidlertid hadde begge gruppene latinamerikanere og filippinere det til felles at ritualene og fellesskapene i langt mindre grad bidro til å adressere «andre» enn det som var tilfellet for vietnamesere og polakker. Pater Kåre forklarer dette forholdet slik:

Pater Kåre: «Sektene utenfor kirken og karismatiske bevegelser i kirken får aldri fatt i vietnamesere og polakker. De vet hva troen handler om, for de kan katekismen sin... slik er det ikke med filippinere, spansktalende og fransktalende afrikanere...»

Forsker: «Hvem er «sektene utenfor kirken»?»

Pater Kåre: «Det er pinsevennene og alle de karismatiske sektene det...»

Heller ikke kroatene fremsto som katolsk-nasjonalistisk orienterte. Kroatisk kulturelle tradisjoner ble vedlikeholdt via folkedansmiljøet, uten at denne eller andre kroatisk aktiviteter adresserte «andre». Jeg antar at heller ikke litauere er katolsk nasjonalistisk orienterte, all den tid segregeringen i denne gruppen er betydelig. Imidlertid er det litauiske miljøet i OKB så vidt marginalt at det er vanskelig å konkludere i denne sammenhengen.

For tamilene var etnisk tilhørighet overordnet religiøse tilhørigheter. Det store flertallet av katolikker var for eksempel tilknyttet Tamiltigrene, LTTE, som kjempet for nasjonal selvstendighet for tamilene på Sri Lanka. Tamilsk kultur fremsto under feltarbeidet i mange sammenhenger som flerreligiøs, da katolikkene tidvis fulgte hinduer i templet og hinduer fulgte katolikker i kirken. Det var i større grad *Tamilsk kultursenter* enn messer på tamilsk i regi av OKB, som bidro til reproduksjon og materialisering av etniske grenser.

Den norske gruppen på sin side var preget av markering av teologiske posisjoner og tilhørigheter med grensemarkeringer *utad* mot sekulariteten og protestantismen, der nasjonal tilhørighet ble dempet ved å tilskrive seg selv diaspora status eller diaspora identitet. Selv om St. Dominikus miljøet i Oslo kunne situeres som enhetlig med hensyn til klassebakgrunn, fremsto den norske gruppen av katolikker særlig i Oslo samlet sett som fragmentert, der materialisering av grenser ble markert langs andre dimensjoner enn nasjonale eller etniske tilhørigheter.

I Baumanns artikkel *Ritual implicates 'Others': rereading Durkheim in plural society* (Baumann 1992) drøfter han rituelle handlinger i flerkulturelle samfunn med utgangspunkt i Durkheims tese om at ritualer best kan forstås som begivenheter der fellesskap feirer seg selv. Her refererer han til at vi tar det for gitt at ritualer representerer symbolske forestillinger som samler medlemmer av fellesskap, der ritualet både gjenskaper og bekrefter dets verdier og meninger. Baumanns anliggende i denne sammenhengen er først og fremst antakelsen om at ritualer like så vel som å feire kontinuitet i sosiale verdier og selvbevissthet, også kan aspirere til kulturell endring. Relevant for min analyse i denne forbindelsen er imidlertid at Baumann i denne sammenhengen dokumenterer at ritualer i flerkulturelle samfunn forhandler relasjoner til og adresserer fravær av «andre», som «categorical referents» (ibid: 99). Han konkluderer med at ritualer i flerkulturelle samfunn refererer til «andre» like mye som til det durkheimske «oss». Baumanns analyse av at ritualer i flerkulturelle samfunn involverer «andre» representerer en fruktbar inngang til en forståelse av DKKNs multikulturelle strategi, innvandrersjelesorgen, som nettopp er basert på adressering av «oss» og «andre» via åndelig omsorg på migrantenes morsmål, som i sin tur materialiserer og reproducerer etniske og nasjonale grenser av ulikt omfang for de forskjellige gruppene.

OKBs nasjonalt baserte og multikulturelle strategi for å inkludere migranter i trossamfunnet bidrar til å adressere «andre» og til materialisering og reproduksjon av etniske og nasjonale tilhørigheter. På denne måten blir det lagt til rette for at regionale og territorielle katolisisme basert på tradisjonelle samfunn sine verdier får etablere seg her i landet. I følge religionssosiologen Mullins er da også migrantkirker blant de institusjonene som bidrar

sterkest til etnisk reproduksjon, da ulike religionsrelaterte funksjoner bevarer og beskytter nasjonale og etniske identiteter (Mullins 1987). På den andre siden er det nettopp DKKNs multikulturelle organisasjonsprinsipp med mål om å reprodusere hjemlandskulturen til de største migrantgruppene via morsmålstilbud, som bidrar til at nylig ankommet katolske migranter på denne måten integreres på lett tilgjengelige, katolske arenaer i sivilsamfunnet.

Med dette fremstår DKKN i Norge og den globale katolisismen først og fremst paradoksalt nok med en rekke ulike normsystemer og partikulære tradisjoner fra ulike territorier og regioner i verden. Den omfattende katolske innvandringen til landet, bidrar med andre ord til å etablere katolisismen som et diskursivt og mangetydig felt preget av kontinuerlige tilblivelser av regionale katolisismer mer enn som en transnasjonal og global tradisjon.

Med utgangspunkt i problemstillingen dokumenterer etnografien i dette kapitlet på hvilke katolske arenaer DKKNs multikulturelle organisasjons-strategi nedfeller seg. Kapitlet dokumenterer videre prosesser i forbindelse med materialisering av nasjonale tilhørigheter som produseres ved katolske by-arenaer i Oslo. Kapitlet dokumenterer med dette at ulike kopleinger mellom nasjon og religion fra migrantenes sendeland reproduseres ved katolske arenaer. Ikke minst avdekker etnografien, som er presentert her, en omfattende og unik kulturell kompleksitet i trossamfunnet. I neste kapittel dokumenterer jeg ytterligere sider ved katolsk, kulturell kompleksitet. Med utgangspunkt i den kulturelle kompleksiteten som utfoldet seg ved ulike arenaer, undersøker jeg hvilke kjønnsmodeller som var tilgjengelige for kvinner under feltarbeidet.

Kapittel 7

Kulturell kompleksitet – katolske kvinner og ulike kjønnsmodeller

I dette kapitlet undersøker jeg hvilke kvinnelige kjønnsmodeller som kommer til uttrykk gjennom katolske dogmer og som ble erfart som tilgjengelige for informantene, og som ble praktisert ved de katolske arenaene jeg studerte. På disse kulturelt komplekse feltene undersøkte jeg hvor vidt det forelå kollisjon mellom ulike kjønnsmodeller fra ulike regioner i verden. DKKNs multikulturelle organisasjonsprinsipp legger til rette for videreføring av kjønnsmodeller fra migrantenes avsenderland i mottakerlandet Norge. Jeg undersøker i denne forbindelsen hvilke forutsetninger migrantmødre ved katolske arenaer har for en videreføring av hjemlandsverdier og hjemtilhørighet til neste generasjon, det vil si til 2. generasjon som er vokst opp i Norge. Etnografien er fremkommet via deltakelse på rammesatte begivenheter som organiserte bønnegrupper, sharing-begivenheter, møter i kvinnegrupper, kirkekaffe, nasjonale feiringer, ved observasjon av Maria-tilbedelse i kirkene og ved en-til-en samtaler med informantene.

Tradisjonelle kjønnsmodeller - reproduksjon av hjem og hjemland

Når det gjelder reproduksjon av nasjonal identitet påviser Nira Yuval-Davis i *Gender and Nation* (Yuval-Davis 1997b) at *kjønnsrelasjoner* er lokalisert i sentrum av diskurser for reproduksjon av nasjon og nasjonalitet, da nasjonen konstrueres som en utvidet familie og slektskapsrelasjon. Hun mener her å se en sammenheng mellom biologisk, kulturell og symbolsk reproduksjon av kjønn. I tillegg til kvinners ansvar for biologisk reproduksjon, er det ifølge Yuval-Davis kvinners oppgave å symbolisere etniske og nasjonale kollektiv og å reprodusere disse kulturelt (ibid: 196). Det sentrale bindeleddet mellom kvinners underordning og kvinners ansvar for nasjonal reproduksjon finner hun i ulike former for reguleringer: juridiske, religiøse så vel som lokale skikker som etablerer familieenheten som

grunnsteinen i kollektivet. Kvinner har ansvar for dette familierommet, der viktige aspekter av biologisk og kulturell reproduksjon av kollektivet finner sted. Å forme familierommet innebærer ansvar for kontakt og for relasjoner mellom generasjoner, for barnas oppdragelse og utdanning, for videreføring av kulturelle hjemlandskikker og verdier, for opprettholdelse av kulturelle ekspresjoner som klesdrakter, sang, dans og for reproduksjon av hjemlandsspråket. En vesentlig dimensjon ved konstruksjon av kollektiver, at den mytiske enheten i etniske forestilte fellesskap som etablerer en symbolsk orden basert på grenser mellom «oss» og «dem», er med andre ord at kjønnsymboler og kjønnsdiskurser spiller en vesentlig rolle i artikuleringen av nasjonale ulikheter og grenser (Yuval-Davis & Werbner 1999: 12-14).

Likeså har migrantmødre innen DKKN ansvar for materialisering og reproduksjon av opprinnelseslandets familieverdier og familietradisjoner i mottakerlandet. Mødrene har ansvar for barnas oppdragelse og skolegang inklusive trosopplæringen, som i katolsk sammenheng strekker seg over ni til ti år, og som er svært sentral med hensyn til migranters reproduksjon av hjemlandsverdiene. Mødrene har ansvaret for å samle storfamilien, som lever i diaspora til viktige religiøse feiringer, ritualer og fester, for å opprettholde familietradisjonene.

Høymessen på søndager er en familiebegivenhet, der foreldrene kommer sammen med barna fra de er født og til de er konfirmert. I alle kirker som jeg besøkte, bortsett fra St. Dominikus klosterkirke, var det stor takhøyde og forståelse for at barna ikke var lydløse. Foreldrene brakte med seg billedbøker, barna lånte foreldrenes mobiltelefoner som var på i lydløs modus, og dersom barna begynte å gråte eller på annen måte ble svært urolige eller høylytte, tok foreldrene dem ut av kirkerommet og inn i våpenhuset nær hovedinngangen, og var her til barna hadde roet seg. Av den grunn plasserte småbarnsfamilier seg gjerne bakerst i kirken nær utgangspartiet, mens familier med større barn plasserte seg lengre foran i kirken. Jeg registrerte etterhvert at det ofte var fedrene, som tok med seg barna til våpenhuset, og tenkte at årsaken til dette, var at fedrene muligens fikk roet barnet raskere enn moren. Da jeg nevnte denne antakelsen for en av fedrene, Jonathan, svarte han at det hadde å gjøre med at deltakelse i messeritualet var viktigere for kvinner enn for menn, og at det derfor var viktigere for kona enn for ham selv å delta her, «fordi religion er viktigere for kvinner enn for menn, ser du». Slik sett kan en si at far hjalp mor med å gå i kirken. Jeg registrerte ellers at det var få kvinner som kom alene med barn på messene, bortsett fra tamilske mødre som gjerne kom alene, riktignok ikke med småbarn, men derimot med større barn.

Når det gjaldt det forholdet at særlig småbarnsfamilier var fraværende ved messene i Dominikus klosterkirke, kan dette ha sammenheng med at messene her hadde et mer estetisert

preg, i den forstand at prestenes rituelle fremføring og deres preken, var svært sentrale for deltakerne. Flere informanter, som var messegjengere her, omtalte da også det å gå til messe her, som å være til stede på en iscenesatt forestilling. Uten barnesurr og andre forstyrrende elementer lot overskridelsen av hverdagssituasjonen til å bli tydeligere for deltakerne her, den liminale fasen mer intens, og *communitas*, det generiske sosiale fellesskapet likeså.

Migrantmødre har, som nevnt, ansvar for videreføring av sendelandets verdier innenfor den utvidete familien. Et eksempel på katolske migrantmødres utfordringer med hensyn til hvor vidt dette skal lykkes overfor deres barn følger nedenfor. Det er et krav til katolske konfirmanter at de skal ha fulgt et visst antall messer før de konfirmerer seg. Sammen med kateketen, læreren, går de gjerne til hverdagsmesse i kirken etter at den ukentlige timen med konfirmasjonsforberedende undervisning er over. Under feltarbeidet fulgte jeg med konfirmantklassen til kirken like ved undervisningslokalet. Da vi skulle gå inn i kirken, dukket plutselig en mor opp. Hun var oppjaget og nervøs, og forklarte at hun så etter sønnen sin, og ba kateketen om å se etter ham på messen. Da hun ikke hadde sett ham utenfor kirken, var hun tydelig fortvilet. Hun spurte så kateketen hvor vidt sønnen hadde vært på undervisningen. Han bekreftet at sønnen hennes hadde vært der, men fortalte at han foreløpig ikke har vært på noen messer og at han dessuten hadde vært mye borte fra undervisningen. Moren, som var klar over at sønnen ikke ville bli konfirmert dersom han ikke deltok på tilstrekkelig antall messer og på størstedelen av undervisningen, begynte å gråte. Dersom sønnen ikke ble konfirmert, kunne ikke storfamilien samles til denne store begivenheten, som antakelig hadde blitt planlagt år i forveien, med tilreisende slektninger fra det transnasjonale diasporamiljøet og fra avsenderlandet. Guttens foreldre ville miste ansikt og all respekt, og bli påført stor skam dersom sønnen ikke ble konfirmert. I første rekke var dette morens ansvar, da det er kvinner som har ansvar for at barna får den tilstrekkelige, religiøse undervisningen. For sønnen kunne imidlertid det å trosse familietradisjoner ved ikke å la seg konfirmere representere en individualiseringsprosess, en demonstrasjon av at han var blitt norsk, og med andre ord et generasjonsopprør rettet mot morens og foreldrenes forventninger om at han skulle videreføre foreldrenes hjemlandstradisjoner og verdier i Norge.

Like så representerte klær og utseende særlig for jenter og døtre et felt der migrantmødre var ventet å ta ansvar for å materialisere og å videreføre hjemlandstradisjoner. Dette gjaldt særlig bruk av minimalistiske sommerklær der mye hud og mye kropp var synlig. Døtre av migrantmødre fortalte om til dels store konflikter med mødrene, som så det så sin oppgave at døtrene skulle videreføre kvinneuttrykket fra morens hjemland. Mødrene mente at norske jenter kledde seg «horete», og ville ikke se at deres døtre kledde seg likedan. Dette

løste døtrene ofte med å kle seg om etter at de hadde dratt hjemmefra, da de hadde et «norsk» antrekk med seg i vesken. På sommertid var det da heller ikke under feltarbeidet mulig å skille unge, katolske jenters antrekk fra andre norske jenters antrekk.

For tamilske unge, jenter satte foreldrene grenser for deres bevegelse utenfor hjemmet. På kveldstid skulle de ha alltid ha følge. En av grunnene var at jentene i følge tamilske familietradisjoner skal være jomfru når de gifter seg. En tamilsk far forteller:

«Hvis en tamilsk jente mister jomfrudommen, så har hun mistet fremtiden sin. Derfor blir vi redde når det er leir med klassen på skolen og læreren sier: «Ta med kondom». Det er virkelig ikke bra altså... det der er helt fremmed for oss!»

Ungdommer i NUK kommenterte at de syntes det var leit at de ikke fikk med tamilske jenter på konfirmasjonsleir, fordi de «ikke får ikke lov hjemme.» Jeg møtte to tamilske jenter, som fortalte at de hadde vært på katolsk leir, men at de følte at de kulturelle forskjellene var så store mellom dem selv og de andre ungdommene, at de mistrives på leiren. For å forbli i en tamilsk kultur dannet tamilske ungdommer for en tid tilbake derfor et katolsk, tamilsk ungdomslag, TUK.¹¹⁵ Det at ungdommene organiserte seg på egenhånd var imidlertid lite i tråd med videreføring av tamilske familietradisjoner. Foreldrene til TUK-deltakerne fryktet for hva som skulle skje med ungdommene og særlig jentene, og reagerte sterkt på denne formen for alenegang blant barna deres. De reagerte også på at de som foreldre ikke var representert i TUKs styre, som for dem var en selvfølge i tråd med tamilske familietradisjoner. Foreldrene innkalte derfor til årsmøte i TUK uten å kontakte det opprinnelige styret. Via dette kuppet, fikk foreldrene valgt et nytt styre, der de selv var representert. Særlig kritisk har det antakelig vært for foreldrene å skulle gi slipp på kontroll av døtrenes seksualitet, en kontroll som er en forutsetning for reproduksjon av slektskap og tamilsk kultur i diaspora.

Også innen vietnamesiske eksilmiljøer blir jenter særlig overvåket: «[...] The exile milieu is a glass house, and girls are vulnerable to rumors whenever they socialize with boys, whenever Norwegian or Vietnamese, (Knudsen 2005: 138) Kontrasten mellom den seksuelle diskursen for tamilske jenter og kvinner på den ene siden og til europeiske Gerd's seksuelle diskurs og mulige praksis på den andre siden kan knapt bli større: «Det er så mye for oss

¹¹⁵ Øvrige NUK-lag er ikke etnisk baserte, tvert imot betydelig fleretniske.

katolikker som ikke er lov... alle disse katolske idealene... Katolikker er bare mennesker... Det gjør ikke noe hvem som har seg med hvem altså... bare det foregår diskret.»

Den ovennevnte *restriktive* seksualitetsdiskursen er for øvrig sammenfallende med DRKKs lære om kjønn, familie, seksualitet og reproduksjon. Pave Paul 6 sendte i 1968 ut encyklikaen *Humanae Vitae* med temaet familieplanlegging og prevensjon. I strid med konklusjonene til dokumentets forberedende ekspertkommisjon forbyr dokumentet enhver form for kunstig prevensjon. *Humanae Vitae* regnes av den grunn som en reetablering av en konservativ teologisk linje etter 2. Vatikankonsil. I følge DRKKs dogmer, er ekteskapets mål forplantning. Fødselsregulering skal baseres på seksuell omgang i såkalte «sikre perioder» eller seksuell avholdenhet i kvinnens fruktbare perioder. Annen form for prevensjon er, sitat: «utilbørlige handlinger rettet mot frembringelse av nytt liv.» I lys av ovenstående er Pave Johannes Paul 2s mye omtalte argumentasjon på 2000-tallet om «kondomforbud» og seksuell avholdenhet som aids-forebyggende strategi, ikke akkurat oppsiktsvekkende.¹¹⁶ Når uttalelsene likevel vakte storm både utenfor og innenfor DRKK, var det blant annet fordi denne konservative læren om prevensjon og seksuell avholdenhet og kyskheter («åndens frukt») var en demonstrasjon av en kirke i utakt med samtiden, og bidro nok en gang til å tydeliggjøre avstanden mellom katolsk lære på den ene siden og katolikkens levde liv på den andre siden. «[...] Mens det er klart at det store flertallet av katolikker ser bort fra kirkens lære om prevensjon, så har både pave Johannes Paul II og pave Benedict 16 fremmet *Humanae Vitae*,» sier Beattie i den katolske debattboka *Hellig Uro* (Kværne & Utgaard, red. 2012: 136). Flere av informantene fant pavens uttalelser «så utrolig pinlige at det er skikkelig flaut å være katolikk», da menige katolikkens prevensjonsbruk er åpenbar. «Hvordan kan det ellers ha seg at katolske kvinner bare føder to til tre barn?» spurte Marte retorisk. En ordenssøster var særlig opptatt av at prevensjonsforbudet kunne ha negative konsekvenser i migrantfamilier, der det ofte er mye spenninger og frustrasjoner med hensyn til en usikker fremtid, da de fleste innvandrergupper er svært autoritetstro og forsøker å leve opp til DRKKs dogmer. Hun hevdet at katolske prester ikke hadde kjennskap til hva slags vansker prevensjonsforbudet innebar for migranter til Norge. I det heletatt var DRKKs lære om reproduksjon og prevensjon betydelig provoserende særlig for norske kvinner. Under en samtale med Sofie om dette temaet hadde hun følgende utbrudd:

¹¹⁶ Om fødselsregulering: i *Den Katolske Kirkes Katekisme* (1992), art 2370 heter det: [...] Derimot er «enhver handling» i seg selv dårlig, «som, enten i forkant av den ekteskapelige handling, eller i løpet av den, eller under utviklingen av dens naturlige følger, [som] har som mål eller middel å umuliggjøre forplantning (ibid: 564).

«Kirken har problemer med sex... med kvinner sin sex vel å merke.. for kvinner har ansvaret for reproduksjonen. Prevensjon har Vatikanet forbudt, men ikke Viagra... ingen spermier må gå til spille, for alle sammen kan bli til liv. Det er så håpløst! Mens mennene får adgang til kunstig potens, skal ikke kvinnene kunne bruke kunstig prevensjon. Det er jo det reneste sludder! Jeg er i mot abort, men for prevensjon. Viagra men ikke piller... Det er så dobbeltmoralsk! Det setter helt andre standarder for kvinner enn for menn. Nei, her er kirken så akterutseilt at det er helt flaut!»

Spørsmålet om *abort* forsto jeg var et svært følsomt tema, som jeg derfor ikke selv tok initiativ til å drøfte med informantene, med mindre de selv tok opp temaet. Da var det alltid på et generelt grunnlag. For migranter med kort botid i Norge antok jeg at de fleste ikke var klar over at selvbestemt abort var legalisert i mottakerlandet. Jeg antok dessuten også at det store flertallet av informanter støttet DRKKs syn på abort. Et par kvinner og en mannlig informant tok selv initiativ til å drøfte abortspørsmålet. De påpekte at de ikke ville fordømme kvinner som tok abort. De var ikke tilhengere av endringer av abortloven i Norge, heller ikke at DRKK skulle ha oppfatninger av sivile lover her i landet. «Kirken bør ikke mene noe om hvilke lover som skal gjelde for alle i samfunnet,» hevdet Bjarne.

DRKK er i mot *abort* under enhver omstendighet, også når det er fare for mors liv eller om unnfangelsen har skjedd ved voldtekt. Artikkel 2322 i *Den katolske kirkes katekisme* lyder:

Alt fra unnfangelsen av har barnet rett til liv. Direkte abortinngrep, det vil si abort villet som mål eller middel, er en «fordervelig handling» som alvorlig strider mot den moralske lov. Kirken ilegger kanonisk ekskommunikasjon som straff for en slik forbrytelse mot menneskelivet (1994: 555).

DRKK kan altså formelt ekskommunisere den som gjennomfører et villet abortinngrep. I følge katolsk teologi er kvinnen og fosteret to jevnbyrdige personer på den ene siden. På den andre siden sier imidlertid katolsk lære at embryoene og det ufødte fosteret, ufødt liv, er å anse som fritt for synd, i motsetning til den gravide kvinnen, som ikke er syndfri. Abort er av den grunn å anse som en større synd enn drap på en person som er født, da fosteret er syndfritt, mens fødte personer i tråd med katolsk lære ikke er syndfrie.

I følge Salminen- Karlson er motstanden mot abort det mange forbinder med DRKK i nordiske samfunn (Salminen-Karlson 2005: 109), da abort er en selvfølge her. Alle katolske kvinner følger ikke nødvendigvis kirkens lære. Mange lever i et spenningsforhold mellom denne læren og det at kvinners reproduktive frihet er en selvfølge i samfunnet de lever i. FNs

kvinnekonvensjon CEDAW (*Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women*) definerer kvinners reproduktive autonomi som en menneskerett. Her fastslås juridisk kvinners reproduktive frihet i artiklene 12.1; 14, 2b; og 16,1e. DRKK har følgelig ikke signert denne.

Flere norske prester kom imidlertid inn på abortspørsmålet uoppfordret. De fortalte uavhengig av hverandre at unge kvinner, som hadde tatt abort og som var barn av utenlandsfødte foreldre, kom til norske prester for å skrifte dette forholdet og for å få absolusjon (tilgivelse), da kvinnene ikke hadde kunnet skrifte dette for innvandrersjelesørgeren fra foreldres hjemland, da han ikke vil tilgi abort. I tråd med kirkens dogmer regnet innvandrersjelesørgerne abort, som den største dødssynd, verre enn drap på fødte personer. De unge jentene ville heller ikke skrifte for DRKKs *pønitentiar*, utsendt fra en av de sentrale kirke-domstolens i DRKKs kurie med ansvar for saker som berører skrifte og tilgivelse av særlig alvorlige synder, som abort. Behovet for en *pønitentiar* til bispedømmet har derfor blant annet sin bakgrunn i at mange innvandrersjelesørgere ikke vil tilgi abort i forbindelse med skriftemål, noe som i så fall vil være uttrykk for et brudd på en videreføring av avsenderlandets verdier i en ny kontekst i Norge.

Katolsk lære om ekteskapets hellighet

Katolsk ekteskapsinngåelse er et sakrament, inngått mellom to døpte, og ekteskapet er gyldig så lenge begge ektefellene lever. Dette innebærer at en person som er gift ikke kan bli «ikke-gift» så lenge den andre ektefellen er i live (Stene Preston 2005: 111). «[...] Når ekteskapet mellom to døpte er gyldig inngått, er det uoppløselig. Bare døden oppløser ekteskapet (Fjeld 1990:47).» Ekteskapet skal være monogamt og altså livslangt, og anses som den ideelle institusjonen som setter rammer for familien, for seksualitet og for barns oppvekstmiljø. Dette innebærer at sex utenom ekteskapet og sex mellom personer av samme kjønn avvises, da seksuallivet i følge katolsk teologi har to formål: forplantning og forening mellom ektefeller (Stene Preston 2005:13-14). Ordenssøstre og ordensbrødre har gitt avkall på seksuell aktivitet og muligheten for familieliv. I følge den katolske tradisjonen representerer ekteskapet og sølibatet to ulike veier til Gud som begge har like stor verdi.

I følge katolske lære er skilsmisse å betrakte som et sivilt fenomen som ikke ligger inn under kirkeretten. Dersom et par separeres, lever fra hverandre, og så tar ut skilsmisse, er det med andre ord et forhold som prinsipielt ikke angår DRKK (ibid: 122). Da katolske ekteskap er uoppløselige, kan et ekteskap i følge kirkeretten *annulleres*, dersom dette ikke har vært

fullbyrdet, eller dersom det i ettertid viser seg at ekteskapet ikke har vært rettslig gyldig ved inngåelsen. I tråd med Kirkeretten er alle sivilrettslige ekteskap gyldige «inn til det motsatte er bevist» (ibid: 120). Dette innebærer at det er likegyldig hvor vidt ekteskapet er inngått i en religiøs kontekst eller ikke.

*Tribunalet*¹¹⁷, en den kirkelige domstolen som først og fremst arbeider med skilsmisssaker og eventuell annullering, nullitet. For personer som ønsker å gifte seg på nytt, kan en kirkerettslig nullitet være av stor betydning. Prosedyrene kan imidlertid ta lang tid, gjerne flere år. Forhold må dokumenteres skriftlig og partene må føre vitner. Rettsprosessen erfares nok av de involverte ektefellene i flere henseender som dyneløftende. Av den grunn er det mindretallet av par som skiller seg sivilrettslig, som også søker om ekteskaps-nullitet. Dersom Tribunalet konkluderer med at en gyldig ektevielse aldri har funnet sted, er ekteskap annullert. Det har med andre ord aldri formelt eksistert, og partene er frie til å gifte seg på nytt.

I følge informanter er skilsmissehyppigheten ulik blant katolske grupper i Norge. Det er imidlertid ikke statistikk på dette feltet. Europeere, latin-amerikanere og afrikanere i Norge har antakelig en skilsmisserate på samme nivå som majoritetsbefolkningen ellers i landet. Asiatiske par med storfamilietradisjoner, effektive sosiale enheter, med sterkt familiesamhold skiller seg sjeldnere enn hva tilfellet for eksempel er for disse ovenfor nevnte gruppene. San, som har vietnamesisk bakgrunn sier:

«Når vietnamesere skiller seg... så blir det veldig vanskelig på grunn av at storfamilien blir blandet inn i konflikten... Så derfor er skilsmisse en skandale... man mister ansikt helt... Det er veldig, veldig skamfullt, for familien mister all respekt i det vietnamesiske miljøet.. Noen holder det til og med hemmelig hvis ekteskapet går i oppløsning... Det er veldig skambelagt hvis en person gifter seg med en som har vært gift før... Jeg tror det er mindre skilsmisser blant katolske vietnamesere enn blant andre vietnamesere...»

Dette til tross, er det et betydelig sprik mellom katolsk teologi og idealer på ene siden, og katolikkens levde liv på den andre siden. Dersom et par skiller seg sivilrettslig, er sakramentet fortsatt gyldig, og de troende kan gå til nattverd. Derimot innebærer gjengifte, inngåelse av et nytt ekteskap, uten at det foreligger formell annullering fra Tribunalets side, at dette nye

¹¹⁷ *Tribunalet* (<http://www.katolsk.no/organisasjon/okb/tribunalet>) er DRKKs domstol. Navnet referer til at det er tre dommere i høyere instanser. Tribunalet forvalter DRKKs lover, den kanoniske rett. Det er et tribunal innenfor det enkelte bispedømme som er underlagt høyere rettsinstanser: OKB-biskopen er underlagt erkebispesetet i Westminster, London, som igjen er underlagt Vatikanet (Stene Preston 2005: 124).

ekteskapet regnes som ugyldig. I følge katolske dogmer lever de gjengiftede derfor i synd så lenge den fraskilte ektefellen fortsatt lever.

Det springende punktet for katolikker, er hva som gir adgang til nattverd og øvrige sakramenter. Den som kun er sivilrettslig skilt, kan fortsatt motta de katolske sakramentene, mens derimot den som har giftet seg på nytt, uten at det første ekteskapet er annullert, formelt sett ikke har rett til å motta kommunion, nattverd, med mindre det nye ekteskapet er seksuelt avholdende. Katolikker, som ikke får kommunion, er i prinsippet *ekskommunisert fra DRKKs* nattverds fellesskap. Å bli holdt utenfor nattverdfellesskapet, fellesskap med Gud og «brødre og søstre» i troen, er det samme som å befinne seg utenfor *communitas*, noe som er tungt for praktiserende katolikker. DRKK blir av den grunn i dag møtt med krav fra lekkatolikker om å tillate at gjengiftede og samboende skal kunne motta kommunion.

Informantene fant DRKKs ekteskapslære, familiesyn og nattverdspraksis ekskluderende, streng og ignorant i forhold til de eksistensielle utfordringene som katolikker møter i dag. Den katolske læren på dette området er en vesentlig grunn til at mange katolikker bryter med DRKK. Det er derfor knyttet store forventninger til pave Frans' initiativ om å videreføre prosessen med temaet *Familien* på synoden i 2015, etter at det ikke ble etablert enighet om dette temaet på synoden i 2014.

Jomfru Maria: familiens og territoriets ikoniske beskytter

Jomfru Maria representerer et kraftfullt symbol særlig for migranter til Norge, noe som kom til uttrykk gjennom religiøs praksis og ikke via katolsk lære om Maria. Konstruksjoner av Maria og Maria-tilbedelsen er sentral i ulike katolske, folkelige fromhetstradisjoner, der hun blant annet situeres som spirituell veileder, som helgen, som morsikon, symboliserer regional enhet i enkelte asiatiske og latinamerikanske regioner. Folkelig Maria-tilbedelse har en subversiv karakter i den forstand at Maria-tilbedelsen finner sted, praktiseres og etableres utenfor kirkehierkiet og uten geistligheten som i tråd med katolsk lære representerer den formidlende instansen mellom den troende og Gud. Den *offisielle* katolske feiringen av Maria som alle katolske kirker feirer, er Marias budskapsdag, eller også *Bebudelsen*¹¹⁸, rundt den 25. mars. Innen offisiell, polsk katolisisme representerer jomfruen et nøkkelsymbol som Polens dronning

¹¹⁸ Erkeengelen Gabriels budskap til jomfru Maria om svangerskapet og Jesu fødsel.

Studier av den praktiserte Mariakulten og Maria-tilbedelsen dokumenterer ikke kun spenninger mellom folkelig og offisiell lære om Maria, men dessuten også visse spenninger og ambivalenser med hensyn til hvor vidt Maria representerer makt eller avmakt. Det vil med andre ord si en spenning mellom troendes makt (empowerment) til å skape og å forme egne liv og avmakt (disempowerment) som legitimerer undertrykking, ulikhet og vold (Hermkens, Jansen, Notermans 2009:3). Teologiske og sosiologiske studier viser at Maria-tilbedelsen særlig appellerer til personer som er situert lavt i sosiale og religiøse hierarkier.

Fra offisielt katolsk hold har Mariologien vært preget av en ambivalens med hensyn til hvor mye makt Maria skulle tilskrives, det vil si en balanse mellom det å støtte troendes hengivenhet for Maria og samtidig avvise deres tendenser til plassere henne over Jesus (ibid.: 5). I en norsk kontekst har Maria-fromheten vært temmelig dempet. Etter at den katolske messen i tråd med 2. Vatikankonsils beslutninger ble oversatt og fremført på nasjonale språk etter midten av 1960-tallet, ble det som tidligere nevnt, tatt kontekstuelle, lokale hensyn. I en norsk sammenheng innebar dette en større erkjennelse av at den katolske kirken i Norge befant seg i en protestantisk kultur, hvilket skal ha medført en bevisst nedtoning av katolske uttrykk, som blant annet demping av Maria-dyrking og Maria-fromhet.¹¹⁹ Denne offisielle nedtoningen av Marias betydning innen norsk, katolisisme og fromhetsliv har neppe representert en stor utfordring, all den tid norske lekkatolikker på denne tiden og like til det siste har hatt høykirkelige orienteringer. Maria-fromhet er, som nevnt, først og fremst forbundet med folkereligiøsitet.

Transnasjonal migrasjon til Norge har i de senere årene imidlertid endret dette bildet radikalt. Norske katolikker utgjør i dag et betydelig mindretall, der katolske migranter, som representerer flertallet av katolikker her i landet, bringer med seg tradisjoner med omfattende Maria-dyrkelse og en betydelig hengivenhet for jomfruen. Under feltarbeidet kom Maria-dyrkelsen til uttrykk på flere måter. Blant annet var det stor tilstrømning av bedende kvinner ved Maria-altare eller ved Maria-statuer i forkant og i etterkant av messer. Bønnen ved Maria-altaret i forkant av messene var ritualisert i den forstand at de fleste ba Rosenkransen, noen tente lys før bønnen, mange brakte med seg blomster til jomfruen. Særlig for kvinner med asiatisk bakgrunn var bønnene kroppsliggjort, ved at kvinnene kysset hendene sine før de berørte statuen, mens de hviskende ba til jomfru Maria. Etter å ha berørt statuen kysset de

¹¹⁹ Helt konkret skal dette ha ført til ble Maria-statuer ble fjernet i flere kirker eller også plassert bakerst i kirkeskipet. Det skal dessuten ha blitt laget en Maria-statue til St. Halvard kirke (ferdig 1966) på slutten av 1960-tallet, som samsvarte med denne kirkens modernistiske uttrykk (se kapittel 2), men som på grunn av denne formen for nedtoning av Maria-fromhet aldri ble tatt i bruk i denne kirken. Statuen skal i dag befinne seg hos trappistkommuniteten *Hylland munkelyd* i Telemark.

hendene nok en gang, da disse hadde vært i kontakt med Marias hellighet, en hellighet som kvinnene antok at de ved dette ritualet fikk ta del i. Dette kroppsliggjorte ritualet ble gjerne gjentatt flere ganger. En halv time i forkant av messer fyltes derfor dessuten ofte kirkebenkene av troende, som også ba rosenkransen før messen startet. Det tar ca en halv time å be hele rosenkransen, som altså består av 50 resitasjoner av Maria-bønnen: *Hill deg Maria*.¹²⁰ Katolikkene brakte da med seg deres egen bønnekrans og bønnen ble bedt hviskende på deltakernes morsmål. Rosenkransen ble praktisert som en genuin Maria-bønn av de kvinnelige informantene i denne studien, i motsetning til katolsk dogmatikk som vektlegger Kristusmeditasjoner under resitering rosenkransen.

Av rammesatte begivenheter under feltarbeidet, der Maria-fromheten kom særlig til uttrykk, var innen de ulike organiserte bønnegruppene, som alle var viet Rosenkransbønnen og private bønner til Maria. De formelle bønnegruppene var ledet av kvinner og møttes jevnlig en gang per uke. Møtene i bønnegruppene ble innrammet av at deltakerne på disse arrangementene var til stede på hverdagsmesser i forkant av lekaktiviteten. Messedeltakelse i forkant av bønnesamlingen innebar at det ble etablert et generisk fellesskap, *communitas*, allerede før lekaktivitetene startet. Til møtene i Oslo brakte gruppene med seg Maria-statuer, som var gruppenes eiendom. Den ene var på ca en halv meter malt i pastellfarger, med Maria i lysblå kjole og kjortel. En annen var langt mindre, også denne i pastellfarger. Maria-statuen, ble plassert på et bord i front av lokalet, som for anledningen var pyntet med blomster. Rundt halsen hadde Maria flere rosenkranser, der noen tilhørte bønnegruppene og noen tilhørte medlemmer i bønnegruppene, og ble plassert der for anledningen. De fleste deltakerne var kvinner, i Oslo var det imidlertid også mannlige deltakere. Gruppene ble ledet av kvinner. Ved disse rammesatte begivenhetene var det satt av ca en time til sosialt samvær til kaffe, te og kaker før bønnen startet. I den ene gruppen etablerte lederen innledningsvis en særegen omsorgsfull og moderlig atmosfære. Hun var opptatt av hvordan det sto til med hver og en av deltakerne, og brakte blant annet med seg varm mat til en av deltakerne, en kvinne som var bostedsløs. I bønnegruppene var det tette nettverk, der alle kjente hverandre, og bønnen, som ble resitert, var alltid rosenkransen. Forbønner var alltid en viktig del av ritualet. Deltakernes private forbønner, som ble lest opp av lederen handlet ofte om barnas og familiens helse og fremtid. De felles forbønnene handlet om DRKKs geistlighet og institusjonens ve og vel. Rosenkransbønnen i den ene gruppen ble ledet av en pensjonert, italiensktalende prest. Inklusive forbønnene, varte bønnesekvensene ca en time. Da denne sekvensen var ferdig, var

¹²⁰ «Hill deg Maria, full av nåde, Herren er med deg, velsignet er du blant kvinner, velsignet er ditt livs frukt Jesus. Hellige Maia guds mor, be for oss syndere, nå og i vår dødstime. Amen.»

møtet over. Bønnegruppen i Katolsk Distrikt var betrodd egen nøkkel til kirken, da det her på denne tiden ikke var møtelokaler utenom kirkerommet. Her var ingen hverdagsmesser, som hadde kunnet bidra til *communitas* i forkant av bønnesamlingen. Flertallet av deltakerne var filippinske kvinner som hadde et personlig nært og tydelig emosjonelt forhold til Maria. Rosenkransbønnen ble rammet inn av en lengre individuell, privat og hviskende bønnesekvens ved Maria-alteret, der deltakerne tente lys og brakte med seg blomster til Maria. Flere av deltakerne i Katolsk Distrikt hadde kjørt langt for å komme til kirken, og uttrykte stor glede ved å være til stede i dette fellesskapet, et fellesskap som uten tvil ble forsterket av *communitas* under rosenkransbønnen. Gruppen hadde en uformell leder som startet bønnesamlingen, og som stengte kirken etter at møtet var avsluttet. Deltakerne ble lenge stående i samtaler på kirketrappen før de dro hjemover.

Kvinnene, som jeg møtte i bønnegruppene var alle migranter og uttrykte alle en sterk hengivenhet og et svært personlig forhold til jomfru Maria. Alle mente dessuten å ha erfart Marias tydelige tilstedeværelse under bønnemøtene, men også i forbindelse med deres private bønnestunder ved Maria-alteret i kirken og ved Maria-alteret i hjemmet. Hun representerte et morsideal som var preget av omsorg, beskyttelse og ivaretagelse, der morsrollen hadde en svært overordnet betydning for ivaretagelse av familien, hjemmet og hjemlandet. Særlig for asiatiske informanter bidro hun med dette til at familien fremsto som den mest sentrale sosiale enheten i deres liv, og som kvinnene hadde i oppdrag å ivareta: barna, mannen og storfamilien. Den tilgjengelige kjønnsmodellen som ble praktisert av informanter via denne formen for Maria-fromhet, handlet om omsorg, nærhet og ansvar for både den nære og den utvidede familien. For informantene representerte bønnefellesskapet en hjelp, inspirasjon og støtte til ivaretagelse av dette ansvaret og sentral tilhørighet i et nytt hjemland. Det var et kvinnefellesskap, der en kunne dele gleder og sorger, og det å ta kontroll over sin egen og familiens situasjon i et nytt hjemland. Fellesskapet betydde materialisering av kontinuitet i sosiale og kosmologiske hjemtilhørigheter. Episentret for denne tilhørigheten var Maria, som informantene situerte som omsorgsfull, hengiven, ydmyk og ansvarlig. Slik kan de se ut som om Maria først og fremst fremsto som en vanlig kvinne lik informantene selv (jfr. Gemzöe 2000:55, 2009: 156). Bønnefellesskapet hadde et subversivt preg i den forstand at kvinnene selv tok kontakt med det guddommelige via Maria, uten å gå veien om kirkens presteskap som formidlende instans. I så måte representerte denne fromhetsformen en vei til kvinnemakt, til det å bemektige seg kontroll over eget og familiens liv i en eksiltilværelse.

En annen sentral form for Mariadyrkelse, som er svært representativ for det store flertallet katolikker i Norge for tiden, er polsk Mariafromhet. Som beskrevet i forrige kapittel regnes

ikonet *den Sorte Madonna* (Mach 2007: 119-129) som Polens nasjonalhelligdom og forestiller jomfru Maria med barnet. I følge legenden grep Den sorte Madonna direkte inn og reddet *Jasna Gora-klosteret*, som var under svensk beleiring i 40 dager, etter at resten av Polen hadde overgitt seg til den svenske hæren. Dette førte til at resten av landet gjorde opprør mot den svenske okkupasjonen, som den svenske hæren så oppga. Året etter ble derfor jomfru Maria utropt til «*Polens dronning*», noe hun av informantene omtales som også i dag. Den sorte Madonna og Maria representerer i dag et nasjonalt nøkkelsymbol for Polen, og symboliserer i og med dette en motstand mot tidligere erobrere, og i nyere tid DRKKs motstand mot kommunismen, da ikonet under kommunismen bidro til å legitimere DRKK i Polen som en skyggestat (Busser & Niedźwiedz 2009). Selve ikonet har derfor fortsatt i dag en stor symbolverdi for det polske folket, skal etter sigende ha mirakuløse, helbredende evner, og er et viktig pilegrimsmål for katolikker.

Katolske feminist-teologer hevder på den ene siden at kvinner i ulike katolske samfunn opp gjennom historien har vært undertrykket gjennom Maria-dogmet, der Maria både representerer et kyskhetsideal og en gudfødelse, noe som innebærer at andre kvinner alltid vil mislykkes i å leve opp til henne. Andre feministiske teologer har tvert imot hevdet at Marias attraksjon blant kvinner, er at jomfruen som i eksemplet med Den sorte Madonna uttrykker og symboliserer kvinners makt, uavhengighet og kraftfullhet, i motsetning til å tilskrive kvinner offerstatus gjennom konvensjonelle idealer (Beatty 2002, Johnson 2003). Imidlertid er det ingen tvil om at Maria i Polen og for det store flertallet av polske katolikker i dag har kommet til å representere et nasjonalistisk symbol (Jansen 2012: 10). Dette er et symbol som forbinder kjønn, familie, slektskap og nasjon. Det er nettopp denne sammenbindende kraften som er det polske Maria-symbolets styrke, da det forener og appellerer til private så vel som til politiske følelser hos ulike sosiale grupper (Busser & Niedźwiedz 2009: 90)

I flere menigheter og regioner har polakker i Norge funnet tilbake til glemte, historiske Maria-kilder langs landeveien, og de har etablert utendørs bønnesteder ved enkelte katolske kirker. Marek fra Polen forteller følgende:

«Maria-kulten er viktig for Polen. Den har røtter i noe veldig gammelt... Den første nedskrevne polske hymnen er en Maria-hymne... Det var noe som lå der fra før som passet veldig bra med Maria-kulten... eh det må ha vært en kvinnekultus før Maria kulten som gjorde at det passet veldig bra. Og så ble Maria vesentlig i konfrontasjonen med protestantismen i Polen... og da svenskene kom, grep Den sorte madonna inn slik at de ikke greidde å ta klosteret de prøvde å

storme. Da ble Maria Polens dronning, og Polen er Marias utvalgte rike. Slik tenker polakker... Det er Mariabilde i alle polske hus og Maria altere langs landeveien. Maria og den polske katolisismen ble nasjonalistisk, fordi kirken i Polen er inneklemt mellom to stater med hver sine religioner, Tyskland med protestantismen og Russland med den ortodokse kirken.»

Han var stolt av denne Maria-konsepsjonen og identifiserte seg sterkt med den nasjonale myten. Waldemar, som også identifiserte seg med denne nasjonale Maria-diskursen, fortalte at han hadde vært aktiv i forbindelse med restaurering av *Maria-kilden* i Spydeberg ved *Hovin kirke*, og at han hadde lagt mye arbeid ned i dette prosjektet. Før reformasjonen skal dette ha vært en mye besøkt helbredende kilde som aldri tørket inn.¹²¹

Imidlertid møtte jeg et par katolske kvinner fra Polen som hverken støttet eller identifiserte seg med det offisielle uttrykket til katolisismen i opprinnelseslandet, og som var sterkt kritiske til den Maria-kulten som ble praktisert av polske katolikker i Norge. De var særlig skeptiske til at polsk katolisisme ble reproduisert av polske prester i Norge. Anna formulerer det slik:

«Polen sin nasjonale fortelling handler om kjønn, fordi Maria omtales som Polens dronning... eh metaforisk altså... Dessuten omtales Polen som vår mor. Maria er Guds mor, Polen er vår mor, og Maria er Polens dronning... Alt dette her handler om to ting... å gjøre det nasjonale prosjektet hellig... å binde kvinner til det nasjonale prosjektet... å opphøye kvinnen som blir mor og madonna. Dette er ikke bra altså... Den ekstreme polske nasjonalismen spiller på kjønn på en annen måte også i forhold til EU-medlemskapet... men her er kvinnen en hore... EU er en hore, og EU er veikt og feminisert. Polske menn som er mot EU argumenterer for at de vil ha tilbake det gamle... sterke mannskollektivet. EU-motstanderne er nasjonalister som ser på Polen som et offer, og så kopler de kvinnefrigjøringen til dette... og så blir det en krise i maskuliniteten. Det er denne koplingen mellom religionen og nasjonen... Maria og nasjonen og det hellige og EU som det horete... det er noen greier der som virkelig er... er helt uspiselige altså!»

Johanna var på sin side opptatt av at *Maria-konseptet*, som hun kalt det, representerte et kyskhetsideal med et forkastelig syn på kvinnen og fornektelse av hennes seksualitet:

¹²¹ I august hvert år siden 1984 har en stor gruppe polske katolikker bosatt i Østfold, Oslo og omkringliggende områder arrangert en pilegrimsvandring fra St. Maria kirke i Askim via Mariakilden til det katolske leirstedet Mariaholm. Pilegrimsvandringen er blitt en årlig tradisjon, nå lagt til siste lørdag i august. Ikke bare polakker, men også nordmenn, filippinere og enkelte andre pleier å delta i vandringen. (<http://mariakirken.wordpress.com/katolsk-lokalhistorie/>).

«Jomfru Maria-konseptet er helt forkastelig når det gjelder å ta hensyn til hele kvinnen. Maria-konseptet er ikke bibelskapt... det er skapt av menn i kirken. Jomfru Maria konseptet er en benektelse av kvinners seksualitet... det er et maktredskap for å beholde den tradisjonelle maktfordelingen i verden... For jenter blir jo dette helt absurd for det er jo sånn at du skal egentlig ikke ha hatt sex før du selv har født et barn...».

Ut fra Annas uttalelser antok jeg at hun ikke hadde et aktivt bønneliv ved Maria-alteret, og at Maria heller ikke inngikk i hennes spirituelle univers i noen særlig grad. Jeg så henne imidlertid ved Maria-alteret gjentatte ganger i langvarig og dyp bønn. Jeg fant dette noe paradoksalt, og nevnte det for henne. Hun forklarte da at siden hun fant at den polske Maria-konsepsjonen som en utpreget mannlig konstruksjon og temmelig kvinnefiendtlig, hadde hun i stedet konstruert sin egen private fortolkning av Maria, en fortolkning som blant annet var blottet for nasjonal symbolikk. For Anna fantes det med andre ord *ingen alternative innganger* innen denne polske, nasjonalistiske Maria-fromheten til en alternativ og subversiv fortolkning av Maria.

Innenfor den *offisielle*, polske Maria-konsepsjonen ble territoriet kjønnnet ved at polsk territorium ble situert som rent, og urørt, som jomfru Maria, en dikotomisk relasjon til urene og erobrede. I enkelte katolske regioner i Europa og Latin-Amerika er det etablert kvinnenettverk med utgangspunkt i *subversive* fortolkninger av Maria. Enkelte av disse fortolkningene tilskriver Maria territoriale tilhørigheter. Disse inngår komparativt til den polske, offisielle Maria-konsepsjonen i antiklerikale diskurser som befinner seg på siden av eller også utenfor offisiell katolisisme. I Norge hadde Maria-tilbedelsen blant det store flertallet av migranter, også blant polakker, som jeg møtte under feltarbeidet, i hovedsak et folkereligøst preg, der geistligheten i forbindelse med Maria-dyrkelsen var midlertidig suspendert.

Denne folkelige formen for Maria-fromhet var heller kontroversiell og ikke like vel ansett blant norske prester. En sogneprest uttrykte sin irritasjon over fenomenet, da han i forbindelse med en julefeiring like godt fjernet Maria-alteret fra kirkerommet. Han mente Maria-fromheten stilte Jesus i skyggen av sin mor og svekket julens budskap med Jesu fødsel i sentrum. Dette var særlig tungt for migrantkvinnene i menigheten, som nå følte de ikke hadde et sted å uttrykke deres fromhet og bønner. Presten tilbakeførte for øvrig Maria-alteret til kirkerommet etter *Kristi tre kongers dag*, 6. januar. Likeledes kunne enkelte norske kvinner med høykirkelig orientering erfare denne intense, folkelige fromheten som Maria var gjenstand for, som sentimental og fremmed. Solveig, som var en svært aktiv norsk lekperson

og nær venninne med migrantkvinnene i menigheten, utbrøt følgende: «Altså... mange av innvandrerne, de er fromme og fine mennesker... men de er ganske overtroiske må jeg si... Når de har Novena eller andre Maria-bønner også... så tar de på Maria-statuen... mens de ber altså. For det som er tingen, er at når de tar på Maria, så tror de at får del i det hellige som hun er på en måte... Men for meg, er jo tro en åndelig greie... ikke en fysisk... så dette veldig emosjonelle blir litt voldsomt for meg altså...»

Under feltarbeidet representerte Maria-fromheten en kosmologisk og kulturell tilhørighet, et avgjørende viktig kvinnefellesskap for migrantkvinner til Norge, sammen med det, som av norske kvinnelige katolikker ble erfart som en unorsk og fremmed hengivenhet og emosjonalitet.

Ydmykhet som kvinnelig kjønnsideal og ditto fromhetsideal

Sharing-ritualet basert på deling av personlige og private fortellinger i andaktssammenheng, i regi av det kirkebaserte, filippinske SFHC i St. Olav dommenighet, var særlig besøkt av filippinske au paires bosatt i hele Oslo regionen. Sharing ble arrangert tre fredager hver måned og representerte et samlingssted for unge filippinske kvinner. Dette arrangementet ble rammet inn av messe på tagalog kl 18. i St. Joseph kirke i Akersveien. Sharing-andakten fant sted tvers over gaten i Menighetssalen. Deltakerne brakte med seg filippinske middagsretter som ble servert som buffet, før selve sharing-sekvensen startet. Bordene var organisert i en stor sirkel med buffetbordet i front. Deltakerne var plassert slik at alle kunne se hverandre. Det felles måltidet varte ca en time. Her var, hva jeg vil kalle, en svært omsorgsfull og kjærlig atmosfære blant deltakerne, som tydelig var svært glade for å se hverandre. Mange av dem levde relativt isolerte liv hos vertsfamiliene. De hevdet at det kun var her på dette arrangementet at de levde sine private liv, fikk anledning til å møte venner, snakke tagalog og tilbringe tid i et filippinsk miljø. Som nevnt i kapittel 6, ble sharing-sekvensen ledet av den filippinske presten Nimuel. Performansen ble innledet ved at han delte ut en tekst fra et av evangeliene, som han presenterte som et tema, som deltakerne skulle meditere over og ta med seg inn i deres personlige fortellinger, derom de ønsket å dele disse med resten av gruppen. I denne forbindelsen minnet presten deltakerne om at formålet med sharing var trosopplæring. Historiene, som deltakerne presenterte, handlet om stort omsorgsansvar og store arbeidsbyrder i vertsfamiliene, og for manges del stor hjemlengsel. Noen av au parene ble uten tvil utnyttet, flere hadde måttet få nye vertsfamilie på grunn av dette. Noen vertsfamilier motsatte seg at au paires skulle ta seg fri en del av fredag kveld, for å engasjere seg i

kirkeaktiviteter. Deltakerne var unge, ca 20 år, og i et fremmed land. Langt de fleste utrykte utrygghet, usikkerhet og utilstrekkelighet i forhold til livet i Norge, tvilte på om de var flinke nok, gode nok, troende nok. Nimuel, som kjente flere av deltakernes historier godt fra før, hadde en faderlig, omsorgsfull og empatisk tone i forhold til kvinnene og deres fortellinger. Deltakerne på sin side hadde stor tillit til ham og betydelig respekt for ham. Med sin empati og omsorgsfullhet overfor deltakerne understreket han imidlertid at kvinnene i alle situasjoner måtte minne seg selv på at de alltid kunne bli *mer tjenende og mer ydmyke*. Han understreket med dette at au paires oppgave var å innordne seg og å opptre tjenende i alle sammenhenger, da deres oppgave i Norge var å viderebringe disse aspektene ved filippinsk kultur. Dette budskapet var med andre ord sammenfallende med den offisielle, tilgjengelige katolske kjønnsmodellen, som Nimuel uttrykte, og som DRKK tilbød disse filippinske kvinnene: ydmyket, omsorg og underordning. Prestens kommunikasjon var effektiv i den forstand at han kommuniserte en genuin innsikt i og omsorg for kvinnene, samtidig som understreket ytterligere ydmykhet og underordning fra kvinnenens side, det motsatte budskapet av å ta kontroll over og å bemektige seg en livssituasjon. Jeg for min del hadde aldri møtt mere tjenende og ydmyke forsamlinger enn kvinnene i SFHCs *kirkebaserte* sharing-aktivitet. Et spørsmål som melder seg i denne forbindelsen er hvorvidt denne adresseringen av ytterligere ydmykhet bidrar til å gjøre unge, filippinske kvinner mer sårbare enn de allerede på forhånd er i nye situasjoner. Dette kan for eksempel gjelde krav fra vertsfamilier i Norge.

Matproduksjon og estetiske preferanser

Sosiale og kulturelle tilhørigheter og relasjoner uttrykkes symbolsk og materielt gjennom mat. I kirkesammenheng brakte migrantkvinner med seg kaker og varmretter til nær sagt alle arrangementer. Matlaging bidro imidlertid først og fremst til å etablere en vei inn i kvinnefellesskap med kvinner fra samme avsenderland for nykommere til Norge. Kjøkkenet, i tilslutning til forsamlingshallene, representerte en kvinnearena under arrangementene, der migrantkvinner kommenterte og applauderte hverandres kokekunster. Via matserving uttrykte kvinnene tilhørighet til avsenderlandet og omsorg for dette nasjonale fellesskapet og for hverandre. Imidlertid representerte dette kvinnefellesskapet først og fremst en viktig integrasjonsarena innen det katolske fellesskapet.

Ebaugh og Chaftez refererer i deres studier fra USA til mat fra migranternes hjemland som *etnisk mat*¹²² (Ebaugh & Chaftez 2000). I følge deres undersøkelser symboliserte det kollektive forbruket av etnisk mat en materialisering av grenser mot «de andre» og bidrar til reproduksjon av etnisk identitet. Ebaugh & Chaftez viser i deres forskning fra ulike religiøse samfunn i Houston at særlig protestantiske menigheter her hadde strategier for av-etnifisering av menighetene og for å ignorere etnisitet. Det var for eksempel ikke tillatt å servere etnisk mat eller å presentere etnisk dans i noen sammenhenger i menighetsregi. Etniske undergrupper ble henvist til sekulære og sosiale sammenkomster basert på felles etnisitet (ibid:80). Den svært multietniske, katolske menigheten *St. Catherine* samme sted, som var språklig segregert, arrangerte fire store fellesarrangementer årlig uten at servering av etnisk mat eller andre etniske uttrykk var tillatt.

Komparativt er de fleretniske kirkekaffe-arrangementene i katolske menigheter i Norge med varmretter i hovedsak fra Asia, Latin-Amerika kjærkomne innslag for mange katolske kirkegjengerne etter søndagsmessen. Særlig varmrettene fra ikke-europeiske land er svært populære hos alle gjestene uavhengig av landbakgrunn. I katolske sammenhenger i Norge vil det av den grunn være utenkelig å karakterisere produksjon og servering av regionale matretter som utilbørlig etnifisering og materialisering av grenser mot «de andre». Imidlertid er det ingen tvil om at migrantkvinnene via matlaging og matservering etablerte fellesskap der målet nettopp var å reprodusere hjemlandstradisjoner, hjemlandsforbindelsen og det utvidete slektskapet, avsendernasjonen. Produksjon av mat representerte med andre ord en tilgjengelig kjønnspraksis for migrantkvinner. Utveksling av mat bidro til resiprositet, det var et medium som uttrykte identitet på ulike nivåer, mat representerte kjønn, omsorg, sosiale relasjoner, tilhørighet og etnisitet. I følge Corr er da også mat et symbolsk medium som formidler mellom mennesker og spirituelle vesener, og som på et konkret nivå konstruerer kjønn (Corr 2002: 1-2). Weismantels påpeker at “[...] Foods can easily become highly charged symbols of ethnicity because they speak deeply to us about who we are (Weismantel 1991: 9).”

Pynting av kirken var et viktig fromhetsuttrykk og et uttrykk for nasjonal tilhørighet for svært mange migrantkvinner, og som det av den grunn kunne knytte seg sterke følelser til. Blant annet var mye engasjement, fromhet og følelser knyttet til istandsetting av julekrybben, som i katolske kirker ofte er et større tablå. Mange kvinner identifiserte seg sterkt med Maria

¹²² Forfatterne skiller ikke mellom *etnisitet* og *nasjonalitet*. Jeg gjengir her betegnelsene til Ebaugh og Chaftez.

som fødte i en primitiv stall.¹²³ Likeså var blomsterpynting, særlig ved Maria-alteret, et svært viktig fromhetsuttrykk for grupper av migrantkvinner. Blomstene representerte takknemlighet sammen med en bønneforpliktelse overfor Maria (Jfr. Gemzøe 2000). Dersom det bugnet av buketter og blomsterarrangementer ved og rundt Maria-alteret, sørget imidlertid enkelte norske prester for at noe blomstene ble fjernet, til stor sorg for de kvinnene som hadde brakt dem seg.

Å spise matretter fra andre kulturer er frivillig, å bli utsatt for ulike trosuttrykk og estetiske preferanser inne i kirken, er imidlertid ufrivillig, og kan av den grunn være en kilde til små og større kontroverser. Kirkerommet var med andre ord en arena for produksjon av likhet og forskjell med hensyn til estetiske tradisjoner og preferanser. Dette kunne gjelde bruk av plastblomster ved Maria-statuen, som norske katolikker fant «juglete og stygt». Det gjaldt modernistisk og abstrakt versus naturalistisk utsmykning i og utforming av nye kirkebygg, der norske katolikker var relativt komfortable med modernistiske uttrykk, mens migranter ikke var det. «St. Halvard kirke er stygg! Det er ikke en ordentlig kirke,» erklærte Marek, som var fra Polen. Emilie, som var norsk forteller følgende historie:

«Når St. Olav kirke ble innviet, så ga dronning Joséphine¹²⁴ et håndbrodert alterteppe til kirken. Det var hoffdamene hennes som broderte det. ... Det blir brukt julenatt og påskenatt og til prestevielser. Ehh ... for noen år siden så de som gjorde i stand kirken før påskenatten, at teppet ikke lå flatt og bent... derfor klippet de det opp for at det skulle ligge flatt. De var ikke herfra altså... Håret reiste seg på hodet til folkene på Kunstindustrimuseet da de så det. Men det ble restaurert og helt i orden igjen og sendt til rens i Moss. Og så kom det tilbake til jul. Da ville de samme folkene klippe mer, men vi greidde å overbevise dem om at de ikke skulle gjøre det mer...»

Særlig i forbindelse med estetiske uttrykk så det ut til å gå en grense for hvor langt norske katolikker var tilbøyelige til å tøyne denne for «de andres» estetiske uttrykk og å kompromisere om estetiske uttrykk. Det så med andre ord ut til å være en uvilje forbundet med det å akseptere at den kulturelle kompleksiteten kom til uttrykk i selve kirkerommet. Da migrantkvinner imidlertid var de mest aktive i forbindelse med aktiviteter som matlaging og pynting av menighetens felles kirkerom, representerte disse lekopp-gaver tilgjengelige,

¹²³ I katolske kirker blir Jesusbarnet lagt i krybben under julemessene. De hellige tre konger plasseres i julekrybben 6. januar på *Hellige tre kongers dag*.

¹²⁴ Dronning Joséphine, født i Italia (1807-76), dronning for Norge og Sverige (1844–59), var katolikk og bidro til opprettelsen av den første katolske menigheten etter reformasjonen, St. Olav menighet i 1843, og av den grunn symbolsk viktig for DKKN.

kvinnelige kjønnspraksiser, der migrantkvinner på en og samme tid (re)produserte tilhørighet til kirkefelleskapet i mottakerlandet og samtidig videreførte hjemlandstilhørigheten til avsenderlandet.

«Vi vil ha det hyggelig!» Kulturell kompleksitet i *Katolsk Distrikt*

Det er kun i de større bymenighetene, der det er messer på flere språk og lekfolk har tilgang til hjemlandsprester at det er multikulturelle, segregerte arenaer basert på nasjonale tilhørigheter innen DKKN. *Katolsk Distrikt* var like fullt en fleretnisk menighet, der de ulike aktivitetene representerte felles arenaer for alle medlemmene. Distriktmenigheten hadde en fleretnisk kvinnegruppe, som stort sett kom sammen før større høytider som jul og påske, og i forbindelse med spesielle feiringer. Jeg var til stede ved flere anledninger på disse møtene. Kvinnene hadde private bønnestunder ved Maria-alteret før møtene startet. Det var innredet et lite sidekapell i kirken, der møtene fant sted. Gruppen ble ledet av en norsk kvinne, som hadde tatt initiativ til å danne gruppen, der seks til åtte personer deltok: norske kvinner og kvinner med asiatiske bakgrunn. Det var ikke dagsorden på møtene, da alle på forhånd visste hva disse anledningene gjaldt: «hva som trenger å bli gjort i kirken». Deltakerne brakte med seg kaffe på termos og kaker. De som møttes, var en gruppe aktive lek-kvinner, som lenge hadde tatt ansvar for praktiske forberedelser til høytider. De viktigste forberedelsene var rengjøring av kirken, pussing av sølv og messing så som kirkens lysestaker og andre rituelle gjenstander, istandsetting av prestens liturgiske klær og pynting av kirken. Ved en anledning stilte en norsk kvinne spørsmålet om hvorfor kvinnene og kvinnegruppen i tillegg til å ta ansvaret for at oppgavene ble gjennomført, også selv skulle gjennomføre dem. Hun mente at menighetsrådet kunne sette opp en turnus, en arbeidsplan, der begge kjønn var representert med de personene som brukte kirken mest. Det var ikke ordstyrer på møtene, og dette innlegget vakte engasjement. Alle snakket i munnen på hverandre. Etter hvert ble det imidlertid klart at noen mente menighetsrådet allerede hadde for mye å gjøre. Og noen hevdet at det ville innebære merarbeid for kvinnegruppen, da mennene trengte opplæring til disse oppgavene. De asiatiske kvinnene understreket særlig at disse oppgavene betydde mye for dem, at de gjorde det med glede og i kjærlighet til kirken, fordi de syntes det var hyggelig å komme sammen på denne måten for å stille i stand til fest i kirken. «Fordi vi er veldig glad i kirken vår og i presten vår,» forklarte Lilia. Derved ble det værende slik at det allerede nå hadde fungert en tid.

Da prestene i mindre menigheter ofte ble skiftet ut, var forholdet til «nypresten» stadig oppe til drøfting også i kvinnegruppen, da det var disse lekfolkene som også hadde mest med prestene å gjøre i kirkeadministrative sammenhenger. Ved en anledning, da jeg besøkte gruppen, hadde nettopp en ikke-norsk prest, som menigheten hadde hatt en større konflikt med, blitt erstattet av en annen ikke-norsk prest. Kari var svært irritert over dette:

«De er teologisk veldig banale... De har knapt nok en bachelor i teologi. Og det merker man! ... Men det er på det menneskelige planet det virkelig svikter altså! De tillater seg å være svakere mennesker enn oss lekfolk... De får tilgivelse for alt de gjør... og av oss lekfolk krever de at vi kryper for dem! De er virkelig noen store idioter altså!»

De norske kvinnene hadde mindre ærbødighet og respekt overfor prestene enn de asiatiske kvinnene, og var dessuten vant til at Kari uttalte seg i klare ordelag om hva hun mente. De asiatiske kvinnene på deres side hadde liten sans for denne formen for omtale av geistlige, til tross for at de selv har hatt et problemfylt forhold til de seneste prestene. De syntes det ble i krasseste laget, da presten etter deres mening uansett var i en «annen divisjon» enn lekfolk, og derved var situert over selv dem i alle henseender. Lilia syntes uttalelsen var «veldig tulle» og respektløs.

Sigrid, som var norsk, var noe oppbrakt på et av møtene, der hun fortalte at den forhenværende presten hadde utpekt henne til medlem av menighetsrådet uten først å spørre henne, som han mente han hadde kunnet gjøre i tråd med vedtektene, der presten selv kan utnevne flere personer til rådet. Hun hadde svart ham at hun ikke hadde tid dette vervet, da hun var småbarnsmor i full jobb. Da hadde presten blitt rasende på henne, og uttalt at hun absolutt ikke kunne nekte å gjøre noe som han som prest påla henne. Sigrid lot seg ikke presse og gikk ikke inn i menighetsrådet. Hun fortalte imidlertid at relasjonen til presten ble så konfliktfylt at hun hadde begynt å skrive i forbindelse med reiser til utlandet. Jeg forsto det slik at andre lekfolk i menigheten hadde erfart liknende konflikter med den forhenværende presten, der han forlangte og forventet underkastelse fra menighetens side.

På et møte ble det en større diskusjon om hvorvidt norske prester, som kjente norsk kultur, fungerte bedre overfor lekfolk enn ikke-norske prester. I denne forbindelsen hevdet en av de norske kvinnene at det fantes homoerotiske miljøer blant norske prester. Denne påstanden fant de asiatiske kvinnene uhyrlig og provoserende, og det ble høy temperatur da de asiatiske kvinnene mente at norske kvinner rakk ned på katolske prester. De ga uttrykk for

at de ikke likte noen form for diskusjoner og problematiske synspunkter på kvinnemøtene, og at de syntes norske kvinner i slike sammenhenger oppførte seg sjefete og slemt. «Vi må være snille mot hverandre... Det er ikke hyggelig å diskutere! Det er slemt! Vi vil ha det hyggelig!» fastslo Imee. Til tross for store uenigheter blant kvinnene, viste de likevel på forskjellige vis at de satte stor pris på hverandre og på disse møtene. Møtene ble avsluttet med en felles bønn og kvinnene skiltes som gode venner.

Det som var typisk for kvinnegruppen i Katolsk Distrikt, var at den kulturelle kompleksiteten som utspilte seg på møtene, kom til uttrykk via lekfolks relasjoner til og erfaringer med ikke-norske prester. Forhandlingene handlet om tilgjengelige kjønnsmodeller innad i kirken i forhold til mulig endring av tradisjonelle kvinneoppgaver som rengjøring og pynting, samt annen oppgavefordeling blant aktive lekfolk innad i kirken. Det ble dessuten forhandlet om ulike praksiser for kvinnesamvær: omsorg og hygge *eller* debatter og diskusjoner. Ikke minst ble det forhandlet om ulike kulturelle fortolkninger av presters og geistlighetens autoritet i DRKK. Under disse flerkulturelle møtene ble det tydelig at kritisk tenkning, individualiseringsprosesser (Jfr. Jacobsen 2006: 212-214), og det å posisjonere seg autonomt overfor autoriteter var og er kulturelt betinget, og inngikk som en sentral dimensjon i dette kulturelt komplekse landskapet. Norske kvinner fant det selvfølgelig å posisjonere seg kritisk og autonomt overfor menighetens prester i kontrast til migrantkvinnenes langt mer ydmyke, autoritetstro og kollektivistiske praksis.

I Oslo, og særlig i St. Olav dommenighet, der de katolske miljøene er multikulturelt organisert og segregerte med utgangspunkt i etniske tilhørigheter, var det blant norske kvinner imidlertid en viss irritasjon over at migrantkvinner etter deres mening ikke forsøkte å utvide de tilgjengelige kjønnsdiskursene ved for eksempel å delta i menighetsrådet. Signe utbryter: «Det er bare mat og matlaging og barn med dem... de stiller aldri til valg i menighetsrådet... Mange har vært her skikkelig lenge... over tre år... men de holder bare på med sitt...»

Ved de rammesatte begivenhetene, som nevnt ovenfor så som bønnegrupper, sharing-ritualet etableres en felles rituell tid som transcenderer hverdagslivet. Dette skjer blant annet ved bruk av symboler som deltakerne tilskriver hellighet: jomfru Maria, rosenkransen, prestens tilstedeværelse. Via denne liminale fasen i den rituelle handlingen inngår deltakerne i et fellesskap, som markerer deres identitet som fromme katolikker, samtidig som ritualet bidrar til å gripe tilbake til og å reetablere tradisjonelle strukturer, verdier og kjønnsmodeller fra avsenderlandet. Slik ble *communitas* generert, der jeg antar at konstruksjonen av hjem og hjemland (avsenderlandet) i denne forbindelsen bidro til å forsterke hjemlandstilhørighet og hjemlandskulturen for informantene i diasporatilværelsen i mottakerlandet.

Når det gjelder møtene i kvinnegruppen i Katolsk Distrikt, var også disse ritualiserte i den forstand at møtene ble innledet med felles bønn ved Maria-alteret, en liminal fase som imidlertid ikke ledet til *communitas* og et generert fellesskap, da den liminaliteten og transendensen ble avbrutt av diskusjoner i forbindelse med kollisjon mellom ulike tilgjengelige kjønnspraksiser for henholdsvis asiatiske og norske kvinner. For de asiatiske kvinnene, var de kirkerelaterte aktivitetene knyttet til fromhetsuttrykk nesten på lik linje som det å delta i en bønnegruppe eller også på en messe. Dessuten var omsorgsdimensjonen svært sentral for dem. For dem handlet møtene om å være gode mot hverandre og å ha det hyggelig. For de norske kvinnene forholdt det seg imidlertid ikke slik, da de erfarte forventinger om å videreføre den eksisterende, komplementære kjønnsmodellen fra prestens side i kirkesammenhenger, som problematisk. Mest av alt hadde imidlertid de norske kvinnene erfaringer med personlig autonomi og individualiseringsprosesser, det vil si andre kjønnsmodeller enn det de erfarte at særlig utenlandske prester trakk dem inn i og forventet: underdanighet og en kollektivistisk innstilling. De norske kvinnene erfarte at det ble forventet av dem at de skulle innordne seg tradisjonelle kjønnsmodeller fra andre regioner i verden. Dette fant de norske kvinnene svært provoserende og det var kilde til konflikter.

På kvinnemøtene foregikk det for øvrig kontinuerlig flere parallelle samtaler, selv når en person hadde ordet for å adressere hele gruppen, lyttet få om noen til kvinnen som hadde ordet. Med dette oppfattet jeg det slik at kvinnene situerte hverandre og seg selv med mindre autoritet enn de tilskrev sine prester.

Med utgangspunkt i dette etnografiske materialet, viste det seg at ulike kjønnsmodeller var på kollisjonskurs med hverandre og genererte kulturelt komplekse situasjoner, særlig i de sammenhengene der det kom på tale med praktiske gjøremål og samhandling mellom kvinner fra ulike kulturer på den ene siden, og samhandling mellom norske kvinner og utenlandske prester på den andre siden.

Under feltarbeidet erfarte jeg paradoksalt nok at det ikke i noen sammenhenger fra lekfolks side under performances som messer eller andre formelle ritualer uavhengig av deres regionale bakgrunner, ble stilt spørsmål ved presters autoritet som kultiske ledere, en funksjon og kompetanse som er absolutt utilgjengelig for kvinner innen DRKK.

Kultisk ledelse - kjønn som strukturerende prinsipp

De teologiske prinsippene som ligger til grunn for DRKKs kjønnete praksis med hensyn til at prestedtjenester og liturgiske funksjoner er forbeholdt menn, er et sammenfallende paradigme for de tre monoteistiske religionene, som er basert på *en* skaper og *to* ulike kjønn, der menn funksjonelt og rituelt er overordnet kvinner. Dette forholdet ligger nedfelt i teologisk antropologi, som beskriver kvinner som sekundære i forhold til mannen. Kvinner blir av denne grunn ikke tilskrevet samme religiøse autoritet og autonomi som mannen. I tråd med disse komplementære og asymmetriske kjønnsmodellene har menn og kvinner klart adskilte rettigheter og plikter innen DRKK. Børresen viser at kvinners underordnede status er en selvfølge (aksiomatisk) i alle globale religioner. Innen hinduismen og buddhismen medfører reinkarnasjon og gjenfødelse et ontologisk kjønnshierarki, der kvinner plasseres på en verdiskala mellom mennesker og dyr. Mens jødedom, islam og kristendom derimot inkluderer kvinner i menneskeheten, da disse monoteistiske religionene tilskriver hvert individ kun en jordisk eksistens (Børresen 2010: 13). Innen islam er lovene og reglene nedfelt i *Shari'a*, men er normative på samme måte innen katolske og ortodokse doktriner og innen fundamentalistisk protestantisme (Børresen 2006, King 1987, Hansteen Solhøy, Blaker Strand, Økland 2010:120). I studier av slektskap og kvinners underordning i forhold til menn, påviser antropologer den samme kjønnete hierarkiserende dikotomien som religiøse kjønnsmodeller konstruerer, der menn tilskrives kultisk kompetanse, spiritualitet og *transendens*, mens kvinner og reproduksjon symbolsk assosieres med *natur* i sin mest generaliserte betydning (Ortner 1994:71).

Da *kjønn* som en grunnleggende analytisk kategori innen religionsvitenskapen ble etablert på 1980-tallet, var katolske teologer sentrale i denne sammenhengen, noe de fortsatt er i dag (King red. 1987, red.1995, King & Beattie 2005, Beattie 2012, Børresen 1995, 2004, Ruether 1983, 1985). Ruether var den første religionsviteren og teologen som presenterte en kritisk gjennomgang av kristen teologi fra et feministisk perspektiv (Ruether 1983).¹²⁵ Kategorien *kjønn* kom i denne forbindelsen til å representere et paradigmeskifte når det gjaldt studier av rotmetaforer og nøkkelsymboler i kanoniske tekster, og dessuten også med hensyn til etiske og politiske spørsmål som rituell kompetanse for kvinner. Børresens studier av kristne kjønnsmodeller er sentrale innen dette internasjonale forskningsfeltet (Børresen 1995, 2004, 2006, 2010). Relevant for herværende undersøkelse er King og Beatties dokumentasjon av kompleksiteten og diversiteten innen denne religionsvitenskapelige disiplinen, som

¹²⁵ Ruether er fortsatt sentral innen feministisk teologi og innen økofeminisme.

dokumenterer lokale, partikulære praksiser *i kombinasjon med* og universelle religiøse praksiser på en og samme tid (King red. 1987, King red.1995, King & Beatty 2005).

På 1970-tallet ble spørsmålet om kvinnelige prester i kristne trossamfunn aktualisert.¹²⁶ Daværende biskop Gran i OKB, som var en aktiv delegat under 2. Vatikankonsil, antydte at prester burde kunne gifte seg og at kvinner burde kunne bli prester, dersom det ikke fantes teologiske innvendinger mot dette. Enkelte andre katolske kirkeledere var heller ikke helt fremmede for tanken på kvinnelige prester. I 1994 nedla imidlertid pave Johannes Paul II i 1994 forbud mot all videre diskusjon om dette temaet med dokumentet *Ordinatio Sacerdotalis* (1994). Slike tanker er senere blitt slått hardt ned på. Etter konsilet har DRKK imidlertid tillatt kvinner tilgang til religiøse funksjoner som *ministranter*, en oppgave såkalte korgutter har hatt, og som bistår presten(e) under messen ved alteret. De har dessuten hatt adgang som lektorer (lesning under messen), og som kommunions utdeler. Mange menigheter har etter hvert engasjert yngre jenter og noen også voksne kvinner til disse oppgavene. Imidlertid forteller informanter at det de siste årene er stadig færre kvinner som har ministrantfunksjoner, da mannlige migranter har bedt om å få og har fått denne funksjonen. «Når jenter blir borte som ministranter, får hele messen nå et maskulint preg... Det er i ferd med å bli en ren manngreie igjen,» kommenterer Hanne. Ordenssøster Els-Brit formulerer det slik:

[makten] og beslutningene er tatt i lukkede rom blant likemenn. Ingen korrigerende ekstern instans har hatt innflytelse, og hemmelighold og dårlige eller manglende prosedyrer har skapt en tillitskrise i og overfor kirken, og til et system hvor ordinasjonen er eneste adgang til beslutningsfattende organer. Det kan vanskelig belegges ut fra katolsk teologi, men er like fullt en realitet på alle nivåer i kirkens liv (Nilsen 2012: 108).

Under første del av feltarbeidet luftet jeg spørsmålet om hvorvidt kvinner skulle ha rituelle funksjoner og ordineres som prester overfor informantene. Migranter fra asiatiske regioner hadde ikke hørt om 2. Vatikankonsil og diskusjoner i kjølvannet av dette. Spørsmålet om kvinnelige prester var derfor en fjern problemstilling, som de aldri hadde reflektert over. Av den grunn var spørsmålet meningsløst. For latin-amerikanske, europeiske og norske informanter, som kjente til problemstillingen, sto den imidlertid ikke høyt på deres katolske agenda. Norske kvinner, fødte katolikker så vel som konvertitter, kvinner med og uten høyere

¹²⁶ Ingrid Bjerkås ordinert som første kvinnelige prest i Den norske kirke i 1961.

utdanning, eldre så vel som yngre, stilte seg temmelig indifferente til spørsmålet om kvinnelig ordinasjon. Helen henviste til dette som et «lite spørsmål»:

«Det er et lite spørsmål i den store sammenhengen... for den katolske messen er en stor skatt som kirken forvalter. Den er mye, mye større enn spørsmålet om prester sitt kjønn... det er et tema som er en detalj i denne sammenhengen,» sier hun.

Eldre, kvinnelige konvertitter fortalte at de var klar over at kvinner ikke kunne bli prester innen DRKK da de gikk inn i trossamfunnet, og var innforstått med at slik kom det fortsatt til å bli. «Det er uansett så langt frem til det skjer.. det er umulig å forholde seg til dette.. Da må jeg slutte å tro på Gud. Det gjør jeg ikke... Og derfor blir jeg i kirken,» sier Erle. Enkelte kvinnelige informanter mente imidlertid at de hadde erfart at mange nonner drev vel så god åndelig omsorg som prestene. Av den grunn håpet de at ordenssøstre kunne bli ordinert som diakoner, slik at de kan gi absolusjon under skriftemålet. Til tross for individualiseringsprosesser og erfaring med å situere seg autonomt i relasjon til autoriteter, var det kun et par norske og et par andre europeiske kvinnelige informanter, som ga uttrykk for at de var skuffet over DRKKs avvisning av spørsmålet om kvinner som rituelle ledere:

«Kirken er livredd for kvinner! Alt dette her geistlige tullpratet om at det andre Vatikankonsilet gikk for langt... det er bare en måte for at menn skal få beholde makta!» sier Sofie.

Mannlige lekkatolikker mente at spørsmålet om kvinnelige prester var irrelevant og lite viktig.

«Spørsmål om kvinnelige prester er protestantisk spørsmål... det har ingenting med katolisisme å gjøre! Kvinnelige prester er et sekulariseringsfenomen,» erklærte Halvor.

Det fantes imidlertid ett unntak i denne mer eller mindre unisone enigheten om at kvinner innen DRKK ikke skulle inkluderes i kirkens kultiske lederskap. Dette unntaket gjaldt ordenssøstre fra Europa, der flere nonner som jeg snakket med, mente at kvinner burde kunne bli ordinert til diakoni først og fremst, men også til prestedtjeneste. Samtidig påpekte de at de fant det uproblematisk at prestene var sakramentsforvaltere, men hevdet likevel at DRKK burde se på presterollen, da de fant det problematisk at alle administrative beslutninger i kirkehierarkiet var lagt til geistligheten.

Tilgjengelige kjønnsmodeller for ordenssøstre

Det å inntre i en klosterorden har for mange kvinner representert et alternativt liv og en alternativ kjønnspraksis, en mulighet for å leve et spirituelt liv, å fordype seg i ulike studier, for forfattervirksomhet, å skaffe seg en profesjonsutdanning og å bryte med morsrollen ved å unngå kravet om å stifte familie. «Vi nonner har sett på våre klosterliv som en motkultur til det protestantiske og det sekulære... Nordiske samfunn er ekstremt ekteskapsorienterte,» sier sr. Åse. Nonnerollen har imidlertid endret seg over tid. Tidligere drev nonner sykehus og skoler. Samtidig som de var profesjonsutdannet til disse oppgavene, utførte de dessuten de meste av oppgavene i bymenighetene. Sykehus og skoledrift var ansett som misjonsvirksomhet i Norge. I et temmelig lukket katolsk miljø her i landet, var nonnene via sykehus- og skoledrift i perioden frem til 2. Vatikankonsil av den grunn DKKNs ansikt utad.

«Før drev vi skoler og sykehus samtidig som vi var gratis arbeidskraft for prester og menigheter... Noen av prestene ønsker søstrene inn i tradisjonelle roller som *sakristaner*¹²⁷ og i husholdet sitt. Hvis prester ønsker at vi søstre skal hjelpe dem i arbeidet deres i dag, så må vi lønnes for dette arbeidet,» sier sr. Åse.

Det forholdet som imidlertid mest forandret både nonners og munkers¹²⁸ situasjon, var da reformene fra det 2. Vatikankonsil ble satt ut i livet i perioden etter 1965. Konsilet endret deler av klosterreglene, da det nå blant annet ble tillatt for medlemmer av *apostoliske ordener* å delta i det sivile livet og å sosialisere med lekfolk. Svært mange nonner og munkers droppet nå ordensdrakten i disse sammenhengene. Enkelte av informantene er av den oppfatning at disse reformene førte til en betydelig sekulariseringsprosess blant ordensfolk.

Reformene har altså gitt ordenssøstre mulighet til å delta i det sivile livet på en rekke samfunnsområder, som tidligere var utilgjengelige for dem både innen forskning (undervisning hadde mange drevet med siden de etablerte seg i Norge) forlagsvirksomhet, foredragsvirksomhet, bistandsarbeid og humanitært arbeid i ulike utviklingsregioner, verv innen økumenikk, og innen kirkepolitikk for å nevne noen områder. Sykehusdriften er blitt avvirket i takt med utbygging av det offentlige helsevesenet. I dag er nonneklostre i Norge selvfinansierte ved drift av egne gjestehus og ved egenproduserte varer. 2. Vatikankonsil

¹²⁷ *Sakristan*: har ansvar for driften av sakristiet i en kirke, for å forberede til messer. Stillingen kan innehas av både geistlige og legfolk.

¹²⁸ De fleste ordenbrødre i Norge er prester.

bidro til å utvide de tilgjengelige kjønnsmodellene særlig for kvinner innen apostoliske ordner.

Kontemplative ordensfolk lever avsondret fra verden i bønn, stillhet og kontemplasjon. Klostrene har klausur, som innebærer at visse deler av klosteret er reservert klosterfolket, og at utenforstående ikke har adgang der. Ordenssøstre og brødre kan likevel være tilgjengelige for lekfolk som sjelesørgere. Sr. Maria, som var nonne i en kontemplativ kommunitet, fortalte at hun var i gang med en akademisk profesjonsutdanning, da hun helt plutselig fikk et kall. Hun levde et vanlig liv, var forlovet, hadde gode arbeidsutsikter etter endt utdanning. Likevel var hun aldri helt fornøyd. Kallet endret på dette, da hun trådte inn i et kontemplativt klosterfelleskap. Hun opplevde det som hun fikk et bedre og lykkeligere liv. Avgjørelsen hennes var imidlertid vanskelig for familien, da hun som medlem av en kontemplativ orden, ikke har tillatelse til ordinær kontakt med verden utenfor klosteret. Hun fortalte ellers at det var vanlig at mennesker oppsøkte søstrene for å be om spirituelle så vel som eksistensielle råd og støtte, og nonnens forbønn.

«Det er så mye ytre stimuli i dag at folk er redde for stillheten... folk blir bombardert med impulser uten at de selv har noen retning. Forstår du?.. De greier ikke å velge... da forsvinner noe av beskyttelsen... De har ikke kontakt med sin egen indre stillhet. Den finner mange hos oss... mange har en ubevisst lengsel mot det evige. Meningen med nonnene sine liv er å være tegn på at Gud, at det evige eksisterer... Folk erfarer at de får en bekreftelse på dette når vi er her.. mange kommer og takker oss for at vi er her. Vi lever i en åndelig virkelighet, skjønner du, vår tro bringer frukt utenfor klosteret,» sier sr. Maria.

De fleste klostresamfunn har en sjelesorgpolicy, der en ikke spør mennesker, som trenger hjelp eller råd, om hvor de kommer fra eller hva som er bakgrunnen deres, dersom de ikke selv forteller dette. Dette *forskjellsblinde prinsippet* hevder ordenssøstre at de praktiserer i møter med mennesker generelt, overfor mennesker som oppsøker klostrene av ulike grunner, på reiser, i forbindelse med hjelpearbeid og i alle andre sammenhenger: «Vi spør aldri folk hvor de kommer fra, hva slags bakgrunn de har» sier sr. Emilie. Dette gjelder ikke kun etnisitet eller klasse, klan, forteller hun. Det gjelder også et eventuelt tidligere rulleblad. Innen DKKN er imidlertid det å praktisere dette forskjellsblinde prinsippet paradoksalt og kulturelt komplekst, all den tid organiseringen av prestetjenester for migranter er basert på ulike etniske og nasjonale tilhørigheter. I denne forbindelsen opplevde jeg at migranter erfarte

det utfordrende at etniske tilhørigheter ikke ble tematisert av ordensfolk, da disse tilhørighetene hadde vært gjenstand til dyp konflikt innen en av migrantgruppene.

Kvinne og leder – eksempel fra OKB

Innen det administrative kirkehierarkiet har det i OKB blitt praktisert en viss utvidelse av de tilgjengelige kjønnsdiskursene for kvinner, der det store flertallet av mellomledere på biskopens kontor var kvinner i løpet av feltarbeidet. Dette var relativt unge kvinner, med akademisk bakgrunn. En mellomlederstilling her representerte en inngang til videre karrierer *utenfor* DKKN.¹²⁹

Et eksempel på en utvidelse av ledelsesmodellen for kvinner fant sted da biskop Eidsvig i 2009 utnevnte en kvinne som første leder, med tittelen koordinator, for det nyopprettede kontoret *Nasjonalsjelesorgen* (i dag *Innvandrerselesorgen*), Anna. Hun hadde ansvaret for formalia vedrørende innvandrersjelesørgernes opphold i Norge, og da det kontinuerlig kom nye katolske migranter til landet, falt ansvaret for å utvide og tilrettelegge tilbudet om innvandrersjelesorg på henne. Hennes oppgaver besto dessuten i å koordinere innvandrersjelesørgernes arbeid, der hennes ledelsesfunksjoner overfor disse prestene blant annet var å sørge for at deres tjenester, som var betydelig etnisk segregerte, skulle etableres med enhetlige og felles kontorrutiner. Det var et stort kulturelt mangfold og en stor diversitet i denne prestegruppen, der mange innvandrersjelesørgere i motsetning til sogneprestene, ikke hadde praksis med å innrapportere tidsrommet for ferier eller hadde ordnet seg med fast kontor og kontortid. Jeg fulgte Anna til et av møtene som hun ledet med denne prestegruppen, der hun ba prestene om å innrapportere ferier, kontorsted og -tid. På forhånd forklarte hun at hun hele tiden følte at hun må passe seg for ikke å bli misforstått, all den tid hun ikke var geistlig. «[De] liker ikke at jeg skal ha administrativ kontroll... for mange av dem kommer fra land der dette er forbundet med udemokratiske regimer, og så er de vant til å ha en opphøyet posisjon overfor lekfolk... ehh da kan min administrative rolle bli ennå mer feil,» forklarte hun.

Til stede på møtet var det prester fra Vietnam, Polen, Kroatia, Filippinene, Argentina og Norge. Møtet foregikk på engelsk, polsk, norsk og litt spansk. Anna ledet møtet og ba prestene om en orientering om hvilke lekaktiviteter de var involvert i sammen med deres

¹²⁹ Enkelte av varslerne i medlemsaken i OKB i 2014 og 2015 har for øvrig sin bakgrunn i dette mellomledersiktet.

respektive etniske grupper. Prestene bifalt Annas forslag om en felles nettside, der hver etnisk gruppe presenterte seg på morsmålet og informerte om tid og sted for messer og andre arrangementer. Da Anna derimot brakte temaet om ferieregistrering på banen, var flertallet av deltakerne sterkt i mot dette tiltaket. «Vi har et dårlig forhold til almanakker!» uttalte en av prestene på vegne av resten av de tilstedeværende. Derved ble heller ikke spørsmålet om kontor og kontortid oppe til vurdering. Resten av møtet skled ut, og den felles samtalen var over. Det ble med andre ord ikke vedtatt noen former for enhetlige og forutsigbare kontorrutiner for innvandrersjelesørgerne i denne omgang, ikke kun fordi de ikke kunne godkjenne et forslag fra en kvinne. Mest av alt oppfattet jeg det slik at innvandrersjelesørgerne hadde lite møte-erfaring og var uvant med det å skulle lytte til en møteleder, som attpåtil var kvinne. Innvandrersjelesørgerne var på denne tiden uten erfaring med å opptre som et felles forum med felles interesser, som en samlet gruppe.

Anna ble i stillingen i de to årene, som hun på forhånd hadde planlagt. Etter at hun sluttet, ble funksjonen *biskopelig vikar for nasjonalsjelesorgen* gjenopprettet, og kontoret ble fra nå av ledet av en geistlig person. Da jeg møtte ham, forklarte han med sikte på Anna: «[det er] i strid med kirkeretten at geistlige personer innen kirken blir ledet av leke personer... det kommer ikke til å skje mer». Uten at det var uttalt, så har det antakelig vært reaksjoner fra innvandrersjelesørgerne side, der det store flertallet har og hadde bakgrunn fra regioner med opphøyde presteposisjoner, der det er utenkelig at en kvinne skal ha lederfunksjoner overfor geistlige. Koordinatorstillingen og -funksjonen ved kontoret er videreført uten lederfunksjoner overfor de geistlige.

Multikulturell organisering – medborgerskap og reproduksjon av hjemlandsverdier

Debatter om multikulturalisme, familie, diskurser om kjønn og kultisk kompetanse har vært omfattende både innen internasjonal kjønnsforskning så vel som innen kjønnsforskning i Norge. Prinsippet om religionsfrihet i Norge innebærer at indre forhold i trossamfunn er unntatt den norske likestillingsloven (1978). I en norsk kontekst innebærer dette at likestillingsloven må vike for menneskerettighetskonvensjonen, EMK. Det betyr at trossamfunn som gruppe eller som minoritet har adgang til for eksempel å kjønnsdiskriminere når det foreligger *teologiske* begrunnelser for visse religiøse funksjoner, som for eksempel at kvinner ikke har adgang til geistlige tjenester innen DRKK: «[F]orhold omkring selve

religionsutøvelsen i trossamfunn, holdes utenfor lovens virkeområde (Ot.prp. nr 33 (1974-75): 24).» Det er dette faktumet som innebærer paradokset, det vil si det multikulturelle prinsippet om at minoriteter som *grupper* kan ha visse grupperettigheter i forhold til majoritetskulturen, *samtidig* som de samme rettighetene kan være i strid med *individets rettigheter* i menneskerettighetskonvensjonen. Her har vi med andre ord en spenning mellom målsettingen om likestilling mellom kjønnene og respekt for minoriteters kulturelle praksiser.

Som nevnt i teorikapitlet, har dette paradokset ført til en rekke kontroverser i USA og Europa og heftige debatter om kvinner og multikulturalisme initiert av den liberale feministen Moller Okin (Okin 1999). Hun stiller spørsmål ved multikulturalismens kjønnsdiskriminerende konsekvenser for minoritetskvinner og kvinner innen minoritetsreligioner, der hennes utgangspunkt er at migranter fra tradisjonelle samfunn bringer med seg praksiser som bryter med lover og normer i liberale og demokratiske samfunn.

Okins kritikere hevder imidlertid at liberal tenkning alltid har vært basert på et *normativt* begrep om frihet, og dessuten at vestlige og sekulære feminister som Okin har inntatt en nykolonial, intolerant og patriarkalsk posisjon overfor «den andre» (al-Hibri 1999: 44, B. Honig 1999: 40). Jacobsen og Gressgård påpeker imidlertid at:

[...] Et hovedproblem med Okins posisjon, slik vi ser det, er at «de andres» verdier partikulariseres, som følge av den universaliserte standarden de måles opp mot. En annen måte å si det på er at «den andre» kulturaliseres, i det verdien de representerer oppfattes som kulturspesifikke og begrensede, mens Okins egen posisjon avkulturaliseres, i det den oppfattes som kulturuavhengig og universell (Jacobsen & Gressgård 2002:199).

I den liberale tradisjonen, som Okin representerer, betyr autonomi frihet fra ytre føringer og frihet til selv å velge, hun tilskriver derfor for eksempel kvinner som bærer slør som ofre for 'falsk bevissthet'. Jacobsen og Gressgård poengterer videre:

[...] valgfrihet også betyr muligheten til å velge *mot* den konvensjonelle, vestlige forståelsen av frihet, og at tvang også kan ligge til grunn for praksiser som i liberale stater oppfattes som frigjørende. [Det] blir så godt som umulig å få øye på alternative frigjøringsstrategier basert på ikke-vestlige idealer (Ibid.:202).

En annen kritisk innvending mot Okins essay, er at det ovenfor nevnte *juridiske* begrepet om likestilling (Skjeie 2008: 456-464)¹³⁰ ikke fanger opp den *deltakende dimensjonen av medborgerskap*, som både statsborgere og ikke-statsborgere innen trossamfunn utøver i

¹³⁰ Det *juridiske begrepet* om likestilling drøftes blant andre av Skjeie i artikkelen «Religiøs diskrimineringsrett eller -vern? - Hva bør ha forkjørsrett?» (2008: 456-464)

sivilsamfunnet. Fra å være et begrep som definerte juridiske rettigheter og plikter i den enkelte nasjonalstat, har den deltakende dimensjonen ved medborgerskapsbegrepet etter hvert kommet til å romme en helhetlig tankegang om tilhørighet, sosial posisjonering og kulturell produksjon og reproduksjon (Erstad 2012: 61, Yuval-Davis & Werbner 1999:4).

I de katolske miljøene jeg studerte, var det generelt kvinner i frivillige posisjoner som la ned et omfattende arbeid og som var årsaken til at den betydelige aktiviteten ved katolske arenaer fant sted. Undersøkelser viser da også at kvinner er i flertall i de store kirkesamfunnene (Finke & Stark 1992, Stark & Bainbridge 1985). Under feltarbeidet representerte kvinner et betydelig flertall i nærmest alle sammenhenger og ved alle rammesatte begivenheter: på messer, på kirkekaffen, i korsammenhenger, i bønnegrupper, ved sharing-arrangementer, i det hele tatt i de fleste sammenhenger. Med andre ord utøver kvinner et omfattende *medborgerskap* som lekfolk innen DKKN. Uten kvinners frivillige arbeid og de uformelle menighetsfunksjoner ville svært mange menigheter simpelthen falt sammen. «Det er jo nesten utelukkende kvinner som deltar aktivt i menighetsarbeid. Uten deres medvirkning ville alt stoppe opp (Nilsen 2012: 108).» Ved rammesatte begivenheter som bønnegrupper, kirkekaffe og nasjonale feiringer bidro migrantkvinner via deres frivillige arbeid ikke kun til opprettholdelse av lokale og nasjonale mattradisjoner fra avsenderlandet, å opprettholde og å praktisere lokale religiøse praksiser og Maria-tilbedelse fra hjemlandet, å videreføre estetiske preferanser ved pynting av kirker og forsamlingslokaler samt et omfattende forefallende arbeid i menighetssammenheng. Først og fremst bidro de med betydelig nettverksbygging. På denne måten ble kulturelle og normative kjønnsforventninger fra sendelandet gjenspekt i Norge. Via denne formen for utøvelse av medborgerskap bidro migrantkvinner til å materialisere opprinnelseslandets tradisjoner og identiteter og å skape tilhørigheter for seg selv og *sin egen generasjon* på en kulturelt segregert, katolsk arena i mottakerlandet. Segregeringen gjaldt først og fremst på katolske arenaer i de større byene. I distriktmenigheten var migrantene på en annen måte integrert menighetsfellesskapet. I samtlige menigheter som jeg studerte, utøvede kvinner med andre ord et omfattende medborgerskap i dette sivilsamfunnet.

Ved de multikulturelt segregerte arenaene i St. Olav dommenighet fryktet imidlertid norske kvinner at migranters kjønnsdiskurser skulle etablere seg som dominante posisjoner i katolske miljøer i Norge. Frykten var særlig begrunnet i at DRKKs konservative kjønnsmodeller var sammenfallende med de tradisjonelle kjønnsmodellene som migrantene brakte med seg fra avsenderlandet, og som de praktiserte her i landet på de nasjonale

arenaene. Dette kom til uttrykk som irritasjon og kritikk av det multikulturelle prosjektet, som DKKN tilrettelegger for. Gerd kommenterte dette:

«[...] Når alle disse kommer hit og de får alt på deres eget språk... så driver de (kvinnene, min komm.) sin gamle business... det blir bare kaker, barn og Gud.»

Ved større arrangementer, som for eksempel nasjonale feiringer var det som regel menn som hadde det overordnede ansvaret og som ledet arbeidet, med andre ord en videreføring av autoritetsstrukturene i opprinnelseslandet. Dette gjaldt i midlertid ikke for norske kvinner, som på en helt annen måte enn de fleste migrantkvinner hadde erfaring med å posisjonere seg autonomt og å situere seg med autoritet i møtesammenheng og som ledere. Som vi så ovenfor mislikte migrantkvinner i distriktmenigheten på sin side imidlertid situasjoner der norske kvinner uttrykte autoritet: «[...] det er selvhevdende på en veldig aggressiv måte,» mente Lilia.

Okins påstand om at migrantkvinner i religiøse samfunn er «ofre for kultur» (Okin & al.1999) bidrar til å stakkarsliggjøre kvinner som passive objekter for videreføring av kvinneundertrykkende praksiser fra tradisjonelle kulturer. Det var ingen tvil om at migrantkvinner i katolske miljøer videreførte sendelandets tradisjoner, praksiser og verdier. Ved lekarenaer i katolske menigheter i DKKN utøvde migrantkvinner et aktivt medborgerskap, som bidro til å etablere fellesskap ved å bygge sosiale arenaer i bymenigheter og i distriktmenigheten. Imidlertid viser dokumentasjonen i denne avhandlingen et betydelig generasjonsskille der det først og fremst var migrantkvinnenes egen generasjon som samhandlet. Særlig i bymenighetene var neste generasjon, det vil si barna deres, preget av individualiseringsprosesser og autonome uttrykk i forhold til mødrenes forventninger om barnas videreføring av foreldrenes etniske og nasjonale tilhørigheter. For neste generasjon genererte disse forventningene fra migrantmødrenes side heller en sekularisering med frafall fra katolske messer og andre katolske aktiviteter. For de barn av migrantforeldre som ble værende i katolske miljøer genererte disse forhåpningene som oftest *transnasjonale identiteter og prosessuelle diskurser* (Jfr. Bauman 1992).

Det multikulturelle paradokset om gruppebasert segregering på bekostning av individuell autonomi hefter i de katolske miljøene, som jeg studerte, først og fremst ved at nykommere til Norge orienterte og organiserte seg, med god hjelp av DKKN, gruppemessig på bakgrunn av etniske og nasjonale tilhørigheter. Kvinners ansvar og bestrebelser for videreføring av hjemlandsverdiene til neste generasjon kom til dels til kort i konkurranse med

neste generasjons møte med norske individualiseringsprosesser og skolens sosialisering til situering av individuell autonomi, et møte som for yngre katolikkers del bidro til norsk eller også transnasjonale identiteter. For unge tamiler og unge vietnamesere med storfamilietradisjoner og effektive sosial nettverk gikk imidlertid denne prosessen langsommere. Imidlertid gjenstår spørsmålet med hensyn til hvorvidt DKKNs multikulturelle strategi sammen med det store behovet for import av katolsk geistlighet på grunn av prestemangel i Norge, selv er med på å bidra til individualiseringsprosesser og sekularisering når det gjelder barn av migrantforeldre.

I dette kapitlet har jeg vist hvilke kvinnelige kjønnsmodeller som var tilgjengelige innen DKKN og som ble praktisert av kvinnene, som jeg møtte på ulike arenaer under feltarbeidet. Jeg har presentert på hvilken måte kjønnsmodeller fremstår som kulturelt komplekse via ulike situeringer mellom de kvinnelige informantene på den ene siden og deres situeringer overfor katolske prester på den andre siden. Sagt på en annen måte, så kommer den kulturelle kompleksiteten til uttrykk via møter mellom en stor grad av egalitærpraksis og personlig autonomi på den ene siden og hierarkiserende patron-klient-lik kollektivismen på den andre siden. Videre har jeg dokumentert at DKKNs multikulturelle organisering ikke er til hinder for at migrantkvinner utøver et omfattende medborgerskap i Norge. I neste kapittel undersøker jeg på hvilken måte katolske presters situering i relasjon til lekfolk generer kulturell kompleksitet ved ulike arenaer i studien.

Kapittel 8

Katolske prester - bindeledd mellom mennesket og Gud

I dette kapitlet undersøker jeg på hvilken måte kulturelt kompleksitet erfares av katolske prester og mellom lekfolk og katolske prester. Som vi så i forrige kapittel er det innen kjønnsforskningen omfattende debatter med hensyn til hvorvidt multikulturelle strategier bidrar til at kvinner fra tradisjonelle kulturer bringer med seg og viderefører tilgjengelige kjønnspraksiser fra avsenderlandet. Debattene er basert på antakelsen om at migrantkvinnens praksiser resulterer i reifisering av kjønnsmodeller i vestlige samfunn, noe som i sin tur bidrar til likestillingens tilbaketog. Katolske prester har en overordnet posisjon i forhold til lekfolk i det katolske hierarkiet, og deres posisjon som rituelle ledere er udiskutabel. Hvilke kjønnspraksiser og kjønnsdiskurser bidrar så geistligheten i denne studien til å videreformidle og viderebringe i norske kontekster? Dokumentasjonen i dette kapitlet er basert på arkivstudier og på etnografiske data. Analysen tar utgangspunkt i hypotesen om at relasjoner mellom det katolske presteskapet og lekfolk har aspekter av klientelisme, som omtalt i kapittel 3.

Kulturelt kompleks relasjonsbygging

På grunn av stor mangel på norske prester innen DKKN, har trossamfunnet kontinuerlig etter gjenopprettelsen av DKKN i 1843 vært avhengig av å «importere» prester fra andre land til ordinære *sogneprest-funksjoner* i Norge. I tillegg til disse kommer *innvandrersjelesørgerne* også fra utlandet, som betjener de største nasjonale innvandregruppene. Den katolske prestegruppen i Norge er derfor transnasjonal og flerkulturell. Forholdstallet mellom norske og utenlandske prester er dynamisk. Cirka tyve prosent av katolske prester i landet er norske, og en større gruppe av disse er barn av to utenlands-fødte foreldre. Når medlemsgruppen i alle katolske menigheter i landet allerede er betydelig flerkulturelle og kulturelt komplekse, bidrar et stort innslag av prester med utenlandsbakgrunn i norske menigheter til ytterligere kulturell

kompleksitet, all den tid begge grupper utenlandsprester praktiserer et åndelig lederskap som er konsistent med opprinnelseslandets relasjonelle systemer og katolske tradisjoner.

Katolske styringsprinsipper er før-moderne i en rekke henseender, også med hensyn til relasjoner mellom prest og lekkatolikker. DRKK er, som nevnt, en hierarkisk og sentralistisk organisasjon, der kun menn kan inneha rituelle funksjoner og sentrale posisjoner i kirkehierarkiet. Geistligheten har av den grunn betydelig makt og autoritet. Kirkeretten bygger på premisset om at prester og geistligheten står over lekfolket i det sosiale hierarkiet. Dette patron-klient-like relasjonelle systemet innebærer at geistligheten alltid står over en lekperson i det sosiale hierarkiet uavhengig av klassebakgrunn.

DRKK er en organisasjon med få representative, *besluttende* organer, og med kun få representative *konsultative* organer. Dette er et styringsprinsipp som innebærer at det ikke er *formaliserte* rettigheter for den enkelte person i dette systemet, hvilket i sin tur innebærer at *relasjoner* i kirkehierarkiet først og fremst er basert på *personlige bånd* preget av resiprositet: mellom geistlighet og lekfolk, så vel som innen geistligheten innenfor kirkehierarkiet. Komparativt er det dette *ikke-formaliserte* styringssystemet en finner i tradisjonelle samfunn med svak statsmakt og sterke klaner. At styring skjer via personlige bånd, innebærer ikke kun mangel på transparens i mange sammenhenger, viktigst er imidlertid at relasjonene får aspekter av det romerske patron-klient-systemet eller også aspekter av *klientelisme* (Vike 2013:183). Dette er maktrelasjoner som er asymmetriske, der patronen er overordnet klienten i det sosiale hierarkiet. Relasjonen er preget av *resiprositet*, der patronen i bytte mot klientens lojalitet, politiske støtte eller personlige gaver gir klienten tilgang til ulike ressurser eller ulike former for beskyttelse. Boissevain er særlig opptatt av at lekkatolikkens relasjon til geistligheten er patron-klient-like, all den tid katolisismen er en *formidlet* religion, hvilket innebærer at presteskaper fremstår som formidlere mellom den enkelte troende og Gud, noe som kommer særlig til uttrykk i forbindelse med de mange ritualene, blant annet messer, nattverd, skrifte (Boissevain 1974: 80). Slik blir presteskaper og den enkelte prest sentral i relasjonen mellom den enkelte troende og Gud.

Denne formen for resiprositet refererer Marcel Mauss til i *Gaven* (Mauss 1995 [1954]). Gaven, sirkulasjon av goder, har preg av frivillighet, men innebærer imidlertid en trippel gjensidig forpliktelse eller en kontraktsinngåelse om å gi, å motta og å gi tilbake som er obligatorisk «[...] med risiko for privat eller offentlig krig om de ikke følges (ibid.:15).»¹³¹

¹³¹ At gaverens karakter hefter ved gaven, eller gjenstandens *hau*, har i følge Mauss sin bakgrunn i samfunn der det ikke er et absolutt skille mellom de to, og av den grunn ingen radikal separasjon. For øvrig referer jeg her kun til de delene av Mauss' teori om gaven, som er relevante for analysen av etnografiske data. Det er ellers blitt

Det andre ytterpunktet med hensyn til grad av forpliktelse ved sosiale ytelser, er en høy grad av upersonlighet som inngår i utvekslingsrelasjonen i industrialiserte samfunn. Implisitt sammenlikner Mauss tradisjonelle samfunn med moderne samfunn, og anser den anonymiserte, forretningsmessige kontrakten i moderne samfunn som et brudd på en praksis, som tidligere var universelt utbredt. Overbringelsen av gaven har en større plass og er langt mer omfattende implikasjoner i tradisjonelle enn i moderne samfunn, det er en praksis som bringer menneskene nærmere hverandre og er ritualiserte uttrykk for fellesskapet. Av den grunn er førstnevnte samfunn preget av en dypere integrasjon og tettere felleskap enn sistnevnte (Eriksen 1995:227-229, Melhus & Howell 2001 28-31). Tilsvarende fremholder Marilyn Strathern skillet mellom samfunn og individ som en vestlig konstruksjon og argumenterer for å relativisere dette vestlige skillet, der samfunn fremstår som en samling individer. I studier fra Melanesia viser hun at det sosialt dominerende strukturerende prinsippet er *relasjonen* (Strathern 1988). Med andre ord framstår samfunnet her som relasjonelt konstituert. Det er aspekter av dette relasjonelt, konstituerte systemet vi gjenfinner i de katolske førmoderne styringsprinsippene.

Nedenfor skal vi se eksempler på at denne formen for resiprositet nedfeller seg som kulturelt komplekse situasjoner og kommer til uttrykk via flerkulturelle forhandlinger mellom lekfolk i forbindelse med pengegaver til prester og dessuten også via presters situering i forhold til lønn og pengegaver i Norge. I et lokallag i NUK oppsto det for en tid tilbake en intern konflikt mellom en gruppe ungdommer med ikke-europeisk bakgrunn og resten av lokallaget, som er og var svært fleretnisk. Lokallagets styre tok da initiativ til et møte for å «rydde opp i uenigheter», der medlemmene ble oppfordret til å komme med beskyldinger og fordommer de måtte ha i forhold til hverandre. Med dette håpet ledelsen å kunne forhandle frem en dialog og en felles samtale. Det som da kom frem, var at den ikke-europeiske gruppen var overbevist om at styret selv hadde beholdt innsamlede penger, som var en gave til en prest, og med andre ord underslått beløpet. De hevdet at pengene burde ha blitt overlevert personlig og synlig til presten med flere representanter fra lokallaget til stede. I stedet hadde lokallagstyret satt pengene inn på prestens konto. Den ikke-europeiske gruppen var overbevist om at det var en svindel inne i bildet, til tross for at styret kunne fremlegge kvittering på transaksjonen. Denne relasjonsfrie, abstrakte og upersonlige fremgangsmåten fremsto med andre ord for den ikke-europeiske gruppen som om utvekslingen av gaven ikke hadde funnet sted. Gruppen fant denne formen for relasjonsfri pengetransaksjon totalt uetisk

anført at det antakelig er langt mer strategisk økonomisk kalkulering involvert i gaveutveksling enn det Mauss har vært villig til å anerkjenne (Hymphrey & Hugh-Jones 1992a).

og uakseptabel, da denne praksisen hindret relasjonsbygging med vedkommende prest og derigjennom også materialisering av et ritualisert uttrykk for fellesskapet. Den felles handlingen, pengeinnsamlingen, ble med andre ord tolket forskjellig avhengig av hvilke kulturell kontekster, som informantenes fortolkninger av handlingen var basert på. Disse kontekstene strakk seg fra en anonymisert transaksjon, eller også form for *non-sharing* på den ene siden (Hannerz 1992: 46), og til en handling som omhandlet resiprositet, gaveutveksling, og relasjonsbygging til fellesskapets åndelige leder, presten, på den andre siden. I flere katolske menigheter har det vært tilsvarende konflikter i forbindelse med utveksling av pengegaver og utveksling av innsamlede midler, der en av partene er blitt beskyldt for å ha underslått den innsamlede pengegaven. Da denne formen for resiprositet er viktig for flere informantgrupper, har det likeledes vært større konflikter med hensyn til hvem som skal bli gjenstand for den tilliten det innebærer å overbringe gaven, da formaliteter som tilsier at den/de som innehar de øverste vervene står for denne utvekslingen, ikke er gyldig innen dette relasjonelle systemet, som er basert på *personlige* bånd.

Et annet eksempel gjelder en prestegrupes manglende dokumentasjon av inntekter og utgifter overfor OKB og den norske stat. Fra 1986 til 1989 fant det i perioder sted en heftig korrespondanse mellom OKBs generalvikar og noen av innvandrersjelesørgerne. Av korrespondansen går det frem at innvandrersjelesørgerne ikke leverte regnskap for faktiske utgifter, og at de ikke skilte mellom deres private økonomi og tjenesteøkonomien. Disse prestene kom fra samfunn preget av patron -klient liknende relasjoner, der prestene hadde en svært høy status, og der de de var ulønnet og levde av gaver fra menigheten. De kom med andre ord fra en tradisjon der alle pengegaver, så vel som andre gaver, alltid var deres eiendom og inngikk i en resiprositet med gjensidige forpliktelser med giver. De hadde ingen erfaring med hverken å skille eller å dokumentere lønn, utgifter, inntekter, privat økonomi eller bedriftsøkonomi. Her i landet ble det krevd av samtlige prester at alle tjenesteutgifter og inntekter skulle dokumenteres med bilag og leveres til biskopen, som var regnskapspliktig overfor staten. Dessuten skulle prestene i tråd med norsk lov levere selvangivelse til staten for å dokumentere deres private økonomi.

Korrespondansen, som er fra en tid tilbake, viser at prestene overfor OKBs generalvikar forklarer hvilke oppgaver de har utført i året som har gått: antall messer, antall døpte barn, antall konfirmasjoner, antall deltakere på troskurs og antall undervisningstimer, imidlertid foreligger ingen dokumentasjon av utgifter eller inntekter. Biskopens generalvikar forklarer så i brev form hvilke retningslinjer som gjelder for norsk regnskapspraksis, og hvilke retningslinjer som gjelder for offentlige tilskudd så vel som for private tilskudd, som

fra «Kirche in Not»¹³², og at biskopens kontor fortsatt ventet på regnskap fra prestene basert på dokumenterte utgifter. Dette brevet opprører innvandrersjelesørgerne i svært stor grad, som i sin tur svarer med fem maskinskrevne sider, fortsatt uten regnskapsbilag, i en indignert og meget forurettet tone. Prestene hevdet at økonomiske forhold og mellomværender skulle baseres på *gjensidig* tillit mellom dem selv og biskopens generalvikar, og at biskopens kontor i og med denne korrespondansen ikke viste prestene hverken tillit eller respekt. Og når biskopens kontor deretter nok en gang forklarer norsk praksis og etterlyser dokumentasjon enda en gang, er det tydelig at innvandrersjelesørgerne betrakter et slikt innspill som aldeles uhørt.

På denne tiden mottok disse prestene ordinær prestelønn, imidlertid forteller informanter at flere av innvandrersjelesørgerne dessuten mottok private gaver i form av penger og annet, da disse prestenes oppgaver var å ivareta de religiøse hjemlandstradisjonene, som pengegaver ofte kunne være en del av. I tråd med hjemlandstradisjonene var disse gavene høyst private og relasjonsbyggende, en vesentlig del av resiprositeten, klientelismen, og de var ikke gjenstand for ytterligere redegjørelser fra noen av de involverte partene. Med andre ord fant det ikke kun sted en kollisjon mellom mottakerlandets relasjonsfrie, dokumenterende og anonymiserende økonomiske praksis og hjemlandets gaveøkonomi. Den forurettede tonen hos utenlandsprestene antar jeg blant annet refererer seg til en tolkning av et angrep på prestenes opphøyde posisjon og en undergraving av resiprositeten og det relasjonsbyggende systemet som penger representerte, som deres kulturelle tradisjoner bygger på. Nå ble det tvert i mot krevd av dem at tradisjonelle gjensidige forpliktelser skulle nøytraliseres, registreres og dokumenteres.

«Kulturelt fremmede» - flyktninger som katolske pester

De første betraktningene over kulturell kompleksitet mellom prester og lekfolk innen OKB som jeg har kommet over, var da daværende biskop Gran i 1981 uttrykte store betenkeligheter med å innvie vietnamesiske flyktninger til «pastoralt virke i Norge», det vil si til sogneprest-funksjoner i norske menigheter. På denne tiden var det innvandrersjelesørgere, hjemlandsprester, for ungarer, kroater og latin-amerikanere. Disse hadde ikke sogneprest-funksjoner. På grunn av prestemangel var det imidlertid europeiske prester som fungerte som sogneprester i mange menigheter. Det multikulturelle prinsippet var foreløpig ikke formelt

¹³² Organisasjonen, KIN, utbetalte kr 45.000 hvert år til nyankomne migrantgrupper, disse midlene var i prinsippet øremerket innkjøp av bibler og salmebøker på hjemlandsspråket til migrantene.

vedtatt, imidlertid var det enighet om at migranter skulle ha tilgang til prester fra opprinnelseslandet, som snakket migrantenes morsmål. *Sogneprest-funksjoner* var imidlertid noe annet. Til leder og flyktningeprest i Caritas skriver biskopen om flyktninger fra Vietnam, unge menn uten utdanning, som henvender seg til biskopen og ber om få presteutdanning gjennom bispedømmet, en utdanning som da foregikk i Roma. En utdanning utenlands betydde med andre ord at prestekandidatene i denne perioden ikke kom til å lære seg norsk, på tross av at målet deres var å fungere som katolske sogneprester her i landet. Biskopen sier i brevet til flyktningepresten:

Jeg kan ikke se at vi trenger disse unge menn som prester hos oss, ennskjønt dette ikke kan sies med sikkerhet før vi kjenner dem og deres muligheter meget bedre. Man vil jo trenge nye prester i fremtiden; samtidig er det meget som taler for at sydøst-asiaterne mentalt sett er oss så fremmede at det er lite trolig at en norsk menighet vil kunne være tjent med (eller godta) en sogneprest fra Vietnam. Problemet er så meget desto større som køen av unge menn herfra som vil bli prester, er voksende. Jeg ser gjerne at dette problem blir gjort klart for disse på en vennlig måte. Å hjelpe dem til å bli prester og å komme i arbeid, er én ting – og det mener jeg vi etter evne må gjøre – å inkardinere dem med henblikk på pastoralt virke i Norge er noe annet og langt mere uoverskuelig i sine konsekvenser. Jeg tror ikke vi har lov til å gi dem store forhåpninger i den retning. Jeg forsøkte å si dette da vi besøkte [...] i januar, men jeg tror ikke det ble oppfattet grunnet språkvanskeligheter.

Det går ikke frem hva biskopen oppfatter som «mentalt fremmed», men det er rimelig å anta at store kulturelle forskjeller med hensyn til forvaltning av presterollen og kommunikasjon med menigheten, var en vesentlig grunn til at han ikke ønsket vietnamesere som ordinære sogneprester. Antakelig var han ikke kjent med vietnamesiske familietradisjoner og slektssystemer som tilsa at den eldste sønnen i familien skulle bli prest. De unge mennene som oppsøkte bispedømmet kan gjerne ha vært familiens eldstefødte sønner. Et aspekt i forlengelsen av dette, som han også antakelig var ukjent med, og som meget godt kunne ha gjort ham ytterligere kritisk, var den konfusianske tradisjonen med forfedredyrkingen, som var og er et vesentlig trekk innen vietnamesisk kultur, og som kan sies å representere et synkretisk trekk ved vietnamesisk katolisisme. Selv i en situasjon med prestemangel i bispedømmet vurderte biskopen det slik at «menigheten ikke er tjent med sogneprester fra Vietnam.»¹³³ Flere unge vietnamesere fikk imidlertid presteutdanning i Roma gjennom OKB en tid etter dette, og ble innsatt som prester i Norge etter endt utdanning. Noen av disse har

¹³³ Som nok et innspill til i forbindelse med kulturell kompleksitet sender biskopen i 1982 brev til samtlige menigheter og sogneprester med spørsmål om hvor vidt det har vært problemer med vietnameserne i landets menigheter samme år.

fungert som innvandrersjelesørgere for vietnamesere, andre har fungert som sogneprester i menigheter i Norge.

Noen år senere mottar biskop Schwenzer i OKB brev fra en bispekollega på Sri Lanka, som dokumenterer forfølgelse av en prest i hans eget bispedømme. Denne biskopen ber om at OKB tar denne presten, som for øvrig er uten pass, inn i prestatjeneste i Norge. Senere samme år kommer det flere henvendelser fra prester på Sri Lanka, som ønsker å tjenestegjøre som arbeidsmigranter her i landet. Biskop Schwenzer avviser disse henvendelsene ved å vise til at behovet for innvandrersjelesørgere for tamiler allerede er dekket.

Katolske prester som arbeidsmigranter

I løpet av feltarbeidet intervjuet jeg samtlige prester, som hadde ansvaret for innvandrersjelesorgen for deres respektive etniske grupper. Jeg snakket dessuten med en rekke utenlandske prester som var sogneprester, eller også kapellaner med ordinære menighetsfunksjoner. De fleste prestene i begge grupper, innvandrersjelesørgere og sogneprester, oppfattet og omtalte prestegjeringen i Norge som et misjonskall, da det norske samfunnet fremsto som gjennomsekularisert for dem, noe som for øvrig også gjaldt deres oppfatning av norske katolikker. Arkivdokumenter i OKB omtaler da også lenge utenlandske prester som misjonærer for deres egen etniske gruppe. Etter hvert faller denne betegnelsen imidlertid bort. I følge biskopens generalvikar for innvandrersjelesorgen, som jeg snakket med i 2013, var formelt ingen utenlandske prester her i landet i dag misjonærer.

Presteinformantene, som jeg snakket med, oppfattet det imidlertid som et kall å videreformidle den katolske tradisjonen og de verdiene som ble praktisert i den regionen de selv kom fra i avsenderlandet. Kallet besto med andre ord i å reprodusere hjemlandskulturen i mottakerlandet Norge.

Spørsmålet, er da hva som kreves av utenlandsprester innen DKKN enten de tjenestegjør som arbeidsmigranter for sin egen nasjonale gruppe eller de har ordinære menighetsfunksjoner. Da jeg startet feltarbeidet, hadde DKKN utarbeidet et brevkurs om norske forhold, som utenlandsprester frivillig kunne arbeide med før ankomst hit til landet. De skal dessuten ha blitt tilbudt et introduksjonskurs om norsk samfunn og kultur etter ankomst. I 2013 etablerer OKB ved kontoret for innvandrersjelesorg et todagers obligatorisk introduksjonskurs for katolske prester, som er arbeidsmigranter til Norge. Kurset har følgende tema: Den katolske kirken og den katolske tradisjonen i Norge, introduksjon og omvisning til

OKBs avdelinger og funksjoner, norske samfunnsforhold og norsk kultur. Da dette tiltaket er så vidt nylig etablert, og da derfor foreløpig få prester har gjennomført kurset, gjenstår det å se hvilke resultater kurset gir med hensyn til katolske utenlandsprestens situering i norske kontekster og i norske menigheter. I 2014 ble *Retningslinjer for innvandrersjelesorgen i Oslo katolske bispedømme* vedtatt (Eidsvig 2014: 6). Disse er en oppdatering av de tidligere vedtatte retningslinjene (Schwenzer 1989). I følge dette nye dokumentet stiller OKB nye og større krav til kulturell og språklig kompetanse for begge gruppene utenlandsprester i bispedømmet enn tidligere. Om deltakelse på norskkurs for innvandrere forklarer biskopelig vikar for innvandrersjelesorgen meg imidlertid at: «Vi kan ikke kreve av prestene at de skal gå på norskkurs, hvis de på samme tid har oppgaver i sognet. Det er helt opp til dem selv hvor mye tid de bruker på dette.»

Under feltarbeidet var prester med kort botid i landet ofte ikke klar over Den norske kirkens (Dnk) eksistens, og heller ikke at Den katolske kirken var en minoritetskirke. Særlig var prester fra Polen, der katolisismen var og er en majoritetsreligion, ukjent med å representere en minoritetskirke, noe som blant annet ga seg utslag i at de oppfattet økonomiske og frivillige ressurser som svært knappe i Norge. Da prestene etter hvert ble på det rene med at det var en form for statskirke i Norge og at prestene i Dnk ble lønnet av staten, undret de seg over hvorvidt prestene i Dnk hadde et kall, all den tid disse prestene etter deres oppfatning var å anse som ansatte byråkrater. «Når staten og kirken er ett, så taper kirken og staten vinner. Alt blir sekulært til slutt» mente pater Krzysztof. Flere av de katolske utenlandsprestene kom fra regioner der åndelige ledere i tråd med lokale tradisjoner ikke mottok noen form for lønn, men «vi får penger av folk», som pater Ariel uttrykte det. Dette siste representerer med andre ord den tidligere nevnte patron-klient-like, hierarkiske relasjonen mellom prester og lekfolk basert på resiprositet, der presten mottar gaver i bytte blant annet for forbønner, private messer og andre religiøse tjenester. Prestene fra disse regionene oppfattet dette som en langt bedre ivaretagelse av prestekallet enn et lønnet system, som de hevdet innebar en snikende sekularisering av kallet.

I den tidlige fasen av den etnografiske studien, ble den kjønnsnøytrale ekteskapsloven vedtatt i 2008 og trådte i kraft den 1. januar 2009 (*Lov om ekteskap* 1991-07-04-47).

¹³⁴ Samtlige prester som jeg var i kontakt med, uavhengig av landbakgrunn, var opptatt av

¹³⁴ DKKNs høringsnotat til Barne- og likestillingsdepartementet foreligger i heftet *Kjønnsnøytral ekteskapslov?* Her konkluderer biskop Eidsvig i OKB med at: Lovforslaget i sin nåværende form representerer så alvorlige anslag mot samfunnets bærende institusjoner – ekteskapet og familien – og mot vår sivilisasjons viktigste verdier, at Oslo Katolske Bispedømme tar fullstendig avstand fra det og ber om at lovforslaget trekkes umiddelbart tilbake (Norsk Katolsk Bisperåd 2007: 15).

denne prosessen. De hevdet at dette var nok et eksempel på typisk norsk sekularisme, politisering og byråkratisering, der den norske staten hadde som langsiktig mål å endre synet på hvordan samfunnet tenker om kjønn og familie, der målet var at skillet mellom kvinner og menn skulle viskes ut, også i reprodktiv sammenheng. Loven «trer vanvittig rare ting ned over hodet på trossamfunnene,» sa pater Frank. Som et eksempel på statlig strategi for sekularisering, nevnte han dessuten pappapermisjoner, der den norske staten i følge ham legger til rette for en avmaskulinisering av mannen:

«Nordmenn organiserer livene sine helt annerledes enn vi er vant til... i Norge skal ikke menn være menn lenger... bare se på når menn triller barn sammen med andre menn... offentlig!... og helt uten at mødrene er til stede en gang... Det liker jeg dårlig,» sier han.

Han var tydelig provosert over utvidelsen av denne formen for mannlig kjønnspraksis og de endringene i mansrollen, som dette innebar.

Dette representerte forhold som utenlandsprestene fant svært utfordrende og betydelig vanskelig, særlig i starten av oppholdet i Norge. Dersom de kom som nye innvandrersjelesørgere til landet og skulle tjenestegjøre for en migrantgruppe, som hadde vært lenge i landet, fant de det problematisk særlig overfor yngre katolikker, som var vokst opp i Norge, og som situerte seg autonomt overfor autoriteter. I starten følte presteinformantene seg fremmede overfor denne gruppen yngre katolikker, som de erfarte som svært sekularisert. Innvandrersjelesørgerne var klar over at de hadde begrenset kjennskap til norsk kultur og til ungdommers liv her i landet generelt. De performative strategiene, som de som prester hadde praktisert i hjemlandet i omgang med lekfolk utenfor de rituelle begivenhetene, fungerte ikke på samme måte i Norge. Flere presteinformanter, som relativt nylig hadde ankommet landet, la ikke skjul på at de ofte følte seg marginaliserte, isolerte og temmelig ensomme. I hjemlandet var de mer sentralt situerte i sosiale fellesskap, de ble jevnlig oppsøkt og hadde daglig omgang med lekfolk i en rekke sammenhenger, der religionsutøvelsen var langt mindre privatisert enn i Norge. Følelsen av tilkortkommenhet og isolasjon avtok imidlertid etter en tid.

«Inkulturasjon den ene veien» - reproduksjon av hjemlandsverdier

Hvilken innflytelse har så prestene på religiøs, etnisk og nasjonal essensialisering i katolske miljøer? DKKNs multikulturelle strategi med hensyn til ivaretagelse av og reproduksjon av migrantenes språk og etnisitet i Norge, gir prester som tjenestegjør for migranter et særskilt mandat i så henseende, da deres oppgave nettopp er å videreføre tradisjonene og verdiene til opprinnelseslandet når de tjenestegjør i Norge. Dette særskilte mandatet kan sies å være konsistent med et misjonskall (jfr. Schwenzer 1989, Eidsvig 2014).

I europeisk sammenheng foreligger det lite forskning vedørende katolske innvandrersjelesørgeres (migrant chaplains) innflytelse på reproduksjon av etnisitet og regionale katolske tradisjoner. Imidlertid ble det gjennomført en begrenset religionsosialogisk studie i Irland i 2011, der syv utenlandsprester og noen lekkatolikker ble intervjuet (Gray & Lago 2011). Prestene var stiftskapellener for sine hjemlandsgrupper. DRKK i Irland er en majoritetskirke, som har en lang historie som *sendeland* av prester til regioner med prestemangel, og ergo har Den katolske kirken i Irland mindre erfaring med migrantprester, i motsetning til DKKN som er en minoritetskirke og med en sammenhengende historie som mottakerland av katolske prester.¹³⁵

I 2004 utarbeidet DRKK imidlertid en ny strategi for å møte migranter i mottakerland, som foreligger i dokumentet *Erga Migrantes Caritas Christi* (EMCC, 2004). I motsetning til den multikulturelle strategien med reproduksjon av migrantenes hjemlandskultur tilskrives nå innvandrersjelesørgerne i dette dokumentet et særlig ansvar for at migranter integreres i deres respektive menigheter i mottakerlandet, i den hensikt at de ikke forblir «fanger i sendelandets kultur» (EMCC 2004, III: 77). Her heter det:

[...] to be a chaplain for the migrants *eiusdem sermonis* (of the same language) does not ...mean to remain a prisoner to one exclusive, national way of living and expressing the faith (EMCC 2004: III: 77).

Dokumentet forutsetter videre at sendelandet og mottakerlandet samarbeider, slik at migrantene integreres i menigheten i mottakerlandet, med det målet at det blir en samlet menighet og ikke mange små segregerte menigheter. Innvandrersjelesørgerens oppgave er da å være en brobygger mellom kulturer:

¹³⁵ Av den grunn er det kun *en* utenlandsk prestegruppe i Irland: prester som tjenestegjør for deres egen territorielle gruppe, således er betegnelsen «migrant chaplain» funksjonell. I Norge som er mottakerland av prester, der utenlandsprestene har de to tidligere nevnte funksjonene, innvandrersjelesørger og sogneprester, blir betegnelsen «migrantprest» misvisende.

[...] the final goal being full participation of the migrants in the life of the [local] diocese... The chaplain/missionary must be a bridge, linking the community of migrants to the host community (ibid: 77).

Den katolske kirke i Irland har i motsetning til DKKN, som baserer sin pastorale strategi på en multikulturell tilnærming, nå basert sin pastorale integrasjonsstrategi på *intensjonene* i *Erga Migrantes Caritas Christi*. Imidlertid viser Grays og Lagos studie fra Irland at utenlandsprestene kun rapporterer til deres overordnede i avsenderlandet, som i hovedsak er Polen (Gray & Lago 2011: 100). Undersøkelsen dokumenterer videre at både prestene som tjenestegjør for migrantene og migrantene selv føler seg marginaliserte innenfor den katolske kirken i Irland. Samtidig ble migrantprestene oppfattet dithen at de oppmuntret til etnisk segregering innad i den katolske kirken og til etablering av kirker innenfor kirker, «churches within the churches» (ibid: 101). Med andre ord ser det ut til at de ulike strategiene innenfor henholdsvis DRKK i Norge og i Irland, der DRKK i Irland er en majoritetskirke og DKKN en minoritetskirke, der forutsetningene for disse to kirkene med andre ord er ulike, så er resultatet likevel på ett nivå akkurat det samme: segregerte, etniske miljøer.

Nedenfor følger to eksempler på presters posisjonering med hensyn til å videreføre hjemlandsverdier i Norge. Det ene eksemplet er hentet fra en bymenighet med etniske organisering av prestetjenestene, det andre fra Katolsk Distrikt uten denne formen for multikulturelle tiltak. For en tid tilbake var spillavhengighet et tema blant katolske vietnamesere i Oslo. «Mange vietnamesere er spillavhengige,» forklarte Michael, «det er fordi vi vietnamesere elsker pengespill... vi bare elsker det... vi gjør nok det...» For å forebygge denne formen for avhengighet og for å nå frem med profesjonelle råd til den vietnamesiske gruppen, fortalte han at det forutsatte at all kontakt med vietnamesiske lekfolk i denne sammenhengen, gikk gjennom vietnamesiske prester, da det viste seg at ingen instanser utenom prestene hadde den nødvendige autoriteten til å veilede vietnamesiske lekfolk. De eksterne rådgiverne veiledet derfor gruppen etter messen inne i den katolske kirken med hjemlandsprester til stede. I følge denne narrativen var disse hjemlandsprestenes aksept og godkjenning av rådgivernes kompetanse med andre ord den grunnleggende forutsetningen for kontakt med vietnamesiske lekfolk. Ved selv å være tilstede kunne prestene dessuten avgjøre hvorvidt rådene som ble formidlet var i tråd med videreføring av vietnamesiske verdier og tradisjoner. Denne narrativen forteller om videreføring av hjemlandets hierarkiske strukturer, der åndelig lederskap er overordnet lekfolket og evaluerer hvor vidt råd fra ikke- katolske og

ikke-vietnamesiske instanser samsvarer med og viderefører vietnamesiske verdier, til tross for at denne nasjonale gruppen har hatt opphold i Norge i lengre tid.

Et annet eksempel gjelder nettopp denne kollisjonen mellom patriarkalske strukturer, hierarkisk lederskap på den ene siden og egalitarianisme og personlig autonomi på den andre side. En norsk kvinne hjalp frivillig den utenlandske sognepresten hver lørdag med å skrive prekenen på norsk, da han selv ikke behersket dette språket særlig godt. Hun syntes at han refset menigheten alt for mye i prekene, og at flere av forholdene som han kritiserte menigheten for i denne forbindelsen, var direkte løgn. Elsa, som var vant til å situere seg autonomt i forhold til autoriteter, syntes imidlertid det var nok en dag hun hjalp presten, og ga ham beskjed om at hun mente at han behandlet menigheten urettferdig og usannferdig. I følge Elsa ble presten ble rasende og fortalte henne at hennes oppgave var å skrive det han sa, ikke å mene noe om det.

Andre kvinner fortalte å ha erfart at en utenlandsk sogneprest krevde at kvinnene i menigheten skulle fungere som husholdersker ved å tilberede og å servere ham alle måltider og hushold i boligen. De hadde forklart ham at det absolutt ikke var slik i Norge, at de var i jobb, at de var småbarnsmødre, og at det dessuten ikke gikk an å kreve denne formen for tjenester av lekfolk her i landet. I følge kvinnene hjalp de ham likevel med en rekke av hans egne administrative funksjoner på frivillig basis. De opplevde ham som tverr og vanskelig og han «takket oss aldri, selv om vi gjorde en del av det som var hans jobb egentlig... vi var ikke lydige nok for ham,» forklarer Lilia. Årsaken til den kulturelle kompleksiteten og de påfølgende flerkulturelle forhandlingene, var i følge presten, som jeg senere snakket med, at han hadde en bakgrunn, der kirken og presten var sentrum og overhode i dette samfunnet. Sett fra prestenes side fremsto situasjonen i menigheten i Norge derfor som et typisk eksempel på kollisjon mellom *katolske verdier* og *norsk sekularitet*, der behovet for et misjonskall i katolsk sammenheng i Norge fremsto som åpenbart for ham.

Lekinformeranter erfarte med andre ord at det kunne utvikle seg til konfliktfylte situasjoner når sogneprester med utenlandsbakgrunn og med utgangspunkt i deres hjemlandstradisjoner tilskrev seg selv betydelig makt, opphøyet status og samtidig reproduserte deres egen etniske katolisisme overfor menighet og lekfolk. Det fant med andre sted en kollisjon mellom en form for *hierarkisk kollektivism* på den ene siden *egalitarianistisk autonomi* på den andre siden. Uenighet og konflikter oppsto særlig i de forbindelsene der disse ulike normsettene og relasjonelle systemene var på kollisjonskurs med hverandre, dette gjaldt både mellom prest og lekfolk og lekfolk seg mellom: et klientelistisk, kollektivistisk og hierarkisk relasjonelt system versus relasjonelt system basert på et

egalitarianisme og individuell autonomi. Av den grunn ble uttrykk for personlige autonomi og egalitæristisk omgang og holdninger fra lekfolks side over for geistligheten erfart som uærbødig og uhørt av lekfolk som praktiserte kollektiv klientelisme og hierarkisk relasjonelt system. Omvendt ble klientelistisk og hierarkiserende omgang med geistligheten erfart som ukritisk, kryptende og autoritetstro av lekfolk som praktiserte et egalitæristisk relasjonelt system basert på personlig autonomi.

«Misforstått demokrati» og individualiseringsprosesser

Det å ta ordet i forsamlinger, selv fremsette og forhandle om ulike forslag, saksdrøftinger representerer sentrale innslag i utvikling av personlig autonomi i et egalitæristisk normsystem, det vil med andre ord si myndiggjøring av medborgere i Norge. Denne formen for sosialisering og individualiseringsprosesser inngår i læreplanene på alle nivåer i skolen. Innen flerkulturelle kontekster, som denne studien undersøker, kan imidlertid uttrykk for personlig autonomi representere et fremmedelement som kan ha en provoserende effekt på personer og miljøer som praktiserer et hierarkisk og kollektivistisk relasjonelt system.

I og med at katolske sogneprester i OKB selv kan utpeke et visst antall medlemmer til menighetsrådet, er det en viss sannsynlighet for at det vil være en spenning mellom disse formene for ulike relasjonelle systemer. Nettopp i forbindelse med endringene av menighetsrådsstatuttene i 2008, der sogneprestene selv utnevner 3 medlemmer til menighetsrådet, ble det da også presisert fra OKBs side at menighetsrådene i følge katolsk tradisjon har en hierarkisk struktur og at de *ikke* har et demokratisk siktemål. Sr. Nilsen understreker at menighetsråd representerer en *hjelp* for sognepresten og ikke demokratisk besluttende organ, et «misforstått demokrati» som hun formulerer det (Nilsen 2012: 102-103). Pater F. Hansen har denne presiseringen av statuttene for katolske menighetsråd:

Statuttene presiserer at *menighetsrådene* i Kirken er rådgivende (§ 3) – *de har ikke beslutningsmyndighet i menigheten* (min uthev.) Dette har alltid vært tilfellet i Den Katolske Kirke, som har en organisasjonsmodell i menighetene som er forskjellig fra den som f.eks. finnes i Den Norske Kirke. Menighetsråd i de katolske menigheter skal støtte opp under det pastorale arbeidet i menigheten og gi sognepresten råd og assistanse i den videre utviklingen av menighetens liv. Fordi menighetsrådene har denne funksjonen er sognepresten formann i menighetsrådet. Det er «hans» råd som viderefører sitt arbeid i kontinuerlig dialog og samspill med sognepresten, som på sin side er ansvarlig for menigheten (både i forhold til biskopen og i forhold til menighetsmedlemmene) (F. Hansen *St. Olav*, 2008, vol 120 (6): 25).

Her sies det eksplisitt at menighetsrådet er prestenes råd, «*det er «hans» råd*», som er uten besluttende kompetanse. Dette innebærer at utenlandske sogneprester i Norge, som kommer fra regioner med hierarkiske kollektivism basert på klientelisme eller også patron-klient-like relasjoner mellom prester og lekfolk, er berettiget til å kreve at deres hjemlandspraksis reproduseres i omgang og utveksling med lekfolk i Norge. Formelt sett forholder det seg med andre ord slik at katolske sogneprester fra samfunn uten demokratiske strukturer er i sin fulle rett til å videreføre sendelandets verdier og tradisjoner samt å reprodusere disse i deres omgang med lekfolk i norske menigheter.

Disse nye statuttene kan imidlertid på sin side ha bidratt til at migranter, som ellers ikke ville ha stilt til valg til menighetsråd, har blitt utpekt av sogneprester til å sitte i dette rådet. Norske informanter hevder at et slikt tiltak imidlertid ikke representerer en sosialisering til myndiggjøring av migranter, noe informantene understreker at de støtter, men derimot en kontinuitet i avsenderlandets situering av patron-klient-like strukturer, som innebærer migranters lydighet overfor sognepresten ved å situere ham med absolutt autoritet overfor lekfolk generelt. I denne forbindelsen kan statuttendringene med andre ord ha sin bakgrunn i at utenlandsprestene i møte med egalitæristisk orienterte, norske lekfolk har erfart avmektighet og tilkortkommenhet. Slik kan statuttendringene tolkes som en utstrakt hånd til det store presteflertallet innen OKB, som utenlandsprestene utgjør, sammen med et innspill fra OKBs side til å understøtte og å understreke hierarkiet innen DRKK og til å parkere egalitæristisk orientere, norske lekfolk. Som pater Einar sier: «Lekfolk tar seg til rette. Det er presten som bestemmer.»

Individuell autonomi og kulturell kompleksitet i omgangsformer

Under feltarbeidet erfarte migranter nordmenns uttrykk for personlige autonomi, direkte tale og egalitære holdninger overfor de katolske prestene som ekstremt uhøflige, bevisste og provokative iscenesettelser av norske verdier. De fant norske lekfolk aggressivt selvhevdende. Samtidig erfarte norske lekfolk særlig asiatenes performative strategier overfor geistlige som kryptende, falske og selvutslettende. Den norske praksisen ved å stille spørsmål ved eller å være uenige med autoriteter var en sjokkerende erfaring for mange migranter. Å tiltale presten med «du» eller enda verre, kun med fornavn, kom i konflikt med leke migranters situering av prester og tradisjoner for utveksling. Vietnamesiske tiltaleformer refererer for eksempel til de samhandlenes plassering i det sosiale hierarkiet, uten bruk av personlig pronomen, jeg, meg, du, deg og aldri direkte tiltale. En direkte tiltaleform som «du» overfor en prest, som er høyt

plassert både i det sosiale og det kosmologiske vietnamesiske universet, betraktes som uhørt uærbødig og respektløst.

Det store flertallet av katolske prester, som kommer til Norge, kommer fra regioner, der presten rangeres høyt i det sosiale hierarkiet, uavhengig av klassebakgrunn har han høy status og nyter stor respekt. I Norge forholder dette seg imidlertid ganske annerledes. Respekt er ikke noe en prest automatisk tilskrives utenfor ritualet, selv om han forventer det. Det er noe han opparbeider via omgang med lekfolk og i omgang med omverdenen ellers. Den norske egalitarianismen og situering av individuell autonomi kom blant annet til uttrykk overfor geistligheten i form av tiltaleformer, der norske lekfolk titulerer hverandre med «du» uansett formell status. Lars forteller at «hvis du tiltaler en prest fra [...] direkte, så er du utenfor det gode selskap... det gjør man bare ikke. Da snur både lekfolkene og presten herfra også ryggen til deg... Hvis du er norsk og blir prest, så faller du i status i det norske samfunnet... sånn er det her. Hvis du er fra [...] og blir prest, så blir du konge. Presten kan lyve, han kan ta feil. Men han blir aldri tatt for det eller kritisert.»

Lekkvinnen Zan forklarer: «Vi vietnamesere tenker ikke egalitært, sånn som dere nordmenn gjør. Vi tenker hierarkisk... alder og status og klasse og klan... sånne ting er viktige. Argumenter... sånn som dere bruker... fungerer ikke for oss». Francis, som har bakgrunn fra Filippinene reagerer også på norske katolikkens situering overfor prester:

«Det kan bli utrivelig på møter og på kirkekaffen... for nordmenn er ofte frekke med presten. De har ikke respekt for han... de behandler presten som om de er på samme nivå... Det er de jo ikke i det hele tatt...»

Åse erfarer det slik:

«Mange innvandrere kan bli helt irrasjonelle og rasende altså... som om jeg gjør alt jeg kan for å provosere presten hvis jeg er uenig med ham... Å stille spørsmål ved presten sin autoritet på et møte eller å være uenig i et av forslagene hans, er helt.. helt tabu! Da blir innvandrerne helt irrasjonelle... De har ikke vår organisatoriske trening vet du.. En gang var det en mann fra [...] som aldri hadde tatt ordet i menighetsrådet noen gang... så tok han ordet for å si at han var enig med presten. Men når du er fra [...] så er det var ganske uhørt egentlig å ta ordet når presten er tilstede... det gjør man bare ikke... så det kostet han mannen så mye at svetten rant fra pannen hans. Og når møtet var over var han helt utslitt altså... han så ut som han hadde løpt maraton.»

Også lek migranter fra Øst-Europa hevdet at de erfarte den norske, egalitæristiske omgangsformen med direkte blikk, tiltale i du-form og svært direkte utsagn, som primitiv, frekk og ganske bondsk, da de var vant til langt mer indirekte omgangsformer. Norske lekfolk, som på deres side situerte seg autonomt overfor presten, og kom med klar tale også vedørende eventuelle uenigheter med ham, erfarte på deres side noen av migrantene som uærlige og falske, da de mente å ha erfart at sistnevnte hadde handlet i strid med inngåtte avtaler på møter i menighetsrådet eller i andre sammenhenger. Migrantene på deres side hevdet tvert imot at det ikke var inngått noen former for avtaler, da det å svare «ja» på møter, ikke var uttrykk for enighet om noe som helst, men derimot et uttrykk for vanlig høflighet.

Disse ulike praksisene med hensyn til sosial utveksling og omgangsformer fører til misforståelser, men mest av alt resulterer det i segregeringstendenser i bymenigheter. Dette var en av grunnene til at menighetsmedlemmer i St. Olav dommenighet foretrakk kontakt og omgang med personer med samme landbakgrunn, en omgang de erfarte som forutsigbar og trygg. I distriktmenigheten, en arena som var uten denne formen for multikulturell organisering, var lekfolk på en ganske annen måte tvunget til å samarbeide og å kommunisere innen dette kulturelt komplekse feltet, noe som innebar et større omfang av flerkulturelle forhandlinger og derigjennom også en prosess som genererte en større flerkulturell kompetanse blant lekfolk.

«Norskheten er sekulær» - individualisering og autoritet

Sekulariseringen blant yngre katolikker, som delvis var et resultat av individualiseringsprosesser, kom til uttrykk via et betydelig frafall av katolsk ungdom på messer etter konfirmasjonen, noe som i følge informantene representerte «et høytidelig farvel med kirken». Konfirmasjonen innebærer at fasen med den obligatoriske månedlige trosundervisningen, katekesen, på foreldrenes morsmål fra seks til syv års alder og frem til konfirmasjonen nå er over. Post-konfirmasjons-tilværelsen frem til et eventuelt ekteskap innebærer et stort frafall med hensyn til messegang. Mange unge har vært forankret i et fellesskap med tette familiebånd og tette etnisk nettverk, der deres identiteter og praksiser har vært determinert av tilhørigheter til disse effektive sosiale enhetene. Ulike individualiseringsprosesser, så som ungdomsopprør mot foreldregenerasjonen ble for manges vedkommende i denne sammenhengen det samme som et opprør mot kirkeaktivitet. Katolikker, som giftet seg med en fra samme trossamfunn, gjenopptok imidlertid en viss

kirkeaktivitet etter at de selv ble foreldre. Disse individualiseringsprosessene foregikk imidlertid betydelig langsommere i tamilske og vietnamesiske, katolske miljøer.

Noen av innvandrersjelesørgerne var overbevist om at ungdommer, som ikke kom på deres messer mer enn en gang per måned etter konfirmasjonen, gikk til messer på norsk de andre søndagene, noe som etter innvandrersjelesørgerens mening var så godt som å bli sekularisert. Da prestene imidlertid etter hvert forsto at ungdommene nå totalt sett kun kom på messe ca en gang per måned, for å holde kontakt med eksilmiljøet, fremsto sekulariseringen som enda mer dyptpløyende for flere av prestene.

I denne sammenhengen situerte yngre katolikker seg med ukatolske verdier i den forstand at de fant DRKK så «gammeldags» at de ikke skjønnte hvordan «kirken kan fortsette slik,» som Nicolai formulerte det. De fant det særlig gammeldags at de som samboende ikke kunne være faddere for sine venners dåpsbarn, da DRKK krevde av faddere at de skulle være gift. Det var helt utelukket for disse informantene å bøye seg for dette kravet, derved ble de selv heller ikke faddere for vennenes barn. Dessuten krever DRKK at en skal være gift for å få døpe egne barn. Selv om giftemål ikke lenger var en selvfølge for de unge, nybakte foreldrene, så var det imidlertid fortsatt viktig for yngre foreldre å døpe barna. I følge informantene ble løsningen da at noen av dem døypte barna sine i Den norske kirken, protestantisk, da de hadde erfart at dette trossamfunnet ikke praktiserte et absolutt krav om ekteskap for foreldre til dåpsbarn. Dette kravet om giftemål og ekteskap mente informantene at DRKK burde endre på. De etterlyste at DRKK «kommer på høyden med den tiden vi lever i om mange ting... folk er samboende i dag,» sa Maria, «og da må jo kirken forandre seg.»

Her ser vi med andre ord uttrykk for en voksende fremmedhet i forhold til katolske dogmer og verdier. Det samme erfarte jeg da jeg deltok på et kurs i St. Olav dommenighet i *dåpsforberedelse*. Det var syv foreldrepar til stede med deres respektive dåpsbarn, en kvinne kom alene barnet sitt. Deltakerne hadde bakgrunn fra Filippinene, Venezuela, Kroatia og Norge. Kurset ble ledet av en av menighetens prester som innledningsvis gjennomgikk dåpsritualets oppbygging og symbolikk. Mens han underviste om følgende, ble barna stelt og skriftet bleier på, noen av dem mistet smokken, begynte å gråte. Pater Bjarne forklarer:

«Dåpen er et sakrament som formidler et symbol, dåpens symbol som er lys og vann, at man blir gjenfødt i Kristus. Dåpsbarnet får tilgitt alle synder, det vil si arvesynden for et syndfritt barn. Dette handler også om påskemysteriet: lidelse – død – og oppstandelse. Ehh... med Kristus døde det gamle mennesket fra Abraham av. I dåpens vann får barnet del i påsken, oppstandelsen og den nye Abraham.»

Han understrekte nødvendigheten av å være gift, og gikk deretter over til å informere om foreldrenes forpliktelse til å oppdra barna katolsk, at det allerede fra fire årsalder, var frivillig søndagsskole under høymessen, der en kateket kom og hentet barna straks messen hadde startet, og fulgte dem tilbake inn i kirken til nattverdshandlingen. Presten orienterte videre om at det på onsdager var spedbarnsgruppe med etterfølgende messe, så kaffe og barnesanger. På møtene i SOUL (St. Olav ungdomslag) var det tilbud om et felles måltid før hverdagsmessen. Han understreket at det var obligatorisk katekese fra og med andre klasse.

Etter denne informasjonen som tok ca en time, fikk foreldrene så skjemaer som de skulle fylle ut, når de kommer hjem. Pater Bjarne forklarte at det var et eget skjema for de av foreldrene, der den ene av dem var medlem i den norske kirken, og at dersom en av foreldrene er medlem i dette trossamfunnet, ville barnet automatisk bli innmeldt her. Han forklarte viktigheten av at skjemaet ble fylt ut, dersom foreldrene ville at barnet skulle stå som medlem i DKKN. Da deltakerne fikk satt seg inn i skjemaet under møtet, fant flere av dem ut at noen av de påtenkte fadderne ikke var katolsk konfirmert, noe som er et krav fra DRKK til faddere for katolske dåpsbarn. Samboende og skilte kan heller ikke være faddere. Da presten nok en gang understrekte viktigheten av å være gift, ble det uro i forsamlingen. Det viste seg at flere av parene var skilt, noen er gift på nytt. Det siste forholdet ekskluderer, som nevnt, katolikker fra å motta sakramentene, dersom ekteskapet ikke er annullert etter kirkerettens regelverk. Parene hadde dessuten «dine barn», «mine barn», «våre barn», noen var samboende, en var aleneboende. Deltakere ble temmelig oppbrakte over krav om giftemål og katolsk konfirmerte faddere. De ble i det hele tatt usikre på hvor vidt de ønsket å døpe barna katolsk. Kurset gikk av den grunn mer eller mindre i oppløsning, alle snakket i munnen på hverandre, ingen lyttet til presten, som ikke merket noe til uroen i forsamlingen og fortsatte å snakke uanfektet om viktigheten av at barna lærte seg de obligatoriske, katolske bønnene. Foreldene begynte så å bryte opp, kledde på barna og pakket sammen sakene sine, mens presten fortsatt snakket. Da deltakerne oppdaget at han ikke hadde fått med seg at ingen lenger lytter til ham, blir de derfor stadig muntre på hans bekostning og det de erfarer som parallelle univers mellom foreldrerollen og presterollen. Dåpskurset avsluttet med andre ord med en underminering av geistlig autoritet. Sekulariseringen innebar både for yngre katolikker og for deltakerne på troskurset at DRKK fremsto som en irrelevant normsender, der kirkens lære og autoritet var akterutseilt.

Under feltarbeidet representerte først og fremst det å være «norsk» en vesentlig kraft i individualiseringsprosessene for yngre katolikker. Disse prosessene innebar sekularisering med frafall fra de katolske fellesskap. Dette var en prosess preget av en glidende overgang,

der DRKK etter hvert fremsto som fremmed og betydningsløs. Fra informantenes side ytret disse forholdene seg mer som ignorans og likegyldighet overfor DRKKs og DKKNs lære, enn som en artikulert og begrunnet religionskritikk. Det som fra DKKNs side fremsto som sekulariseringstendenser, var med andre ord uttrykk for en naturalisering til norskheten, som innebar tilpasninger til egalitæristiske diskurser knyttet til individuell autonomi (Vike 2014). Casanova, Chaves og Norris og Inglehart knytter hver på sin måte sekulariseringsparadigmet til følgende teser: - en differensiering der religion utskilles fra religiøse institusjoner og normer, - en nedgang i religiøs tro, praksis og religiøs autoritet, - en privatisering og marginalisering av religion (Casanova (1994), Chaves (1994), Norris & Inglehart (2004)). Sekulariseringsprosessene for yngre katolikker og for foreldrene til dåpsbarna ovenfor ytret seg som underminering av katolsk lære og verdier, og ikke minst som en underminering av geistlig autoritet. Det var med andre ord ikke kun et stort sprik mellom deltakernes livspraksiser og katolsk lære, presten representerte ikke lenger noen form for autoritet for deltakerne på dåpskurset.

Da jeg senere nevnte dette forholdet for pater Frank, hevdet han at sekularisering blant katolske ungdommer var et resultat av at den verdimeslige avstanden til det norske sekulære samfunnet, var langt mindre enn for eksempel for muslimer: «Det har med evaluering av verdier å gjøre... Våre verdievalueringer ligger tettere opp mot verdiene i det norske samfunnet, derfor ender det opp slik,» forklarte han.

Norske prester og kulturell kompleksitet

Hvordan erfarte så norske prester disse flerkulturelle utfordringene og hvordan artet menige katolikkens erfaringer med norske prester seg? Norske prester inkluderer i denne sammenhengen personer født i Norge av to utenlandsfødte foreldre. Norske prester så ut til å situere seg selv med mindre autoritet enn sine utenlandske kolleger, derved unngikk de den opphøyde performative strategien som flertallet av utenlandsprester praktiserte overfor lekfolk. Denne opphøyde posisjonen innebar for eksempel at lekfolk i alle sammenhenger under feltarbeidet avbrøt sine gjøremål og samtaler, dersom innvandrersjelesørgeren steg inn i et rom. Etter at han med dette hadde mottatt denne formen for forventet ærbødighet fra de tilstedeværende, gjenopptok lekfolkene deres oppgaver og samtaler. Jeg nevnte dette fenomenet for den norske presten, pater Åge. «Å være prest i det norske samfunnet, innebærer ofte at du mister status og respekt... det gjør noe med deg hvis du er vokst opp i Norge...du møter folk mer på samme nivå,...» forklarte han.

For migrantene representerte innvandrersjelesørgerne hjem og hjemland, han var den som bidro til materialisering og reproduksjon av hjemlandskulturen og som praktiserte en misjonerende strategi. Norske prester ble imidlertid verdsatt av motsatte grunner, da de troende erfarte at norske prester hadde betydelige kunnskaper om eksistensielle utfordringer og dilemmaer knyttet til katolsk liv og lære i et sekularisert samfunn, uten at de situerte seg misjonerende overfor lekkatolikker. Dette innebar for informantens del at de erfarte at norske prester møtte dem med forståelse i motsetning til formaninger. Migranter fortalte at de kunne føle seg avvist av innvandrersjelesørgeren, dersom det oppsto kompliserte eksistensielle dilemmaer. De oppsøkte da gjerne norske prester for å drøfte eller å skrifte forhold, som de hevdet de ikke kunne snakke med innvandrersjelesørgeren om. Dette ble bekreftet av norske prester, som hadde erfart at migranter kom til dem når det gjaldt spørsmål om særlig abort og ekteskapsbrudd. Dette representerte forhold, som begge gruppene av utenlandsprester, innvandrersjelesørgere og utenlandske sogneprester, ikke ville snakke om eller også ikke ville tilgi under skriftemålet, og som norske prester drøftet med lekfolk og i tillegg ga absolusjon for, deriblant altså for ekteskapsbrudd og abort. Dette var, som tidligere nevnt, en av grunnene til at det jevnlig kom en prest, en pønitentiær, til Oslo med særlig ansvar for å tilgi alvorlige synder som abort. Pater Per, som var norsk, begrunnet disse forholdene slik: «Det er lettere for norske prester å være nøytrale i verdispørsmål og i skriftemålet... det er mye vanskeligere for innvandrersjelesørgerne... De skal beskytte opprinnelseskulturen». Å reprodusere hjemlandskulturen innebærer å reprodusere hjemlandsverdiene. Å se migrantenes livssituasjon kontekstuellt i lys av deres nye liv i Norge, så med andre ord ikke innvandrersjelesørgerne som deres oppgave under feltarbeidet. Når tvert imot oppgaven inngår i deres tolkning av misjonskallet som vist ovenfor, innebærer dette et betydelig press på lekmigranter med hensyn til å reprodusere kulturen fra avsenderlandet i et nytt hjemland, Norge.

Innvandrersjelesørgerenes misjonerende holdning til å samtale med deres hjemlandskatolikker om ekteskapsbrudd og abort, resulterte i at norske prester i følge informanter under feltarbeidet hadde betydelig mer innsikt i hvilke utfordringer og spenninger livet og troen representerte både for migrantkatolikker og for katolikker generelt, enn det innvandrersjelesørgerne hadde. Dette tydeliggjorde et skille der norske prester hadde større utfordringer når det gjaldt å møte de troendes hverdag, noe som i sin tur genererte større innsikter i og kompetanse med hensyn til kulturelt komplekse situasjoner, der flerkulturelle forhandlinger inngikk dialogen med lekkatolikker. I særlig grad hadde dette forholdet konsekvenser for kvinner, der innvandrersjelesørgernes oppgave var å kontrollere at kvinners

liv ble levd i tråd med avsenderlandets tradisjoner. Da det først og fremst er kvinnes oppgave å reprodusere hjemlandstradisjoner, da kvinner er det mest sentrale kjønn med hensyn til å materialisere sendelandets verdier og tradisjoner i et nytt hjemland via barneoppdragelse og omfattende omsorgsoppgaver, sosialisering av nye familiemedlemmer, får de en helt annen betydning for gruppen enn menn (Jfr. Thorbjørnsrud 2005: 19).

Informanter hevdet videre at flere norske prester hadde en pragmatisk holdning overfor samboende og gjengiftede, og ga dem nattverd, mens mange utenlandsprestene ofte ikke ga nattverd i disse sammenhengene. Katolikker, som er gjengiftet uten at det forrige ekteskapet er annullert, finner det svært vanskelig å bli utestengt fra nattverden. De vet godt hvilke prester som gir kommunion til samboende og gjengiftede og går ofte på messe hos disse prestene. Pater Per, som er norsk sier: «Dersom en kommunikant kommer opp til alteret, er det jo fordi vedkommende trenger kommunion... jeg kan jo ikke begynne å spørre dem ut om private forhold.» Denne pragmatiske holdningen til katolske dogmer delte han med pater Emil, som etterlyste etablering av et nettverk for skilte katolikker. «Utenlandske prester, som kommer fra områder der menn slår kvinner, sier til dem at det er Guds vilje... og at de skal holde ut. Kirken har ingen ting i mot skilsmisse i en mishandlingssituasjon... det er helt misforstått å holde ut i slike sammenhenger... Lekfolk bør danne en gruppe for mishandlede katolske kvinner i Norge,» sier han. Også i enkelte andre sammenhenger enn i forbindelse med åndelig omsorg ble norske prester foretrukket. «Norske prester er mye mer behagelige, noen er ganske kontemplative... Og så håndterer de oppmerksomheten rundt sin egen person på en ganske diskret måte... Det der er en form som jeg har vendt meg til og som jeg liker,» forklarte Vera. Hun beskrev prester fra hennes hjemland som sentre i etniske nettverk, av den grunn foretrakk hun å gå på messer i St. Dominikus klosterkirke på Majorstua. «Jeg liker godt måten som prestene i St. Dominikus fremfører ting på... Når det er lesning fra det Gamle testamentet, så sier de for eksempel: «Vi må forstå dette i lys av at det skal ha skjedd for flere tusen år siden.» De setter det inn i en historisk kontekst... ikke sant? Dette er veldig bra... for vi snakker jo tross alt om et primitivt og hevngjerrig gammeltestamentlig samfunn. Eh... de relativiserer ting... det liker jeg,» forklarte hun.

Ordenssøsteren Helene, sukket oppgitthet over presteskaper i Norge. «Når de norske utgjør bare en femtedel av presteskaper er det vanskelig å bygge opp en enhetlig strategi og et enhetlig presteskaper... et kollegium. Dialogen er vanskelig... både kulturelt og språklig. Man kan resignere litt. Alle sogneprestene burde være norske.. Antall prester i Norge per katolikk er bra, men mange er spesialister for sin egen nasjonale gruppe.»

På bakgrunn av disse narrative ser det med andre ord ut til at norske prester har en flerkulturell kompetanse med god kjennskap til hjemlandskulturen til de ulike nasjonale migrantgruppene, og dessuten kjennskap til hvilke utfordringer det innebærer å etablere seg i en ny kultur. En norsk prestebakgrunn ser ut til å ha gitt denne prestegruppen kompetanse til å møte den enkelte lekkatolikk individuelt og ikke som representant for en gruppe, da norske prester selv har erfart individualiseringsprosessene i det norske samfunnet. Johanna oppsummerer følgende i hennes erfaringer med norske prester:

«They practice the universality contextually... which means that they think that rules cannot always be dealt with universally. You know, universality in politics implies universal rights, you know... ehh individual freedom...But universality in theology implies universal rules, you know, restrictions.»

Kulturell kompleksitet og samfunnsintegrerende prosesser

Etnografien dokumenterer at innvandrersjelesørgere og sogneprester, som var engasjert fra utlandet og som arbeidet med ordinære menighetsoppgaver, i liten grad var engasjert i den kulturelle kompleksiteten som utfoldet seg i menighetene under feltarbeidet, da de tolket deres oppgaver som et misjonsmandat i relasjon til det norske sekulære samfunnet. De anså dessuten deres egen katolske tradisjon som mer avansert enn den norske. Etnografien viser imidlertid at det nettopp var i relasjon til lekfolks erfaringer i forbindelse med innvandrersjelesørgernes og utenlandsprestenes katolske praksiser og dogmefortolkninger at kulturelt komplekse situasjoner oppsto. En av årsakene var at disse prestene, som var sentre i de katolske fellesskapene, i liten grad hadde en kontekstuell tilnærming til de eksistensielle utfordringene som lekfolk til daglig møtte.

Som vi så tidligere, fryktet norske kvinnekattolikker en kjønnslikestilingsrevers i trossamfunnet i og med at migrantkvinner utgjorde en majoritet, som brakte med seg og praktiserte kjønnsmodeller fra tradisjonelle samfunn. Komparativt til katolske prester, som lever alene, konfronteres katolske migrantkvinner med det norske samfunnet og dets individualiserings- og sekulariseringsprosesser via morsrollen på en ganske annen og mer konfronterende måte enn det katolske prester gjør.

Ungdommene, som deltok i denne studien og som var barn av utenlandsfødte foreldre, inngikk i til dels intense forhandlinger med mødrene og fedrene om det de erfarte som press og forventinger særlig fra mødrenes side, om at barna deres på samme måte som dem selv

skulle bidra til å reprodusere hjemlandskulturen. Særlig erfarte jentene en forventning fra mødrenes side om å videreføre de tilgjengelige kjønnsmodellene fra mødrenes hjemland når det gjaldt utseende, klesstil og oppførsel, Dette var forventinger de motsatte seg.

Migrantkvinner fortalte da også om konflikter med barna og betydelig frustrasjon, da de erfarte at barna har blitt «for norske». På denne bakgrunnen fremstår den multikulturelle frykten for at migrantkvinner selv skal bidra til å reversere likestillingsprosesser som heller grunnløs, da barn av migrantforeldre i følge denne studien via individualiseringsprosesser situerer seg autonomt i forholdet å reprodusere foreldrenes hjemlandsverdier og tradisjoner i Norge.

Disse individualiseringsprosessene representerte eksistensielle dilemmaer, som den enkelte innvandrersjelesørger og utenlandske sogneprest hadde god kjennskap til, men som de imidlertid ikke ble konfrontert med eller utsatt for til daglig på samme måte som katolikk mødre og fedre. Slik sett forble utenlandske prester innenfor avsenderlandets katolske tradisjoner som de var i Norge for å materialisere, *samtidig* som sterke individualiseringsprosesser bidro til at flertallet av barn av utenlandsfødte foreldre identifiserte seg med norske eller også med transnasjonale identiteter og etablerte tilhørigheter innenfor så vel som utenfor katolske fellesskap.

NOU 2013:1, *Det livsønsåpne samfunn*, vurderer på hvilken måte tros- og livssynspolitikken påvirker *integreringen* i samfunnet. Rapporten anvender Brochmanns definisjon av integrasjon: «læring av og tilpasning til samfunnets verdigrunnlag, prosesser som knytter individet til samfunnet (økonomisk og sosialt), og skaper tilhørighet og lojalitet» (Brochmann 2002: 30). Utredningen undersøker blant annet hvorvidt tilskuddsordningene til trossamfunn bidrar til religiøs organisering langs etniske skillelinjer. Hypotesen i denne forbindelsen er at en slik organisering støtter opp under tradisjonelt lederskap og reproduserer kulturtrekk fra hjemlandet (NOU 2013: 1- 57). Som vist, bidrar innvandrersjelesorgen i DKKN basert på organisering av etniske tilhørigheter nettopp til å videreføre kulturtrekk fra hjemlandet via tradisjonelt lederskap.

Denne studien viser at reproduksjon av hjemlandsverdier i kombinasjon med tradisjonelt lederskap genererer til dels intense flerkulturelle prosesser og en multidimensjonal kulturell kompleksitet både lekfolk seg i mellom så vel som mellom katolske prester og lekfolk særlig i Katolsk distrikt, som under feltarbeidet var en fleretnisk menighet med utenlandsk prest.¹³⁶ Imidlertid ser går det klart frem av denne studien at tradisjonelt lederskap

¹³⁶ Det er en betydelig kulturell kompleksitet blant katolske prester i Norge, som det hadde vært interessant å utforske. Denne arenaen ligger imidlertid utenfor feltet i denne studien.

i katolske miljøer, som er nasjonalt segregerte og av den grunn noe mindre kulturelt komplekse en Katolsk Distrikt, *ikke* er til hinder for at barn av utenlandsfødte foreldre i katolske sammenhenger integreres i samfunnets verdigrunnlag både sosialt, kulturelt og økonomisk. Tar en utgangspunkt i et generasjonsperspektiv, ser det i denne studien ut til at tamilske og vietnamesiske barn av utenlandsfødte foreldre, som har blitt fremholdt som de mest vellykkede migrantgruppene i Norge med hensyn til sosial og økonomisk integrasjon, er mindre kulturelt integrert i norske sammenhenger enn de andre nasjonale gruppene i denne studien. Dette innebærer i sin tur at disse to nasjonale gruppene er mindre preget av kulturell kompleksitet enn de andre nasjonale gruppene i denne studien. Når det gjelder den vietnamesiske gruppen, er det hevet over tvil at tradisjonelt, religiøst lederskap har bidratt til en viss segregering i St. Olav menighet i så måte.

I dette kapitlet har jeg dokumentert at de arenaene, der kulturell kompleksitet og flerkulturelle forhandlinger mest intenst utfolder seg, først og fremst nedfeller seg i møter mellom ulike relasjonelle systemer ved Katolsk Distrikt. Dette er møter mellom katolske prester som praktiserer et tradisjonelt lederskap på den ene siden, og et allerede kulturelt komplekst fellesskap av lek-katolikkere på den andre siden. Kompleksiteten kommer til uttrykk som spenninger mellom ulike relasjonelle systemer og ulike former for resiprositet, der ytterpunktene er knyttet til et patron-klient-lik-relasjonelt system på den ene siden og system basert på individuell autonomi på den andre siden. Katolske presters forventninger om lekfolks tilpasninger til et tradisjonelt lederskap basert på patron-klient-lik underordning, generer ytterligere kulturell kompleksitet i forhold til et lek-fellesskap som allerede er en kulturelt kompleks arena.

Konklusjoner

Denne avhandlingen dokumenterer DKKNs multikulturelle strategi med tilbud om åndelig omsorg for migranter til Norge, *innvandrersjelesorgen*. Dette er en strategi som innebærer at de største katolske migrantgruppene i landet får alle katolske tjenester som messer, katekese, annen liturgi og personlig prestekontakt tilrettelagt via prester fra hjemlandet, *innvandrersjelesørgere*. Disse snakker migrantenes morsmål og har den samme kulturelle bakgrunnen som migrantene selv. I denne forbindelsen har jeg undersøkt på hvilke arenaer den multikulturelle strategien nedfeller seg og kommer til uttrykk. Innvandrersjelesørgere fungerer først og fremst i de største byene i Sør-Norge. Her nedfeller den multikulturelle strategien seg som nasjonalt baserte eller også etnisk baserte migrantgrupper med hjemlandspresten som sentrum. Denne nasjonale og etniske orienteringen generer i sin tur en rekke religiøse og ikke-religiøse aktiviteter initiert av lekfolk. Slik etableres segregerte miljøer ved katolske arenaer med utgangspunkt i felles nasjonale tilhørigheter. Det er ved disse migrant-arenaene at det multikulturelle organisasjonsprinsippet nedfeller seg og kommer til uttrykk. *St. Olav dommenighet* i Oslo og ved *St. Paul menighet* i Bergen har til sammen åtte ulike nasjonale grupper inklusive den norske: kroatisk, spansktalende, vietnamesisk, tamilsk, polsk, filippinsk, litauisk. I Stavanger, Kristiansand, Drammen og Trondheim er det vietnamesiske og polske arenaer. I de fleste byer i Sør-Norge er det i dag polske arenaer.

Under feltarbeidet fremsto de nasjonalt baserte arenaene hver for seg imidlertid som segregerte og til dels monokulturelle, da de aller fleste aktivitetene og rammesatte begivenhetene ved å materialisere nasjonale og etniske tilhørigheter, innebar at det ikke fant sted noen former for utveksling mellom de nasjonale miljøene. I løpet av feltarbeidet studerte jeg hver enkelt av disse nasjonale gruppene i *St. Olav dommenighet* i Oslo, og fikk således innsikt i interne dynamikker i katolske migrantgrupper så vel som i den norske gruppen av katolikker. Samlet sett fremkom det da en betydelig kulturell diversitet, en mosaikk av kulturelle uttrykk fra ulike deler av verden, som imidlertid på grunn av den multikulturelle organisasjonsformen fremsto uten synderlige berøringspunkter med hverandre. Slik sett fremsto *St. Olav dommenighet* paradoksalt nok på en og samme tid både som monokulturell og som flerkulturell: som monokulturell, dersom en tar utgangspunkt i hver av de nasjonalt

segregerte gruppene i menigheten, som flerkulturell, da menigheten totalt representerte etter hvert 180 nasjonaliteter, noe som derigjennom innebar en betydelig kulturell diversitet. På grunn av manglende utveksling mellom de nasjonalt segregerte gruppene, genererte imidlertid den kulturelle diversiteten og de flerkulturelle trekkene ved menigheten i liten grad *flerkulturelle forhandlinger* som i sin tur ville kunne avstedkomme kulturell kompleksitet og kulturelle transformasjoner.

Avhandlingen undersøker videre på hvilken måte katolikkene erfarer og forhandler kulturell kompleksitet ved ulike menighets-arenaer. Som i andre mindre menigheter i landet var det ikke fast innvandrersjelesørger ved arenaen, *Katolsk Distrikt*. Det multikulturelle organisasjonsprinsippet var med andre ord ikke gjennomført her. Samtlige katolske menigheter i landet er svært fleretniske, så også Katolsk Distrikt. Her var det kun *en* nasjonal arena i menigheten, og den var basert på bruk av det norske språket. Imidlertid forholdt det seg slik at norske katolikker i perioder var i mindretall i menigheten. Katolsk Distrikt hadde i perioder utenlandske sogneprester, med dårlige norskkunnskaper, som med korte mellomrom avløste hverandre. Lekfolk med bakgrunner fra ulike deler av verden inklusive den norske gruppen var aktive i menigheten, som med dette representerte et betydelig kulturelt kompleksitetsverksted og en møteplass for svært ulike verdiorienteringer, kjønnsmodeller og religiøse uttrykk både lekfolk seg i mellom på den ene siden og ikke minst mellom gruppen av lekfolk og utenlandske prester på den andre siden. Den kulturelle kompleksiteten ved Katolsk Distrikt kom sterkest til uttrykk og genererte intense flerkulturelle forhandlinger mellom lekfolk og sognepresten. Dette var en prosess som i sin tur initierte flerkulturelle erfaringer for de involverte deltakerne. De flerkulturelle forhandlingene som utspilte som de mest utfordrende og kulturelt komplekse, gjaldt kollisjon mellom personer som hadde erfart individualiseringsprosesser og som praktiserte individuell autonomi på den ene siden og på den andre siden personer som praktiserte lydighet overfor autoriteter og lojalitet til kirkehierarkiet. Dette handlet med andre ord om møter mellom de to ulike relasjonelle systemene: mellom egalitarianisme og klientelisme.

Etnografien i denne studien viser at den mest kulturelt komplekse arenaen var Katolsk Distrikt. I andre mindre katolske menigheter kan den kulturelle kompleksiteten utspille seg langs andre akser, da etnografien i denne studien, viser at sogneprestenes kulturelle bakgrunner var avgjørende for hvordan de kulturelt komplekse situasjonene oppsto og hvordan de flerkulturelle forhandlingene med lekfolk i menigheten utspilte seg, ble fortolket og eventuelt transformerte livet i den aktuelle menigheten.

«Hva har vi felles?»

Underveis i studien har jeg reflektert over hvilke krefter som representerer henholdsvis sentripetale, i denne sammenhengen forstått som integrerende krefter i trossamfunnet på den ene siden og sentrifugale krefter, forstått som desintegrerende krefter i trossamfunnet på den andre siden.

Dersom en studerer DKKNs multikulturelle strategi, innvandrersjelesorgen, med utgangspunkt i begrepsparet integrasjon versus desintegrasjon, viser etnografien at den multikulturelle organiseringen i sterk grad *bidrar til integrasjon for nye migranter* i katolske fellesskap særlig i større byer som Oslo og Bergen. Her er det et betydelig antall rammesatte begivenheter i tillegg til den katolske messen, trosrelaterte så vel som ikke-trosrelaterte i regi av prester og frivillige lekfolk. Disse etniske og nasjonale migrantnettverkene representerer sosiale arenaer for nykommere til Norge, der nettverkene ved å materialisere og å reproducere nasjonale og etniske verdier og uttrykk, bidrar til å etablere avgjørende tilhørigheter for disse migrantene. Dette er effektive, hjemlandsbaserte fellesskap med religiøse ledere som sentre ved disse arenaene. Uten denne sjømannskirkefunksjonen der en eller flere prester og frivillige lekfolk fra opprinnelseslandet koordinerer og etablerer eksilfellesskap, ville alternativet for mange katolske nykommere innebære sosial isolasjon. Innvandrersjelesorgen representerer med andre ord en betydelige sentripetal, integrerende kraft, der migranter fra de ankommer landet kan leve fullverdige sosiale liv innenfor DKKNs nasjonale og etniske nettverk.

Studien undersøker den globale katolske messens ulike regionale og kulturelle uttrykk. Basert på antakelser om at rituelle fenomener ikke eksisterer uavhengig av en sosial orden (Durkheim 1915), søker studier av ritualer å påvise forbindelser og sammenhenger mellom et samfunns sosiale orden og dets ritualer, der ritualets funksjon er å styrke båndet mellom individ og samfunn. Når DRKK pålegger sine medlemmer ukentlig messeplikt, er et av målene å styrke katolikkenes integrasjon i dette trossamfunnet. Det store flertallet av migrantkatolikkenes som jeg møtte, opplevde imidlertid ikke dette pålegget som en plikt, da denne praksisen hadde vært et ukentlig innslag i livene deres fra de var små. Slik videreførte de en sentral tradisjon i deres nye tilværelser, der de regionale musikkinnslagene og det at messen ble lest på migrantenes hjemlandsspråk representerte en dyp eksistensiell mening og en sterk tilhørighet til det katolske fellesskapet.

Da samtlige informanter deltok jevnlig på den katolske messen, antok jeg derfor at dette ritualet representerte en integrerende kraft i trossamfunnet. Så beskrev da også flere av

katolikkene messen i kjærlighets-relaterte vendinger som blant annet en «stor kjærlighet i livet». Informantene ga uttrykk for et intenst behov for å gjenoppleve denne katolske riten regelmessig, samtidig som de hadde visshet om at de ville kunne delta i riten til enhver tid nærmest uansett hvor de måtte befinne seg i verden. Det å forlate hverdagens store og små problemer og det å tre inn i kirkerommet, å erfare liminaliteten, transendensen og *communitas* under messeriten, ser med andre ord ut til å etablere svært sterke bånd mellom den enkelte rite-deltaker, det rituelle fellesskapet og trossamfunnet. Johanna forklarer for meg:

“I travel a lot in my work... I immediately feel at home when I go to Mass in a church another place in the world, in India... or wherever it might be. The liturgy is nearly the same, but the *substance* is actually the same wherever it might be... I feel at home, and that feels very, very good...”

For migranter som lever i diaspora, antar jeg at det å kunne delta på ritualet på morsmålet inklusive fremføring av nasjonale hjemlandshymner representerer en ytterligere integrerende kraft. Halvor, som er norsk og selv går jevnlig til messe, kaller denne trangen for hyppig ritualdeltakelse for internalisering av makt. «Makten, som kirken har overfor katolikker, ligger i presset på hver og en til å gå jevnlig til messe... altså messeplikten ... det presset bli til slutt internalisert...» Så var da også lek-katolikkene, som jeg møtte, mere opptatt av deres *behov* for å delta jevnlig på messen enn av *messeplikten*. «[Selv] om kirken finner på utrolig mye teit og dumt, så er messen en fantastisk skatt, som jeg aldri, aldri ville vært foruten!» sier Berit. Behovet for hyppig messedeltakelse, som under nattverdsriten frembringer et generisk fellesskap, *communitas*, bidrar til å etablere et sterkt emosjonelt fellesskap. Trangen til å delta i messeritualet representerer med andre ord en sterk sentripetal kraft i trossamfunnet. Det er altså messen som i sterkest grad har en sammenbindende, integrerende effekt for informantene i deres forhold til trosfellesskapet og derved til DKKN og DRKK. Svaret på informantens Ingers retoriske spørsmål, som også er tittelen for denne studien, «Hva har vi felles?», er at *erfaringen* av *communitas* under den viktigste katolske riten, messen, er det som katolikker har felles og som binder dem sammen.

Å «bli borte»

Dette bringer oss over til spørsmålet om hvilke prosesser og sentrifugale krefter som er i sving når det gjelder desintegrasjon ved katolske arenaer. Under samtaler mellom lekfolk og

mellom lekfolk og prester, dukket uttrykket å «bli borte» opp. Etter hvert forsto jeg at termen refererte seg til katolikker som uteble fra messe-fellesskapet. Dette kom særlig til uttrykk via et betydelig frafall blant katolsk ungdom etter konfirmasjonen, som i følge pater Christian representerer «et høytidelig farvel med kirken». Konfirmasjonen innebærer at den obligatoriske månedlige trosundervisningen, katekesen, på foreldrenes morsmål fra seks til syv års alder og frem til konfirmasjon nå er over. Barn av utenlandsfødte foreldre har gjerne vært forankret i et fellesskap med tette familiebånd og tette etniske nettverk, der deres identiteter og har vært determinert av tilhørigheter til disse nettverkene, samtidig som disse identitetene har blitt utfordret av individualiseringsprosesser, som har generert individuell autonomi. Løsrivelsesprosesser blant yngre katolikker ytret seg som det å sabotere migrantforeldres og mødres forventninger om å videreføre deres hjemlandsverdier. Dette innebar blant annet frafall fra messedeltakelse og annen kirkeaktivitet, der etter hvert DKKN og også DRKK fremsto som irrelevant normsender, som vi for eksempel så i forbindelse med dåpskurset i foregående kapittel. Med andre ord er et generasjonsperspektiv sentralt med hensyn til en analyse av hvilke sentrifugale, des-integrerende krefter som er i sving ved katolske arenaer. Svaret er følgelig at det *ikke* å delta i det katolske rituelle fellesskapet, messen, er det samme som på frivillig basis å *ekskommunisere* seg selv fra trossamfunnet, å forlate trossamfunnet. Slik sett er disse prosessene entydige: kriteriet for inklusjon i trosfellesskapet er ritualdeltakelse, kriteriet for eksklusjon i trosfellesskapet er fravær av ritualdeltakelse.

***Into the Wild?* Naturalisering til norskheten**

Forskningsspørsmålene i studien undersøker i første rekke multikulturelle aspekter, flerkulturelle relasjoner og kulturell kompleksitet *innenfor* katolske arenaer. La meg derfor avslutningsvis dvele ved et analytisk grep, som ligger i sentrum for religionssosiologisk forskning i dag, og i grenseland forskningstemaene i denne studien. Jeg tenker da på Putnams og Campbells begrepspar *sammenbindende (bonding)* og *overbyggende (bridging) sosial kapital* (Putnam og Campbell 2010). Den sammenbindende sosiale kapitalen tilskrives homogene grupper med de samme etniske, religiøse og kjønnsbaserte tilhørighetene. Denne formen for sosial kapital genererer klare grenser for innenforskap og utenforskap. Overbyggende sosial kapital knyttes derimot til solidaritet og generalisert tillit, til et større «vi» på tvers av sosiale variasjoner. Borup og Ahlin anvender for eksempel begrepsparet i deres komparative studier av vietnamesiske buddhister og vietnamesiske katolikker i

Danmark, og finner at vietnamesiske buddhister, som er mindre religiøst orientert enn katolikkene, genererer mer overbyggende sosial kapital og derved overskrider deres eget etniske fellesskap, enn de mer religiøst orienterte vietnamesiske katolikkene, som genererer mer sammenbindende sosial kapital og derved klare grenser for innenforskap og utenforskap (Borup og Ahlin 2011). Disse funnene korresponderer med etnografiske funn i denne studien, der katolske vietnamesere over flere generasjoner i Norge etablerer sammenbindende sosial kapital.¹³⁷ Dersom grad av migranters religiøsitet, representerer ett av kriteriene for hvilken kurs som staves ut for deres ulike responser med hensyn sosial kapital, vil polakker som den mest religiøst orienterte gruppen, generere sammenbindende sosial kapital, hvilket samsvarer med funn i denne studien. Polske informanter uttrykte klare grenser for innenforskap og utenforskap. Filippinere på sin side var betydelig religiøst orienterte, kroater og latin-amerikanere var i mindre grad religiøst engasjerte. Imidlertid fremsto disse tre gruppene med relasjoner utenfor deres egne nasjonale tilhørigheter, som utadvendte, og inkluderende, og derved med overbyggende sosial kapital.

En katolsk arena som genererer overbyggende sosial kapital knyttet til solidaritet og generalisert tillit, er *Caritas*. Organisasjonens betydelige frivillige engasjement med informasjonssentre i Oslo, Bergen etter hvert også Drammen og Stavanger, yter en stor innsats med hensyn til veiledning og inkludering overfor arbeidsmigranter til landet. Loga, som har studert frivillige organisasjoners integrasjon i nærmiljøet i Bergen, viser med utgangspunkt i begrepsparet at blant annet *St. Paul katolske* skole i Bergen generer overbyggende kapital i bydelen, at skolen med andre ord har en integrerende funksjon i nærmiljøet, som overskrider skolens eget fellesskap (Loga 2011).

Med utgangspunkt Putnams og Campbells begreper vurderer utredningen *Det livsynsåpne samfunn* (NOU 2013:1) på hvilken måte tros- og livssynspolitikken påvirker integreringen i samfunnet. Utredningen undersøker blant annet hvorvidt tilskuddsordningene til trossamfunn bidrar til religiøs organisering langs etniske skillelinjer. Hypotesen i denne forbindelsen er at en slik organisering støtter opp under tradisjonelt lederskap og reproducerer kulturtrekk fra hjemlandet (NOU 2013: (1): 57).

¹³⁷ Komparativt til tamilske katolikker, som på samme måte som katolske vietnamesere har storfamilietradisjoner og tette etniske nettverk, men som er mer fler-religiøst orienterte enn vietnameserne, skulle dette indikere at tamiler her i landet i større grad enn vietnamesere etablerer mer overbyggende kapital i det norske samfunnet. Akkurat når det gjelder tamiler, har jeg ikke tilstrekkelig data til å konkludere i denne sammenhengen. Det gjenstår som et åpent komparativt spørsmål, all den tid begge disse etniske gruppene på bakgrunn av kvantitative data har fremstått som de mest vellykket integrerte migrantgruppene i landet.

Da DKKN har stor mangel på norske prester, er trossamfunnet avhengig av å engasjere *ikke-norske prester til ordinær menighetstjeneste*. Disse utøver et tradisjonelt lederskap og forventer lojalitet til katolske autoriteter og til det hierarkiske systemet. I møte med en flerkulturell menighet, der en større norsk gruppe uttrykker individuell autonomi og personlige meninger, er det *dette relasjonelle systemet* mellom prest og menighet som utfordres, et møte mellom et patron-klient-liket relasjonelt system og et egalitært relasjonelt system basert på individualiseringsprosesser. Dette møtet mellom ulike relasjonelle systemer mellom prest og menighet intensiverer den kulturelle kompleksiteten ved katolske arenaer, da lekfolk i menighetene allerede i utgangspunktet har fleretniske og flerkulturelle bakgrunner og erfaringer av kollisjon seg imellom når det gjelder ulike tradisjoner for utveksling og resiprositet i forbindelse med menighetsarbeid

Den *norske gruppen sogneprester*, som er i mindretall blant katolske prester i landet, utøver imidlertid et *kontekstuelet lederskap* i den forstand at de selv er sosialisert inn i samfunnets individualiseringsprosesser. Dette generer et religiøst lederskap som er tilpasset norske kontekster. Selv om likeså norske katolske prester i utgangspunktet forventes å forvalte et tradisjonelt lederskap, har de i følge denne studien betydelig flerkulturell kompetanse. De utøver en åndelig omsorg overfor lekfolk som er basert på kunnskaper om de utfordringene det innebærer for migranter å tilpasse seg en tilværelse i en ny kultur. Norske presters åndelige omsorg har av den grunn en mer pragmatisk tilnærming overfor migranter så vel som overfor norske lekfolk enn det deres utenlandske kolleger har.

Unge katolikker med og uten migrantbakgrunn har erfart og gjennomgått individualiseringsprosesser i det norske samfunnet og situerer seg av den grunn autonomt i forhold til religiøse ledere. Under feltarbeidet representerte først og fremst det å være «norsk» en autonom situering fra yngre katolikkens side, en desintegrerende kraft med frafall fra det katolske fellesskapet. Dette var en prosess preget av en glidende overgang med konfirmasjonen som et punktum, der DRKK og trossamfunnets religiøse ledere fremsto med manglende autoritet og som irrelevante normsendere for unge katolikker. Dette ytret seg mer som ignorans og likegyldighet overfor DKKN, enn som en artikulert og begrunnet protest i forhold til kirkens lære. Dette innebærer at unge katolikker med og uten innvandrerbakgrunn er integrert i det norske samfunnet med overbyggende sosial kapital i form av sosiale nettverk utenfor DKKN basert på felles normer for gjensidig avhengighet og tillit. I et *generasjonsperspektiv* er det derfor ingen tvil om at katolske migranter etablerer grunnleggende tilhørigheter og integreres i storsamfunnet utenfor Den katolske kirken.

Individualiseringsprosessene for unge katolikker innebærer en naturalisering til norskheten, som først og fremst fremstår som sekulær.

Denne avhandlingen bringer nye data om det «nye Norge». Den dokumenterer et mangfoldig trossamfunn som rommer multikulturelle og etnisk segregerte arenaer på den ene siden, og arenaer med pågående flerkulturelle forhandlinger som genererer en unik kulturell kompleksitet på den andre siden. Disse formene for flerkulturelle forhandlinger og de kulturelt komplekse prosessene som finner sted, er hittil udokumentert i norske sammenhenger. Avhandlingen dokumenterer med andre ord et trossamfunn som rommer ulike kulturelle tradisjoner fra ulike deler av verden, der disse tradisjonene dels lever om side om side og til dels samspiller med hverandre. Til tross for de katolske ritenes universelle utforming, fremstår Den katolske kirke i Norge paradoksalt nok mindre som en global institusjon enn som et fellesskap forankret i partikulære uttrykk og tilhørigheter fra ulike deler av verden.

Appendix

Ordliste

<i>Absolusjon</i>	(lat. absolvere: å løse fra). Tilgivelse av synd under skriftemålet.
<i>Apostolisk orden</i>	Ordensfolk i tjeneste for DRKK, utadrettet virksomhet.
<i>Diakon</i>	Person utdannet på et kristent grunnlag i sykepleie og sosialt arbeid; person som tjenestegjør i menighet. I den katolske kirken finnes det to typer katolske diakoner: «vanlige» og «permanente». De førstnevnte er normalt prestestudenter, som blir diakonviet en viss tid før prestevigselen. Permanente diakoner er menn som ønsker å gjøre en spesiell tjeneste i kirken, men som ikke føler at de har et prestekall. Kvinner kan ikke bli diakoner innen den katolske kirken.
<i>Ekskommunikasjon</i>	(lat. excommunicatio, udelukkelse fra et fellesskap). Dersom en person er skyldig i en alvorlig overtredelse, kan vedkommende utelukkes fra å motta nattverd og de øvrige sakramentene.
<i>Eukaristi</i>	(gr. takksigelse) Fra slutten av det første århundret den vanligste betegnelsen på nattverden.
<i>Første kommunion</i>	Første gang barn går til nattverd ved ca ni års alder. Et overgangsrituale i Den katolske kirken. Se <i>kommunion</i> .
<i>Helgenkårsprosessen</i>	Undersøkelse for å avgjøre om en avdød person offisielt kan regnes blant den katolske kirkens helgener. En undersøkelsesdomstol i Vatikanet innkaller alle skriftlige og muntlige vidnesbyrd om den avdøde.
<i>Innstiftelses-ordene</i>	Jesu siste ord til disiplene, bibelsitat som innleder nattverden, (<i>1 Kor 11:24</i>): «[Han tok] brødet, takket og brøt det, ga sine disipler og sa: Ta og ét alle derav. Dette er mitt legeme gitt dere. Gjør dette til minne om meg. Likeså tok han og kalken, takket, ga dem og sa: Drikk alle derav! Denne kalk er den nye pakts blod som utgytes for dere alle til syndenes forlatelse. Gjør dette til minne om meg.»

<i>Kanonisering</i>	Høytidelig proklamasjon ved paven om at en avdød person regnes blant kirkens helgener.
<i>Kalk</i>	Rituellet beger, der innholdet symboliserer Jesu blod. I katolsk sammenheng vin blandet med vann.
<i>Kardinal</i>	Embete, de høyeste medlemmene av den pavelige sentralforvaltning med rang nest etter paven.
<i>Klausur</i>	Innelukking i kloster. Juridisk begrep i katolsk klostervesen, som regulerer klosterets avsondring fra verden. Klausur innebærer både helt og delvis forbud mot at munk eller nonne kan forlate klosteret, regulerer også adgangen for utenforstående til å besøke klosteret.
<i>Kommunion</i>	Betegner mottakelsen av nattverd, altergang.
<i>Kongregasjon</i>	Departement i den pavelige administrasjonen. Refererer dessuten også til ordensliknende sammenslutninger.
<i>Kontemplativ orden</i>	Avsondret fra verden. Ordensfolk innen kontemplative ordener lever i stillhet og bønn uten utadrettet virksomhet.
<i>Konsekrere</i>	En liturgisk handling der <i>innstiftelsesordene</i> leses.
<i>Kurien</i>	Den katolske kirkens sentrale forvaltning. Fungerer også som Vatikanstatens statsforvaltning.
<i>Liturgi</i>	(gr. offentlig tjeneste, brukt om tempeltjeneste). Rituelle, religiøse handlinger.
<i>Magisteriet</i>	Det offisielle læreembetet til den romersk katolske kirken.
<i>Ministrant</i>	(tidl. korgutter) Personer som bistår presten under de liturgiske handlingene.
<i>Novena</i>	Ni dagers privat eller offentlig bønn, gjerne i forkant av høytider eller større begivenheter.
<i>Oblat</i>	Liten, rund, usyret kjeks som utdeles under nattverden.
<i>Offertorium</i>	Betegnelse for tilbereding av brød og vin til nattverden. Brød og vin kalles <i>offergaver</i> .
<i>Rosenkransen</i>	Rosenkransen består av et perlekjede som representerer en syklus og et tellesystem med bønner rettet til Jomfru Maria, der bønne <i>Ave Maria (Hill deg Maria)</i> er den mest sentrale. Den vanligste utformingen består av 50 mindre og fem større perler. Perlene brukes til å holde regning med antall bønner, <i>Ave Maria</i> på de små og <i>Fadervår</i> på de store perlene.

<i>Sakrament</i>	(lat. <i>sacrare</i> , 'å hellige'). Et kristent rituale som forrettes normalt av en diakon, prest eller biskop. Den romersk katolske kirken har syv sakramenter: dåp, nattverd, ektevigselse, ordinasjon, konfirmasjon, skriftemål og sykeslaving.
<i>Synode</i>	Kirkemøte hvor alle biskoper har stemmerett.
<i>Sakristan</i>	Har ansvar for driften av sakristiet i en kirke, for å forberede messer. Stillingen kan innehas av både geistlige og lekfolk.
<i>Tabernakel</i>	Et lite skap i nærheten av alteret der <i>konsekrede</i> oblater oppbevares.
<i>Tidebønner</i>	Tidebønner i den katolske kirken er liturgiske bønner som er knyttet til bestemte tider av døgnet. Alle prester, diakoner og medlemmer av ordenssamfunn er forpliktet til å be tidebønnene daglig. Tidebønner tilhører den katolske kirkens offisielle bønner. I dag leses/synges stort sett disse: <i>Laudes</i> (morgenbønn), middagsbønn, <i>vesper</i> (kveldsbønn) og <i>kompletorium</i> (oppr. "avslutning", kveldsbønn før leggetid).
<i>Tribunalet</i>	Den katolske kirkens domstol. Navnet referer til at det er tre dommere i høyere instanser. Tribunalet forvalter den katolske kirkens lover, den kanoniske rett. Tribunalet behandler i hovedsak ekteskapsaker.

Akronymer

Couples for Christ: CFC

Den katolske kirke i Norge: DKKN

Den norske kirken: Dnk

Den romersk katolske kirken: DRKK

Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People (2004)

Erga Migrantes Caritas Christi, EMCC

FNs kvinnekonvensjon av 1979: *The Convention of the Elimination of all forms of*

Discrimination against Women, CEDAW

Norges unge katolikker: NUK

Også vi er kirken: OVEK

Oslo katolske bispedømme: OKB

Sacred Heart Filipino Chaplaincy: SHFC

St. Olav katolske ungdomslag: SOUL

Tamilske unge katolikker: TUK

Liberation Tigers of Tamil Eelam: LTTE

Referanser

- Aagedal, Olaf. 2007. "The Norwegian Seamen's Church as a National Symbol." In *Religion in Late Modernity: Essays in Honour of Pål Repstad*, edited by Inger Furseth and Paul Leer-Salvesen. Trondheim: Tapir Academic Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2013. "Struggling over the mode of incorporation: backlash against multiculturalism in Europe." *Ethnic and Racial Studies* no. 36 (4):531-556.
- Alberigo, Giuseppe. 2006. *A Brief History of Vatican II*. New York: Orbis Books.
- al-Hibri, Azizah Y. 1999. "Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World / Minority Women? ." In *Is Multiculturalism bad for Women?*, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha C. Nussbaum Princeton: Princeton University Press.
- Amir-Moazami, Christine M. Jacobsen and Maleiha Malik. 2011. "Islam and gender in Europe: subjectivities, politics and piety." *Feminist Review* (98):1-8.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Andersson, Mette. 2007. "Migrasjon som utfordring. Kritikk av metodologisk nasjonalisme". In *Grenser for kultur?*, edited by Øivind Fuglerud, Thomas Hylland Eriksen. Oslo: Pax
- Angrosino, Michael V. 1994. "The Culture Concept and the Mission of the Roman Catholic Church." *American Anthropologist* no. 96:824-832.
- Appadurai, Arjun. 1988. "Putting hierarchy in its place". *Cultural Anthropology* no. 3 (1):36-49.
- Arrupe, P. 1978. "Selected Letters." In *Credo. Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, edited by Jaroslav Pelikan. New Haven and London: Yale University Press.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- . 2003. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Aukrust, Knut, and Else-Britt Nilsen. 1996. *Bak klosterets port: nonner i Norge forteller*. Oslo: Solum.
- Bangstad, Sindre. 2009. *Sekularismens ansikter*. Oslo: Universitetsforl.
- . 2011. "Multikulturalismen og dens kritikere." In *Multikulturell teori og flerkulturelle praksiser*, edited by Bente Puntervold Bø. Oslo: Abstrakt forlag AS.
- Barth, Fredrik. 1969. "Introduction." In *Ethnic Groups and Boundaries*, edited by Fredrik Barth. Oslo: Scandinavian University Press.
- . 1989. "The analysis of culture in complex societies". *Ethnos* no. 54 (3-4):120-142.
- . 1992. *Towards greater naturalism in conceptualizing societies*. London.
- Baumann, Gerd. 1992. Ritual implicates 'Others': rereading Durkheim in a plural society. In *Understanding Rituals*, edited by Daniel de Coppet. New York: Routledge.
- . 1998. "Body Politics or Bodies of Culture? How Nation State Practices Turn Citizens into Religious Minorities." *Cultural Dynamics* no. 10 (3):263-80.
- . 1999. *The multicultural riddle: rethinking national, ethnic, and religious identities*. New York: Routledge.

- Bax, Mart. 2011. "Marian apparitions in Medjugorje: rivalling religious regimes and state-formations in Yuogoslavia." In *Anthropology of Religion. Critical Concepts in Religious Studies* edited by Phillips Stevens, Denice J. Szafran, 150-170. London and New York: Routledge
- Beattie, Tina. 2002. *God's mother, Eve's advocate: a Marian narrative of women's salvation*. London: Continuum.
- . 2012. "Ekteskap og sakramentalitet - "Tending, Mending and Ending"." In *Hellig Uro*, edited by Per and Anne Helene Utgaard Kværne. Oslo: Emilia forlag.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.
- . 1998. "Performance." In *Critical Terms of Religious Studies*, edited by Mark C Taylor, 202-225. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Berger, Peter L. 1969. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books / Doubleday.
- Berkaak, Odd Are, and Even Ruud. 1992. *Den påbegynte virkelighet: studier i samtidkultur*. Oslo: Universitetsforl.
- Bloch, Maurice. 1992. *Prey into hunter: the politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blum, Paul Richard. 1999. "The Catholic Church in Hungary: A Case of Remodernisation." *Religion, State and Society* no. 27 (3-4):315-326.
- Bobineau, Olivier. 2009. "Political Power and the power of the gift: the fractal dialog of the Catholic Church." *La Revue du MAUSS* no. 34:403-427.
- Boissevain, Jeremy. 1974. *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions* Oxford: Basil Blackwell.
- Borchgrevink, Tordis. 2002. "Likestilling. Det flerkulturelle demokratiets hodepine." In *Sand i maskineriet*, edited by Grete Brochmann, Jon Rokstad, Tordis Borchgrevink. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Borup, Jørn. 2014. "Religiosity and Ethnicity: Vietnamese Immigrant Religion in Denmark." In *The Changing Soul of Europe. Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*, edited by Helena Vilaça, Enzo Pace, Inger Furseth, Per Pettersson. Farnham: Ashgate.
- Borup, Jørn, Lars Ahlin. 2011. "Religion and Cultural Integration. Vietnamese Catholics and Buddhists in Denmark " *Nordic Journal of Migration Research* no. 1 (3):176-184.
- Bracke, Sarah, Nadia Fadil. 2012. "Is the Headscarf Oppressive or Emancipatory? Field Notes from the Multicultural Debate " in *Religion and Gender* no. 2 (1):35-56.
- Brochmann, Grete. 2002. Velferdsstat, integrering og majoritetens legitimitet. In *Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge*, edited by Grete Brochmann, Tordis Borchgrevinck, Jon Rogstad. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Brochmann, Grete, and Knut Kjeldstadli. 2008. *A history of immigration: the case of Norway 900-2000*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bruce, Johs. 1990. *Fra Urtegaten til Enerhaugen: St. Hallvard menighet gjennom 100 år*. Oslo: St. Hallvard menighet.
- Bräunlein, Peter. 2009. "Negotiating Charisma: The Social Dimension of Philippine Crucifixion Rituals." *Asian Journal of Social Science* no. 37 (6):892-917.
- Bråten, Beret, Cecilie Thun 2013. "Introduksjon." In *Krysningspunkter. Likestillingspolitikk i et flerkulturelt Norge*, edited by Cecilie Thun (red.) Bråten Beret. Oslo Akademia forlag.
- Buenaventura, Steffi San. 2002. "Filippino Religion at Home and Abroad: Historical Roots and Immigrant Transformations " In *Religions in Asian America. Building Faith Communities*, edited by Gap Pyong Min, Jung Ha Kim (eds.). New York and Oxford: Alta Mira Press.

- Busser, Cathelijne de and Anna Niedźwiedz. 2009. "Mary in Poland: A Polish Master Symbol." In *Moved by Mary. The Power of Pilgrimage in the Modern World*, edited by Hermkens, Jansen and Notermans. Surrey: Ashgate.
- Byrnes, Timothy A., and Peter J. Katzenstein. 2006. *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Børresen, Kari Elisabeth. 1995. "Women's Studies of the Christian Tradition: New Perspectives." In *Religion and Gender*, edited by Ursula King. Oxford and Cambridge: Blackwell.
- . 2004. "Religion Confronting Women's Human Rights: The Case of Roman Catholicism." In *Fascilitating Freedom of Religion or Relief: a deskbook*, edited by Tore Lindholm, W Cole Durham Jr. and Bahia G. Tahzid-Lie. Oslo: The Oslo Conference on Freedom of Religion and Belief.
- . 2006. "Religious Gender Models versus Women's Human Rights." In *Gender, Religion and Human Rights in Europe*, edited by Kari Elisabeth Børresen and Sara Cabibbo. Roma: Herder Editrice e Libreria.
- . 2010. "Gender Models in the Christian Tradition." In *Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums*, edited by Irmtraud Fischer, Christoph Heil (Hg.). Wien: Lit Verlag GmbH & Co.
- . 2012. "Religiøse kjønnsmodeller i konflikt med sekulære menneskerettigheter: fundamental utfordring til Romerkirkens antropologi." In *Hellig Uro*, edited by Per Kværne and Anne Helene Utgaard. Oslo: Emilia forlag.
- Cannell, Fennella. 2006. "Introduction." In *The Anthropology of Christianity*, edited by Fennella Cannell, 1-50. Durham: Duke University Press.
- Carnes, Tony, and Anna Karpathakis. 2001. *New York glory: religions in the city*. New York: New York University Press.
- Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- . 2006. "Religion, European Secular Identities and European Integration." In *Religion in the New Europe*, edited by Krzysztof Michalski. Budapest and New York: Central European University Press.
- . 2007. "Immigration and the New Religious Pluralism: A European Union/United States Comparison." In *Democracy and the New Religious Pluralism*, edited by Thomas Banchoff. Oxford: Oxford University Press.
- Chaves, Mark. 1994. "Secularization and Declining Religious Authority." *Social Forces* no. 74 (3):749-774.
- Chong, Kelly H. 1998. "What It Means To Be Christian: The Role Of Religion In The Construction Of Ethnic Identity And Boundary Among Second Generation Korean Americans." *Sociology of Religion* no. 59 (3):259-286.
- Clifford, James. 1992. "Travelling Cultures". In *Cultural Studies*, edited by Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler. London: Routledge.
- Comaroff, Jean, and John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution*. 1 vols, *Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Connor, Philip. 2013. "Introduction." *International Migration* no. 51 (3):1-7.
- Corr, Rachel. 2002. "Reciprocity, Communion, and Sacrifice: Food in Andean Ritual and Social life." *Food & Foodways* (10):1-25.
- Dang, Nghiem Van. 1995. "Religion and Beliefs in Vietnam." *Social Compass* no. 42 (3):345-365.
- Daudelin, Jean, and W. E. Hewitt. 1995. "Churches and politics in Latin America: Catholicism at the crossroads." In *The World Quarterly*, Vol.16 (2) p.p.221-236. London: Taylor & Francis Ltd.

- Davie, Grace. 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Oxford: Blackwell.
- . 2002. *Europe: the exceptional case : parameters of faith in the modern world*. London: Darton, Longmann & Todd.
- . 2006. "Is Europe an Exceptional Case?" *International Review of Mission* no. 95 (378-379):247-258.
- Diehl, Claudia, Matthias Koenig 2013. "God Can Wait: New Migrants in Germany Between Early Adaptation and Religious Reorganization." *International Migration* no. 51 (3):8-22.
- Dumont, Louis. 1998. *Homo hierarchicus: the caste system and its implications*. Delhi: Oxford University Press.
- Durkheim, Émile. 1978. *Selvmordet*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Durkheim, Émile, and Karen E. Fields. [1912] 1995. *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press.
- Døving, Cora Alexa, Berit Thorbjørnsrud. 2012. *Religiøse ledere. Makt og avmakt i norske trossamfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eade, John, Johanna Krotofil. 2012 "Home and Away in an Increasingly Multicultural Britain: Pilgrimage, Parish and Polish Migration." In *Gender, nation and religion in European pilgrimage*, edited by Willy Jansen and Catrien Notermans. Farnham: Ashgate.
- Ebaugh, Helen Rose Fuchs, and Janet Saltzman Chafetz. 2000. *Religion and the new immigrants : continuities and adaptations in immigrant congregations*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.
- . 2002. *Religion across Borders. Transnational Immigrant Networks*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.
- Ecklund, Elaine Howard. 2005. 'Us' and 'Them': The Role of religion in mediating and challenging the 'model minority' and other civic boundaries." *Ethnic and Racial Studies* no. 28 (1):132-150.
- Eidsvig, Bernt. 1988. "Tro og kirketilhørighet som nøkkel til sameksistens?" *St. Olav. Katolsk tidsskrift for religion og kultur* no. 100 (6):3-7.
- . 1993. "Den katolske kirke vender tilbake." In *Den katolske kirke i Norge. Fra kristningen og til i dag*, edited by vera Henriksen, John Willem Gran, Erik Gunnes og Lars Roar Langslet. Oslo: Aschehoug.
- . 2011. *Retningslinjer for OKBs prester som tjenestegjør innen kategorialsjelesorgen*
- . 2014. *Retningslinjer for innvandrersjelesorgen i Oslo katolske bispedømme*
- Eidsvig, Bernt, Georg Müller, Thorbjørn Olsen. 2007. *Kjønnsnøytral ekteskapslov? Tre katolske svar*. edited by Nordisk Katolsk Bisperåd. Oslo, Trondheim, Tromsø: Norsk Katolsk Bisperåd.
- Emerson, Michael O., Karen Chai Kim. 2003. "Multiracial Congregations: An Analysis of their Development and a Typology." *Journal for the Scientific Study of Religion* no. 42 (2):217-227.
- Engebrigtsen, Ada Ingrid. 2007. "Kinship, Gender and Adaptation Processes in Exile: The Case of Tamil and Somali Families in Norway." *Journal for Ethnic and Migration Studies* no. 33 (5):727-746.
- Engelke, M. and M. Tomlinson. 2006. *The limits of meaning: case studies in the anthropology of Christianity*. New York: Berhahn.
- Eriksen, Anne, and Anne Stensvold. 2002. *Maria-kult og helgendyrkelse i moderne katolisisme*. Oslo: Pax.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1993. *Ethnicity And Nationalism*. London: Pluto Press.

- . 1995. "Etterord." In *Gaven. Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*, Marcel Mauss. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- . 2007. "Complexity in social and cultural integration. Some analytical dimensions." *Ethnic and Racial Studies* no. 30 (6):1055-1069.
- Erstad, Ida Charlotte. 2012. "Å oppdra barn er hardt arbeid. Foreldreskap i et lokalmiljø." In *Den globale drabantbyen: Groruddalen og det nye Norge*, edited by Sharam Alghasi, Elisabeth Eide & Thomas Hylland Eriksen. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fernando, Charlie. 1973. "How Buddhists and Catholics of Sri Lanka See Each Other - A Factor Analytic Approach." *Social Compass* no. 20 (2):321-332.
- Finke, Roger and Rodney Stark. 1992. *The Churching of America - 1776-1990. Winners and losers in religious economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Fjeld, Arne. 1986. *Katolsk tro og kristenliv*. [Oslo]: St. Olav forlag.
- Foner, N 1997. "What's new about transnationalism? New york immigrants today and the turn of the century." *Diaspora* no. 6:355-374.
- Foner, Nancy, Richard Alba. 2008. "Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?" *International Migration Review* no. 42 (2):360-392.
- Foucault, Michel. 1976. *A history of sexuality*. Hamondsworth: Penguin Books.
- Frøystad, Kathinka. 2003. "Forestillingen om det ordentlige feltarbeid og dets umulighet i Norge." In *Nære steder, nye rom: utfordringer i antropologiske studier i Norge*, edited by Marianne Rugkåsa, Kari Trædal Thorsen. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Fuglerud, Oivind, Ada Engebrigtsen. 2006. "Culture, networks and social capital: Tamil and Somali immigrants in Norway." *Ethnic and Racial Studies* no. 29 (6):1118-1134.
- . 2004. "Forståelser av tid og rom i den tamilske diasporaen." In *Andre bilder av "de andre": transnasjonale liv i Norge*, edited by Øivind Fuglerud. Oslo: Pax.
- . 1999. *Life on the outside: the Tamil diaspora and long-distance nationalism*. London: Pluto Press.
- Furseth, Inger. 2008. "Social Capital and Immigrant Religion." *Nordic Journal of Religion and Society* no. 21 (2):147-164.
- Gallo, Ester. 2014a. *Migration and religion in Europe: Comparative Perspectives on South Asian Experiences*. Farnham: Ashgate.
- Gallo, Esther. 2014b. "A Suitable Faith: Catholicism, Domestic Labour and Identity Politics among Malayalis in Rome." In *Migration and Religion in Europe. Comparative Perspectives on South Asian Experiences*, edited by Esther Gallo. Surrey Ashgate.
- Geertz, Clifford. 1973. *The interpretation of cultures: selected essays*. London: Fontana.
- Gemzöe, Lena. 2000. *Feminine matters: women's religious practices in a Portuguese town*. Vol. 47. Stockholm: Universitetet.
- . 2009. "Caring for Others: Mary, Death, and the Feminization of Religion in Portugal." In *Moved by Mary. The Power of Pilgrimage in the Modern World*, edited by Hermkens, Jansen and Notermans. Surrey: Ashgate.
- Gennep, Arnold van. 1960. *The rites of passage*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Godelier, Maurice. 1999. *The enigma of the gift*. Cambridge: Polity Press.
- Goldberg, David Theo. 1994. *Multiculturalism: a critical reader*. Oxford: Blackwell.
- Goodhand, Jonathan, Bart Klem, Benedikt Korf. 2009. "Religion, Conflict and Boundary Politics in Sri Lanka." *European Journal of Development Research* no. 21 (5):679-698.
- Gray, Breda, and Ria O'Sullivan Lago. 2011. "Migrant chaplains: mediators of Catholic Church transnationalism or guests in nationally shaped religious fields?" *Irish Journal of Sociology* no. 19 (2):94-110.

- Greeley, Andrew M. 2004. *The Catholic revolution: new wine, old wineskins, and the Second Vatican Council*. Berkeley: University of California Press.
- Gregory, C. A. 1982. *Gifts and commodities*. London: Academic Press.
- Gressgård, Randi. 2010. *Multicultural dialogue: dilemmas, paradoxes, conflicts*. New York: Berghahn Books.
- Grillo, R.D. 2004. "Islam and Transnationalism." *Journal of Ethnic and Migration Studies* no. 30 (5):861-78.
- Gullestad, Marianne. 2001. "Likhetens grenser." In *Likhetens paradokser. Antropologiske undersøkelser i det moderne Norge*, edited by Marianne Lien and Hilde Lidén and Halvard Vike (eds). Oslo: Universitetsforlaget.
- Gupta, Akhil and James Ferguson (eds.) 1997. "Discipline and Practice: The Field as Site Method and Location in Anthropology." In *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of Science*, edited by Akhil Gupta James Ferguson (eds.). London: University of California Press Ltd.
- Gupta, Akhil, and James Ferguson. 1997. *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Gärde, Johan. 1999. *Från invandrarkyrka till mångkulturellt samfund: en kyrkosociologisk analys av katolska kyrkan i Sverige från 1970-tal till 1990-tal*. Uppsala: Uppsala universitet, Teologiska institutionen.
- Habermas, Jürgen og Joseph Ratzinger. 2006 [2005]. *The dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. Ed: Florian Schuller (transl. Brian Mac Neil). San Francisco: Ignatio Press.
- . 2008a. *Between naturalism and religion: philosophical essays*. Cambridge: Polity.
- . 2008b. "Religion in the public sphere." Available from http://www.holbergprisen.no/images/materiell/2005_symposium_habermas.pdf
- Hacking, Ian. 1999. *The social construction of what?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Haddad, Y.Y., et al. 2003. *Religion and Immigration: Christian, Jewish and Muslim Experiences in the United States* New York: New York University Press.
- Hagan, J., Ebaugh, H.R. 2003. "Calling upon the sacred: migrant's use of religion in the immigration process." *International Migration Review* vol. 37:1145-62.
- Hannerz, Ulf. 1980. *Exploring the city*. New York: Columbia University Press.
- . 1992. *Cultural complexity: studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia University Press.
- . 2003. "Several Sites in One " In *Globalisation. Studies in Anthropology*, edited by Thomas Hylland Eriksen. London: Pluto Press.
- . 2006. *Flera fält i ett: socialantropologer om translokala fältstudier*. Stockholm: Carlsson.
- Hansen, Fredrik, p. . 2008. "Legfolk og menighetsråd." *St. Olav. Katolsk tidsskrift for religion og kultur* no. 120 (6):25-26.
- . (red). 2013. *Det Annet Vatikanskonsil - dokumenter*. Oslo: St. Olav forlag.
- Harvey, David. 1989. *The condition of postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hastrup, Kirsten. 1992. "Writing Ethnography: State of the Art." In *Anthropology and Autobiography*, edited by Judith Okely and Helen Callaway (eds.). London: Routledge.
- Henriksen, Vera, John Willem Gran, Erik Gunnes, and Lars Roar Langslet. 1993. *Den Katolske kirke i Norge: fra kristningen til idag*. Oslo: Aschehoug.
- Herberg, Will. 1960. *Protestant - Catholic - Jew: An essay in American Religious Sociology*. New York: Doubleday.

- Herder, Johann Gottfried von. 2000. "Ideas on the philosophy of the history of humankind." In, S. 23-26. Indianapolis: Hackett Pub.
- Hermkens, Anna-Karina, Willy Jansen and Catrien Notermans. 2009. "Introduction: The Power of Marian Pilgrimage." In *Moved by Mary. The Power of Pilgrimage in the Modern World*, edited by Anna-Karina Hermkens, Willy Jansen and Catrien Notermans. Surrey: Ashgate.
- Hervieu-Léger, Danièle, and Simon Lee. 2000. *Religion as a chain of memory*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Hobsbawm, E. J. 1992. "Introduction." In *The Invention of Tradition*, edited by Eric Hobsbawm, Terence Turner. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirschman, C. 2004. "The Role of Religion in the Origins and Adaptations of Immigrant Groups in the United States." *International Migration Review* no. 38:1206-1233.
- Honig, Bonnie. 1999. "My Culture Made Me Do It." In *Is Multiculturalism bad for Women?*, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press.
- Horn-Hansen, Fredrikke. 2007. "*Jeg føler meg bare sånn filippinsk og katolikk*". *Nasjonal og religiøs identitet blant filippinere i St. Olav domkirkes menighet i Oslo*, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo. Master degree.
- Howell, Signe and Marit Melhuus. 2001. *Blod - tykkere enn vann?: betydninger av slektskap i Norge*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Hutchinson, John, and Anthony D. Smith. 1996. *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Hüwelmeier, Gertrud. 2014. "'Our Future will be in India: Travelling Nuns between Europe and South East Asia.'" In *Migration and Religion in Europe: Comparative Perspectives on South Asian Experiences*, edited by Esther Gallo. Surrey: Ashgate.
- Jacobsen, Christine M. 2006. *Staying on the straight path: religious identities and practices among young muslims in Norway*. Bergen: University of Bergen
- Jacobsen, Christine M. and Randi E. Gressgård 2002. "En kvinne er ikke bare en kvinne. Kjønnspromblematikk i et flerkulturelt samfunn." In *Kjønnssrettferdighet. Utfordringer for en feministisk politikk*, edited by Cathrine Holst (ed.). Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Jansen, Willy. 2012. "Old Routes, New journeys: Reshaping Gender, and Religion in European Pilgrimage." In *Gender, nation and religion in European pilgrimage*, edited by Willy Jansen and Catrien Notermans. Farnham: Ashgate.
- Jensen, Roger. 2008. "Sekulær fornuft vs. religiøse følelser." *Minerva* (2).
- Johnson, Elizabeth A. 2003. *Truly our sister: a theology of Mary in the communion of saints*. New York: Continuum.
- Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns*. California: California of University Press.
- Keesing, Roger. 1994. "Theories of Culture Revisited." In *Assessing Cultural Anthropology*, edited by Robert Borofsky. New York: McGraw-Hill.
- King, Ursula. 1987. *Women in the world's religions, past and present*. New York: Paragon House.
- . 1995. *Religion and gender*. Oxford: Blackwell.
- King, Ursula, and Tina Beattie. 2005. *Gender, religion and diversity: cross-cultural perspectives*. London [England]: Continuum.
- Kingfisher, Catherine. 2007. "Discursive constructions of homelessness in a small city in the Canadian prairies: Notes on destruction, individualization and the production of (raced and gendered) unmarked categories." *American Ethnologist* no. 34:91-107.
- Kjeldstadli, Knut (red.), 2003. *Norsk innvandringshistorie*. Oslo: Pax forlag
- Knudsen, Jan Sverre. 2009. "Dancing for Survival." In *Music in Motion: Diversity and Dialog in Europe*, edited by Bernd Clausen, Eva Sæther. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Knudsen, John Chr. 2005. *Capricious worlds: Vietnamese life journeys*. Münster: LIT.

- Kolshus, Thorgeir. 2007. *Prøveforelesning*. Department of Social Anthropology, UIO.
- Krohn-Hansen, Christian. 2003. "Into Our Time. The Anthropology of Political Life in the Era of Globalisation." In *Globalisation. Studies in Anthropology*, edited by Thomas Hylland Eriksen. London: Pluto Press.
- . 2007. "The Understanding of Migration and the Discourse of Nationalism." In *Holding worlds together: ethnographies of knowing and belonging*, edited by Marianne Lien and Marit Melhuus. New York: Berghahn Books.
- Krohn-Hansen, Christian, Halvard Vike. 2000. "Makt og symbolske former. Perspektiver på politikk." In *Mellom himmel og jord: Tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien.*, edited by Finn Sivert Nilsen & Olaf Smedal. Bergen: Fagbokforlaget.
- Kværne, Per and Anne Helene Utgaard. 2012. "Innledning." In *Hellig urop. 50 år etter Det annet vatikankonsil*, edited by Per Kværne and Anne Helene Utgaard. Oslo: Emilia Forlag.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Langslet, Lars Roar. 1993. "Ordenssøstrenes virke i Norge - en overraskelse." In *Den katolske kirke i Norge. Fra kristningen til i dag*, edited by John Willem Gran, Erik Gunnes og Lars Roar Langslet. Oslo: Aschehoug.
- Leach, Edmund. [1972] 1983. "Mechisedeck and the emperor: Icons of subversion and orthodoxy." In *Structuralist interpretation of Biblical myth*, edited by Edmund Leach, and Alan Aycock. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lehman, Johan. 2010. "Undocumented migrants in Brussels: Diversity and the anthropology of illegality." *Journal for Ethnic and Migration Studies* no. 23 (1):25-41.
- Leirvik, Oddbjørn, Sindre Bangstad, and Ingvill Thorson Plesner. 2012. *Sekularisme - med norske briller*. Oslo: Unipub.
- Lentin, Alana, Gary Younge, and Gavan Titley. 2011. *The crises of multiculturalism: racism in a neoliberal age*. London: Zed Books.
- Levitt, Peggy. 2004. "Redefining the boundaries of belonging: the institutional character of transnational religious life." *Sociology of Religion* no. 65 (1):1-18.
- . 2007. "Religion as a path to civil engagement." *Ethnic and Racial Studies* no. 31 (4):76-791.
- Lewins, Frank. 1976. "Ethnic Diversity Within Australian Catholicism: A Comparative Theoretical Analysis." *Journal of Sociology* no. 12 (2):126-135.
- Lithman, Yngve. 2004. "When Researchers Disagree: Epistemology, Multiculturalism, Universities and the State." *Ethnicities* no. 4 (2):155-184.
- Loga, Jill. 2011. *Inkludering i nærmiljø. En studie av frivillige organisasjoner som flerkulturelle møteplasser*. Bergen: Senter for forskning på sivilsamfunn & frivillig sektor. Rapport 2011: 5.
- . 2012. *Trossamfunn, innvandring, integrasjon. En kunnskapsoversikt*. Bergen/Oslo: Senter for forskning på sivilsamfunn & frivillig sektor. Rapport 2012: 3.
- Luong, Hy V. 1990. *Discursive practices and linguistic meanings: the Vietnamese system of person reference*. Amsterdam: J. Benjamins Pub. Co.
- Mach, Zdzisław. 2000. "The Roman Catholic Church in Poland and the Dynamics of Social Identity in Polish Society". Elektronisk artikkel: http://www.humanityinaction.org/files/279-The_Roman_Catholic_Church_in_Poland_and_the_Dynamics_of_Social_Identity_in_Polish_Society.pdf
- . 2007. "Constructing Identities in a Post-Communist Society: Ethnic, National, and European " In *Identity an Networks: Fashioning Gender and Ethnicity Across*

- Cultures*, edited by Deborah Fahy Bryceson, Judith Okely and Jonathan Webber. Oxford: Berghahn Books.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Malkki, Liisa. 1990. "Context and Consciousness: Local Conditions for the Production of Historical and National Thought among Hutu Refugees in Tanzania." In *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*, edited by Richard G. Fox, 32-63. Washington 1990: American Ethnological Society Monograph Series.
- . 1992. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees." *Cultural Anthropology* no. 17 (1):24-44.
- . 1995[a]. *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1995[b]. "Refugees and Exile: From "Refugee Studies" to the National Order of Things." *Annual Review of Anthropology* no. 24:495-523.
- . 1997. "News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition." In *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of Field Science*, edited by Akhil Gupta and James Ferguson (eds.). London: University of California Press Ltd.
- Marcus, George E. 1998. *Ethnography through thick and thin*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Marcus, George E., and Michael M. J. Fischer. 1999. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Mariz, Cecilia L. 2008. "L'inculturation dans le Catholicisme bresilien contemporain." *Social Compass* no. 55 (3):290-303.
- Martin, David. 2006. "Integration and Fragmentation: Patterns of Religion in Europe." In *Religion in the New Europe*, edited by Krzysztof Michalski. Budapest and New York: Central European University Press.
- Mauss, Marcel. 1995 [1954]. *Gaven. Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Mayblin, Maya. 2014. "People Like Us: Intimacy, Distance, and the Gender of Saints." *Current Anthropology* no. 55 (S10):271-280.
- McClory, Robert. 1995. *Turning point: the inside story of the Papal Birth Control Commission, and how Humanae Vitae changed the life of Patty Crowley and the future of the church*. New York: Crossroad.
- Melhuus, Marit, and Signe Howell. 2001. *Blod - tykkere enn vann?: betydninger av slektskap i Norge*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Menjívar, C. 2003. "Religion and immigration in a comparative perspective: Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington DC and Phoenix." *Sociology of Religion* no. 64 (1):21-45.
- Miller, Daniel. 1995. *Worlds apart*. London: Routledge.
- Mitchell, Jon P. [1996] 2003. Patrons and clients. In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* edited by Alan and Jonathan Spencer Barnard. London and New York: Routledge.
- Modood, Tariq. 1997. "Introduction: The Politics of Multiculturalism in New Europe." In *The Politics of Multiculturalism in Europe: Racism, Identity and Community*, edited by Tariq Modood and Phnina Werbner. London: Zed Books.
- . 2007. *Multiculturalism: a civic idea*. Cambridge: Polity.
- Moore, Henrietta L. 1994. *A Passion for Difference*. Cambridge: Polity Press.

- Mora, Christina C. 2012. "Religion and the organizational context of immigrant civic engagement: Mexican Catholicism in the USA." *Ethnic and Racial Studies* no. 36 (11):1647-1665.
- Mullins, Mark. 1987. "The Life-Cycle of Ethnic Churches in Sociological Perspective." *Japanese Journal of Religious Studies* no. 14 (4):321-334.
- Myklebust, Kjersti Solheim. 1996. *Opplevelse og mestring av eksiltilværelsen: en kvalitativ undersøkelse om vietnamesiske og chilenske flyktninger*. Trondheim: SINTEF IFIM.
- Nader, Laura. 1972. "Up the Anthropologist - Perspectives Gained from Studying Up." In *Reinventing Anthropology*, edited by Dell Hymes. New York: Pantheon Books.
- Neill, S. 1984. *A History of Christianity in India: The beginnings to A.D. 1707*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nieuwenhove, Jaques van and Berma Klein Goldewijk, eds. 1991. *Popular Religion, Liberation and Contextual Theology*. Nijmegen: Kok - Kampen.
- Nilsen, Else-Britt. 2001. *Nonner i storm og stille: Katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. århundre*. Oslo: Solum.
- . 2012. "Katolske prester: valgt ut blant menneskene." In *Religiøse ledere. Makt og avmakt i norske trossamfunn*, edited by Cora Alexa Døving, Berit Thorbjørnsrud. Oslo: Universitetsforlaget.
- Nordin, Magdalena. 2007. "Immigrant Language Groups in Religious Organisations." *Nordic Journal of Religion and Society* no. 19 (1):65-79.
- Norris, Pippa, and Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and secular: religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okely, Judith. 1996. *Own or other culture*. London: Routledge.
- Okin, Susan Moller. 1999. "Is Multiculturalism Bad for Women?" In *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press.
- Olwig, Karen Fog. 2008. "Integration mellem forestillede og glemte fællesskaber: Tilfældet Danmark." *Norsk Antropologisk Tidsskrift* no. 19 (4):233-243.
- Olwig, Karen Fog, and Kirsten Hastrup. 1997. *Siting culture: the shifting anthropological object*. London: Routledge.
- Ortner, Sherry. 1994. "Is female to male as nature is to culture?" In *Women, Culture and Society*, edited by Michelle Rosaldo, Louise Lamphere (eds.). Stanford: Stanford University Press.
- Perica, Vekolsav. 2006. "The most Catholic country in Europe? Church, state and society in contemporary Croatia." *State and Society* no. 34 (4):311-346.
- Pranger, Jan H. 2001. "Culture, Ethnicity, and Inculturation: Critical and Constructive Comments in Relation to Sri Lankan Contextual Theology." *Mission Studies* no. XVII (1-35):154-180.
- Preston, Nora Stene. 2005. "Det Gud har sammenføyd. Ekteskapstradisjoner blant katolikker i Norge." In *Evig din? Ekteskaps- og samlivstradisjoner i det flerreligiøse Norge*, edited by Berit Synnøve Thorbjørnsrud. Oslo: Abstrakt Forlag AS.
- Putnam, Robert D., and David E. Campbell. 2010. *American grace: how religion divides and unites us*. New York: Simon & Schuster.
- Rafael, Vicente. 1993. *Contracting Colonialism: Translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Ramet, Sabrina P. 2006. "Thy will be done: The Catholic Church and politics in Poland since 1989." In *Religion in an Expanding Europe*, edited by Timothy A. Byrnes, Peter J. Katzenstein. New York: Cambridge University Press.

- Rasmussen, Tarald, and Einar Thomassen. 2000. *Kristendommen: en historisk innføring*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Rawls, John. 1997. "The idea of public reasoning revisited." *The University of Chicago Law Review* no. 64 (3):765-807.
- . 2005. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Repstad, Pål. 2005. "The Sociology of Religion in Norway." *Nordic Journal of Religion and Society* no. 18 (2):159-175.
- Robbins, Joel. 2003. "The Anthropology of Christianity." *Religion* no. 33 (3).
- . 2004. *Becoming Sinners*. California: University of California Press.
- . 2007. "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture." *Current Anthropology* no. 48 (1):4-38.
- . 2014. "The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions." *Current Anthropology* no. 55 (S10):157-171.
- Rosaldo, Michelle. 1974. "Women, culture and society; a theoretical overview." In *Women, Culture and Society*, edited by Michelle Rosaldo, Louise Lamphere (eds.). Stanford: Stanford University Press.
- Ruether, Rosemary Radford. 1983. *Sexism and God-talk. Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.
- . 1985. *Women-church: theology and practice of feminist liturgical communities*. San Francisco, Calif.: Harper & Row.
- Rydtrøm, Helle. 2003. "Encountering "hot" anger. Domestic violence in contemporary Vietnam." *Violence against women*. no. 9 (6):676-697.
- Sahlins, Marshall. 1974. *Stone age economics*. London: Tavistock.
- Saler, Benson. 1993. *Conceptualizing religion: immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*. Leiden: Brill.
- . 2009. *Understanding religion: selected essays*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Salminen-Karlsson, Minna. 2005. «Det er ju faktisk två världar som inte går i hop.» *Unga katoliker i Sverige*. Stockholm: Gidlunds Förlag.
- Schensul, Jean J., and Margaret Diane LeCompte. 2013. *Essential ethnographic methods: a mixed methods approach*. Lanham, Maryland: AltaMira Press.
- Schreier, Robert J. 2001 [1985]. *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Schwenzer, Gerhard. 1989. *Retningslinjer for stiftskapellaner for innvandrere i Oslo katolske bispedømme*.
- . 1994. *Utkast. Retningslinjer for nasjonalsjelesorgen i Oslo bispedømme*.
- . 1996. *Retningslinjer for nasjonalsjelesorgen*. Edited by Oslo katolske bispedømme. Oslo: St. Olav Forlag.
- Seeberg, Marie Louise. 2004. "Eksil eller diaspora? Hjem eller hjemland? Vietnamesiske tilhørigheter." In *Andre bilder av "de andre": transnasjonale liv i Norge* edited by Øyvind Fuglerud. Oslo: Pax.
- Sjørølev, Inger. 2007a. "Integrations paradoks. Og den kulturelle trøghed." In *Inetgration. Antropologiske Perspektiver*, edited by Karen Fog and Karsten Pærregaard (red.) Olwig. København: Museum Tusulanums Forlag.
- . 2007b. *Scener for samvær: ritualer, performance og socialitet*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Skjeie, Hege. 2008. "Religiøs diskrimineringsrett eller -vern? - Hva bør ha forkjørsrett?" *Kirke og Kultur* no. 14 (6):534-538.
- Slagstad, Rune. 1998. *De nasjonale strateger*. Oslo: Pax.
- Slotsvik, Njølstad Tone. 2009. "Alt for Norge. Ikke ogsaa for katoliker?" *Den katolske minoriteten i Norge fra 1905-1930*. Master degree. Dep. History. Univ. of Bergen.

- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1998. "Religion, Religions, Religious." In *Critical Terms of Religious Studies*, edited by Mark C. Taylor. Chicago: University of Chicago Press.
- Solend, Audun. 2008. "Å vera diaspora-katolikk på Vestlandet. Eit døme frå Sunnfjord." In *St. Paul menighet 1858-2008*, edited by Alf Tore Hommedal, Beatrice Sandberg. Follese: Efrem forlag.
- Solhøy, Stina Hansteen, Vibeke Blaker Strand and Jorunn Økland. 2010. "Rettferdighetens grenser - religiøn, kjønn og homofili." In *Rettferdighet*, edited by Beatrice Halsaa, Anne Hellum (eds.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Stanley, Brian. 2007. "Inculturation: Historical Background, Theological Foundations and Contemporary Questions." *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* no. 24 (1):21-27.
- Stark, Rodney and William S. Bainbridge. 1985. *The Future of Religion*. Berkeley University of California Press.
- Stein, Barry N. 1981. "The refugee experience: defining the parameter of a field study." *International Migration Review* no. 15 (1):320-330.
- Stenius, Henrik, and Risto Alapuro. 2010. *Nordic associations in a European perspective*. Baden-Baden: Nomos.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Sørensen, Stine Bruland. 2009. *Å skape hjem: erfaringer og betydninger av tilhørighet i tamilske transnasjonale familier*, Master degree, Social Anthropology, University of Oslo.
- Sørensen, Birgitte Refslund. 1997. "The experience of displacement: reconstructing places and identities in Sri Lanka." In *Siting Culture*, edited by Karen Fog Olwig, and Kirsten Hastrup. London: Routledge.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1979. *A performative approach to ritual*. Oxford: Oxford University Press.
- Tande, Claes. 1993. "Statistikker." In *Den katolske kirke i Norge. Fra kristningen til i dag*, edited by John Willem Gran, E. Gunnes, L.R. Langslet. Oslo: Aschehoug & Co.
- Taylor, Charles. 1994. "The Politics of Recognition." In *Multiculturalism*, edited by Amy Gutman. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 2007. *A secular age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Thorbjørnsrud, Berit. 2005. *Evig din?: ekteskaps- og samlivstradisjoner i det flerreligiøse Norge*. Oslo: Abstrakt Forlag.
- . 2008. "Kritikk av relativismekritikken." *Samtiden* (1):97-104.
- Thorbjørnsrud, Berit, Cora Alexa Døving. 2012. "Innledning." In *Religiøse ledere. Makt og avmakt i norske trossamfunn*, edited by Cora Alexa Døving, Berit Thorbjørnsrud Oslo: Universitetsforlaget.
- Tjelmeland, Hallvard, and Grete Brochmann. 2003. *I globaliseringens tid, 1940-2000*. Vol. B. 3, *Norsk innvandringshistorie*. Oslo: Pax.
- Tjørhom, Ola. 2009. "St. Pius X-brorskapet og utviklingen innenfor Den katolske Kirke." *St. Olav. Katolsk tidsskrift for religion og kultur* no. 121 (2):35-37.
- . 2012. "Med ryggen mot framtiden - den katolske kirke under pave Benedict XVI." *Nytt Norsk Tidsskrift* no. 28 (2):193-198.
- . 2014. *Fornyelsen som forsvant: et kritisk blick på Den katolske kirkes utvikling fra 1850 til i dag*. Oslo: Cappelen Damm akademisk.
- Triandafyllidou, Anna, Tariq Modood, and Nasar Meer. 2012. *European multiculturalisms: cultural, religious and ethnic challenges*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Turner, Victor W. 1995 [1969]. *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.
- . 1987. *The anthropology of performance*. New York: PAJ.
- Vásquez, Manuel A., and Anna L. Peterson. 2008. *Latin American religions: histories and documents in context*. New York: New York University Press.
- Veer, Peter van der. 1996. "Religion" In *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, Edited by J. Spencer & A. Barnard. London: Routledge.
- . 2001. *Imperial encounters: religion and modernity in India and Britain*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Veer, Peter van der, and Hartmut Lehmann. 1999. *Nation and religion: perspectives on Europe and Asia*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Vertovec, Steven and Susanne Wessendorf. 2010. "Introduction." In *The Multiculturalism Backlash. European discourses, policies and practises*, edited by Steven and Susanne Wessendorf Vertovec. London and New York: Routledge.
- Vike, Halvard. 1992. "Refleksjoner over sosialantropologien og studier av Norge." In *Norsk Antropolgisk Tidsskrift* vol 4.
- . 2012. "Hvis hele verden var et fremmed land". Noen analytiske linjer i Thomas Hylland Eriksens forfatterskap." *Norsk Antropolgisk Tidsskrift* no. 23 (1):85-94.
- . 2013. "Egalitarianisme og byråkratisk individualisme." *Norsk Antropolgisk Tidsskrift* no. 24 (3-4):181-194.
- . 2014. Likhetens natur. Æresforelesning. *Norsk Antropologforenings Årskonferanse 2014* Bergen.
- Vilaça, Helena. 2014a. *The Changing soul of Europe: religions and migrations in northern and southern Europe*. Farnham: Ashgate.
- . 2014b. "How the Portugese Catholic Church is dealing with Newcomers: The Particular Case of Eastern European Immigrants." In *The Changing Soul of Europe. Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*, edited by Helena Vilaça, Enzo Pace, Inger Furseth, Per Pettersson. Farnham: Ashgate.
- Wallace, Anthony F. C. 1961. *Culture and personality*. New York: Random House.
- Warner, R. Stephen, and Judith Wittner. 1998. *Gatherings in diaspora: religious communities and the new immigration*. Philadelphia, Pa.: Temple University Press.
- Weber, Max. 1965 [1915-19]. *The Sociology of Religion*. London: Methuen.
- . 1973 [1906]. *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. In Christian Kock, and Egil Fivelsdal. Oslo: Gyldendal.
- Werbner, Pnina, and Nira Yuval-Davis. 1999. *Women, citizenship and difference*. London: Zed Books.
- Werner, Yvonne Maria. 2005. *Nordisk katolicism. Katolsk mission ock konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*. Göteborg - Stockholm: Makadam Forlag.
- Wessendorf, Susanne. 2013. *Second-generation transnationalism and roots migration: cross-border lives*. Farnham: Ashgate.
- Westmantel, Mary. 1991. "Maize Beer and Andean Social Transformations: Drunken Indians, Bread Babies and Chosen Women." *Modern Language Notes* no. 106 (4):861-80.
- Whitten, Norman E., John F. Szwed, and Sidney W. Mintz. 1970. *Afro-american anthropology*. New York: Free Press.
- Wikan, Unni. 2002. *Generous betrayal: politics of culture in the new Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wimmer, Andreas and Nina Glick Schiller. 2002. "Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences " *Global Networks* no. 2 (4):301-334.

- . 2003. "Methodological Nationalism, the Social Sciences and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology." *International Migration Review* no. 37 (3):576-610.
- Wolf, Eric R. 1966. "Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies." In *The Social Anthropology of Complex Societies*, edited by Michael Banton. London: Tavistock Publications.
- Yang, Fenggang, Helen Rose Ebaugh. 2001. "Religion and Ethnicity Among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority status in Home and Host Countries." *Journal for the Scientific Study of Religion* no. 40 (3): 367-78.
- Yuval-Davis, Nira. 1997[a]. "Ethnicity, gender relations and multiculturalism." In *Debating cultural hybridity : multi-cultural identities and the politics of anti-racism* / edited by Pnina Werbner, Tariq Modood. London: Zed Books.
- . 1997b. *Gender & nation*. London: Sage.
- Yuval-Davis, Nira and Pnina Werbner. 1999. *Women, Citizenship and Difference*. London and New York: Zed Books.
- Zhou, Min, Carl L. Bankston III and Rebecca Y. Kim. 2002. "Rebuilding Spiritual Lives in the New Land: Religious Practices among Southeast Asian Refugees in the United States." In *Religions in Asian America. Building Faith Communities.*, edited by Gap Pyong Min, Jung Ha Kim. New York and Oxford: Alta Mira Press.

Policydokumenter

- FNs kvinnekonvensjon av 1979: The Convention of the Elimination of all forms of Discrimination against Women. CEDAW.
- FNs flyktningkonvensjon av 1951: *Refugee Convention*
- FN.1948. *The Universal Declaration of Human Rights*.
- St. meld. 17 (1996-97). *Om innvandring og det flerkulturelle Norge*.
- Barne- likestillings- og inkluderingsdepartementet: *Lov om ekteskap* 1991-07-04-47. 1978.
- Lov om likestilling mellom kjønnene*. 1978.
- NOU 2011:7 *Velferd og migrasjon - Den norske modellens framtid*.
- NOU 2013:1. *Det livssynsåpne samfunn*.
- Ot.prp. nr 33 (1974-75): *Lov om likestilling mellom kjønnene*
- Rundskriv V-6B/2013 Tilskudd til tros- og livssynssamfunn* 2013.

Konsildokumenter

Dogmatiske konstitusjoner:

Dei Verbum (Om Guds åpenbaring), *Gaudium et Spes* (Om Kirken i verden av i dag), *Lumen Gentium* (Om kirken), *Sacrosanctum Concilium* (Om den hellige liturgien)

Dekreter: *Ad Gentes* (Om misjonsvirksomhet), *Apostolicam Actuositatem* (Om legfolkets fornyelse), *Cristus Dominus* (Om kirkens biskoper og hyrdebrev), *Inter Mirifica* (Om sosial kommunikasjon), *Optatam Totius* (Om prestenes tjeneste og liv), *Orientalium Ecclesiarum* (Om Østkirkene), *Perfectæ Caritatis* (Om fornyelse av ordenslivet), *Presbyterorum Ordinis* (Om presteutdannelsen), *Unitatis Redintegratio* (Om økumenikk og de kristnes enhet)

Erklæringer:

Dignitatis Humanae (Om religionsfrihet), *Gravissimum Educationis* (Om kristen utdanning), *Nostra Aetate* (Om forholdet til ikke-kristne).

Andre siterte dokumenter

Codex Iuris Canonici (1983). Canon Law, Den katolske kirkes lovbok.
Erga Migrantes Caritas Christi (EMCC) (2004). «The Love of God towards migrants»
Humanae Vitae (1968) om familieplanlegging og prevensjon
Inter Insigniores (1976), Declaration on the Question of Admission of Women to the
Ministerial Priesthood Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith
Ordinatio sacerdotalis (1994), Apostolic Letter issued by Pope John
Kjønnsnøytral ekteskapslov? (2007). Norsk Katolsk Bispeforbund.

Aviser

Dagbladet, 2015-2-11. «I denne e-posten blir ansatte i Den katolske kirke bedt om å endre datoer – for å sikre statsstøtte.» Kjetil Magne Sørenes og Bjørn S. Kristiansen.
Morgenbladet. 2009-3-13. «Pius X-brorskapet og utviklingen innenfor Den katolske Kirke.» Ola Tjørhom.
Vårt Land. 2015-7-16. «Kirken mangler verktøy for å rydde i arbeidsmiljøet.» Erlend Friestad.

Katolske medlemsblad

Fr. Markussen, Sigurd. 2013. «Dear Parishoners». *Halvardsvaka* (4):12.
Müller, Georg. 2008. «Biskop Müllers innlegg på synoden». *Broen* (6):35.
Nilsen, Else-Britt. 2013. «Gerhard Schwenzer 75 år». *St. Olav kirkeblad* (4):4.
Tande, Claes. 2008. «Statistikk». *Broen* (5):16-19.

Nettsteder og blogger

AVE CRUX UNICA. <https://annebentehadland.wordpress.com/>. Anne Bente Hadland.
Beredningsplan, seksuelle overgrep: <http://www.katolsk.no/organisasjon/okb/regler/bp/index>
Bonifatius Werk: <http://www.bonifatiuswerk.de/>
Den katolske kirken i Norge, organisasjon: <http://www.katolsk.no/organisasjon>.
Diaspora Kommissariat: <http://www.erzbistum-paderborn.de/38-Nachrichten/15389,Diaspora-Kommissariat-der-deutschen-Bisch%F6fe-unterst%FCtzt-Priester-und-Diakone-in-Nordeuropa.html>.
Flyktningkonvensjonen av 1951: <http://www.unhcr.se/no/om-oss/flyktningkonvensjonen-av-1951.html>
Katolsk familiesenter: (<http://www.katolsk.no/organisasjon/okb/familie>)
Katolsk lokalhistorie: (<http://mariakirken.wordpress.com/katolsk-lokalhistorie/>)
Katolsk Studentlag: <http://www.katstud.org/artikler/artikkelvisning/article/prestevielse-av-kvinner-og-andre-forbrytelser>
Kirche in Not: <http://www.kirche-in-not.de/>
OKBs svar til Fylkesmannen i Oslo og Akershus (medlemsregistreringssaken): <http://www.katolsk.no/nyheter/2015/05/svarbrev-til-fylkesmannen-i-oslo-og-akershus>
St. Halvard kirke, ekteskapsforberedende kurs: (<http://sthallvard.katolsk.no/ekteskap.htm>)
st.olavs blog. <http://st-olav.blogspot.no/>. St. Olav dommenighet.
Tribunalet: (<http://www.katolsk.no/organisasjon/okb/tribunalet>)
The Immanent Frame. <http://blogs.ssrc.org/tif/>. SSRC.