

# MER ENN EN KIRKE

En studie av forholdet mellom religion og nasjon i  
sjømannskirken i New York

av Silje Østerbø

Masteroppgave i religionsvitenskap  
Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap  
Universitetet i Bergen  
Høsten 2007

## FORORD

Det er med en viss tilfredsstillelse, må jeg innrømme, at jeg med dette skriver mitt aller første forord. Dette har jeg tenkt til å vie fullstendig til takknemligheten og til takkingen. Den første som skal takkes er min kjære: Tusen takk, kjære Marius for ferdiglaget middag på bordet i hele sommer, for hus- og klesvask, for gode klemmer og for motivasjon til å ikke gå lenger over tiden enn jeg allerede har. Den andre er mamman min: Tusen takk Mamman min, for fine ord, for mot og gode tanker når jeg trengte det, og for lesehjelp og gode råd på slutten. Det forundrer meg til stadighet hvor utrolig glad jeg er i deg.

Ellers vil jeg takke Vibeke Sundsbø for lesehjelp, men også for hennes fabelaktige ærlighet, og vårt gode naboskap på lesesalen, Øyvind Våhdal for hans politiske korrekthet, for våre alltid litt for lange kaffepauser og mer og mindre akademiske diskusjoner, og Ingvild Sælid Gilhus for konstruktiv veiledning og gode råd, og for nok plass til å kunne skrive min egen oppgave.

Helt til slutt vil jeg takke alle brukere og ansatte i sjømannskirken i New York. Jeg er utrolig takknemlig for den tiden jeg hadde hos dere, for den gode mottakelsen jeg fikk og for den gjestfriheten, vennligheten og interessen som ble vist meg.

# INNHOOLD

INNHOOLD.....	3
1.0 INNLEDNING.....	4
1.1 Tema og avgrensning.....	4
1.2 Problemstilling.....	4
1.3 Valg av forskningsarena.....	5
1.4 Forskning på Sjømannskirken.....	7
1.5 Introduksjon til forskningsfeltet.....	9
1.6 Forskningsdesign, materiale og metode.....	14
1.7 Oppgavens oppbygning.....	25
2.0 SJØMANNSKIRKEN – EN SOSIAL ARENA.....	26
2.1 Organisasjonen og utviklingen.....	26
2.2 Møte med sjømannskirken i New York.....	28
2.3 Tjenester og oppgaver.....	29
2.4 Sjømannskirkens brukere.....	35
2.5 Tjenestene og brukerne.....	43
3.0 NASJONALE SYMBOLER, RELIGIØSE ROM.....	45
3.1 Religiøse symboler.....	46
3.2 Maritime symboler.....	48
3.3 Offisielle nasjonale symboler.....	51
3.4 Symbolismen i mat og måltider.....	54
3.5 Klær i sjømannskirken.....	59
3.6 Symbolismen i språk.....	62
3.7 Sjømannskirkens symbolske uttrykk - oppsummerende diskusjon.....	63
4.0 NORSKE LIV I NEW YORK.....	66
4.1 Postmoderne nomader?.....	66
4.2 Fra Norge til New York – det amerikanske sett med norske øyne.....	69
4.3 Norsk i Sjømannskirken – et være eller ikke-være?.....	72
4.4 Moods of Norway – Norge i avstandens nostalgi.....	73
4.5 Norskere enn Norge?.....	78
5.0 OPPFATNINGER AV SJØMANNSKIRKEN.....	79
5.1 Kontekstualitet og lokalitet.....	79
5.2 Mellom kultur og kirke.....	82
5.3 Å snakke om sjømannskirken.....	87
5.4 Sjømannskirken og hjemmet.....	96
6.0 MELLOM NASJON OG KIRKE.....	97
6.1 Sjømannskirkens religiøse og nasjonale aspekter.....	97
6.2 Opplevelse av økt, eller endret nasjonal og religiøs bevissthet?.....	101
6.3 Sjømannskirken og nasjonen, en transcendent eller immanent relasjon?.....	103
6.4 Sjømannskirken og civil religion.....	106
APPENDIX.....	108
1.0 Sjømannskirkens logoer.....	108
2.0 Oversikt over informanter.....	109
REFERANSER.....	111

# 1.0 INNLEDNING

## 1.1 Tema og avgrensning

Denne oppgavens tema er i videste forstand relatert til forholdet mellom religion og nasjonalitet,<sup>1</sup> og mer snevert til hvordan det nasjonale kommer til uttrykk innenfor religiøse institusjoner i (norske) diasporasamfunn, nærmere bestemt i sjømannskirken i New York.<sup>2</sup> Dette temaet binder sammen tre forskjellige, men relaterte forskningsfelt, religion, nasjonalisme og diaspora. Jeg mener at temaet er interessant i en religionsvitenskaplig sammenheng fordi det kan bidra til å skape et mer bevisst syn på forholdet mellom religion<sup>3</sup> og nasjonalisme.<sup>4</sup> Det har generelt blitt gjort lite religionsvitenskaplig forskning på nasjonalisme og på forholdet mellom nasjonalisme og religion. I en norsk sammenheng finnes det kun enkelte arbeider.<sup>5</sup>

## 1.2 Problemstilling

Dette prosjektets problemformulering springer ut fra en kombinasjon av to antagelser. På den ene siden den folkelige, samfunnsvitenskaplige og sosialpsykologiske antagelsen om at grupper som er i minoritetsposisjon har en tendens til å utvikle sterkere intern identitet enn de ville ha gjort som majoritet. På den andre siden antagelsen om at religiøse institusjoner får en mer fremtredende og utvidet posisjon i diaspora, og ofte fremstår som svært sentrale i identitetsbyggende/-bevarende prosesser. Kombinasjonen av disse to antagelsene danner

---

<sup>1</sup> Nasjonen er en selvdefinert gruppe som legitimerer og definerer sin særegenhet gjennom å spille på forestillinger om likhet innad i gruppen og ulikhet utad. Disse forestillingene er ofte relatert til oppfatninger om felles arv og interne blodsbånd i befolkningen. Dette gjør at begrepene "nasjon" og "etnisitet" er tett relatert. Det fremste skillet mellom nasjonen og den etniske gruppen er at nasjonen er statligorganisert.

<sup>2</sup> Når "sjømannskirken" skrives med liten forbokstav refererer jeg til den enkelte sjømannskirke. Skriver jeg "Sjømannskirken" med stor forbokstav mener jeg organisasjonen Sjømannskirken – Norsk kirke i utlandet.

<sup>3</sup> I denne oppgaven kommer jeg til å anvende forskjellige religionsbegreper. Empirisk nivå bruker jeg begrepet "religion" synonymt med "protestantisk kristendom", mens jeg på et teoretisk eller overempirisk nivå tar utgangspunkt i Bruce Lincolns religionsdefinisjon, og forstår religion som: "(1) A discourse whose concerns transcend the human, temporal, and contingent, and that claims for itself a similarly transcendent status. (2) A set of practices whose goal is to produce a proper world/or proper human subjects, as defined by a religious discourse to which these practises are connected. (3) A community whose members construct their identity with reference to a religious discourse and its attendant practices. (4) An institution that regulates religious discourse, practices, and community, reproducing them over time and modifying them as necessary, while asserting their eternal validity and transcendent value" (Lincoln 2003:5-7).

<sup>4</sup> Jeg anvender "nasjonalisme" som en betegnelse for tilknytning til nasjonen og nasjonalstaten generelt. Dette gjør at man kan skille mellom sterk og svak nasjonalisme uten at disse fenomenene blir behandlet atskilt, og nasjonalismens janusansikt blir synlig.

<sup>5</sup> Se for eksempel Furseth 1994.

bakgrunnen for prosjektets utgangspunkt, nemlig at det interne forholdet mellom religion og nasjon fremstår som tettere og mer sammenvevd i religiøse institusjoner i diaspora.

I relasjon til dette prosjektets eksempel, sjømannskirken i New York, har jeg stilt følgende spørsmål:

1. Får sjømannskirken en utvidet funksjon, og hvordan kommer forholdet mellom nasjonalitet og religiøsitet til uttrykk i virksomheten kirken driver?
2. Opplever nordmenn som bruker sjømannskirken at det skjer en økning eller endring av deres nasjonale og religiøse bevissthet når de lever i utlandet, og hvordan blir eventuelt denne økningen eller endringen uttrykt?
3. Kan sjømannskirken sies å konstituere en form for *civil religion*, eller blir den institusjonelle enheten av religiøse og nasjonale elementer sjømannskirken representerer legitimert og oppfattet på en annen måte?

Av disse tre spørsmålene er det første knyttet til den kulturelle og institusjonsmessige helheten sjømannskirken i New York konstituerer og aktørenes oppfatning av denne helheten. Jeg kommer til å relatere dette spørsmålet til hvordan sjømannskirken fremstår som virksomhet, hvilke symboler den anvender og hvordan aktørene beskriver den. Spørsmål to er relatert til sjømannskirkens brukeres individuelle erfaringer og befinner seg på et aktørnivå. Det tredje spørsmålet tar mer spesifikt for seg hvordan forholdet mellom nasjon og religion mer overgripende kommer til uttrykk innenfor disse forskjellige nivåene og områdene.

### 1.3 Valg av forskningsarena

Årsakene mine til å velge Sjømannskirken – Norsk kirke i utlandet<sup>6</sup> som forskningsarena var mange. I prosjektet ønsket jeg å gjøre forskning på noe som var nært kulturelt sett. Dette har på den ene siden en epistemologisk årsak, redselen for å feiltolke informasjon og sosiale situasjoner. Med begrensede muligheter til et langvarig feltarbeid var jeg redd for at stor kulturell avstand ville begrense tilgangen til informasjon, eller føre til feiltolkning av data og uriktige analyser. En annen årsak er fagkritisk. Diaspora-, minoritets og migrasjonsforskere har vist et sterkt engasjement for samfunnets marginaliserte grupper, og er ofte samfunnskritiske. Dette er forskere som har vært opptatt av å synliggjøre og kjempe for

---

<sup>6</sup> Heretter bare Sjømannskirken.

minoriteters rettigheter. Jeg opplever at dette fokuset kan være et tveegget sverd, for er det nødvendigvis slik at synliggjøringen av ”Den andre”, i denne sammenhengen etniske<sup>7</sup> minoritetsgrupper, nødvendigvis vil komme denne ”andre” til gode? Kan man ikke også si at denne tidvis ensidige synliggjøringen nettopp kan befeste minoritetens status som marginalisert, eller som en naturalisert ”Annen” i samfunnet?<sup>8</sup>

Påfallende mye av diasporaforskningen er utført av ”majoriteten” på ”minoriteten”.<sup>9</sup> I mitt prosjekt ønsket jeg å snu dette fokuset. Jeg har ønsket å vende blikket innover og ikke utover, jeg har ikke ønsket å uttrykke det segregerende ”sånn er dere”, men et mer integrerende ”sånn er vi”. Derfor er denne forskningen også mye mindre problematisk etisk sett.

Årsaken til å velge akkurat Sjømannskirken som forskningsarena har å gjøre med at Sjømannskirken har drevet forskjellige former for virksomhet rettet mot norske sjøfolk og nordmenn bosatt i utlandet i svært lang tid. Den har en historisk tyngde og er en organisasjon de fleste nordmenn kjenner til, eller har hatt noe å gjøre med.<sup>10</sup> Sjømannskirken er den organisasjonen, i tillegg til ambassade- og konsulattjenestene som i størst grad bidrar til å skape og opprettholde norske miljøer i utlandet.

---

<sup>7</sup> I denne oppgaven vil etnisitet referere til hvordan bestemte aspekter ved relasjoner mellom forskjellige grupper som anser seg selv, og blir oppfattet av andre som kulturelt særegne kommer til uttrykk (Eriksen 1996:28). Dette medfører at etniske fellesskap er definert både innenfra og utenfra. Aspektene som vektlegges kan variere, men er ofte knyttet til forestillinger om felles opphav. Fellesskapet må også ha en organisering, men denne trenger ikke å være statlig (Schermerhorn 1996:17; Baumann 1999:31).

<sup>8</sup> Begrepene ”den andre” og ”Annen” refererer her til begrepsparet ”den samme” og ”den andre” i Simone de Beauvoirs filosofi. De Beauvoir mener at kategorien kvinne sees i et motsetningsforhold til kategorien mann, og at det er kategorien mann som definerer kategorien menneske. I denne sammenhengen er det at ”Det absolutte”, eller ”Den samme” refererer til normen, mannen, mens ”Den andre” refererer til den degraderte motsetningen til normen, kvinnen, og disse forestillingene opprettholdes og naturaliseres i samfunnet. Gjennom sin tilknytning til Hegels bevissthetsfilosofi ser de Beauvoir subjektets polarisering og objektifisering av andre subjekter som en naturlig del av menneskers kognisjon og vilje til makt, men hennes kritikk av samfunnets fremmedgjøring av kvinnen er i hovedsak rettet mot den prosessen der denne fremmedgjøringen og polariseringen har blitt opprettholdt, videreutviklet og naturalisert. Dette medfører at kvinnen i de Beauvoirs eksistensielle tenkning helt har mistet muligheten til å transcendere seg selv (med dette mener de Beauvoir at kvinnen ikke har muligheten til å få realisert sitt potensial, hun kan aldri bli det hun *kunne* ha blitt) fordi hun stadig blir transcendert av en annen sterkere bevissthet, mannen og samfunnet (se Beauvoir 2000:33-48).

I forbindelse med minoritetsgrupper mener jeg at kategorien ”Annen” kan være dekkende fordi det er snakk om en lignende prosess der majoriteten i samfunnet definerer en gruppe som marginalisert eller minoritet, basert på en lignende polarisering, der denne forestillingen etter hvert oppfattes som selvvinnlysende og naturlig. Den blir selvdeterminerende.

<sup>9</sup> Det er gjort en mengde forskning med immigrasjon til ”vestlige land” som tema. Denne forskningen tar ofte konkret for seg forskjellige ”innvandremiljøer” i for eksempel England, Tyskland, Frankrike eller Norge. Jeg opplever at denne karakteristikken fortsatt i stor grad holder stand, selv om det skjer endringer her..I økende grad kan man se utviklingen mot en mer kulturelt mangfoldig vitenskaplig diskurs, og innenfor diasporaforskningen har denne utviklingen vært spesielt synlig.

<sup>10</sup> På forespørsel fra Sjømannskirken har Norsk Respons utført en landsomfattende rundspørring om nordmenns kjennskap til og oppfatning av organisasjonen, der opp mot 100% av de spurte hadde kjennskap til organisasjonen, og 70% mente at sjømannskirken vekket positive assosiasjoner (Mørland 2007:23).

At jeg valgte USA og New York har tre årsaker. Jeg ønsket en observasjonsarena med langvarig norsk tilstedeværelse for å ha muligheten til å undersøke om det har skjedd historiske endringer i sjømannskirkens drift og i folks oppfatninger av den. Med en massiv norsk innvandring helt frem til sekstitallet er USA og New York interessant i denne sammenhengen. Mange norske emigranter bosatte seg i byen, og tidligere fantes det en større norsk bosetning i Brooklyn. Den andre årsaken har å gjøre med at New York også er en by som tiltrekker seg forskjellige mennesker, og dette preget også sjømannskirkens brukermasse. Jeg var opptatt av at brukergrunnet skulle være så mangfoldig som mulig, og i New York fant man alt fra studenter, pensjonister, næringslivsfolk, kunstnere og diplomater. For det tredje håpet jeg at det etniske og kulturelle mangfoldet New York representerer ville gjøre at forholdet minoritet/majoritet ville fremstå som mindre tydelig, og dermed gjøre New York til en arena som ville kunne problematisere de forutsetningene prosjektet hviler på.

## 1.4 Forskning på Sjømannskirken

Sosiologen Olaf Aagedal har tidligere skrevet både om bedehuskultur og nasjonal identitet i Norge, og har i de siste årene skrevet en del om Sjømannskirken. I monografien *Slik blir nordmenn norske* (2004), har Aagedal blant annet skrevet bokens siste kapittel. Dette kapitlet er viet til nordmenn, norske ritualer og norsk identitet i utlandet belyst gjennom Sjømannskirkens virksomhet (Brottveit m. fl. 2004). Aagedal har også nylig gitt ut en artikkel der han analyserer flere av Sjømannskirkens mest fremtredende symboler (Aagedal 2007:60-64).

Andre arbeider er en doktorgradsavhandling i teologi av Roald Kverndal. Denne tar opp sjømannsmisjonsbevegelsens historiske utvikling. Kverndal har ikke primært et norsk fokus, men nevner også utviklingen i Norge (Kverndal 1986).

Line Kristoffersen har også skrevet en doktorgradsavhandling med Sjømannskirken som tema, og denne oppgaven har et nåtidig perspektiv. Kristoffersen har utviklet en typologi av Sjømannskirkens plass i nordmenns livsverden der hun typologiserer bruken av Sjømannskirken som: møteplass, informasjonssentral, serviceinstitusjon, frihavn, akuttmottak og religiøs institusjon. Videre opplever hun at nordmenn forstår Sjømannskirken som: sitt andre hjem, sitt åndelige hjem, sitt norske hjem eller sin norske tjenesteleverandør (Kristoffersen 2000:383-84). Hun konkluderer med at dette viser at Sjømannskirkens plass er utvidet i forhold til kirken hjemme i Norge. Kristoffersens avhandling har et overordnet markedsføringsperspektiv, og hun mener at Sjømannskirken i større grad enn Den norske

kirke er markedsstyrt fordi organisasjonen og destinasjonene i større grad satser på segmentering og målgruppetenkning (Kristoffersen 2000:385).

Det er også skrevet en sivilmarkedsføreroppgave som omhandler et mulig navnebytte fra Sjømannsmisjon til Sjømannskirke. Gjennom en statistisk analyse avgjøres hvilket av disse to navnene som folk anser som mest positivt og troverdig, og hvilket av dem de har det beste forholdet til (Hverven m. fl. 2003).<sup>11</sup>

En mer interessant tekst i min sammenheng er en mastergradsoppgave skrevet av Jorunn Rørvik som tar opp Sjømannskirkens rolle som kulturformidler og kirke (Rørvik 2005). Rørvik beskriver og analyserer Sjømannskirkens forhold til blant annet norske symboler, og har et hovedfokus på diakoni. Hun har gjort observasjoner ved tre kirker, og har på grunnlag av disse observasjonene foretatt en analyse av hvordan Sjømannskirken forener det å være kulturformidler med det å være kirke.

I tillegg til dette har det blitt forsket på og skrevet om Sjømannskirken av representanter for organisasjonen selv. En god del av denne litteraturen er videreutdanningsoppgaver for prester, som tar for seg Sjømannskirkens muligheter og utfordringer i et teologisk perspektiv. Det er også gitt ut en bok av organisasjonens nåværende generalsekretær, Kjell Bertel Nyland, som omhandler Sjømannskirkens selvforståelse og brukerforståelse (Nyland 2005). Annen litteratur publisert av Sjømannskirken er tidsskrift som *Bud og hilsen*, brosjyrer for markedsføring og festskrifter i forbindelse med jubileer.<sup>12</sup>

Denne forskningsoversikten viser at organisasjonen i økende grad blir oppfattet som et interessant forskningstema med svært forskjellige vinklinger. I denne oppgaven kommer jeg til å benytte meg av den forskningen som allerede er utført, men jeg opplever samtidig at mitt prosjekt kommer til å berøre temaer som ikke har blitt tatt opp tidligere.

Emnet faller imidlertid også inn under langt større forskningskategorier, nemlig forskning og litteratur knyttet til kulturell og spesielt etnisk og religiøs identitet i diaspora. Her er det gjort og skrevet mye. Andre sentrale forskningsfelt i denne sammenhengen er migrasjons- og identitetsforskning.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Det kan virke som om oppgavens konklusjon ble tatt til etterretning av organisasjonen, da den endret navn fra Sjømannsmisjon til Sjømannskirke i januar 2004.

<sup>12</sup> Se blant annet Daasvold 1978; Johanson, m. fl. 1989; Vilhelmsen 1939; Vogt-Svendsen 1966 og Wasberg 1964.

<sup>13</sup> De verkene jeg personlig har latt meg mest inspirere av er Robin Cohens *Global Diasporas* (Cohen 1997), som både har en teoretisk og en typologisk innfallsvinkel til begrepet og fenomenet "diaspora", og som både bygger videre på og kontrasterer teoretikere som John A. Armsrong (Armstrong 1976) og William Safran (Safran 1991). En annen bok jeg vil trekke frem her, er Jana Evans Braziel og Anita Mannurs essaysamling, *theorizing diaspora* (Braziel og Mannur 2003), som har gitt plass til artikler av blant andre Arjun Appadurai, Paul Giloy, Daniel og Jonathan Boyarin og Stuart Hall.



## 1.5 Introduksjon til forskningsfeltet

### 1.5.1 Religion og nasjon

I et velkjent sitat skriver Benedict Anderson at nasjonalismen *ikke* primært burde studeres som en politisk ideologi; som sosialisme eller liberalisme (Anderson 1991:24).

Jeg vil foreslå at nasjonalisme må behandles som et fenomen av samme type som religion. Den bør ikke sidestilles med selvbevisste politiske ideologier, men med de store kulturelle systemene som eksisterte forut for dem. Nasjonalismen vokste ut fra – og i opposisjon til – disse kulturelle systemene. (Anderson 1991:24)

De kulturelle systemene Anderson sikter til her er *det religiøse fellesskapet* og *det dynastiske riket*. Anderson vektlegger her likheten mellom nasjonalisme og religion.<sup>14</sup>

Forskningen som tar for seg temaet religion og politikk har vært opptatt av religiøse institusjoners posisjonering i henhold til politiske systemer, og deres suksess, eller mangel på sådan, når det gjelder politisk innflytelse. Fagområdet har lenge vært preget av sekulariseringsteorier og forsøk på å bevise eller motbevise sekulariseringsprosesser. Når det gjelder det religionsvitenskaplige studiet av politiske organisasjoner og ideologier, finnes det færre arbeider. Tendensen er at nasjonalstaten<sup>15</sup> oppfattes som en rasjonell, politisk enhet, og nasjonalismen som en ideologi tilknyttet denne enheten. Dette har medført at nasjonalisme har blitt definert i opposisjon til religion (Baumann 1999:18, Anderson 1991:24).

Denne tendensen har også vært synlig i samfunnsvitenskapen der man lenge har oppfattet nasjonalstaten enten i en webersk eller marxistisk forstand. Det vil si enten som en uavhengig kraft som er styrt av egne legalt-rasjonelle regler, som gjør krav på voldsmonopol innenfor et avgrenset område, eller som en hegemonisk institusjon hvis funksjon er å tjene den dominerende klassens posisjon og interesser (Korsnes m. fl. 2004). Innenfor senmoderne

---

<sup>14</sup> Anderson begrunner påstanden sin ved å vise hvordan nasjonalismen er relatert til forestillinger om liv og død på en måte som politiske ideologier som sosialisme og liberalisme ikke er. Dette innebærer i følge Anderson at nasjonalismen plasserer seg innenfor et annet forestillingsunivers (Anderson 1991:22). En annen forskjell mellom nasjonalismen og andre "ismer", er at nasjonalismen er preget av en filosofisk tomhet. Det finnes i realiteten ingen filosofisk kjerne bak den politiske virkeligheten (Anderson 1991:18). Dens eneste egentlige dogme er at statens territoriale grenser i en eller annen forstand skal korrelere med befolkningens kulturelle grenser (Gellner 1998:3), men dersom man undersøker nasjonale fellesskap empirisk vil man finne ut at svært få nasjonalstater består av en kulturelt homogen befolkning (Day og Thompson 2004:153; Connor 1994:39).

<sup>15</sup> "Nasjonalstat" har i utgangspunktet referert stater der politiske, kulturelle grensene overlapper hverandre (Gellner 1998:3), men er i realiteten et begrep som benyttes om stater generelt. Et annet av nasjonalstaten definisjonskriterier har vært knyttet til dens suverenitet, og dens institusjonaliserte maktmonopol innenfor egne grenser (Giddens 1994:35). Jeg vil foreslå at man slår disse to kriteriene delvis sammen og ser nasjonalstaten som et maktmonopol begrunnet gjennom forestillinger om fellesskap.

globaliseringsteorier har det blitt beskrevet en utvikling der nasjonalstaten i møte med globaliseringen mister betydning. Dens legitimitetsområder krymper, den trues både ovenfra, nedenfra og lateralt av andre politiske strukturer og institusjoner (Keating 2001:28).<sup>16</sup> Dette medfører i siste instans at nasjonalstaten og nasjonen som identitetsmarkør etter hvert vil forsvinne og erstattes av andre former for maktinstitusjoner og identifikasjonsformer.<sup>17</sup>

I denne prosessen blir globalisering behandlet som noe gitt og naturlig, som den utviklingen verden og virkeligheten *må* ta, og ikke som prosesser igangsatt og opprettholdt av mennesker.

”Globalization doesn’t just happen. It is to a large extent imposed. This is misrecognised, though, when globalization is presented as simply the course of history, the mandate of necessity to which individuals and states must adapt or perish.” (Calhoun 2004:237)

Disse senmoderne globaliseringsteoriene ligner religionssociologiens sekulariseringsteorier. Begge gjengir en prosess der et institusjonalisert fenomen (religion eller nasjonen) gradvis mister posisjon som maktinstitusjon i samfunnet<sup>18</sup> på grunn av dette samfunnets materielle endringer,<sup>19</sup> og der denne prosessen beskrives som selvinnslysende og naturlig, som Calhoun skriver, som *historiens gang*. Det finnes forskjellige sekulariseringsteorier, enkelte sterkere enn andre, men den generelle tendensen har vært at religion blir sett som en motsetning til det moderne og de rasjonaliseringsprosessene moderniteten har igangsatt.<sup>20</sup> Det blir skissert en

---

<sup>16</sup> Ovenfra trues nasjonalstaten blant annet av den stadig økende verdensomspennende handelen, der kapital ikke lenger er nasjonalt fundert, men der transnasjonale selskaper skaper en overnasjonal økonomisk sfære, juridisk, gjennom den stadig økte fokuseringen på internasjonal rett og forestillingen om universelle menneskerettigheter, og på denne rettens forankring i overnasjonale institusjoner. Andre aspekter handler om statens minkende kontroll over borgerne gjennom økt mobilitet over statsgrensene. Nedenfra trues staten av fremveksten av substatlige identiteter, og gjennom at dens funksjon som befolkningens garantist for velferd i større grad taes over av organisasjoner utenfor det statlige systemet. Lateralt trues nasjonalstaten av fremveksten av nye former for kollektive identiteter (Keating 2001:28).

<sup>17</sup> Mange forskere oppfatter WTO og EU som slike overnasjonale maktinstitusjoner som tydelig viser hvordan og hvorfor den nasjonale era snart er forbi (se blant annet Day og Thompson 2004:153). De ser forsøket på å konstituere en ny EU-grunnlov som et eksempel på at institusjonen øker sin formelle makt. Andre forslag til postnasjonale, politiske konstellasjoner er det kosmopolitiske demokratiet (se for eksempel Beck 2006)

<sup>18</sup> I denne oppgaven kommer jeg til å bruke ”samfunn” på forskjellige måter og med forskjellige formål. På et empirisk nivå bruker jeg begrepet som synonymt med nasjonalstaten, eller det norske miljøet i New York. Mer generelt forstår jeg et samfunn som: ”en gruppe individer som er forent av et nettverk av sosiale relasjoner med en viss varighet og kontinuitet. Tilhørigheten til denne gruppen er både definert innenfra og utenfra, og individene opplever det ofte som om de har en felles kultur eller tradisjon” (Korsnes, m. fl. 2004).

<sup>19</sup> Med materielle endringer menes her prosesser som har hatt materielle konsekvenser for samfunnet og samfunnsorganiseringen.

<sup>20</sup> Modernisering blir gjerne beskrevet sosiologisk gjennom å fokusere på enkelte gjennomgående endringsprosesser i samfunnet som industrialisering, kapitalisme, differensiering og urbanisering (Furseth og Repstad 2003:104). Sentrale sekulariseringsteorier er beskrevet av Peter L. Berger (se Berger 1967) og Steve Bruce (se blant annet Bruce 2000 og Bruce 2003).

mer eller mindre tydelig evolusjonær prosess der det blir tatt for gitt at religion gradvis ville miste posisjon i samfunnsutviklingen (Furseth og Repstad 2003:103).<sup>21</sup>

Religiøse institusjoner har fremdeles offentlige posisjoner og roller i samfunnet, selv om man i europeiske land generelt har sett en nedgang her. Ser man på nasjonalstaten, er det ikke godt å si om dens posisjon er styrket eller svekket. Aldri tidligere har det eksistert flere stater, og aldri tidligere har stater hatt en sterkere kontroll over sine borgere. Samtidig er det tydelig at det har skjedd en rekke endringer som gjør at nasjonalstaten har mistet deler av den suvereniteten den gjorde krav på tidligere. På tross av at globalisering har ført til en reell deterritorisering og svekkelse av statsmakten mener flere forskere at forestillinger knyttet til nasjonalitet er økende (Appadurai 2003:38).

### 1.5.2 Religion, nasjon, diaspora

Diasporaforskning er en tverrdisiplinær forskningstradisjon relatert til studiet av etniske minoritetsgrupper der det har blitt forsket på temaer som rasisme og undertrykkelse og minoriteters rettigheter innenfor statssystemet, som den fullverdige retten til statsborgerskap, og retten til å bevare sin kultur.

Denne forskningen beskriver nasjonalstaten med en dobbelhet. Diasporasamfunn<sup>22</sup> er både fanget innenfor og definert som motsetning til nasjonalstaten (Clifford 1994:307), fordi denne typen grupper har blitt forstått som trusler mot nasjonalstatens enhet og legitimitet.<sup>23</sup> Diasporasamfunn fremstår både som ofre for, og utfordrere til nasjonalstaten, selv om det er offerrollen diasporaforskningen først og fremst har fokusert på. Man har forsøkt å beskrive minoritetsgruppene erkjennelse av rotløshet, hjemløshet og hybridisering, og statens illegitime bruk av fremmedgjørende tvang ovenfor disse gruppene. Innenfor diasporaforskningen har det også blitt satt fokus på hvordan etnisk, nasjonal og religiøs

---

<sup>21</sup> Det må påpekes her at ikke alle sekulariseringsteorier sier noe om sekularisering av individets trosliv. Det er flere sekulariseringsteorier som holder individet utenfor og bare snakker om en privatisering av religiøse institusjoner.

<sup>22</sup> Diasporabegrepet er meget omdiskutert, og det har vært diskutert hva begrepet skal kunne sies å dekke. Jeg anvender ikke begrepet i en snever forstand, men foreslår, som Martin Baumann at “the relational facts of a perpetual recollecting identification with a fictitious or far away existent geographic territory and its cultural-religious traditions are taken diaspora constitutive” (Baumann 2000:327, original kursivering). For noen vil det kanskje fremstå som problematisk at jeg anvender diasporabegrepet om norske “utvandrere”, fordi gruppen ikke deler de kriteriene man tidligere anså som diasporakonstituerende. De mangler offerstatus og fremstår ikke som marginalisert. Jeg mener at den diasporiske fremmedfølelsen ikke behøver å være et resultat av marginalisering. Derfor anvender jeg begrepet i relasjon til det norske miljøet i New York.

<sup>23</sup> Det er først og fremst to årsaker til dette. Den første årsaken ligger i nasjonalismens grunnprinsipp, nemlig forestillingen om at kulturelle og politiske grenser er overlappende (Gellner 1998). I den sammenhengen “truer”

identitet bevares og ofte forsterkes i minoritetssamfunn også strukturelt. Må nødvendigvis en større pluralisme bety en større grad av kosmopolitanisme og en større aksept for forskjellighet? Diasporaforskningen har satt spørsmålstegn ved dette, og vist at opprettelsen av nasjonalstater ofte har skjedd nettopp med pågang og direkte støtte fra tidligere emigrert befolkning (Anderson 1991:12; Anderson 1994:326-327; Hockenos 2003:262),<sup>24</sup> og mange av de største etniske og religiøse konfliktene vi har sett har blitt trigget av befolkning i diaspora (Anderson 1994; Hockenos 2003).<sup>25</sup>

Forskerne Drzewiecka og Halualani har observert det de opplever som en endring i forholdet mellom nasjonalstat og diaspora, der nasjonalstater i økende grad tar mer aktivt kontakt med sine borgere i utlandet, og at disse i større grad blir oppfattet som nyttige resurser både økonomisk og kulturelt (Drzewiecka og Halualani 2002:346). De mener at nasjonalstater går mer aktivt i møte med sine diasporasamfunn og ønsker å opprettholde nasjonale relasjoner til gruppen både symbolsk og politisk (Drzewiecka og Halualani 2002:347).<sup>26</sup> Denne utviklingen innebærer at man kan se endringer også i hvordan nasjonalstaten fremstår fordi den gjennom disse handlingene overskrider sitt tradisjonelt territorielt definerte legitimitetsområde.

Det er vanskelig å si hvordan disse overgripende endringene forholder seg direkte til hvordan religion og nasjon vil komme til å fremstå i samfunnet. Dersom man anerkjenner likheten mellom religion og nasjonalisme blir det mulig å se dem som lignende forestillingssystemer med lignende funksjoner og lignende uttrykk. I oppgaven vil jeg ta utgangspunkt i disse endringene og forholde meg til dem på et empirisk nivå. Dette kan gi fornyet forståelse og innsikt både med et religionsvitenskaplig og et nasjonalismeteorisk utgangspunkt.

---

gruppene ikke bare statens kulturelle enhet, men de truer dens statlige legitimitet over territoriet. Den andre årsaken har med at disse gruppene ikke alltid forholder seg til bare en stat, de har ofte lojalitet til andre stater.

<sup>24</sup> Under opprettelsen av den norske staten i 1905 hadde for eksempel den store norske befolkningen i USA delaktig både politisk og økonomisk, politisk gjennom at amerikanske myndigheter anerkjente Norge som en egen stat. Dette ga legitimitet til den nye statens eksistens. De norske samfunnene i USA hadde også en økonomisk betydning, direkte gjennom at de bidro ved å sende penger, men også indirekte gjennom å bidra med formidling av ny teknologisk innsikt og utvikling av nye industrimuligheter (Runblom 2000).

<sup>25</sup> Et eksempel på dette kan være krigene i balkanområdet (Hockenos 2003).

<sup>26</sup> For eksempel gjennom retten til dobbelt statsborgerskap, morsmålsundervisning og stemmerett utenfor landets grenser.

### 1.5.3 Civil religion

De mest profilerte religionssosiologiske teoriene som direkte tar for seg forholdet mellom religion og nasjon er relatert til begrepet ”*civil religion*”.<sup>27</sup> Begrepet stammer fra Rousseaus politiske filosofi,<sup>28</sup> men ble i 1967 anvendt av religionssosiologen Robert N. Bellah for å konseptualisere den religiøse legitimeringen av det politiske samfunn som han mente fant sted i USA. Bellah forstår *civil religion* som “that religious dimension, found I think in the life of every people, through which it interprets its historical experience in the light of transcendent reality” (Bellah 1975:3). Denne offentlige, religiøse dimensjonen er uavhengig av religiøse institusjoner, og uttrykkes gjennom bestemte forestillinger, symboler, og ritualer, som Bellah kaller *civil religion* (Bellah 1988:100). Historiske hendelser fortolkes ikke bare i lys av en transcendent realitet, men fortolkes også i lys av allerede eksisterende fortolkningsmønstre, bestemte narrative strukturer, metaforer og analogier, som opprinnelig tilhører bestemte religioner, men som samtidig er del av et felles narrativt repertoar i samfunnet, og derfor kan adopteres og settes inn i en ny kontekst (Bellah 1988:101-110). For Bellah er *civil religion* samfunnets integrerende og normative funksjon *per se*. Det er ikke bare samfunnets lim, men også dets målestokk. *Civil religion* gir samfunnet politisk legitimitet og et etisk fundament, og med dette utgangspunktet antar Bellah at *civil religion* er et universelt fenomen, tilstede i alle samfunn i en eller annen form.<sup>29</sup>

Begrepet har siden blitt anvendt for å belyse en rekke forskjellige situasjoner der religiøse og politiske institusjoner og tankesystemer legitimerer hverandre,<sup>30</sup> men teorien innebærer, slik jeg oppfatter det, transcendent legitimering.<sup>31</sup> Oppfatter man *civil religion* mindre som et ontologisk fenomen og mer som en analytisk kategori, mener jeg at *civil religion* kan være en nyttig teoretisk innfallsvinkel til forholdet mellom religion og nasjon i diaspora.

---

<sup>27</sup> Jeg anvender begrepet ”*civil religion*” for å beskrive den overgripende transcendent legitimeringen av det politiske samfunnet, og begrepet ”samfunnsreligiøs” om aspekter som karakteriserer dette fenomenet.

<sup>28</sup> Rousseau definerer *civil religion* gjennom fire positive dogmer, (1) eksistensens av en mektig og rettferdig Gud, (2) troen på et liv etter døden, (3) den rettferdiges lykke og den onde og umoralskes straff, og (4) lovenes og samfunnspaktens hellighet. *Civil religion* har også ett negativt definert dogme, intoleranse (Rousseau 1762, bok 4:16). I Rousseaus filosofi må *civil religion* være tolerant.

<sup>29</sup> Det er spesielt denne funksjonalistiske universalismen som gjør Bellahs teori så omdiskutert. Et annet aspekt som har blitt oppfattet som problematisk og kritikkverdig av andre forskere er Bellahs egen tro på *civil religion* som eksplisitt har kommet til uttrykk i flere av hans verker (se for eksempel Bellah 1988; Bellah 1975 og Bellah i Bellah og Hammond 1980).

<sup>30</sup> Jfr. Michael Angrosino, som hevder at man kan skille mellom tre former for *civil religion* i forskningen: ”(1) *civil religion* as culture religion, (2) *civil religion* as religious nationalism, and (3) *civil religion* as transcendent religion” (Angrosino 2002:246). Andre er Coleman 1970, Cloud 2004, Furseth 1994, Johnson 2005, Marvin og Ingle 1996, Parsons 2006, Pierard og Linder 1988, Hammond 1980, Neuhaus 1986, Warburg 2005.

## 1.6 Forskningsdesign, materiale og metode

### 1.6.1 En kvalitativ casestudie

Jeg så i utgangspunktet for meg en kvalitativ og komparativ undersøkelse,<sup>32</sup> men det viste seg raskt at et komparativt perspektiv ville bli vanskelig å få til både tidsmessig og økonomisk. Dette fikk implikasjoner for forskningsopplegget mitt. Jeg ønsket å beholde det kvalitative utgangspunktet, men måtte velge en annen tilnærming. Dette medførte at jeg endte opp med et opplegg som jeg har valgt å kalle en kvalitativ casestudie. Casestudien er i utgangspunktet knyttet til den kvantitative samfunnsforskningen og involverer observasjon av en enkelt gruppe eller hendelse innenfor en bestemt tidsperiode (Frankfort-Nachmias og Nachmias 1996:146). Fordi casestudien har denne strukturen, kan den ikke avdekke årsakssammenhenger, og den har heller ikke en komparativ kapasitet med mindre det utføres en rekke studier. Derimot har den et stort utforskende potensial, og dette gjør den nyttig i forbindelse med utvikling av hypoteser (Frankfort-Nachmias og Nachmias 1996:147). Som H. Russell Bernard skriver faller imidlertid nesten all etnografisk forskning innunder denne kategorien (Bernard 1994:68), også min.

I forhold til tradisjonell etnografisk forskning har dette prosjektet hatt et snevrere fokus. Formålet har ikke primært vært å forstå "en kultur", men å analysere bestemte kulturelle aspekter. Derfor er det ikke individers handlinger og ytringer i seg selv jeg har villet undersøke, men deres handlinger og ytringer sett i relasjon til en bestemt institusjon (sjømannskirken i New York) på den ene siden, og et bestemt tema (forholdet mellom religion og nasjon) på den andre siden.

### 1.6.2 Metode og materiale

Høsten 2006 reiste jeg til New York og utførte et to måneder langt feltarbeid i sjømannskirken der.<sup>33</sup> Som mange har påpekt er ikke feltarbeid en metode, men en samlebetegnelse på flere strategier og metoder som kjennetegnes av at forskeren oppsøker og eventuelt kommuniserer

---

<sup>31</sup> Med transcendent mener jeg det som befinner seg utenfor erfaringens grenser, men ikke nødvendigvis utenfor erkjennelsen. Transcendens kan dermed referere til alt fra guder til abstrakte prinsipper og verdier.

<sup>32</sup> Jeg ønsket å sammenligne funn fra to forskjellige sjømannskirker.

<sup>33</sup> Under feltarbeidet leide jeg et lite rom hos en spansktalende familie i nærheten av Washington Heights, som er et område nordvest på Manhattan. Dette området ligger et godt stykke unna det businessområdet sjømannskirken ligger i og hadde en helt annen kulturell karakter. Å bo i dette området av byen gjorde at jeg fikk en mer nyansert forståelse av New York som helhet, og jeg kunne i større grad se sjømannskirkens virksomhet og nordmenns liv i New York som del av en større, fragmentert og konfliktfylt kontekst.

ansikt til ansikt med det feltet som skal undersøkes (Bernard 1994:137, Natvig 2006:203-204). For å få svar på mine spørsmål, måtte jeg samle inn, eller skape et datamateriale som sa noe om hvordan organisasjonen fremsto, hvordan og hvorfor nordmenn i New York brukte den, og hvordan de oppfattet den.<sup>34</sup> Fordi jeg i henhold til problemstillingen også ønsket å få frem menneskers egen fortolkning av seg selv, sine handlinger og sin egen situasjon, var en kvalitativ tilnærming hensiktsmessig, selv om det også hadde vært mulig å gjøre en kvantitativ undersøkelse. Med inspirasjon i den tradisjonelle etnografien valgte jeg deltakende observasjon som den mest grunnleggende metoden, i tillegg til å utføre intervjuer med enkelte nøkkelinformanter. Fordelen med å kombinere disse to metodene er at de ofte supplerer hverandre på en hensiktsmessig måte. På den ene siden relaterer forskerens observasjoner intervjuene til en større kontekst, der det som blir sagt kan forstås i lys av det som har blitt observert. Samtidig kan intervjuene gi forskeren en dypere og mer nyansert forståelse av det som observeres. Det har også blitt påpekt at observasjon kan være en nyttig til å belyse det ikke alltid overensstemmende forholdet mellom ord og handlinger (Bernard 1994:229-235). Intervjuet og observasjonen forholder seg til hverandre i en slags dialektikk der begge metodene avdekker sider av feltet, som når de settes sammen gir en bedre og mer helhetlig forståelse.

Jeg var i sjømannskirken som observatør minst fem dager i uken i de to månedene jeg var observatør, og hadde til sammen om lag 40 observasjonsdager.<sup>35</sup> I forbindelse med disse observasjonsdagene skrev jeg feltdagbok. Disse feltnotatene kombinert med innsamlede brosjyrer, fotografier og alle de tingene jeg husker fra oppholdet er grunnlaget for det man kan kalle det observerte materialet.<sup>36</sup> I tillegg har jeg utført syv semistrukturerte intervjuer.<sup>37</sup> Disse intervjuene har i etterkant blitt transkribert, og det er den transkriberte versjonen, sammen med nedtegnelser om intervjuenes kontekst og stemning og hvordan de fremstår for

---

<sup>34</sup> Begrepet "skape" refererer her til møtet mellom forsker og informant/felt og den prosessen der materialet blir til. Gjennom samtaler og interaksjon skapes eller befestes et materiale som ikke var der tidligere.

<sup>35</sup> Disse observasjonsdagene hadde ulik varighet og intensitet. Enkelte dager var jeg innom bare i noen timer, men oftest var jeg til stede hele dagen.

<sup>36</sup> Fordi jeg hadde forholdsvis lange observasjonsdager ble observasjonene som regel skrevet ned sent på kvelden. Jeg hadde alltid med meg feltdagboken, men fordi jeg helt fra begynnelsen av feltarbeidet ble dratt aktivt med i de daglige rutinene i sjømannskirken var det vanskelig å gjøre nedtegnelser underveis. Dette medførte at feltdagboken ble mer en refleksjon rundt dagens hendelser og de samtalene jeg har hatt og overhørt, enn en direkte gjengivelse av dem.

<sup>37</sup> Under feltarbeidet syntes jeg personlig at det var vanskelig å be mulige informanter om intervjuer, og jeg brukte tid på å komme i gang med selve intervjuprosessen. Dette har på den ene siden vært en styrke, fordi jeg har hatt tid til å bli litt kjent med informantene på forhånd, og har vært bevisst på hvem jeg har ønsket å snakke med. Svakheten er at dette har medført at antallet informanter er lavere enn det kunne ha vært.

meg retrospektivt, som konstituerer intervjumaterialet mitt.<sup>38</sup> Under feltarbeidet har jeg imidlertid også snakket med en rekke andre personer som har brukt og arbeidet i sjømannskirken. Selv om disse samtaler ikke kommer frem eksplisitt i oppgaven, vil jeg bruke dem implisitt til å bygge opp under intervjumaterialet.

### 1.6.3 Deltakende observasjon

I dette prosjektet har deltakende observasjon vært en nyttig innfallsvinkel. Fordi sjømannskirken i New York er et klart definert område med begrenset størrelse, har den fremstått som en ideell observasjonsarena. Det var mulig for meg som observatør å ha oversikt over så å si hele området. Fordelen med deltakende observasjon er at det er en strategi som gjør det mulig å samle inn en rekke forskjellige former for data gjennom forskjellige teknikker.<sup>39</sup> Observasjonsmaterialet mitt har for eksempel både kvantitative og kvalitative aspekter. En del av materialet er en oversikt over det totale brukerantallet i observasjonsperioden min, mens andre deler tar utgangspunkt i samtaler jeg har hatt med ansatte og brukere, eller i arrangementer jeg har deltatt i og hendelser jeg har vært vitne til, i brosjyrer jeg har samlet inn og i fotografier jeg har tatt. Deltakende observasjon rommer alle disse forskjellige formene for innsamlet materiale.

Deltakende observasjon kombinerer de funksjonene man har som deltaker med dem man har som observatør. Som deltaker har man gjerne to roller, en i forbindelse med utførelse av aktiviteter,<sup>40</sup> og en i forbindelse med deltakelse i samtaler. Som observatør har man en rolle som tilskuer og en rolle som tilhører (Wadel 1991). I mitt feltarbeid har jeg vært mer opptatt av å være deltaker enn observatør.<sup>41</sup> Jeg har deltatt i aktiviteter og har hatt samtaler i

---

<sup>38</sup> Når jeg transkriberte intervjumaterialet mitt var det viktig for meg at så mye som mulig av samtalen og muntligheten i intervjuets kontekst skulle bestå. Det finnes forskjellige konvensjoner for transkribering. Jeg forholdt meg til konvensjonene beskrevet av Uwe Flick (Flick 2006:290-291).

<sup>39</sup> Det er vist at problemet med reaktivitet, eller at informanter forandrer sine handlingsmønstre i forskerens nærvær, reduseres når forskerens tilstedeværelse blir oppfattet som normal (jfr. Bernard 1994:140-141). Det er også viktig å erkjenne at informasjon generelt krever tillit, mye av den informasjonen man som forsker er interessert i er gjerne av personlig og privat karakter, og dette gjør det nødvendig at det er tillit mellom forsker og informant for at denne informasjonen i det hele tatt skal kunne utveksles. Ofte er nærhet en forutsetning for informasjon i det hele tatt, og i den sammenhengen er deltakende observasjon en fin måte å være i relasjon til feltet på, spesielt når man ønsker sensitiv, eller privat informasjon.

<sup>40</sup> Denne rollen blir også en slags lærling- eller arbeidsrolle.

<sup>41</sup> Dette var både bevisst og ubevisst. Bevisst fordi jeg var opptatt av den typen informasjon som krever nærhet til feltet. Ubevisst fordi observasjon på mange måter er mer krevende enn deltakelse. Jeg opplevde den avstanden jeg gjennom observasjon skapte til feltet som litt flau og pinlig. Avstanden som ble skapt tydeliggjorde min rolle som forsker, som en som med kritisk blick går inn i andres erfaringer og tanker, men som selv står trygt og uangripelig utenfor. Følelsen av flauhet gjorde at jeg ønsket å tone ned min egen forskeridentitet. I stedet valgte jeg å kombinere observasjonen med deltakelse av flere årsaker, men også for å slippe unna min egen flauhet.



stedet for å dokumentere dem utenfra. Dette har hatt konsekvenser for materialets karakter. Det har blitt mer kvalitativt og fokusert mer rundt aktørenes egne meninger og oppfatninger.

#### 1.6.4 Semistrukturerte intervjuer

Det kvalitative intervjuets styrke som metode er at det gir forskeren mulighet til å synliggjøre de aspektene som ikke er direkte synlige ved menneskers fremtoning. Det gir en begrenset tilgang til respondentenes tanker, meninger, motiver og virkelighetsoppfatning, og setter den reflekterende aktøren, det komplekse og handlende mennesket i sentrum (Ritchie og Lewis 2003:36). I dette prosjektet utførte jeg semistrukturerte intervjuer. Denne typen intervju kjennetegnes gjennom at samtalens temaer avgrenses gjennom en intervjuguide. Det stilles åpne, men teoridrevne spørsmål som gir plass til respondentens egne nyanserte fortolkninger, opplevelser og teorier, og disse spørsmålene følges opp av spørsmål med en oppklarende eller mer konfronterende karakter (Flick 2006:156).<sup>42</sup>

Det semistrukturerte intervjuet bærer samtalens spontanitet på godt og vondt.<sup>43</sup> I intervjuet finnes det derfor ingen ferdigpolerte argumenter. Den muntlige situasjonen krever raske svar, og dette kombinert med opplevelsen av at ordene som ytres er flyktige og forgjengelige kan gjøre at informantene vil uttrykke seg friere og kanskje mer sannferdig enn de ville gjort for eksempel skriftlig, der de visuelt ser at ordene er varige. Den muntlige situasjonen kan imidlertid også føre til at informantene uttrykker seg på en måte de ikke ville gjort hvis de hadde hatt lenger tid til å tenke seg om.

Jeg oppfatter intervjuets muntlighet som dets fremste styrke. I måten vi snakker om hverandre og verden på ligger det mye informasjon om oss som individer og samfunnsmedlemmer, og denne informasjonen blir gjennom intervjuet mulig å fiksere og deretter synliggjøre. Det er imidlertid viktig å være bevisst på at individer er komplekse, og at intervjumaterialet ikke nødvendigvis representerer informantens fullstendige mening om et

---

<sup>42</sup> Det finnes flere teknikker for å få mer informasjon av informantene under intervjusituasjonen. Harvey Russel Bernard beskriver en del av disse teknikkene. *Silent probing*, er en teknikk der forskeren forblir stille, og informanten for å gi forskeren mer informasjon, eller for å fylle stillheten fortsetter å snakke om temaet. En annen måte å få mer utfyllende informasjon er å gjenta det siste informanten har sagt, gjerne med et spørsmål til slutt. Dette kaller Bernard *the echo probe*. En annen teknikk Bernard nevner er å oppmuntre informanter til å fortsette ved å nikke, eller ved å bruke uttrykk som "mhm", "ja" "aha" og lignende, eller gjennom å stille lengre spørsmål enn nødvendig for å få samtalen flytende til å holde seg flytende (Bernard 1994:215-217). I mine intervjuer benyttet jeg alle disse teknikkene, mer intuitivt og instinktivt enn innøvd. Ofte er dette teknikker vi anvender i all interaktiv kommunikasjon som foregår ansikt til ansikt.

<sup>43</sup> I mine intervjuer hadde jeg den likeverdige samtalen som ideal. I ettertid har jeg sett at dette idealet ikke nødvendigvis har vært det mest hensiktsmessige. Jeg opplevde at mitt nærvær kanskje ble for sterkt i intervjuene, og det som i situasjonen fra min side var engasjement og et ønske om å signalisere likeverdighet medførte kanskje at informantene fikk noe mindre plass enn det de burde ha hatt.

tema, men er et uttrykk for forståelsen av temaet i den spesifikke konteksten som intervjuet konstituerer.<sup>44</sup>

Intervjuet kan ikke avdekke de store og evigvarende sannhetene, men kan løfte frem de erfaringene og opplevelsene som er skjulte, små og individuelle, og vise hvordan disse forholder seg til de større strukturene. Som metode er det også det eneste vi har når vi skal forsøke å forstå hvordan mennesker tenker, hvordan de forstår seg selv og hvordan de motiverer handlinger som vi ønsker å undersøke. Jeg setter pris på intervjuets ideal om å la aktøren komme til orde. Det at aktørene får mulighet til å sette ord på sine meninger, motiver og verdenssyn gjør også at deres refleksjoner blir synlige i forskerens materiale og betyr at forskerens definisjonsmakt over det reduseres. Når dette er sagt, er det likevel nødvendig å påpeke at jeg under og i etterkant av intervjuet har fortolket informantenes ord, jeg har lagt mer vekt på enkelte ting de har formidlet enn på andre. Påvirkning er imidlertid ikke ensidig. Jeg følte ofte at jeg i intervjusituasjonen selv ble påvirket av informantene mine og av den informasjonen de ga. Deres refleksjoner på mine spørsmål korrigerer også mine refleksjoner og oppfatninger av dem og av feltet. Samtalene med informantene ble en dialektisk prosess der jeg måtte revurdere mine antagelser i møte med deres beskrivelser.

### 1.6.5 Utvalg

I forbindelse med dette prosjektet har syv personer blitt intervjuet. Det var viktig for meg at disse personene skulle representere et slags tverrsnitt av sjømannskirkens brukergrunnlag, og jeg var opptatt av å snakke med mennesker som levde forskjellige liv, og hadde forskjellige syn på sjømannskirken.<sup>45</sup> Dette medfører at utvalget er formålsbestemt, og inspirert av såkalt ”maximum variation sampling” (Kristoffersen 2000:15).

---

<sup>44</sup> I denne sammenhengen er kombinasjonen mellom deltakende observasjon og intervjuer nyttig. Gjennom observasjon har man en mulighet til å observere og samtale med informanter i feltet, og dermed få en dypere forståelse av intervjuene og motsatt. I observasjonssituasjonen kontekstualiseres intervjuene, samtidig som intervjuene kan gi nye perspektiver på observasjonen.

<sup>45</sup> Derfor ønsket jeg ikke å anvende den såkalte ”snøballmetoden” for utvelgelse av informanter, fordi jeg var redd for at jeg ville få et mindre variert materiale (snøballmetoden rekrutterer nye informanter gjennom tidligere informanters bekjentskapskrets (Bernard 1994:97)). Jeg ønsket heller ikke å være for avhengig av de ansatte. Årsaken var at jeg var engstelig for at de ville anbefale meg informanter som hadde en sterkere religiøs tilknytning til sjømannskirken enn gjennomsnittet. Derfor valgte jeg å basere utvalget mitt på bakgrunn av egne erfaringer i feltet. Først etter fire uker som observatør valgte jeg informanter og utførte intervjuer. Dette ga meg i større grad mulighet til å kontrollere utvalget mitt opp mot erfaringene av feltet.

Et av problemene med materialet generelt er at jeg bare har kommet i kontakt med mennesker som bruker sjømannskirken. De som ikke bruker sjømannskirken, eller som har brukt den tidligere, men ikke gjøre det lenger er ikke representert i mitt utvalg.

Av de syv personene jeg gjennomførte intervjuer med er to ansatt i sjømannskirken, resten er brukere. Disse har forskjellige livssituasjoner, er i New York av forskjellige årsaker, og oppholdet har ulik varighet.<sup>46</sup> Aldersspredningen mellom informantene er stor og representerer spennet mellom unge voksne og pensjonister. To av informantene er i tjuårene, tre befinner seg i trettiårene, mens to er pensjonister.<sup>47</sup> Fem er kvinner, og to er menn. Fem av syv informanter definerte seg som kristne, en definerte seg som ikke kristen, mens den siste informanten definerte seg som ikke personlig kristen.

I intervjusituasjonen anvendte jeg to forskjellige intervjuguider, en ved intervju av de ansatte, og en ved intervju av brukere. Disse hadde flere likhetstrekk, men også en del forskjeller. Jeg antok at de ansatte hadde en større kunnskap om stasjonens virksomhet i sin helhet og om organisasjonen mer generelt.<sup>48</sup> Jeg ønsket å se dem som representanter for sjømannskirken, og derfor handlet spørsmålene jeg stilte de ansatte mest om den. Disse spørsmålene krevde kjennskap til sjømannskirkens drift sett i forhold til dens idealer som organisasjon og kirke. Når det gjaldt brukerne var jeg mer opptatt av å få frem hvordan de brukte og oppfattet sjømannskirken i New York og sin egen livssituasjon i byen. De ansatte fikk ikke slike spørsmål.

### 1.6.6 Forskningsetikk

I de Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi (2006) slås det fast at forskere har et tredelt etisk ansvar. Det første etiske området gjelder ansvaret for å sikre forskningens frihet og sannhetssøken, det andre gjelder forskningens relevans for samfunnet, mens det tredje området gjelder forskerens etiske ansvar for dem som berøres av forskningen. I denne sammenhengen er det spesielt individets rett til frihet og selvbestemmelse, beskyttelse mot skade og belastning, og retten til privatliv som skal beskyttes av forskeren (NESH 2006:11). Når disse overordnede prinsippene settes ut i praksis blir de ofte fortolket som et krav om frivillig, informert samtykke, at materialet som samles inn ikke brukes i andre sammenhenger enn det er gitt samtykke til, og at informanten er sikret mot gjenkjennelse (Alver 1993:46).

---

<sup>46</sup> En av brukerne hadde forholdsvis nylig ankommet New York, mens to har bodd i New York i over ett år. Disse tre personene skulle bo i New York for en kortere tidsperiode. De to siste brukerne hadde bodd lenger i byen. Den ene av dem tilhører den norske kolonien i Brooklyn og var amerikansk statsborger, mens den andre pendlet som pensjonist mellom New York og Norge.

<sup>47</sup> Aldersmessig er det et sprik i dette materialet mellom voksne og pensjonister. Ingen av mine informanter er mellom 45 og 60 år.

Før jeg utførte feltarbeidet mitt fikk jeg prosjektet godkjent av Norsk samfunnsvitenskaplige datatjeneste. Jeg utarbeidet et informasjonsskriv der jeg forklarte prosjektets formål og lengde, informasjon om oppbevaringen av materialet, og la ved min egen og veileders kontaktinformasjon. I henhold til Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humanioras retningslinjer ble denne informasjonen gitt til informantene på en nøytral måte.<sup>49</sup> Det var viktig for meg å informere om at et gitt samtykke kunne trekkes tilbake, eller at informantene kunne gi beskjed dersom det ble gitt informasjon som de ikke ønsket offentliggjort.<sup>50</sup> Dette skrevet ble så lest og underskrevet av informantene.<sup>51</sup>

Av de forskningsetiske hensynene knyttet til informantene synes jeg deres rett til fullstendig anonymitet har vært det vanskeligste. Jeg har vært opptatt av å verne hver informant mot gjenkjennelse og har derfor fjernet alle direkte gjenkjennbare opplysninger og gitt hver informant et nummer. Likevel har den enkelte informant blitt sårbar for mulig gjenkjennelse fordi gruppen jeg har undersøkt er forholdsvis liten, og fordi jeg har valgt å gjøre stedet for undersøkelsen kjent.

### 1.6.7 Roller i feltet

Som deltagende observatør er det nødvendig at man er seg bevisst hvilke roller man har i samhandling med feltet. Jeg oppfattet at mine roller var varierende og mangfoldige.<sup>52</sup> I sjømannskirken ble jeg ofte presentert og betegnet som student.<sup>53</sup> Jeg oppfattet at denne studentrollen var mer fleksibel og mindre truende enn en eksplisitt forskerrolle, og at denne rollen var enkel å kombinere med andre roller. Spesielt i relasjonen mellom de ansatte og brukerne opplevde jeg at studentrollen ga mye frihet. Det hendte imidlertid at jeg ble oppfattet

---

<sup>48</sup> Begrepet "stasjon" betegner en sjømannskirke-enhet (Rørvik 2005:8). Sjømannskirken i New York er en stasjon.

<sup>49</sup> Heretter bare NESH. Se NESH 2006:12 for en beskrivelse av retningslinjene.

<sup>50</sup> Det var det flere av informantene som gjorde dette, både under og i etterkant av intervjuene. Jeg tok dette som et tegn på at informantene kjente seg forholdsvis trygge i situasjonen, og at de faktisk ga beskjed når noe ble ytret som de ikke følte at de kunne stå inne for.

<sup>51</sup> I forbindelse med observasjoner hadde jeg ikke et slikt skriv. Jeg presenterte meg alltid, eller ble presentert som observatør, og prøvde å være tydelig på at mine observasjoner ville bli materiale for et masterprosjekt, og jeg pleide å forsikre meg om at det var greit at jeg deltok. Jeg fikk ingen negative tilbakemeldinger av brukere eller ansatte på at jeg var tilstede. I dette materialet er imidlertid ikke gjenkjennelsesfaren så stor, materialet ble ikke lagret digitalt og det var ikke individene, men institusjonen mer generelt som sto i sentrum i dette materialet (Jfr. NESH 2006:12).

<sup>52</sup> Med roller mener jeg institusjonaliserte atferdsmønstre som ansees som typisk for et individ i en bestemt posisjon eller situasjon. Roller er ikke her det samme som skuespill, eller det å utgi seg for noen man ikke er. Et hvert individ har en rekke forskjellige roller som inngår som det man kan kalle repertoarer for vellykket samhandling.

som enten bruker eller ansatt. Oftest var det som ansatt. Tilknytningen til de ansatte besto blant annet i at jeg gjennom forespørselen min om å få være observatør i New York først tok kontakt med kirkens ansatte. Enkelte ansatte ble også nøkkelinformanter, fordi jeg antok at de hadde bredere kjennskap til brukermassen og organisasjonens struktur enn brukerne. Jeg var også redd for å være til bry, og syntes det var viktig å hjelpe til i situasjoner der det behøvdtes eller var ønsket.<sup>54</sup> Det at jeg hjalp til fikk også enkelte av brukerne til å assosiere meg med de ansatte.

Tilknytningen til de ansatte har vært tosidig. Den har åpnet mange dører, og jeg har fått tilgang til informasjon jeg ikke ville ha hatt uten denne tilknytningen. De mest positive aspektene har med at jeg fikk se både sjømannskirkens *front-stage* og *back-stage*-områder, selv om enkelte områder *back-stage* ikke var tilgjengelige for meg.<sup>55</sup> Tilgangen jeg har hatt til områder *back-stage* har gitt meg en mer helhetlig forståelse av driften. Ulempen med å være knyttet til de ansatte har mest med hvordan jeg kan ha blitt oppfattet av brukerne, og hvordan dette kan ha fått følger for både hvordan de forholdt seg til meg og til hva de fortalte. Jeg opplever likevel at nærheten til de ansatte samlet sett var en innfallsvinkel som gjorde mye informasjon tilgjengelig og derfor styrket prosjektet.

Andre roller som har hatt innvirkning har med alder, kjønn og lokal tilknytning å gjøre. I sjømannskirken var norsk lokal eller regional tilhørighet ofte sentral i kommunikasjonen, og min regionale tilknytning til Østlandet og Bergen fikk betydning for hvordan jeg ble oppfattet. Som kvinne opplevde jeg også at jeg fikk lettere tilgang til bestemte arenaer. Fordi sjømannskirken retter mye av sin virksomhet direkte mot kvinner, var mitt kjønn noe som gjorde forskningen lettere. Det at jeg fikk hjelpe til, og fikk tilgang til sjømannskirkens mer ”kvinnelige” områder, som for eksempel kjøkkenet og kvinneforeningene, kan ha vært knyttet til min egen kjønnsidentitet. Det å ha et bestemt kjønn

---

<sup>53</sup> Jeg ble på mange måter ”deres” student for en periode, og ble etter hvert gjerne betegnet som ”studenten vår”. Diakonistudenter hadde ofte praksis i sjømannskirken i noen uker, så at noen hadde en studentrolle i kirken var ikke uvanlig.

<sup>54</sup> Det å hjelpe til har mange sider. For meg ga det personlig selvillitt i samhandlingen. Jeg følte det som at det å hjelpe ga meg en større legitimitet til å be om informasjon. Jeg oppfattet også at nye former for samhandling ble muliggjort, og at disse åpnet nye rom for informasjon. Ofte er det lettere å snakke sammen mens man utøver samme handlingen fordi det skapes et slags kroppslig fellesskap mellom aktørene. I enkelte lag av feltet ga det at jeg hjalp til meg en mer troverdig status, som også gjorde at jeg kunne bevege meg friere i forhold til både ansatte og enkelte brukere.

<sup>55</sup> I Erving Goffmans teorier inspirert av scenekunst, refererer begrepet *back-stage* til det området der laget (i denne sammenhengen sjømannskirkens ansatte) forbereder sin fremførelse. Dette området er skjult for publikum. *Front-stage* refererer derimot til de omgivelsene der interaksjonen mellom lagene og publikum finner sted, et fasadeområde (Goffman 1992:197). Kjøkkenet var et område *back-stage* som jeg hadde tilgang til. Jeg fikk også være med på morgenmøter som fant sted før sjømannskirken åpnet der dagens gjøremål ble forberedt og gått gjennom. Kontorene var et område *back-stage* jeg hadde begrenset tilgang til, mens stabsmøtet var en arena jeg ikke hadde tilgang til.

har dermed farget forskningen min direkte.<sup>56</sup> Alder er en annen slik dimensjon. Alderen min har ikke bare med hvordan jeg ble vurdert, men også med hvordan jeg vurderer andre.<sup>57</sup>

#### 1.6.8 Innenfor eller utenfor? – fra metodologisk utgangspunkt til erfaring i praksis

Den metodologiske utside- og innsideproblematikken i religionsvitenskapen, som omhandler hvordan forskeren bør posisjonere seg i forhold til feltet, har vært bevissthetsendrende for den kvalitative samtidsforskningen.<sup>58</sup> Den refleksive forskningen kjennetegnes gjennom forskerens konfrontasjon av egne ståsteder og motiver i forskningen, og reflekterer rundt hvordan disse ståstedene og motivene har farget og formet forskningen som prosess og resultat. For meg har dette vært et ideal. Jeg har ønsket å være en slik forsker, og avsløre meg selv og mine egne perspektiver i materialet og i analysen. Perspektiver har, slik jeg ser det, to aspekter i denne sammenhengen. På den ene siden bringer man med seg sine egne erfaringer, forestillinger og fortellinger i møtet med informanter og felt. I den sammenhengen har min personlige fremtoning vært viktig. Hvem jeg er hadde betydning for hvilke mennesker jeg ble kjent med og knyttet meg nærmest til og hvilken type informasjon jeg fikk. Mitt liv og mine erfaringer og forventninger var hele tiden et bakteppe som alle nye erfaringer i møte med feltet ble relatert til.

Perspektiv har også med faglige og teoretiske valg å gjøre, og hvordan man som forsker i møte med det innsamlede materialet vektlegger enkelte aspekter ved det. I den sammenhengen har perspektiv med faglige og teoretiske forutsetninger og vinklinger å gjøre. Før jeg reiste hadde jeg bestemt meg for hva det var jeg ville legge vekt på i undersøkelsen min. Jeg hadde en tydelig problemformulering og et bestemt teoretisk perspektiv.<sup>59</sup> Selv om

---

<sup>56</sup> Jeg opplever det ofte som lettere å komme i kontakt med andre kvinner enn menn. Dette kan være en av årsakene til at jeg har intervjuet flere kvinner enn menn i forbindelse med dette prosjektet.

<sup>57</sup> Jeg syntes for eksempel at det var vanskeligere å spørre eldre voksne om et intervju enn yngre voksne.

<sup>58</sup> Den metodologiske diskusjonen har dreid seg om hvordan forskeren bør posisjonere seg i forhold til feltet som skal undersøkes og hvordan denne posisjoneringen former forskningen. Diskusjonen har befunnet seg både på et *metodisk nivå*, gjennom spørsmålet om hvordan man skal studere menneskers intensjoner og handlinger, og et *teoretisk nivå* gjennom teorier om en slik studie i det hele tatt kan finne sted (McCutcheon 1999:2). Dette teoretiske nivået forholder seg til en større epistemologisk debatt der det har blitt stilt spørsmål ved i hvor stor grad vi kan forstå andre mennesker. I religionsvitenskapen har dette resultert i en massiv kritikk av religionsfenomenologien og den ofte ukritiske appliseringen av universelle kategorier på svært forskjellige kulturelle fenomener, og har generert spørsmål som tar opp ikke bare forskerens relasjon til feltet, men også forskningens validitet. Hvordan bør forskeren forholde seg til dem som skal studeres, og kan forskeren i det hele tatt noen gang "være" innenfor den gruppen eller de individene man skal studere, og er den forskeren som kommer nærmest feltet nødvendigvis den beste forskeren? Erkjennelsesteoretisk har for eksempel både Wittgenstein, gjennom kritikken av private språk, og George Herbert Mead, gjennom kritikken av det individuelle selv, argumentert for at jeg'et ikke har privilegert viten om seg selv (Mead 1910).

<sup>59</sup> Jeg hadde *civil religion* som et teoretisk utgangspunkt, og ønsket å undersøke deduktivt om religiøse institusjoner i diaspora vil konstituere *civil religion*.

jeg under feltarbeidet bestemte meg for delvis å forkaste dette perspektivet, medførte det til en viss grad at materialet jeg samlet inn allerede fra begynnelsen bar preg av en bestemt teoretisk retning og et bestemt perspektiv.<sup>60</sup>

I New York befant jeg meg i en spennende relasjon til feltet jeg skulle studere. På den ene siden kom jeg som forsker *utenfra*. Jeg hadde aldri vært i USA eller New York tidligere, jeg kjente ikke byen eller det norske miljøet jeg skulle studere. Jeg hadde også lite kunnskap om hvordan Sjømannskirkens virksomhet drives i praksis. Sånn sett var jeg en fremmed og en utenforstående. På den andre siden kom jeg *hjemmefra*, fra Bergen og Norge. Jeg delte også det kriteriet som tydeligst definerte den gruppen jeg skulle studere. Min norskhet gjorde at de definerte meg *innenfor*. I tillegg hadde jeg det norske *språket* som morsmål og selve *reisen* fra Norge til New York til felles med flertallet av sjømannskirkens brukere. Dette ble naturlige referansepunkter for kommunikasjon i begynnelsen. Den nærheten jeg allerede hadde til feltet, spesielt den språklige nærheten, gjorde det lettere for meg å komme i kontakt med gruppen. I løpet av feltarbeidet ble avstanden til feltet mindre. Nærheten til gruppen gjorde at jeg etter hvert i større grad ble definert innenfor, jeg ble kjent med folk, jeg fikk venner.

Under feltarbeidet opplevde jeg at de teoretiske kategoriene innenfor og utenfor i virkeligheten hadde mange forskjellige nivåer og sjatteringer. På enkelte nivåer og i enkelte situasjoner ble jeg definert innenfor, mens jeg ikke ble inkludert i andre. Jeg opplevde også at det å være innenfor hadde mange nivåer. I noen situasjoner var jeg mer innenfor enn i andre, og i løpet av feltarbeidet opplevde jeg også en gradvis endring; jeg ble definert og definerte meg selv innenfor i økende grad, og jeg fikk gradvis en større nærhet til feltet.

En reell distanse til feltet opplevde jeg først i etterkant av feltarbeidet, under det analytiske arbeidet med det innsamlede materialet. Det å være deltaker var en intensiv opplevelse, for nær til å reflektere analytisk rundt med letthet. Med avstanden både i geografi og i tid, ble forholdet til materialet mindre emosjonelt, samtidig som det har medført at jeg ikke lenger husker de minste detaljene. Disse to formene for erfart avstand har kanskje gjort det mulig for meg å utforme dristigere og skarpere analyser.

I mitt feltarbeid var ikke kategoriene utenfor og innenfor enkle og gjensidig ekskluderende kategorier, men de dannet heller et bevegelig nett av forskjellige nivåer og grader av innenforhet og utenforhet. Disse nivåene formet min samlede forståelse av feltet.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> I møte med feltet opplevde jeg at alt jeg på forhånd hadde tenkt mistet betydning. Jeg forkastet *civil religion* fordi jeg følte at perspektivet ikke passet med den virkeligheten jeg erfarte, og konsentrerte meg i stedet om å samle inn et så fyldig materiale som mulig. I etterkant av feltarbeidet, i arbeidet med det innsamlede materialet og den induktive kategoriseringen av det, ble imidlertid *civil religion* igjen en del av oppgaven.

### 1.6.9 Fra situasjon til fiksert form

Feltarbeidets metodikk er tosidig. Først produseres materialet under selve feltarbeidet, intervjuene taes opp, og erfaringene skrives ned. I denne prosessen transformeres og reproduseres materialet, og det er denne reproduksjonen som er utgangspunktet for analysen. Dette er en prosess der det som har vært flerdimensjonalt til slutt får to dimensjoner. Det som har vært kontekst, situasjon, gester og samtale gjøres til ord på papir. Som tekst blir feltarbeidet en slags dekontekstualisert virkelighet. Jeg opplever denne dekontekstualiseringen som tosidig. På den ene siden blir feltarbeidet som situasjon og kontekst komprimert. Dette gjør at mye informasjon går tapt, men samtidig er det akkurat denne forflatningen og forenklingen som skaper data.<sup>62</sup> Ordene på papiret er enklere å systematisere og forholde seg analytisk til. Men denne dekontekstualiseringen har, slik jeg ser det, også med at forskeren gjør sin fortolkning av materialet tilgjengelig for lesere som i realiteten er fremmed for den opprinnelige konteksten. De kan bare forholde seg til forskerens fremstilling, og det er i denne dekontekstualiseringen forskerens etiske ansvar synliggjøres. Forskeren gjør det som har vært privat og flyktig (tale og handlinger) til noe offentlig og evig (nedskrevne ord).

Proessen der samtale og erfaring blir til data har en hermeneutisk karakter. På den ene siden har jeg vært aktør og deltaker i den konteksten jeg senere har beskrevet i feltnotater. På den andre siden har jeg gjennom disse notatene prøvd å vurdere helheten av den konteksten jeg selv har vært deltaker i utenfra i lys av en gitt problemstilling. I dette møtet skapes data.

Fordi det som faktisk analyseres er tekst, må forskeren forholde seg til de samme teknikkene som gjelder i forbindelse med tekstanalyse. Tekstmaterialet må fortolkes, det må tillegges mening. Selv om man kjenner tekstenes opphav og funksjon, er det likevel viktig å lese dem nøye, både som autonome tekster og som deler av et samlet materiale. Dette gjør at de forskjellige intervjuene og feltnotatene kan sammenlignes med hverandre. Det er mulig å se hvordan de ligner hverandre og hvordan de skiller seg fra hverandre.

Når det gjelder denne oppgavens posisjon, har det vært et ideal for meg å prøve å forstå og å være bevisst så mange aspekter som mulig ved virksomhetens komplekse helhet. Fordi arsenalet av gjensidig felles kunnskap er mer omfattende ved feltarbeid i egen kulturkrets, er det også lettere at denne kunnskapen blir tatt for gitt. Den forblir lett taus kunnskap, uoppdaget og uartikulert (Wadel 1991:19). I mitt feltarbeid har det vært viktig å

---

<sup>61</sup> Med inspirasjon i Derrida kan man også kanskje si at det er umulig å være fullstendig utenfor. I møte med feltet er man alltid i en eller annen forstand innenfor.

<sup>62</sup> Feltarbeid konstituerer ikke i seg selv et datamateriale. Data har man først etter å ha systematisk bearbeidet det innsamlede materialet.



ikke la den kulturelle nærheten jeg hadde til feltet gjøre analysen min dårligere, eller mindre nøyaktig. Med inspirasjon i Clifford Geertz *thick descriptions* har jeg forsøkt å ikke ta ting for gitt, men i stedet undersøke betydningen av menneskelige aktiviteter som talemåter og handlinger, i relasjon til samspillet mellom aktørene og feltets struktur (Geertz 2000b). For meg har det vært viktig å se ikke bare på den informasjon jeg har fått, men også hvordan denne informasjonen ble formidlet og kom til uttrykk. Med en slags fri inspirasjon i Bourdieus *doxabegrep*<sup>63</sup> har jeg forsøkt å vise hvilke komplekse menings-, makt- og samfunnsstrukturer som kan ligge bak enkelte handlinger og verbale uttrykk, og dette er noe jeg har ønsket å la komme frem i denne teksten. Derfor har jeg gitt materialet og min fortolkning av det mye plass i denne oppgaven.

## 1.7 Oppgavens oppbygning

Oppbygningen denne oppgaven har representerer en gradvis bevegelse innover i materialet. Den starter helt i det ytre med dette innledningskapitlet som både gir en tematisk og metodologisk innfallsvinkel til prosjektet. Kapittel to er en mer deskriptiv analyse av sjømannskirken i New York og dens virksomhet. Dette kapitlet har som formål å introdusere sjømannskirken og gjøre rede for hvordan institusjonen og dens brukere fremstår som helhet. Det tredje kapitlet bygger videre på materialet som er formidlet i kapittel to, og er en analyse av organisasjonens mest fremtredende symbolske uttrykk. Disse to kapitlene er i hovedsak basert på det observerte materialet. I det fjerde kapitlet introduseres informantene og intervjumaterialet i oppgaven. Kapitlet er en beskrivelse av brukernes livssituasjon i New York, og en undersøkelse og analyse av hvordan informantenes nasjonale bevissthet har kommet til uttrykk i materialet. Det femte kapitlet presenterer og utdyper informantenes oppfatninger av sjømannskirken. Dette kapitlet kan sies å kommentere og kaste lys over det observerte materialet som har blitt fremstilt i kapittel to og tre. I avslutningskapitlet blir funnene i oppgaven relatert direkte til de tre spørsmålene i problemstillingen, og disse spørsmålene vil bli eksplisitt vurdert og besvart i lys av materialet som har blitt presentert i oppgaven.

---

<sup>63</sup> Hos Bourdieu refererer *doxa* til korrespondansen mellom objektive klasser og internaliserte klasser, altså mellom sosiale strukturer og mentale strukturer som gjør at den naturlige og sosiale verden fremstår som selvfølgelig. *Doxa* skiller seg fra de ortodokse og heterodokse forestillingene fordi disse impliserer bevissthet. *Doxa* refererer derimot til ubevisste persepsjons- og tankeskjemaer, som får oss til å oppfatte vår verden av tradisjoner som naturlig, og betegner det vi tar for gitt (Bourdieu 1977:164).

## 2.0 SJØMANNSKIRKEN – EN SOSIAL ARENA

Dette kapitlets formål er å gi et innblikk i sjømannskirken i New York som organisasjon og virksomhet. Her kommer jeg først til å introdusere Sjømannskirken ved å gi en kort presentasjon av organisasjonen og dens formål og utvikling. Etter dette vil jeg beskrive mitt eget møte med stedet sjømannskirken i New York, før jeg mer eksplisitt skisserer og kategoriserer den virksomheten sjømannskirken driver. I den nest siste delen av kapitlet kommer jeg til å gi en beskrivelse av sjømannskirkens brukere og karakterisere hvordan de bruker kirken, før jeg til slutt gir en kort oppsummering. Kapitlet vil imidlertid også fungere som en introduksjon til oppgavens tema og spørsmålsstilling. Spesielt problemstillingens første spørsmål, som er relatert til hvordan religiøsitet og nasjonalitet kommer til uttrykk i sjømannskirken, vil være sentralt i denne sammenhengen. Kapitlet kommer til å gi innsikt i nettopp hvordan kirken organiserer de religiøse og nasjonale aspektene ved virksomheten.

### 2.1 Organisasjonen og utviklingen

#### 2.1.1 Organisasjonens historie og formål

Sjømannskirken er en organisasjon som siden den ble dannet i 1864, har rettet sin virksomhet mot norske sjøfolk og nordmenn bosatt i utlandet. Skal man forske på norske diasporasamfunn, fremstår Sjømannskirken som et naturlig utgangspunkt.

Sjømannskirken er en frivillig og selvstendig organisasjon, som samtidig også representerer Den norske kirke for nordmenn i utlandet (Sjømannskirken 2004b:§1).<sup>64</sup> Slik organisasjonen definerer sitt formål, skal den:

[...] på Bibelens og Den norske kirkes bekjennesskrifters grunn arbeide for å fremme Guds rike blant norske sjøfolk, andre nordmenn som oppholder seg i utlandet for kortere eller lengre tid, eller arbeider på norsk kontinentalsokkel.

Der det er naturlig, og eventuelt i samarbeid med andre, kan arbeidet også rettes mot øvrige nordiske lands statsborgere og utenlandske sjøfolk på norske skip. (Sjømannskirken 2004b:§2)

---

<sup>64</sup> Dette medfører blant annet at alle kirkelige handlinger som utføres i Sjømannskirken skal følge Den norske kirkes liturgi og ordninger.

Det er en tydelig nasjonal/etnisk dimensjon ved dette formålet, som organisasjonen skriver at "[...] søkes nådd ved å forkynne Guds ord, forvalte sakramentene og praktisere kristen nestekjærlighet (...)" (Sjømannskirken 2004b:§2).

I dag har organisasjonen seks stasjoner i USA,<sup>65</sup> tre i Asia,<sup>66</sup> og en i Sydney i Australia. I 1979 ble den første kirken rettet mot norske turister opprettet i Alicante i Spania, og i dag har Sjømannskirken til sammen sju slike "turistkirker".<sup>67</sup> Ellers har organisasjonen stasjoner i en rekke europeiske byer som Paris, Brussel, Liverpool, Rotterdam, Hamburg og København.<sup>68</sup>

Sjømannskirken har også ansvar for:

- *Studentpresttjenesten*,<sup>69</sup> som er en prestatjeneste rettet mot norske utenlandsstudenter.
- *Nordsjøpresttjenesten*, en tjeneste som omfatter åtte prester som besøker de ulike plattformene i Nordsjøen.
- En *ambulerende prestatjeneste* som er rettet mot nordmenn som ikke befinner seg i nærheten av etablerte stasjoner.<sup>70</sup>

Sjømannskirken har også etablert en egen kirke på internett,<sup>71</sup> og de har begynt å holde norske OL- og VM-kirker i forbindelse med olympiske leker og verdensmesterskap.

### 2.1.2 Sjømannskirken i New York

Den norske immigrasjonen til New York begynte rundt midten av 1800-tallet, og da Sjømannskirken startet sin virksomhet i New York i 1878 fantes det allerede flere norske kirkesamfunn i byen (Johanson m. fl. 1989:39; Myhre 2000:31).<sup>72</sup> Sjømannskirken har imidlertid siden opprettelsen vært et sentralt, norsk samlingssted både for norske emigranter

---

<sup>65</sup> Disse er lokalisert i byene San Francisco, San Pedro/Los Angeles, Houston, New Orleans, Miami og New York.

<sup>66</sup> Kirkene befinner seg i Dubai, Singapore og Pattaya.

<sup>67</sup> Eller mer nøyaktig åtte, når man regner med stasjonen i Phattaya i Thailand. De andre turistkirkene ligger på Kypros, Mallorca, Lanzarote, Gran Canaria, Tarrevieja, Costa del Sol og som nevnt i Alicante.

<sup>68</sup> Se [www.sjmannskirken.no](http://www.sjmannskirken.no) for en fullstendig oversikt.

<sup>69</sup> Studentpresttjenesten etableres i 1982, og dekker gjennom fem prestestillinger nesten hele Europa, Nord-Amerika og Oseania.

<sup>70</sup> Den ambulerende tjenesten er organisert gjennom fem stillinger, som dekker fem forskjellige områder i verden (Brasil, Afrika, Sør-Asia, Øst-Asia og Sør-Europa). Sjømannskirken har også opprettet det de kaller en reisetjeneste i Skottland, der den ansatte fra sjømannskirken går om bord, og blir med båtene som legger til og fra de skotske havnene.

<sup>71</sup> Se [www.nettkirken.no](http://www.nettkirken.no) som ble etablert i 1999

<sup>72</sup> Den norsk-lutherske Synode dannet blant annet en menighet på Manhattan i 1866, og drev i perioden 1872-1878 en kombinert menighets- og sjømannskirke (Wasberg 1964:80-81, Myhre 2000:31), men den eldste

og norske sjøfolk. Frem til 1983 var kirken lokalisert i Brooklyn. Tidligere representerte Brooklyn-kolonien den største konsentrasjonen av nordmenn i utlandet og hadde en befolkningsmasse på om lag 60.000 i 1930 (Fuglerud 2001:100). Sjømannskirkens lokaler befant seg i nærheten av disse norske områdene og de viktigste havnene i denne bydelen.

Bygningen som rommer sjømannskirken i dag, sto ferdig i 1992 og befinner seg sentralt på Manhattans østside.

## 2.2 Møte med sjømannskirken i New York

Utenfor sjømannskirkens lokaler i 52nd street, henger det norske og amerikanske flagget side om side og vitner om et norsk nærvær i gaten. Til venstre for byggets inngangsdør henger et skilt med kirkens navn, "Kong Olav Vs kirke", over Sjømannskirkens logo og teksten "Norwegian Seamen's Church, Norsk kirke i utlandet" som er gravert inn i den ru granittveggen. Inngangsdøren leder inn til en gang der maritime objekter som kopier av norske skip og kaffekopper fra norske båter er stilt ut. Her er det også en liten informasjonsseksjon, med brosjyrer om organisasjoner med norsk eller norskamerikansk profil, og en gjestebok der sjømannskirkens gjester kan skrive inn sine hilsener. Før man går inn i selve kirkerommet henger et fotografi av kongefamilien på veggen.

Selve kirkerommet er rundt 250 kvadratmeter. Det er en kombinasjon av leseværelse<sup>73</sup> og kirkerom der takhøyden angir hvor kirkerommet slutter og leseværelset begynner. Den delen av rommet som definerer kirken er høyere under taket, som her er vinkelformet og har vinduer på hver side der sollyset slipper inn. Altertavlen er moderne og enkel, en sirkel i solgule fargenyanser med et innvevd hvitt kors i tekstil. På den høyre sideveggen henger kirkeklokken, en skipsklokke i messing. Rommet er utstyrt med stoler og bord som kan settes ut og tilpasses det enkelte arrangement og forventningene om hvor mange som vil komme på dem. Kirkerommet er allsidig, og blir brukt i forskjellige sammenhenger og til forskjellige formål.

Den andre delen av rommet blir brukt som leseværelse og kafé. Her befinner sjømannskirkens "nødvendige" serveringsseksjon seg, der kaffen og vaflene alltid står

---

immigrantkirken i New York, er Our Saviour's Norwegian Lutheran Church, som ble opprettet etter samarbeid med norske samfunn i Midtvesten.

<sup>73</sup> "Leseværelse" var opprinnelig betegnelsen stasjonære bibliotek i havneområdene (Rørvik 2005:13, Kverndal 1986:317). De var ment å være et dannelsesområde for sjøfolk, med allmenndannende og religiøs litteratur. Disse rommene ble tidlig en integrert del av sjømannsmisjonsbevegelsens tilbud. I dag er leseværelset i større grad en betegnelse for området i sjømannskirkene der de fleste sosiale aktiviteter foregår.

fremme og som besøkende kan forsyne seg av mot en donasjon. Dette har blitt blant sjømannskirkens mest fremtredende symboler.

På den høyre siden i denne delen av rommet er det en salgsavdeling der norske varer står stilt ut. Sjømannskirken i New York selger alt fra fryseprodukter av fisk og kjøtt til forbruksvarer som sjokolade, seigmenn og andre typer norsk godteri, husholdningsvarer som sauser, syltetøy, saft, hermetikk, og pålegg som kaviar, prim og brunost. Det blir solgt enkelte norske aviser og blader, samt postkort og enkelte norske cd-er og bøker.<sup>74</sup> I dette området er også norske lokalaviser tilgjengelige. Bak denne delen av rommet er det et kjøkken der kaffen og vaflene blir tilberedt.

I kirkebyggets kjeller er det et lite galleri. I Trygve Lies galleri blir kunst av norske eller norskamerikanske kunstnere stilt ut og solgt. I andre etasje er det toaletter, bibliotek og kontorer. Biblioteket er åpent for besøkende og inneholder norsk litteratur og to pc-er med internettilgang. Biblioteket ligger over leseværelset og har to vinduer som vender inn mot kirkerommet og alteret. På veggen utenfor biblioteket henger det en liten samling fotografier av kong Olav V.<sup>75</sup>

Sjømannskirken har fem etasjer. I byggets øvrige etasjer er det leiligheter for ansatte, et rom som kirken leier ut til norske turister, og en takterrasse som blant annet blir brukt til grillkvelder om sommeren.

## 2.3 Tjenester og oppgaver

### 2.3.1 Den daglige driften

Sjømannskirken i New York holdt åpent hver dag. I ukedagene fra mandag til torsdag var leseværelset åpent fra klokken 11:00 til klokken 20:00, fredag og lørdag var kirken åpen fra 11:00 til 17:00, mens den var åpen fra 10:00 til 17:00 på søndager. I sjømannskirkens tradisjon har det vært et ideal at kirken skal være åpen, både symbolsk og bokstavlig. Det har vært viktig å representere en motkultur til den søndagsåpne kirken. Et annet ideal hadde med gjestfrihet å gjøre. Så lenge leseværelset var åpent hadde alltid en av de ansatte ansvar for å ta i mot gjestene som kom innom, passe på at de trivdes og sørge for at det var vafler og kaffe til alle. Et annet aspekt ved den daglige driften har med salg av varer å gjøre.

---

<sup>74</sup> Flere av de ansatte ønsket at denne salgsdimensjonen ved driften skulle gjøres mindre synlig, og under feltarbeidet mitt ble det snakket en del om forskjellige løsninger på dette, som de ansatte mente ville gi kirkerommet et mer stilrent uttrykk.

### 2.3.2 Religiøse ritualer og oppgaver

Sjømannskirken følger det norske kirkeåret, og Den norske kirkes liturgi og ordninger. Hver søndag ble det holdt gudstjeneste.<sup>76</sup> Deltagelsen på gudstjenestene under mitt opphold lå på mellom 33 og 88 deltakere, mens det gjennomsnittlige antallet var 55 deltakere. Gjennomsnittlig gikk 37 personer til nattverd.

Sjømannsprestene i New York hadde også et religiøst ansvar for nordmenn bosatt langs nordøstkysten av kontinentet. De holdt gudstjenester hver tredje søndag i Philadelphia, annenhver søndag i Washington DC, og en gang i halvåret i Montreal og Ottawa. I forbindelse med julefeiringen hadde de gudstjenester i Boston og Connecticut. Kirken samarbeidet med de andre nordiske sjømannskirkene i byen og arrangerte felles nordiske gudstjenester fire ganger i året. En slik gudstjeneste ble avholdt i den finske kirken i min observasjonsperiode.

Som representant for Den norske kirke skal sjømannskirken utføre ritualer i forbindelse med overgangsfaser i livet. I New York var det spesielt vielse som utmerket seg. Sjømannskirken i New York har vigselfrett, og vielsene ble utført på fredager. Ofte var det flere vielser samme dag. Til sammen 10 brudepar ble viet i New York i løpet av min observasjonsperiode. Sjømannskirken generelt har også merket en økning i både vielser og forespørsler etter vielser i utlandet. Hvert år pleide også mellom 10 og 20 ungdommer å konfirmeres i New York og Washington DC. Det ble også utført dåp og begravelse.

### 2.3.3 Sosiale forpliktelser og oppsøkende virksomhet

I New York ble det drevet en utstrakt form for diakonal virksomhet. Man var opptatt av at sjømannskirken skulle nå ut til dem som trengte det, og flere mennesker var, eller hadde vært, avhengige av kirkens støtte. I det amerikanske samfunnet har religiøse organisasjoner ofte en slik funksjon. Velferdsinstitusjoner som sykehus og aldershjem er ofte drevet av religiøse organisasjoner, selv om det også finnes statlige alternativer.<sup>77</sup> Dette gir de religiøse institusjonene en utvidet politisk tilstedeværelse og makt i samfunnet.

Sjømannskirken har en tradisjon for å drive oppsøkende virksomhet, og i New York forsøkte man også å fange opp og oppsøke nordmenn som av ulike årsaker var i en vanskelig situasjon. Bekymrede pårørende kunne kontakte kirken, eller ansatte ved kirken oppdaget at en bruker ikke hadde kommet innom og forhørte seg blant venner og bekjente. Kirkens

---

<sup>75</sup> Denne utstillingen var permanent.

<sup>76</sup> Gudstjenestene begynte vanligvis klokken 11:00, men en gang i måneden arrangerte kirken familiegudstjenester på ettermiddagen.

personale oppsøkte pasienter ved sykehus, og de besøkte folk hjemme.<sup>78</sup> Disse besøkene kunne dreie seg om samtale, bønn og sang, men kunne også være relatert til praktisk bistand og oppfølging. Det ble utført flere syke- og hjemmebesøk i løpet av observasjonsperioden, og kirkens personale var involvert i enkelte ”sosialsaker” som krevde mye tid og resurser.<sup>79</sup>

Sjømannskirkene utfører fortsatt båtbesøk, selv om antallet norske sjømenn er lite.<sup>80</sup> Ved sjømannskirken anså man likevel denne oppgaven som spesielt viktig. Som en videreføring av sjømannskirkens tradisjoner representerte båtbesøkene en forbindelse med den opprinnelige målgruppen, og den opprinnelige ideologiske tanken, og de skapte dermed kontinuitet mellom fortid og nåtid. Fra kirkens side var man opptatt av å formidle at disse sjøfolkene kanskje i større grad enn tidligere hadde behov for at det kom noen om bord som snakker deres eget språk.<sup>81</sup> Båtbesøkene var ofte konsentrert rundt samtalen, men salg av norske varer, som aviser og godteri, var også en del av bildet.

#### 2.3.4 Faste aktiviteter

Sjømannskirken arrangerte faste aktiviteter og møter med forskjellige profiler. Mange av disse arrangementene befant seg i skjæringspunktet mellom det kulturelle og det sosiale. Noen arrangementer ble holdt ukentlig, andre annen hver uke, en gang i måneden, eller årlig.

Onsdager mellom klokken 12:00 og 14:00 ble det arrangert businesslunsj. I denne perioden kom mellom 60 og 100 mennesker innom kirkerommet for å spise en bedre lunsj. Bord med hvite duker ble satt ut i kirkerommet og pyntet med lys og blomster. Et koldtbord med ulike pålegg og retter ble satt frem, og det ble servert en varmrett og dessert. Lunsjen var et av de mest mangfoldige arrangementene i kirken. Flere av dem som kom innom fast bodde i nærheten, andre jobbet i FN og hadde blitt rekruttert av sine norske kollegaer, som også kom innom fast. Norske næringslivsfolk som jobbet i området, pensjonister, familier og turister var vanlig å se.

---

<sup>77</sup> De statlige alternativene har imidlertid ofte dårligere kvalitet enn de private tiltakene har.

<sup>78</sup> Ved enkelte tilfeller hadde også fengslede nordmenn fått besøk.

<sup>79</sup> Tirsdag var den dagen som var satt av til diakonalt arbeid. Kirkens ansatte besøkte om lag 4 personer hver tirsdag, i tillegg til at de også ofte besøkte folk på torsdager.

<sup>80</sup> I dag har de fleste norske rederiene flagget driften ut av Norge og driver virksomheten sin fra land med lavere lønns- og skattenivåer.

<sup>81</sup> I dag er norske sjøfolk som regel offiserer, mens resten av mannskapet har annen nasjonal opprinnelse.

Den norske tradisjonen med å spise grøt på lørdagene ble opprettholdt i sjømannskirken. Grøten ble servert fra klokken 13:00, og kostet 5 dollar. Det var imidlertid varierende hvor mange som kom og spiste.<sup>82</sup>

Torsdager mellom 12:30 og 14:00 arrangerte sjømannskirken småbarnstreff for norske og norskamerikanske foreldre og barn, og det ble gjort plass til lek foran alteret. Gjennomsnittlig deltok 27 foreldre og barn på treffet i løpet av min observasjonsperiode. I løpet av småbarnstreffet ble det sunget norske sanger,<sup>83</sup> spist og lekt. Småbarnstreffet fungerte som et møtested for både barn og voksne. Spesielt for mange voksne var småbarnstreffet en viktig faktor for trivsel i New York. Tendensen var at det var mødre som deltok, selv om det hendte at enkelte fedre kom innom. Familiene flyttet gjerne for en tidsperiode på noen år mens barna var små, og årsaken var ofte at mannen var blitt ansatt i byen for en periode. Fåtallet av kvinnene hadde arbeidstillatelse i USA, men hadde fått visum gjennom mannen sin. Mange av disse kvinnene syntes det var vanskelig å finne seg til rette og få et sosialt nettverk i New York. De søkte mot kirken og småbarnstreffet for å treffe andre i samme situasjon og utvikle et sosialt nettverk i byen på den måten.

Sjømannskirken hadde to kvinneforeninger. Den ene, *Seagull*, var et forum som møttes annen hver torsdag formiddag. På møtene ble forskjellige temaer tatt opp og gjerne presentert av innleide personer. I den perioden jeg var i New York arrangerte forumet en samling som hadde det amerikanske skolesystemet som tema. Den andre kvinneforeningen, *Nattklubben*, møttes også annenhver torsdag, men på kveldstid. Denne gruppen produserte forskjellige former for håndarbeid som senere skulle selges på julebasaren.

Studenter, au pairer og andre unge bosatt i New York ble invitert til middag på kirken en gang i måneden. "Ung i New York"-treffet fungerte som et sosialt møtested for norske ungdommer og unge voksne. Det var også enkelte amerikanere der som kom sammen med norske venner, hadde vært utvekslingsstudenter i Norge, eller hadde norsk familie. Maten som ble servert var typisk norsk. I løpet av oppholdet mitt ble det servert kjøttkaker i brun saus og fårikål. Vanligvis kom det et sted mellom 15 og 30 personer.

Det ble også arrangert norskundervisning. Kursene gikk på kveldstid og hadde flere nivåer. Dette var ikke morsmålsundervisning, men kurs for amerikanere og andre som ønsket å lære seg norsk. Deltakerne hadde gjerne norsk familie, eller nære norske venner.

---

<sup>82</sup> Det hendte blant annet at ingen kom innom, eller at grøtserveringen ble avlyst. Dette tyder på at lørdagsgrøten ikke var det arrangementet som var høyest prioritert verken blant brukere eller ansatte, eller at grøtspisingen var sesongavhengig. Man kan tenke seg at grøt ble oppfattet som viktigere for eksempel i førjulstiden enn i min observasjonsperiode.

<sup>83</sup> Flere av disse sangene hadde en kristen profil.



### 2.3.5 Arrangementer i forbindelse med høytider

En helg i året holder sjømannskirken i New York julebasar. Under basaren ble kirkerommet til en sydende salgshall full av julemat, håndarbeidsprodukter som selbuvotter, ullsokker og juledekorasjoner. Det ble kjøpt inn bøker, cd-er og pyntegenstander som ble solgt videre under basaren. Julebasaren er en presentasjon av norske juletradisjoner. Hjemmelagde bakervarer forbundet med norsk jul som pepperkaker, sirupssnipper og kromkaker, var til salgs. Sjømannskirken importerte også matvarer fra Norge, og pleide å ha et større utvalg av sjokolade og tilbehør til tradisjonell norsk julemat, blant annet pinnekjøtt og lutefisk. Et annet nasjonalt trekk ved julebasaren var at flere av de som hjalp til under arrangementet hadde bunad på seg. Julebasaren skulle samle de norske miljøene i New York, og mange nordmenn som ellers ikke var innom kirken så ofte, hjalp til som frivillige under basaren. Under mitt besøk var i overkant av 800 mennesker innom julebasaren i løpet av de tre dagene den ble arrangert. Mange av disse var amerikanere.

Sjømannskirken i New York arrangerte julelunsj og julefeiring. Julelunsjen var et arrangement som samlet mange mennesker, også dem som ikke deltok på lunsjen til vanlig. På julaften ble det holdt julegudstjeneste og julemiddag, og det ble åpnet gaver og gått rundt juletreet. For mange nordmenn var dette et viktig arrangement. At sjømannskirken var åpen betydde for mange at de slapp å være alene. Jeg ble fortalt at julaften var en dag da det var viktig å være sammen og skape en atmosfære av nærhet. Julefeiringen var et arrangement det ble oppfattet som spesielt hyggelig å være del av. Dette gjaldt også de ansatte.

Jeg deltok ikke personlig verken på julelunsj, julefeiring eller 17. maifeiring i New York, men har fått flere beskrivelser av hvordan disse arrangementene pleide å foregå.

I New York var det to 17. maifeiringer. Det ene arrangementet var en gateparade i Brooklyn. Slike gateparader er vanlig i New York, og de fleste av byens etniske grupper ferier sitt kulturelle og etniske opphav på denne måten. Disse paradene blir nesten for gatefester å regne, og de samler en mengde deltakere. 17. maiparaden blir lagt til helgen nærmest 17. mai, og slik jeg har forstått det, omfatter kleskoden for deltagerne alt fra norske flagg, lusekofter, vikinghjelmer og bunader. Paraden var bygget opp rundt forskjellige floats, og ble gjerne akkompagnert av sekkepipemusikk fordi korps ikke var å oppdrive. Sentralt i arrangementet var også kåringen av en miss Norway. Denne kulturelle hybridiseringen var noe som skapte latter, men også irritasjon blant enkelte av de norske deltakerne. Feiringen ble ikke slik den skulle være, den manglet autensitet, og ble for amerikansk for enkelte. Etter paraden hadde sjømannskirken et eget arrangement der det ble solgt pølser, brus og is til barn og voksne.

Sjømannskirken pleide også å ha et eget arrangement selve 17. mai, med barnetog rundt kvartalet, og pølser og brus.

### 2.3.6 Kulturelle arrangementer

I den perioden jeg var i New York feiret sjømannskirken som andre norske kulturinstitusjoner Ibsen-året, og flere av kirkens kulturelle arrangementer gjenspeilet dette. En litteraturgruppe leste Ibsen-stykker, det ble holdt foredrag der aspekter ved Ibsens forfatterskap ble diskutert, og teatergrupper satte opp sine tolkninger av stykker som Peer Gynt og Rosmersholm. Også utstillingen i galleriet tok i min observasjonsperiode visuelt for seg tematikken i Peer Gynt.<sup>84</sup> Når det gjaldt sjømannskirkens kulturelle tilbud var foredrag, konserter, teaterfremvisninger og utstillinger de vanligste formene for kulturelle arrangementer.

Sjømannskirken driver også et utstrakt samarbeid med andre organisasjoner. Under oppholdet mitt ble det arrangert Norway Run (et halvmaratonløp til ære for Grethe Waitz) i Central park, der sjømannskirken stilte på stand og delte ut vafler, og Innovasjon Norge leide sjømannskirkens lokaler, for å promoterte norske råvarer for aktører i New York.

### 2.3.7 Kirkens ansatte

Sjømannskirken i New York hadde elleve ansatte. To av de ansatte var prester, en bestyrer og en kapellan. Bestyreren er stasjonens daglige leder og har det overordnede ansvaret for virksomheten i New York. Kapellanen står under bestyreren hierarkisk. Begge prestene var heltidsansatte. De delte de geistlige oppgavene mellom seg, hadde enkelte vakter på leseværelset, og deltok også i det daglige livet på kirken. På leseværelset var det først og fremst assistentene og husmoren som hadde hovedansvaret. I New York var det fire assistenter. To av disse var heltidsansatte, og den ene av dem hadde ansvaret for den kulturelle delen av virksomheten. Denne assistenten organiserte det kulturelle programmet som omfattet alt fra foredrag og konserter til utstillinger i galleriet, mens den andre hadde et diakonalt ansvar i tillegg til vakter på leseværelset. De to deltidsansatte assistentene hadde først og fremst ansvar i forbindelse med leseværelset, men hadde også ansvar for organiseringen av enkelte faste arrangementer.

Husmorstillingen i New York er en heltidsstilling. Husmoren har ansvaret for all maten som ble servert i kirken, og stillingen omfattet alt fra å planlegge og handle inn

matvarer, til å lage og servere det ferdige produktet. I tillegg hadde husmoren vakter på leseværelset. I New York var ansvarsområdene knyttet til matlaging langt større enn i de fleste andre sjømannskirker. Den enorme lunsjen krevde mye ressurser, og gjorde at husmoren ikke hadde hovedansvaret for leseværelset som er vanlig i andre sjømannskirker. Hun hadde også en deltidsansatt til å hjelpe seg med forberedelsene til og gjennomføringen av lunsjen.

Sjømannskirkens vaktmester hadde ansvar for vedlikehold av kirkens eiendom og eiendeler. Han hadde også enkelte leseværelsesvakter, og ansvar i forbindelse med båtbesøk. Kirken hadde to kontoransatte med ansvar for de økonomiske og regnskapsmessige aspektene ved driften.

Generelt kan man si at stasjonen fremsto som profesjonell. De ansatte hadde spesifiserte og avgrensede arbeidsoppgaver.<sup>85</sup> Det ble likevel oppfattet som viktig at alle ansatte skulle være synlige for de besøkende, og derfor hadde nesten alle også vakter på leseværelset. Selv om arbeidsoppgavene var avgrenset var de ansatte likevel helt avhengige av kontinuerlig kontakt og samarbeid for å få den daglige driften til å gå rundt. Nærmest ukentlig var det spesielle arrangementer eller besøk som skulle organiseres og taes hensyn til i tillegg til den vanlige driften. Derfor ble det holdt daglige morgenmøter for å oppsummere og organisere dagen og uken. Dette morgenmøtet fungerte også som en slags sakralisering av arbeidsdagen og sjømannskirkens virke. Hver morgen begynte med bønn for vanskeligstilte og syke og for den daglige driften av kirken.

## 2.4 Sjømannskirkens brukere

I beskrivelsen av hvordan sjømannskirken blir brukt vil jeg ta utgangspunkt i hvordan de ansatte kategoriserte brukermassen. Sjømannskirkens ansatte oppfattet at ulike grupper brukte kirken på forskjellige måter, og kategoriserte gjerne brukere som enten: *Norske emigranter, nordmenn bosatt i New York for en kortere tidsperiode, studenter og unge voksne, og turister*.<sup>86</sup> Kategoriseringen setter fokus på mange av de likhetstrekkene og forskjellene det

---

<sup>84</sup> Utstillingen ble åpnet av Jostein Gaarder, og i overkant av 150 deltakere møtte opp på vernissasje.

<sup>85</sup> Dette ville ikke ha vært mulig å gjennomføre på de mindre stasjonene der antallet ansatte er lavere.

<sup>86</sup> Selv om jeg bare har intervjuet to av de ansatte, var dette noe jeg snakket med flere ansatte om, og alle jeg snakket med kategoriserte sjømannskirkens brukermasse på denne måten. Inndelingen virker kanskje adekvat, men det dreier seg om en kategorisering på bakgrunn av forskjellige elementer. Det mest sentrale aspektet i kategoriseringen har med tid og varighet å gjøre, og er en rangering fra de lengste oppholdene til de korteste. En slik inndeling har også blitt gjort av Line Kristoffersen (Kristoffersen 2000:312-313). Denne kategoriseringen dekker imidlertid ikke skillet som er gjort mellom de "eldre" og de "yngre" voksne, og her er kategoriseringen

var mellom de forskjellige brukerne. Dette er derfor en kategorisering jeg ønsker å ta utgangspunkt i. Det finnes imidlertid andre måter å kategorisere brukermassen på, og jeg kommer til å trekke frem noen andre aspekter ved materialet for å moderere bildet noe.

#### 2.4.1 Norske emigranter

Kategorien *norske emigranter* refererer til dem som emigrerte til USA og New York frem til slutten av sekstitallet, og til nordmenn som er gift med amerikanere (eller andre) og bosatt i New York. Det som først og fremst kjennetegner denne gruppen er at menneskene den omfatter ikke kommer til å bosette seg fast i Norge igjen. De kunne likevel ha et nært forhold til hjemlandet sitt. Mange reiste årlig og besøkte familie og venner, og mange var også opptatt av å følge med i det norske offentlige og politiske liv.

Det finnes fortsatt en liten norsk koloni i Brooklyn, og denne omfatter mange av de emigrerte. Denne gruppen har vært kirkens støttespiller over en lengre tidsperiode og mange var aktive brukere da kirke lå i Brooklyn. Noen er fortsatt aktive og kommer gjerne innom til lunsjen for å spise eller hjelpe til. Etter hvert begynte mange å bli eldre, og da kirken flyttet fra Brooklyn fikk de problemer med reisen. Derfor har det blitt organisert en kirkebussordning, der sjømannskirken henter de brukerne som ønsker å være med på gudstjenesten, og kjører dem hjem etter kirkekaffen. Det er også noen i denne gruppen som er avhengige av kirkens hjelp på andre måter.

De ansatte mener at den norske kolonien er en gruppe som bruker kirken aktivt religiøst. Gruppen representerer i stor grad sjømannskirkens menighet, og de ansatte oppfatter at denne brukergruppen har et sterkere eierforhold til sjømannskirken som kirke enn de andre brukerne har.

[De] oppfatter oss som noe trygt og godt tror jeg, som et lite stykke Norge som de får lov til å være en del av, og som kirke, som del av en menighet og del av et åndelig fellesskap. Det kan godt hende at noen av dem har vært medlem av en annen kirke ute i Brooklyn for eksempel, som også kan ha hatt en egen norsk identitet, men når de har blitt litt eldre så er det sjømannskirken de vender tilbake til, og anser som sitt åndelige hjem og stedet hvor de har sitt sosiale fellesskap. Og de, tror jeg, oppfatter oss som en viktig del av livet altså. [...] Samtidig så syns de nok av og til at "her var det en ny prest", og "nå har han reist igjen". De føler nok på en måte at de forblir, mens vi kommer og går litt av og til, og sånn vil nok det der være. (Informant I)

---

basert på alder og hvordan Sjømannskirken blir brukt, eller oppfatning av brukernes livssituasjon (om man er gift, samboer eller enslig og om man har barn eller ikke).

Den andre gruppen emigrerte nordmenn er dem som har giftet seg med en fra USA eller andre land, og som har bosatt seg i området rundt New York. De ansatte oppfatter at denne gruppen bruker sjømannskirken på en annen måte enn den norske kolonien gjør.

[...] de som er gift med amerikanere, eller folk fra andre land, har jo ofte egne nettverk og venner utenom, men de mangler det norske stedet, tror jeg. De kommer hit litt for å få litt smak av Norge igjen, snakke litt norsk og sånn. (Informant 6)

For denne gruppen er sjømannskirken mer et kulturelt samlingspunkt. Sjømannskirken fungerer ikke først og fremst som et religiøst eller sosialt møtested, men som et sted der de kan "være" norske og der de kan videreformidle og videreføre sin norske identitet til familien sin, spesielt til barna sine.

[...] den gruppen som på en måte har blitt integrert fordi de har giftet seg her borte, men som likevel holder kontakten med kirken. Og det ser vi kanskje spesielt ved barnedåp og sånt noe, når det gjelder den gruppen der at de bruker kirken, og ønsker det for å videreføre noe av sin identitet. (Informant 1)

I denne sammenhengen er det at de ansatte ser at overgangsritualer som dåp eller konfirmasjon i sjømannskirken blir spesielt viktige, fordi de også signaliserer og konstituerer en norsk tilhørighet.<sup>87</sup>

#### 2.4.2 Nordmenn bosatt i New York for en kortere tidsperiode

Nordmenn bosatt i New York for en kortere tidsperiode refererer til voksne nordmenn som er ansatt i New York for en periode, eller som oppholder seg i byen for kortere tid av andre årsaker.<sup>88</sup> Ofte er det snakk om næringslivsfolk ansatt i multinasjonale selskaper med kontorer i byen. Ofte har disse arbeidskontraktene en varighet på mellom tre og fem år, og mange i denne gruppen kommer over til USA med familie og barn. Norske diplomater, FN-ansatte og

---

<sup>87</sup> Denne tilhørigheten er dermed ikke bare mental. Den har blitt kroppsliggjort, gjennom utførelsen av de religiøse ritualene. I denne settingen blandes den religiøse og den nasjonale dimensjonen ved ritualene sammen. Det som er en innlemmelse i det kristne fellesskapet gjennom dåpen er også samtidig en innlemmelse i et norsk fellesskap, og det samme kan sies å gjelde under konfirmasjon og vigsel. Her får altså religiøse overgangsritualer også en nasjonaliserende funksjon. Se 3.2 *Religiøse symboler*, og 3.7 *Sjømannskirkens symbolske uttrykk – oppsummerende diskusjon*.

<sup>88</sup> I Sjømannskirkens formålsparagraf står det som nevnt tidligere at Sjømannskirken skal rette sin virksomhet mot sjøfolk, andre nordmenn som oppholder seg i utlandet for kortere eller lengre tid, eller arbeider på norsk kontinentalsokkel (Sjømannskirken 2004b:§2). I New York (som på de fleste andre sjømannskirker) var det

de som jobber på det norske konsulatet regnes også til denne kategorien, og det samme gjør kunstnere, journalister og fotomodeller som oppholder seg i byen over kortere eller lengre tid.

[...] de bruker oss som kirke, veldig sånn som de kanskje bruker folkekirken hjemme i Norge, opplever jeg. Er det noe viktig i livet, er det barnedåp, så blir det kanskje å komme til sjømannskirken og ha barnedåp, eller man føler kanskje ikke for å reise til Norge også tilbake, så da blir det her. [...] Allikevel så tror jeg også at vi blir noe mer. Det kan godt være at de spesielle dagene gjennom året, 17. mai, og alle disse samler folk, juletilstelninger og sånt noe, det blir viktige dager, for da på en måte ønsker man å ha del i det som har med norsk identitet å gjøre. Og så ser vi at vi møter disse menneskene også, som en del av det norske. [...] Noen bruker også småbarnstreffet, som familie også. Vi er her også [...] som en viktig faktor om de bruker kirken mye eller lite, tror jeg. (Informant 1)

Som Informant 1 peker på, bruker denne gruppen sjømannskirken som et sosialt og kulturelt møtested. Kirken brukes som folkekirken i Norge, men blir noe mer. Den blir viktig i forbindelse med markeringen av norske merkedager, norske tradisjoner og norsk identitet, et annet aspekt som blir nevnt er også at denne gruppe bruker kirken som et sosialt møtested. Som en av de ansatte sier: "[...] de som kommer hit for noen år, bruker kirken for å få et nettverk, få kontakter og venner" (Informant 6). Sjømannskirken blir for mange et naturlig sted å henvende seg for å opparbeide seg nettverk. Denne gruppen bruker også sjømannskirken hvis de har behov for informasjon i forbindelse med dagliglivet i New York.

#### 2.4.3 Studenter og unge voksne i New York

Den tredje kategorien, *studenter og unge voksne*, omfatter alle norske studenter i New York. Det var for eksempel en del studenter innen estetiske fag som drama, dans og film i byen, men også andre fagområder var representert. *Unge voksne*, refererer til unge nordmenn i New York som arbeider med alt fra barnepass til finansrådgiving. Denne gruppen er satt sammen på bakgrunn av alder og livsstil, og de den omfatter bruker også sjømannskirken på lignende måte. Gruppen bruker først og fremst sjømannskirken i forbindelse med "Ung i New York"-treffet eller de deltar på enkelte andre kulturelle arrangementer, og kirken blir brukt av sosiale årsaker. "For dem er det jo mer et sosialt sted. De er med på det som skjer av arrangementer som interesserer dem, og ikke noe særlig ellers" (Informant 6). Det kommer frem at de ansatte oppfatter denne gruppen som mer sporadiske brukere av kirken, som sjelden tar aktiv eller regelmessig del i det som skjer, men som velger seg ut enkelte arrangementer de ønsker å

---

gruppen med nordmenn som oppholdt seg i utlandet for kortere og lengre tid som representerte den største brukergruppen.

delta i. Samtidig er dette også en gruppe som det hender at bruker kirken for å få praktisk bistand.

#### 2.4.4 Turister

Turister er også brukere av sjømannskirken. Slik de ansatte ser det, er dette en gruppe som kommer innom Sjømannskirken mest som kafé og informasjonssentral. Noen av dem støtter kanskje sjømannskirken lokalt i Norge eller de har vært innom sjømannskirker rundt om i verden.

[...] kanskje gir de penger til sjømannskirken hjemme i Norge, kjøper skrapelodd, eller stikker innom sjømannskirken når de er i et annet land neste gang. De er mer bare innom for å kikke, de er på en måte turister på sjømannskirken og. (Informant 6)

Når den ene informanten beskriver turistenes tilknytning til og bruk av sjømannskirken er det interessant at det blir fokusert på at de også er turister der. Sjømannskirken blir en attraksjon på linje med andre turistattraksjoner som man må få med seg i New York. Flere norske turister jeg snakket med fortalte at de gjerne gikk innom sjømannskirkene på de stedene de reiste til. Noen turister hadde også jobbet på en sjømannskirke, eller kjente noen som jobbet i organisasjonen, og kom innom med en hilsen.

Denne inndelingen er nyttig, fordi den setter fokus på tydelige tendenser i brukergrunnlaget. Samtidig opplever jeg at den ikke kan redegjøre for at det finnes store forskjeller innad i kategoriene, verken alle emigranter, eller nordmenn bosatt i området for kortere tid bruker kirken på samme måte. Jeg ønsker derfor å legge vekt på noen andre aspekter som er synlige når det gjelder bruken av kirken.

#### 2.4.5 Grader av deltakelse

Når det gjelder bruken av sjømannskirken er det forskjeller mellom forskjellige grupper og forskjeller innad i gruppene i forbindelse med hvor ofte de deltar i sjømannskirken. De fleste brukerne i New York bruker sjømannskirken sporadisk. Med dette mener jeg at de kommer innom av og til. Ofte i forbindelse med høytider, eller ved behov for norske varer eller lignende. Det hender også at de kommer innom på enkelte kulturelle eller faste arrangementer eller at de er innom på leseværelset for en kopp kaffe og en vaffel. Den sporadiske brukeren av sjømannskirken finner man i alle de gruppene som har blitt karakterisert, men de ansatte

opplever at den er størst blant de yngre brukerne, studentene og de unge voksne. Som observatør opplevde jeg at denne karakteristikken langt på vei stemte. De unge voksne brukte kirken først og fremst i forbindelse med ungdomstreffet, men det var sjelden de samme deltakerne møtte opp på hvert arrangement.

En annen kategori er den mer regelmessige, selektive brukeren som også oppsøker sjømannskirken i forbindelse med enkelte tradisjonelle, kulturelle arrangementer eller i forbindelse med handel av norske varer. I tillegg er de regelmessig deltaker på bestemte arrangementer, eller kom innom på mer regelmessig basis. Denne kategorien dekker langt færre brukere enn den sporadiske. Den omfatter i større grad voksne og pensjonister, selv om det også finnes enkelte yngre brukere i denne kategorien.

Det er også enkelte brukere som er aktive deltakere. Flere av disse bruker mye av sin tid på sjømannskirken enten det er i forbindelse med at de deltar fast på flere arrangementer, eller fordi de hjelper til som frivillige i sjømannskirkens drift. Det er få unge voksne i denne kategorien generelt, selv om enkelte av de yngre brukerne hjelper til under større kulturelle arrangementer, er de sjelden aktive deltakere i kirken generelt.

#### 2.4.6 Religiøs eller sekulær bruk

Jeg vil også karakterisere bruken av Sjømannskirken i henhold til om den brukes religiøst eller sekulært.<sup>89</sup> Skillet mellom religiøs og sekulær innstilling hos brukerne er ikke lett å avgjøre på bakgrunn av observasjon, og det er også et vanskelig tema å ta opp ansikt til ansikt. Derfor har jeg valgt å la den religiøse og den sekulære bruken karakteriseres gjennom hvilke arrangementer det deltaes på, der deltakelse i de religiøse ritualene som gudstjenester og overgangsritualer definerer religiøs bruk, mens deltakelse i kulturelle eller sosiale arrangementene definerer en sekulær bruk. En person som bruker sjømannskirken religiøst bruker den gjerne også sekulært, mens sekulære brukere nesten aldri bruker kirken religiøst.

I forhold til mengde var det tydelig at deltakelsen på kulturelle og sosiale arrangementer samlet sett er langt større enn på arrangementer med en eksplisitt religiøs profil. Mer enn fem ganger så mange mennesker deltok på de rent kulturelle og sosiale arrangementene enn på de religiøse i den perioden jeg utførte mitt feltarbeid. Flertallet av

---

<sup>89</sup> Sekulær (lat. *saeculum*, har opprinnelig hatt betydningene tidsalder (*age*), verden (*world*) og århundre (*century*) (Casanova 1994:12)) har generelt referert til det verdslige i motsetning det geistlige i forskjellige sammenhenger (se for eksempel Casanova 1994 for en mer utfyllende forståelse av begrepene "sekulær" og "sekularisering" og deres historiske bruk og betydning). I denne sammenhengen blir denne forståelsen for snever



brukerne benyttet seg dermed ikke av kirkens religiøse tjenester på en regelmessig basis. Noen deltok på enkelte gudstjenester, mens overgangsritualer som bisettelser, vigslar, konfirmasjoner og barsedåp samlet brukere som ikke vanligvis brukte sjømannskirken i en religiøs sammenheng.<sup>90</sup>

Forholdet mellom det religiøse og sekulære er interessant i forhold til sjømannskirkens drift. At den sekulære bruken er så fremtredende har ikke bare med at brukerne ikke forholder seg til sjømannskirken som en religiøs institusjon å gjøre, men også med at kirkens religiøse tilbud er begrenset. I løpet av en vanlig uke var det bare gudstjenesten på søndag som var eksplisitt religiøs eller kristen.<sup>91</sup> De resterende seks dagene i uken er preget av sekulære arrangementer, noe som tydeliggjør at hovedvekten av arrangementene ikke har en eksplisitt kristen profil. Dette har betydning for at den sekulære bruken er så mye mer fremtredende enn den religiøse.

#### 2.4.7 Former for støtte

Et annet aspekt som kan kategorisere bruken av sjømannskirken har med ulike måter forskjellige brukere støttet opp om kirken økonomisk og praktisk. Den vanligste formen for støtte til organisasjonen er at brukerne betaler for de tjenestene de benytter. Sjømannskirken har et slags donasjonssystem med faste minstetakster for de varer og tjenester som tilbys,<sup>92</sup> men man er velkommen til å betale mer hvis man ønsker. Enkelte donerte også større summer til organisasjonen generelt eller til sjømannskirken i New York. Det nye kirkebygget på Manhattan ble for eksempel delvis finansiert gjennom større og mindre pengegaver, og biblioteket og altersølvet, ble jeg fortalt, var gaver donert til kirken.<sup>93</sup>

En mindre direkte måte å støtte Sjømannskirkens tjenester på er gjennom å kjøpe skrapelodd, eller å abonnere på Sjømannskirkens magasin *Bud og hilsen*.<sup>94</sup> Denne støtten går til organisasjonens arbeid sentralt.

---

og sekulær refererer her til alt som ikke har en eksplisitt religiøs karakter. Med dette mener jeg at begrepet ikke relateres til det geistlige eller geistlighet, men til det religiøse mer generelt.

<sup>90</sup> Her må man også ta hensyn til at det kan hende at brukerne også i bestemte perioder av livet kan ha et større behov for sjømannskirkens religiøse dimensjoner enn i andre perioder av livet.

<sup>91</sup> Vel og merke hvis man ser bort fra de ukentlige vielsene.

<sup>92</sup> Vafler og kaffe koster for eksempel \$2, lunsjbuffeen koster \$17 og lørdagsgrøt \$5, mens å leie utleieleiligheten koster \$75 pr døgn. De ansatte pleide også å sette en donasjonspris på enkelte foredrag og konserter, og under oppholdet mitt hadde kirken et salgshjørne der de solgte nye og brukte interiørartikler.

<sup>93</sup> Etter at feltarbeidet mitt ble avsluttet ble det bestilt inn nye stoler til leseværelset, og det var også mulig å donere en slik stol til kirken.

<sup>94</sup> Organisasjonen har i det siste endret sin markedsstrategi, den er mer synlig i media. Det kan virke som om at sjømannskirken i minkende grad greier å dekke inn sine utgifter lokalt, for organisasjonen gjør i større grad enn tidligere bruk av metoder som telefonsalg for å få midler til virksomheten.

Å stille opp som frivillig er også en måte brukerne støtter opp om organisasjonen. Det er grader av frivillighet akkurat som det er grader av økonomisk støtte. Noen stilte opp som frivillige først og fremst i forbindelse med spesielle, større arrangementer som julebasar og 17. maifeiring, mens andre stilte opp som frivillige på mer regelmessig basis i forbindelse med ukentlige arrangementer som businesslunsjen. Enkelte stilte også opp som frivillige flere ganger i uken, og fungerte nærmest som et slags supplement for de ansatte. Blant de frivillige var det flest kvinner. Flertallet av dem befant seg tidlig i pensjonisttilværelsen, selv om noen var yngre, og andelen yngre økte i forbindelse med de større arrangementene som krevde flere frivillige. Da var også enkelte unge voksne og studenter representert.

#### 2.4.8 Alder

Når det gjaldt brukernes aldersmessige sammensetning<sup>95</sup> var tendensen at de eldste brukerne var mest synlige på gudstjenestene. Sjømannskirkens kirkebussordning gjorde at de som ikke kunne oppsøke kirken på egenhånd ellers i uken kom seg dit søndag formiddag til gudstjenestene. Ellers var de eldre brukerne synlige som gjester på leseværelset. Noen kom også i lunsjen og på noen av de kulturelle arrangementene som ble arrangert i kirkens regi.<sup>96</sup> De som forholdsvis nylig var blitt pensjonister var ofte innom sjømannskirken. De var gjerne blant de mest aktive brukerne, og det var også ofte disse som stilte opp som frivillige. Dette gjorde også flere kvinner i den kategorien jeg kaller eldre voksne. Denne gruppen generelt var også en aldersgruppe som var synlig i det daglige livet i kirken. Eldre voksne var sterkt representert ved arrangementer som lunsjen og på de kulturelle arrangementene.<sup>97</sup> Yngre voksne var også representert på lunsjen, men i mindre grad enn de andre gruppene. Både eldre og yngre voksne var deltakere på gudstjenestene, men i mindre grad enn de eldre. Yngre voksne kvinner og barn observerte jeg oftest i sjømannskirken i forbindelse med småbarnstreffet. Ungdom observerte jeg nesten bare i perioden det var konfirmantundervisning, mens unge voksne først og fremst var til stede på "Ung i New York"-treffet, men også på enkelte kulturelle arrangementer som foredrag og galleriåpning.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Alder kan være vanskelig å observere, og er også et tema som det er vanskelig å ta naturlig opp i frie samtaler. Jeg har derfor valgt å kategorisere her i henhold til kategoriene *eldre* her dem over pensjonsalder som er lettere observerbart enn direkte alder, *voksne* (yngre og eldre) refererer til dem mellom tretti(fem) og pensjonsalder, mens med *unge voksne* menes dem mellom atten og tretti(fem). *Ungdom* fra rundt tolv til atten, *barn* refererer til de under tolv. Kategoriene er ikke helt vannrette, og kategoriseringen er foretatt på bakgrunn av ytre fremtoning.

<sup>96</sup> De eldre brukerne kan ofte relateres til kategorien 2.4.1 *Norske emigranter*.

<sup>97</sup> Eldre voksne kan sees i relasjon til både 2.4.1 *Norske emigranter*, og 2.4.2 *Nordmenn bosatt i New York for en kortere tidsperiode*.

<sup>98</sup> Unge voksne kan relateres til 2.4.3 *Studenter og unge voksne i New York*.

De større kulturelle og tradisjonelle arrangementene som julebasaren samlet brukergrupper med mer mangfold i alder.

#### 2.4.9 Kjønn

Jeg oppfattet at det var en forskjell på hvordan sjømannskirken i New York henvendte seg til brukerne i henhold til kjønn, og det var forskjeller i hvordan kvinner og menn brukte kirken. Den tydeligste forskjellen besto i at flere kvinner enn menn bruker kirken aktivt, og det virket som om kvinner hadde en sterkere tilknytning til sjømannskirken generelt sett. Av de brukerne som stilte opp som frivillige var nesten alle kvinner.

De arrangementene som hadde den jevneste kjønnsfordelingen var de religiøse arrangementene. Gudstjenestene var ikke utpreget kjønnsdelt, det samme gjaldt vielse. Dette var de religiøse ritualene jeg fikk observert direkte. Andre arrangementer med en blandet kjønnsprofil var ungdomstreffet "Ung i New York" og businesslunsjen. I forhold til lunsjen var det imidlertid en sterk kjønnsmessig ubalanse når det gjaldt hvem som hjalp til. Med enkelte unntak var det kvinner som hjalp til som frivillige. Dette gjaldt også for de større arrangementene. Julebasaren var et arrangement der jeg oppfattet at det var en liten overvekt kvinner, men uten at dette virket påfallende. Slik fremsto også kjønns mønstret i den daglige driften av leseværelset og på de fleste kulturelle arrangementene.

Andre arrangementer var svært kvinnedominerte. På småbarnstreffet var nærmest alle deltakerne kvinner, og på foreningsmøtene til *Nattklubben* og *Seagull* var alle deltakerne kvinner.

### 2.5 Tjenestene og brukerne

Når Line Kristoffersens beskriver sjømannskirkens tjenester som knyttet til dens funksjoner som møteplass, informasjonssentral, serviceinstitusjon, frihavn, akuttmottak og religiøs institusjon, stemmer typologiseringen hennes langt på vei med mine erfaringer. I forhold til sjømannskirken i New Yorks virksomhet kunne man også ha lagt til å være kulturformidler som en funksjon kirken hadde.

I den ”religiøse økonomien” som New York representerer,<sup>99</sup> kan man se sjømannskirken som en religiøs institusjon som retter virksomheten sin mot en svært snever nisje av det markedet denne ”økonomien” konstituerer. Sjømannskirkens nisje, eller målgruppe i markedet er nordmenn i New York. Denne målgruppetenkningen er imidlertid ikke bare forbundet med sjømannskirkens overordnede etniske orientering. For å trekke til seg en størst mulig brukermasse innenfor denne nisjen, segmenterer organisasjonen tilbudet sitt. Den retter ofte arrangementene sine mot bestemte lag av den overordnede målgruppen. Dette får sjømannskirken til å fremstå som en mer markedsorientert institusjon enn Den norske kirke fordi sjømannskirkens virksomhet i større grad er basert på segmentert målgruppetenkning (Kristoffersen 2000:385).

I kapitlet har det blitt fokusert på hvordan kirken tilbyr tjenester som appellerer til, og blir brukt av forskjellige mennesker. Sjømannskirken holder arrangementer rettet mot bestemte aldersgrupper og livssituasjoner, som for eksempel ”Ung i New York”-treffet og småbarnstreffet, og holder arrangementer tilknyttet kjønn, som kvinneforeningene *Nattklubben* og *Seagull*. På denne måten blir ikke sjømannskirken bare en kirke for nordmenn i utlandet, men en kirke for norske småbarnsforeldre, kvinner eller studenter i utlandet.

Materialet som har blitt presentert viser at det ikke var et bredt religiøst tilbud som hadde høyest prioritet i virksomheten, som derimot hadde overvekt av sekulære arrangementer. Dette kan ha hatt flere årsaker, og en av disse er økonomisk. Kirken selger norske varer, den arrangerer businesslunsj, og er kafé. Disse tiltakene har med norske mattradisjoner å gjøre, og kan sies å representere norsk kultur, men er også tjenester kirken selger. Spesielt businesslunsjen ble arrangert for å tjene penger, og hadde heller ikke en utpreget norsk brukerprofil lenger. Det ble arrangert foredrag og konserter, og det var salgsutstillinger i kirkens galleri. Disse arrangementene hadde heller ikke bare en kulturell, men også en kommersiell dimensjon. Galleriet skulle på den ene siden representere norsk kunst utad, men var også en inntektskilde for kirken. Det samme gjaldt også for de andre kulturelle arrangementene. I hvor stor grad Sjømannskirken holdt denne typen arrangementer av økonomiske årsaker er vanskelig å avgjøre, og det er også vanskelig å fastslå hvor stor den økonomiske gevinsten av slike arrangementer var. Andre mer utpreget sosiale arrangementer som småbarnstreffet, de to kvinneforeningene og ”Ung i New York”-treffet hadde ikke en like

---

<sup>99</sup> Denne ”religiøse økonomien” består av samspillet mellom de forskjellige religiøse institusjonene i New York, som ”tilbyr” religiøse tjenester, og hele New Yorks befolkning som ”etterspør” og ”kjøper” religiøse tjenester. For en mer inngående beskrivelse av ”religiøs økonomi”, se for eksempel Bankston 2003.

sterk kommersiell dimensjon. De ble holdt på norsk, og rekrutterte først og fremst norske brukere. De er tydelige eksempler på den etniske orienteringen sjømannskirken har.

De religiøst definerte arrangementene var først og fremst knyttet til gudstjenestene og overgangsritualene. Dette er tjenester kirken har tatt på seg som representant for Den norske kirke i utlandet. Sjømannskirken tilbød ikke andre religiøse tjenester som bibelgrupper eller bønnegrupper i min observasjonsperiode, og holdt heller ikke andakter.<sup>100</sup>

Den markedsorienteringen Sjømannskirken står for er interessant, fordi organisasjonen i realiteten befinner seg mellom et etnisk og et religiøst marked. Fordi de kulturelle og sosiale aspektene ved virksomheten er så mye mer fremtredende enn de eksplisitt religiøse, fremstår sjømannskirken på mange måter som overordnet etnisk orientert. Innebærer dette at sjømannskirken i stedet for å være en *kirke* for norske småbarnsforeldre, kvinner eller studenter i utlandet, fremstår som en *institusjon* for norske småbarnsforeldre, kvinner, studenter og *kristne* i utlandet?

Problemet for markedsorienterte kirker er at de gjennom fokuset på "kunden" og kundens behov og ønsker, ikke lenger fremstår som institusjoner med et gjennomgripende transcendent fundament. De står i fare for å få sin teologi og identitet formet først og fremst av medlemmene (Kristoffersen 2000:385). Jeg mener ikke at sjømannskirken nødvendigvis fremstår som en slik institusjon, men ser man på totaliteten av kirkens arrangementer er det tydelig at den religiøse delen av driften er begrenset, og dette kan blant annet være fordi brukerne ikke først og fremst etterspør religiøse tjenester.

### 3.0 NASJONALE SYMBOLER, RELIGIØSE ROM

I dette kapitlet vil jeg undersøke de mest fremtredende symbolene i sjømannskirken. Formålet med kapitlet er å gi innsikt i de symbolske systemene sjømannskirken bygger på, og kapitlet er dermed relatert til problemstillingens første spørsmål. Fordi prosjektets hovedfokus ligger på forholdet mellom religion og nasjonalitet, kommer jeg til å undersøke institusjonens bruk av religiøse, maritime og nasjonale symboler, og undersøke hvordan disse symbolene forholder seg til hverandre. Deretter vil jeg beskrive symbolismen som kommer til uttrykk i

---

<sup>100</sup> Ansatte holdt andakter under min observasjonsperiode, men ikke i sjømannskirkens lokaler. Disse andaktene var del av det oppsøkende arbeidet kirken drev.

sjømannskirken knyttet til mat, klær og språk, før jeg tilslutt oppsummerer og organiserer funnene mine.

Symbolene som brukes i sjømannskirken blir gjerne klassifisert som religiøse, nasjonale og maritime. Denne inndelingen fokuserer på tre fremtredende aspekter ved sjømannskirkens virksomhet: dens funksjon som kirke, dens ønske om å skape kulturelle og sosiale møtesteder for nordmenn i utlandet og dens tilknytning til norske sjøfolk og norsk skipsfart.<sup>101</sup> Dette er en inndeling Sjømannskirken selv opererer med sentralt, og Jorunn M. Rørvik skriver at hun opplevde disse tre aspektene som noe som gikk igjen i de tre sjømannskirkene hun hadde besøkt (Rørvik 2005:86). Også Olaf Aagedal anvender en lignende inndeling i sin analyse av sjømannskirkens symboler (Aagedal 2007). Jeg kommer som nevnt tidligere til å ta utgangspunkt i denne tredelingen i kapitlet. Ikke fordi jeg oppfatter den som korrekt i alle henseender, men fordi den gir et strukturelt utgangspunkt til å undersøke hvordan sjømannskirkens symbolske univers henger sammen. Inndelingen er imidlertid for snever. Den tar ikke inn over seg den mangetydigheten symbolske uttrykk representerer. I nesten alle teoretiske beskrivelser av symbolske uttrykk er det nettopp flertydigheten og tvetydigheten ved symbolske uttrykk som blir vektlagt.<sup>102</sup> Symbolenes klare form, men udefinerte, vage og mangefasetterte betydning er akkurat det som gjør dem så anvendelige og holdbare over tid. Samtidig vil de fleste også mene at symboler betyr noe. Symboler har en meningsbærende funksjon der betydningen befinner seg et sted mellom individets private fortolkning og en intersubjektiv enighet som ofte får sin legitimitet bekreftet fra hegemoniske tanke-systemer. Dette gjør at symbolske uttrykk må sees i forhold til maktstrukturer i samfunnet, og at de er uttrykk for kontroll (Bourdieu 1996).

### 3.1 Religiøse symboler

Ansatte i New York var opptatt av at kirken skulle være synlig i alle aspekter ved driften av sjømannskirken, selv når det å være kirke ikke hadde hovedfokus i arrangementene. I den sammenhengen ble det at kirkerommet i New York ikke var separert fra leseværelset oppfattet som en styrke.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Se organisasjonens grunnregler (Sjømannskirken 2004b) og strategidokument (Sjømannskirken 2002).

<sup>102</sup> Se blant annet Ortner 1973, Turner 1982, Geertz 2000a, A. P. Cohen 1993 og A. Cohen 1976.

<sup>103</sup> De ansatte uttrykte imidlertid en dobbelthet knyttet til dette. De fortalte at de i enkelte sammenhenger skulle ønske at de hadde et eget atskilt kirkerom, der det var rom for stillhet og meditasjon.

Sjømannskirkens kristne symboler er i stor grad knyttet til dens funksjon som kirke, og de inngår i det man kan kalle ”nødvendige” kirkelige<sup>104</sup> symboler. Disse symbolenes betydning og anvendelse er i stor grad beskyttet og kontrollert av kirkens geistlige elite, og de har en sterk historisk tyngde. Dette medfører at selv om det finnes folkelige eller uortodokse fortolkninger, har kirken ofte legitimitet og makt til å offisielt forkaste disse som heterodokse, selv om graden av symbolsk kontroll er varierende i forskjellige kirkesamfunn.

I kirkerommet hadde altertavlen som avbildet en sirkel i gule fargenyanser med et gresk kors det visuelle fokuset.<sup>105</sup> Korset er det vanligste og viktigste symbolet i kristendommen.<sup>106</sup> Det er et symbol som forekommer i alle kirker og på en mengde av kirkens gjenstander. Korset er et oppsummerende symbol, det komprimerer en mengde betydninger i en enhetlig form, og representerer i realiteten alene en kompleks helhet av tankesystemer og samfunnsmessige strukturer (Ortner 1973:1339).<sup>107</sup> Korset bærer i seg lidelseshistorien, forestillingene om Jesus’ korsfestelse, lidelse, død og oppstandelse, soningen for menneskenes synder. Samtidig er det også et symbol på den individuelle troen, på kirken som institusjon, og på kristendommen som et verdensomspennende fellesskap. Altertavlen hadde også en annen tydelig kristen symbolikk, den gule sirkelen har jeg tolket som solen, et uttrykk for den kristne lyssymbolikken i blant annet Joh 8,12 og 1 Joh 1,5, der både Jesus og Gud forbindes med eller beskrives som lyset. Lyssymbolikken er også synlig i den rituelle tenningen av stearinlys i kirken. Under gudstjenestene er alltid stearinlysene på alteret tent, og når kirkens brukere tenner et lys i lysgloben som sto ved siden av alteret har dette en lignende symbolsk betydning.<sup>108</sup>

De andre religiøse symbolene i sjømannskirken har en mer rituell karakter. Alteret er et sentralt symbol i forbindelse med gudstjenesten. Da er det dekket med en hvit linduk og

---

<sup>104</sup> Med ”kirkelig” refererer jeg til de aspektene ved kirken som gjør den til en kirke. ”Kirkelig” refererer til kirkens sakralitet, til de kristne symbolene, som alteret, presten og korset, og utøvelsen av religiøse ritualer, og forkynnelsen. Jeg anvender ”kirkelig” som et synonym til ”religiøst” eller ”hellig”, det vil si som en motsetning til det profane slik det kommer til uttrykk *innenfor* kirken.

<sup>105</sup> Den greske korsformen betegner et kors med kvadratisk form.

<sup>106</sup> Korset er imidlertid ikke bare et kristent symbol, men har blitt brukt og brukes i andre religioner. Det har blitt påstått at korset er blant de mest universelle religiøse symbolene, det vil si at det er et symbol som har utbredelse i mange kulturer og mange religioner (Skottene 2002:38). I den kristne katakombekunsten forekommer imidlertid ikke korssymbolet. Ragnar Skottene hevder at korset først på 300-tallet, da kirken ble rikskirke, ble brukt som et kristent symbol (Skottene 2002:38).

<sup>107</sup> Sherry B. Ortner har typologisert det hun kaller nøkkelsymboler, det vil si symboler som har en fremtredende status i en kultur, i henhold til hvor de befinner seg i et kontinuum mellom å være oppsummerende eller utdypende avhengig av hvilken funksjon symbolene har (Ortner 1973:1339). Oppsummerende symboler ”are those symbols which are seen as summing up, expressing, representing for the participants in an emotionally powerful and relatively undifferentiated way, what the system means to them” (Ortner 1973:1339).

<sup>108</sup> Den rituelle tenningen av lys, eller ild mer generelt, er imidlertid svært utbredt i mange religioner i en eller annen forstand. Jeg mener ikke at den rituelle tenningen av lys utført av individer som besøker kirken nødvendigvis må være relatert til lyssymbolikken slik den tradisjonelt er fortolket av kirken.

pyntet med lys og blomster. Ved alteret finner det kristne offeret sted. Dermed blir alteret på mange måter et symbol på nattverdsbordet og på det siste måltidet.

Andre kristne symboler i sjømannskirken er de kristne, rituelle handlingene, nemlig gudstjenestene, vielseene, konfirmasjonene og dåpen. Dåpen og nattverden er den lutherske kirkens to sakramenter. Dåpen er og symboliserer individets innvielse i det kristne fellesskapet, mens nattverden er individets deltakelse i det kristne offeret. Vielser og konfirmasjoner er også rituelle symboler som befester sjømannskirkens status som kirke. Mennesker oppsøker kirken for å markere overgangsfaser i livet sitt, og gi disse overgangene en kristen fortolkning og forankring. Rituelle symboler har, som Victor Turner har vist, en styrke ved at de på en direkte måte forbinder individets kropp og emosjoner med samfunnets normer (Turner 1982:28). I denne sammenhengen kan vielser være et godt eksempel. Under vigsel er ikke bare sjømannspresten representant for kirken, men også for den norske stat og det norske rettsvesen. Avtalen som inngås er ikke bare religiøst, men også rettslig bindende. Den gir bestemte rettigheter og plikter i samfunnet, og er dermed et uttrykk for statlig så vel som religiøs kontroll. Denne dimensjonen ved rituelle symboler som har med totaliteten av samfunnskontroll, religiøsitet og individets sosiale tilhørighet er også synlig i overgangsritualer mer generelt.

Line Kristoffersen peker i sin doktoravhandling på at det ikke alltid er sånn at disse overgangsritualene nødvendigvis oppfattes som religiøse av dem som gjennomgår dem (Kristoffersen 2000:353). Ofte kan de fremstå mer som ritualer som markerer sosial, nasjonal eller etnisk tilhørighet, eller som uttrykk for familieritualer eller tradisjoner mer generelt. Ritualenes legitimitet beror likevel på de institusjonene som sanksjonerer dem. I sjømannskirken er det ofte nettopp forholdet mellom religiøse ritualer og den nasjonale identitet disse ritualene oppleves å innstifte som kommer til uttrykk. I denne betydningen kan bestemte rituelle symboler ha samfunnsreligiøse egenskaper på aktørnivå.

## 3.2 Maritime symboler

Selv om Sjømannskirkens tilknytning til skipsfarten og sjøfolkene nesten er borte, er maritime symboler fremdeles synlige i kirken.<sup>109</sup> Det tydeligste maritime symbolet er kanskje selve

---

<sup>109</sup> I perioden da Sjømannsmisjonen ble dannet var Norge den tredje største sjøfartsnasjonen i verden (Hanisch 2002: 106). Norske skip seilte mellom havner over hele verden, for allerede på 1800-tallet var norske sjøfolk deltagere i en verdensomspennende handel som omfattet alle verdensdeler, og denne industrien omfattet i en eller annen grad de fleste norske familier, og selv om det knapt finnes norske sjøfolk i dag, finnes det en norsk



navnet, Sjømannskirken, der man umiddelbart ser tilknytningen til norsk skipsfart og norske sjøfolk. Denne tilknytningen til skipsfarten som tidligere var bokstavlig og naturlig, er i dag mest et historisk vitnesbyrd og et uttrykk for merkevarebygging.

Sjømannen er interessant symbolsk i en norsk sammenheng fordi han befinner seg i et uavklart forhold mellom forestilling og realitet. Den forestilte sjømannen er gjerne et eksempel på den virile maskulinitet, med kjæreste og barn i hver havn, eller han er eksempel på den brutale maskulinitet, som drikker og sloss. De fleste nordmenn har imidlertid kjent en sjømann eller hatt en sjømann i familien. Derfor er det ikke bare denne forestilte sjømannen de ser, men de ser også den faktiske sjømannen. I de skandinaviske landene har sjømannen befunnet seg i det nedre sjiktet av middelklassen (Kverndal 1986:A.1). Sjømenn hadde forholdsvis gode lønnsforhold, sett i forhold til at yrket sjelden krevde skolegang (Berggren m. fl. 1989:68). Norske sjøfolk reiste som regel i fart over Nord- og Østersjøen, og disse turene hadde en varighet fra mellom en og åtte måneder. Flere deltok imidlertid også i skipsfarten utenfor Europa. Disse turene kunne ha varighet på flere år. For disse uteseilerne må Sjømannskirken ha vært viktig som et faktisk bindeledd til familien. Sjømannskirken organiserte post, de videresendte penger og de hadde (etter hvert) telefon (Wasberg 1964).

Sjøfolk representerte også en svært ung yrkesgruppe. På 1800-tallet, og utover 1900-tallet var det vanlig å begynne en karriere som sjømann allerede i fjortenårsalderen. Det var mange unge gutter som sluttet på folkeskolen og reiste ut, og tidligere mente man at sjømannslivet kunne gjøre folk av problemungdom. For disse unge, uerfarne og kanskje litt naive førstereisguttene må sjømannskirken hatt en svært viktig velferdsfunksjon.

Når Sjømannskirken, på tross av at det knapt finnes norske sjøfolk, velger å beholde navnet må det være fordi begrepene "sjømann" og "sjømannskirke" fremdeles gir assosiasjoner til norsk sjøfartshistorie, til den norske sjømannen og til den velferdsfunksjonen organisasjonen har hatt for denne yrkesgruppen.

Et annet av symbolene på Sjømannskirken med maritim karakter er måken, som er sentral i organisasjonens logo.<sup>110</sup> Logoen avbilder en måke som flyr over en halvsirkel som symboliserer havet. Jeg oppfatter i denne sammenhengen måken som en slags pragmatisk fornyelse og maritimisering av den hvite duen. Duen er et sammensatt symbol. Den er et fredssymbol og den er en budbringer hvis budskap er positivt. Denne symbolfunksjonen er dypt rotet i jødisk-kristne forestillinger og fortellinger, som duen med oljegreinen i fortellingen

---

tilknytning til skipsfart fremdeles, gjennom minnene av den, som fremdeles gjør maritime symboler virkningsfulle.

<sup>110</sup> Sjømannskirkens logoer er gjengitt i Appendix 1.0 *Sjømannskirkens logoer*.

om arken. I en kristen sammenheng er duen en budbringer av budskapet, den er et misjonssymbol. Til sjøs skal måken ha hatt en lignende funksjon. Den har vært et sikkert tegn på at det er land i nærheten, og når Sjømannskirken anvender den hvite måken som symbol mener jeg de spiller på en kombinasjon av disse to symbolske uttrykkene. De presenterer seg både som en trygg havn for sjøfolk og nordmenn i utlandet, og som en organisasjon med et misjonerende kall. I en kristen sammenheng er imidlertid duen også et offisielt symbol på den hellige ånd, og i denne sammenhengen blir analogien med måken problematisk i et dogmatisk perspektiv.

Logoen ble endret i 2004, og jeg oppfatter denne endringen som en nasjonalisering av symbolet. Der logoen tidligere avbildet en hvit måke i en sirkel i blått (havet) og burgunderrødt (himmel) med et lite hvitt kors, omgitt av teksten ”den norske sjømannsmisjon, norsk kirke i utlandet”, avbilder den i dag en mer stilisert måke i rødt og blått over en blå bue som representerer havet. Dette bildet er plassert på høyresiden av teksten ”Sjømannskirken” i blå skrift. Rødfargen i denne logoen er klarere, og likheten til det norske flagget er tydeligere samtidig som korset er fjernet.<sup>111</sup> Logoen er det jeg vil kalle et maritimt symbol på grunn av objektet som avbildes, og nasjonalt på grunn av de fargene som brukes, men mer konkret er den det symbolet som offisielt symboliserer Sjømannskirken.

Skipet er et annet tydelig maritimt symbol. Kirken i New York hadde ikke bare kopier av norske skip i lokalet sitt,<sup>112</sup> men det tradisjonelle ”kirkeskipet” hang fra taket i kirkerommet. Kirkeskipet symboliserer både kirkebygget og kirkefelleskapet. Skipet har blitt anvendt som kristent symbol siden oldkirken (Skottene 2002:77), og i kirkerommet skal det være plassert i den delen av rommet som menigheten sitter (Skottene 2002:99).<sup>113</sup> Olaf Aagedal mener at skipet også har en nasjonal dimensjon, og at havet og skipet kan sees på som symboler på den lille nasjonen representert over hele verden (Aagedal 2007:63).

Et annet tydelig maritimt symbol i sjømannskirken i New York var en skipsklokke i messing. Skipsklokkens funksjoner er generelt knyttet til varsling og kommunikasjon mellom forskjellige aktører med forskjellige arbeidsoppgaver om bord, og ble opprinnelig brukt for å signalisering og varsling. I sjømannskirken i New York ble skipsklokken brukt i en annen

---

<sup>111</sup> I profilhåndboken skriver organisasjonen at ”de norske fargene i vingene er en morsom detalj ved logoen. Fargen blå er valgt fordi den gjerne assosieres med havet, åndelighet og reise. Rød er valgt fordi den av mange forbindes med varme, møtested og mennesker” (Sjømannskirken 2004c:1). Flere av de jeg snakket med, sjømannskirkens brukere og ansatte opplevde endringen av logoen som problematisk. Disse mente at den gamle logoen harmoniserte bedre med det Sjømannskirken representerte for dem enn det nye logoen gjorde.

<sup>112</sup> Det er vanlig at sjømannskirkene har slike kopier i lokalene sine, eller at de har bilder på veggene som avbilder forskjellige scener fra norsk skipsfart. Noen har også emblemer fra forskjellige norske rederier.

<sup>113</sup> Kirkeskipets dogmatiske betydning er mindre utbredt enn korsets, og her kan man nok snakke om at symbolets betydning vil variere i henhold til hvem som fortolker det.

sammenheng. Den opprinnelige kommunikative funksjonen ble bevart, men budskapet som ble kommunisert var et annet. Skipsklokken var sjømannskirkens kirkeklokke, og markerte gudstjenestenes begynnelse og slutt. Det maritime kommunikasjonsinstrumentet fikk i New York en religiøs anvendelse.

### 3.3 Offisielle nasjonale symboler

#### 3.3.1 Flagget

Det norske flagget som henger utenfor bygningen ved siden av et amerikansk flagg, er det første man ser av sjømannskirken i New York. Flagget tilhører det man kan kalle offentlig autoriserte nasjonale symboler (Brottveit m. fl. 2004:29).<sup>114</sup> Denne kategorien symboler er ikke bare offisielle, men de tilhører også det man kan kalle *universelle* nasjonale symboler. Med dette mener jeg at de er uttrykk for det Roland Robertson kaller universalisering av det partikulære og partikularisering av det universelle (Robertson 1998:178). Nasjonalflagget, nasjonalsangen og nasjonaldagen har blitt universelle kjennetegn på nasjonalstaten. Disse symbolene har opphav i partikulære eksempler, men er i dag en universell symbolstruktur som representerer den globale orden av nasjonalstater som den inndeling verden har. Hvert flagg, med sine helt partikulære symboler, fargekombinasjoner og mønstre, flagger også sin universalitet fordi hvert nye flagg er ment å være et nytt element i en allerede etablert serie, der alle flagg er svært like i sin konvensjonelle forskjellighet (Billig 1995:86). Som Michael Billig skriver: "The banal symbols of 'our' particularity are also banal symbols of 'our' universality" (Billig 1995:86). På denne måten symboliserer ikke bare det norske flagget på sjømannskirken norskhet, men symboliserer samtidig en verden inndelt i nasjonalstater, og at denne inndelingen er *naturlig*.

I henhold til Sherry B. Ortner's typologisering (Ortner 1973), kan man se det norske flagget som et oppsummerende symbol. Flagget er i seg selv et symbol på Norge som en enhet av territorium, stat, folk og kultur, men betydningen går utover dette og har konnotasjoner til forståelsen av hva Norge eller det norske er, ofte representert gjennom

---

<sup>114</sup> Andre offisielle nasjonale symboler er for eksempel nasjonalsangen og nasjonaldagen. Det norske flaggets historie er en lang prosess, som ble startet etter 1814 der grunnloven fastsatte at Norge skulle ha et eget koffardiflagg, mens orlogsflagget skulle være unionsflagget (Brottveit, m. fl. 2004:41). I 1821 ble det norske flagget som vi kjenner det i dag (foreslått av Fredrik Melzer) vedtatt av lagtinget. Flagget ble innført med unionsmerket i 1844, men i 1879 ble det igjen foreslått å innføre det opprinnelige flagget. Det norske flagget uten unionsmerket ble i denne perioden et viktig symbol på den politiske venstresidens kamp mot unionsmakten. Først i 1898 ble flaggloven vedtatt, og denne loven trådte i kraft 15. desember 1899 (Brottveit, m. fl. 2004).

moralske vurderinger.<sup>115</sup> Flagget har en hellighet ved seg i en Durkheimsk forståelse av begrepet.<sup>116</sup> Det finnes offisielle regler for hvordan flagget skal behandles og hvordan det skal anvendes, og flagget skal vises respekt og ærbødighet.<sup>117</sup> Man kan skille mellom to forskjellige måter nasjonale flagg blir brukt. På den ene siden har man den daglige og nesten usynlige flaggingen, der flagg og vimpler henger på offentlige og private bygninger eller vises i et kort glimt på tv-skjermen under sportssendingen (Billig 1995:40). På den andre siden anvendes flagget også for å markere spesielle dager og hendelser (Billig 1995:40). Man kan altså snakke om en bevisst, eksplisitt og en mer ubevisst eller implisitt flaggbruk. Ser man på de offisielle flaggdagene i Norge, er det tydelig at flagget ikke bare brukes i nasjonale sammenhenger. Flagget heises på nasjonale merkedager som 8. og 17. mai, og 7. juni, men blant flaggdagene er også kongefamiliens fødselsdager, samefolkets og arbeidernes dag, og kristne helligdager som pinsedag og juledagen. Flagget blir brukt for å representere private festdager som konfirmasjoner og bryllup, og flagget som henger på halv stang markerer noens bortgang. Flagget bringer høytidelighet til alle disse situasjonene, enten det er med fortegn av glede eller sorg. Aspektene av respekt og høytid gjør flagget til et symbol som kan adopteres inn i en rekke forskjellige symbolske kontekster, og kan fungere både religiøst, samfunnsmessig og individuelt. Det nasjonale aspektet vil imidlertid alltid være et bakteppe, og når flagget brukes individuelt blir de individuelle funksjonene uttrykk for individets relasjon til en større sosial struktur, nasjonen.

Flagget er dermed et symbol som først og fremst brukes, og i henhold til Anthony P. Cohen symbolteori er det ikke symbolenes betydning, men deres anvendelse som skaper følelse enhet innenfor grupper (Cohen 1993:196). I den sammenhengen blir flagget utenfor sjømannskirken i New York en effektiv måte å signalisere et norsk nærvær på uten å måtte definere dette nærværet videre. Flagget får imidlertid også en terskelfunksjon, det markerer ikke bare et norsk nærvær, det markerer også overgangen fra amerikansk til norsk område (i det minste i en kulturell forstand).

---

<sup>115</sup> I forhold til det norske flagget kan slike verdimeslige aspekter være demokrati, frihet, likhet, rettferdighet og så videre, men i realiteten kan flagget symbolisere alt som er norsk eller oppfattes som norsk. For en redegjørelse for verdimeslige konnotasjoner til Norge i materialet, se 4.4 *Moods of Norway – Norge i avstandens nostalgi*.

<sup>116</sup> Det hellige refererer ikke for Durkheim til det overnaturlige, men det hellige kontrasterer det profane. Det er dermed ikke dikotomien naturlig – overnaturlig, men dikotomien hellig – profan Durkheim refererer til. Det hellige er det som er satt utenfor samfunnets dagligliv, beskyttet og isolert av samfunnsmessige atferdsregler, og er objekter/elementer/subjekter som krever respekt, ærbødighet, frykt av samfunnet som helhet (Durkheim 1968:36-42; Pals 1996:99).

<sup>117</sup> Dette er spesielt tydelig i situasjoner der individer og grupper brenner nasjonale flagg for å vise sine sympatier og antipatier. I disse situasjonene tydeliggjøres det at det finnes sterke forestillinger knyttet til flaggets symbolske status. De som brenner flagget brenner det nettopp fordi de gir det en lignende hellig status. Det er bare gjennom denne statusen at handlingen er virkningsfull symbolsk sett.

### 3.3.2 Monarkiet

Før man går inn i sjømannskirken i New York ser man tilknytningen til monarkiet gjennom kirkens navn.<sup>118</sup> Sjømannskirken i New York er ikke den eneste sjømannskirken med kongelig navn, og det virker som om dette er en vanlig tradisjon i sjømannskirken.<sup>119</sup> Denne detaljen er interessant, og kan i en mer ekstrem fortolkning tyde på at kongen gis en helgenaktig status.<sup>120</sup> Selv om Sjømannskirken er innunder kongens beskytterskap, må det at sjømannskirken i New York ikke bare har et kongenavn, men et kongenavn fra det moderne monarkiet kunne sees som uttrykk for en tendens der monarki og religion blandes sammen – i det meste på et symbolsk nivå. Symbolsk sett er kongen den norske kirkes overhode, og kongefamilien må være medlemmer av statskirken.<sup>121</sup> På tross av at kong Haakon var den siste kongen som ble kronet og salvet i Norge,<sup>122</sup> fortsatte Olav den kirkelige tradisjonen og ble signet av kirken.<sup>123</sup> Kongens gjerning fortsetter dermed å være velsignet av kirken, og den symbolske relasjonen mellom konge og kirke eksisterer nå utenfor lovverkets myndighet.

I sjømannskirken i New York, som i de fleste offisielle norske institusjoners bygninger i utlandet, hang det et bilde av kongefamilien på veggen i entreen. Også dette symbolet har en slags terskelfunksjon, og viser at rommet innenfor gis en offisiell norsk status, manifestert gjennom kongens beskytterskap. Som symbol er kongefamilien et offisielt nasjonalt symbol. De representerer og konstituerer monarkiet Norge. Kongen er statens og nasjonens overhode, og selv om denne rollen er av symbolsk karakter, har kongen med legitimitet i grunnloven en stor faktisk makt.<sup>124</sup> Kongen og kongefamilien kan sees på som et oppsummerende symbol, et symbol på Norge som helhet, men kan også være en rotmetafor for statsmakten og et nøkkelscenario for det norske familielivet (Brottveit m. fl. 2004:20). De kongeliges

---

<sup>118</sup> Se kapittel 2.2 *Møte med sjømannskirken*.

<sup>119</sup> Denne skikken er ikke vanlig innenfor Den norske kirke, der kirker gjerne har navn etter apostlene eller disiplene. Flere av de tidligere katolske Maria-kirkene har også fått sitt opprinnelige navn tilbake, mens andre vanlige kirkenavn er knyttet til kristne fenomener og symboler som treenigheten eller korset. Norske kirker har også gjerne geografiske navn, det vil si at kirken har sitt navn fra det stedet den ligger i.

<sup>120</sup> Man kan kanskje argumentere for at de avdøde norske kongene Haakon VII og Olav V til tider har fått en nesten glorifisert, eller helgenlignende status i det norske samfunnet.

<sup>121</sup> Kongefamiliens forhold til kirken har vært nært, og både kongen og dronningen deltar ofte på forskjellige kirkelige arrangementer.

<sup>122</sup> I grunnloven fra 1814 ble det slått fast i § 12 at kongen skulle kronas og salves i Trondheim og Nidarosdomen (se [www.kongehuset.no/c26966/artikkel/vis.html?tid=27589](http://www.kongehuset.no/c26966/artikkel/vis.html?tid=27589)).

<sup>123</sup> I 1991 fulgte Kong Harald opp denne tradisjonen. Forskjellen på kronig/salving og signing er at det i signingen ikke lenger er kongen selv som sakraliseres av kirken, men hans gjerninger som fremtidig konge. For mer informasjon om kongens signing, se [www.kongehuset.no/c26966/artikkel/vis.html?tid=27589](http://www.kongehuset.no/c26966/artikkel/vis.html?tid=27589).

<sup>124</sup> Kongen holder Statsråd ukentlig, og det er kongen som formelt sett utnevner regjeringen. For en kort redegjørelse for Kongehuset, og dets funksjoner, se kongehusets nettside [www.kongehuset.no](http://www.kongehuset.no).

overgangsritualer vekker selv i dag sterke kollektive emosjoner,<sup>125</sup> og kongefamilien er fremdeles mønstre og idealer for personlig etterfølgelse. Jeg ble fortalt at kirken gjerne fikk besøk av de kongelige dersom de var i New York.<sup>126</sup> Kongefamilien er ikke bare levende symboler på Norge som monarki og nasjonalstat, men de kan også oppfattes som levende norske idealer for nordmenn bosatt i utlandet.

### 3.4 Symbolismen i mat og måltider

Mat og måltider er vanlige symboler. Maten som blir spist, men også snakket om, kjøpt eller dyrket, sier mye om hvem og hva man er, og hvem og hva man ønsker å være individuelt og som del av en gruppe. Matens symbolske uttrykk omfatter aspekter ved livet som hygiene, religion, regionalitet, nasjonalitet, sosial status, og mer moderne, som livsstil. Rike og fattige, unge og gamle, sunne og usunne, nære og fjerne spiser forskjellig mat.

Sjømannskirkens forhold til mat er bemerkelsesverdig. Organisasjonen bruker mat og måltider aktivt i markedsføringen sin,<sup>127</sup> og mat og måltider var også sentrale aspekter ved driften i sjømannskirken i New York. Flere ganger i uken ble det servert mat, risengrynsgrot med saft hver lørdag, og på lunsjen og ungdomstreffet ble det servert mat med tradisjonell norsk profil.<sup>128</sup> Mat og serveringen av mat var spesielt viktig når noe skulle feires, enten det var New York-Maraton, eller feiringen av kristne høytider. I forbindelse med julen ble det arrangert julemiddag der det ble servert tradisjonell norsk julemat. Da sto både pinnekjøtt, ribbe og lutefisk med respektive tilbehør og desserter på menyen, for at ingen skulle føle seg forbigått.<sup>129</sup> Nasjonal mat er i Norge basert på sterke regionale uttrykk, og forbundet med emosjonerll tilknytning og intern kniving.

Sjømannskirken solgte også en rekke norske matvarer.<sup>130</sup> I New York var dette en sentral del av driften, og det var mange som benyttet seg av dette tilbudet. Spesielt i

---

<sup>125</sup> Media har mye av æren for dette. Både fjernsyn, aviser og magasiner har gitt kongefamilien mye oppmerksomhet.

<sup>126</sup> I et intervju med Sjømannskirkens magasin, Bud og hilsen uttaler kongen: "Jeg har alltid stor glede av å besøke de norske sjømannskirkene rundt omkring i verden. Jeg føler meg like velkommen enten Sjømannskirken ligger i London eller er midlertidig oppført under OL i Salt Lake City. På en egen måte føler man seg hjemme på et slikt sted. Både dronningen og jeg trives veldig godt i sjømannskirken" (Mørland 2003:7).

<sup>127</sup> Se kapittel 3.4.2 *Kaffe og vafler*.

<sup>128</sup> I løpet av mitt opphold ble det blant annet servert kjøttkaker i brun saus, fårrikål, svinestek med surkål, ovnsbakt laks, (alle med kokte poteter til) kjøttsuppe, grønnsakssuppe. Det ble også servert snitter på julebasaren, med reker, karbonader, gulost og røkt laks. Denne type pålegg var også fremtredende på lunsjens koldtbord, der man hadde et stort utvalg av norske fiskeprodukter og norsk ost.

<sup>129</sup> Se også Rørvik 2005:62

<sup>130</sup> Se kapittel 2.2 *Møte med sjømannskirken*.

forbindelse med julen var det vanlig at kirken importerte ribbe, pinnekjøtt og lutefisk, som de solgte på julebasaren og i tiden frem mot jul.

Husmoren i sjømannskirken i New York brukte mye tid på å lage mat, og syntes at det var viktig å servere god, norsk mat. Dette var ikke bare av hensyn til de norske besøkende på kirken. Maten skulle også representere Norge og norsk kultur for besøkende med amerikansk eller annen opprinnelse. I New York var norsk mat eksotisk, og maten i sjømannskirken ble en form for norgesreklame.

### 3.4.1 Norsk mat er sunn!

Husmoren i New York fortalte at hun var opptatt av at maten som ble servert i sjømannskirken skulle være ordentlig. Den skulle være hjemmelaget fra bunnen, og den skulle være sunn. Jeg oppfattet dette som noe som var spesielt for sjømannskirken i New York, og at det først og fremst hadde med denne husmoren å gjøre og måten hun valgte å jobbe på. Likevel kan man tenke seg at dette med sunnhet blir noe som nordmenn i utlandet kan forbinde norsk mat med. Norsk mat ble tidligere ofte omtalt som sunn, og i forbindelse med hurtigmatens inntog i Norge ble den tradisjonelle norske kosten brukt aktivt i en norsk sunnhetskampanje. Dette aspektet ved norsk mat var også noe som ble tydelig når aktørene sammenlignet med amerikansk mat, som de mente bar preg av fritering og kunstige tilsetningsstoffer. Flere foreldre jeg snakket med var opptatt av at barna skulle spise sunt, og at dette var en av årsakene til at de kjøpte norsk mat i sjømannskirken. Pålegg som leverpostei, makrell i tomat, kaviar og brunost ble oppfattet som sunne, norske produkter, og jeg snakket også med folk som foretrakk norsk syltetøy og saft av lignende årsaker.<sup>131</sup> Også norske råvarer ble oppfattet som bedre og sunnere enn andre råvarer. Flere foretrakk norske fiskeprodukter som fiskepudding, eller meieriprodukter som ost. Til og med norsk sjokolade og annet norsk godteri ble oppfattet som mindre søtt og mindre kunstig, og dermed sunnere enn det amerikanske.

### 3.4.2 Kaffe og vafler

I forbindelse med mat som signaliserer Sjømannskirkens identitet er kanskje kaffen og vaflene de mest kjente. Sjømannskirken bruker kaffe og vafler aktivt i markedsføringen av virksomheten sin. Servering av kaffe og vafler er en svært sentral del av sjømannskirkens

image, og er noe det forventes at alle sjømannskirker gjør. I en av brosjyrene sine har Sjømannskirken offentliggjort denne vaffeltradisjonens dimensjoner:

Nytrukket kaffe og sprøstekte vafler har 140 års tradisjon i Sjømannskirken. 45 millioner vaffelhjerter har vi laget. Det er en stabel med vafler som er 22.920 meter; 2,5 ganger høyere enn Mount Everest. ..og kaffen er kokt på (kaffe)bønner. (Sjømannskirken 2004a:1)

Kaffe og vafler hører sammen også i New York, der kaffen og vaflene var en del av kirkens dagligliv. De ble laget, servert, spist og drukket hver eneste dag.

Norge ligger på verdenstoppen i kaffekonsumering per innbygger, og undersøkelser viser at folk kjøper kaffe uavhengig av inntekt og pris. Norsk kaffedriking har ingen spesiell sosioøkonomisk profil (Døving 2003:17).<sup>132</sup> Kaffe drikkes både i de mest hverdagslige, personlige og intime situasjonene og i de mest opphøyde og offentlige, og kaffen er kanskje den drikken i Norge som oppfattes som mest moralsk akseptabel. I Norge er kaffen et passivt identitetskriterium, en normal del av norsk kultur som er tatt for gitt (Døving 2003:21-22). Handlingen å by på kaffe betyr og kommuniserer noe. Den er en måte å ønske velkommen på, eller mer generelt, å inkludere. Kaffen bryter opp formelle eller fremmede situasjoner ved å relatere dem til det som er kjent og trygt. I sjømannskirken har kaffen disse symbolske kjennetegnene, og de symbolske funksjonene blir nesten enda tydeligere. Kaffen får sjømannskirken til å virke hjemlig, koselig, jordnær og trygg.

Vaflenes symbolikk spiller også på en kombinasjon av forskjellige aspekter. Ett av disse aspektene har med tradisjon å gjøre. Vaffelen blir gjerne presentert som norsk og tradisjonsrik.<sup>133</sup> I sjømannskirken står alltid vaffelrøren klar. Det å ha vaffelrøren klar sier mye om hvordan vaffelens vesen blir, eller ble oppfattet i Norge, og om tidligere norsk gjestfrihetskultur. Man skulle ha noe å servere gjestene sine, også de som kom uanmeldt. I den sammenhengen er det at vaffelen blir praktisk. Vertinnen kan trylle frem de deiligste, ferske vafler til gjesten under påskuddet at hun tilfeldigvis hadde vaffelrøre stående. Vaffelen blir her et tegn på at gjesten ikke er til bry, røren var allerede klar, samtidig som vertinnen kan få vist at hun mestrer situasjonen og rollen som vertinne, hun har noe å by gjesten på. Vaffelen kan dermed sees på som et eksempel på en uhøytidelig gave, som lar gjesten fremstå som gjest, og vertinnen som vertinne. I relasjonen mellom vertinne og gjest har både kaffen og vaffelen lignende funksjoner. De befester hvordan forholdet skal være mellom vertskap og

---

<sup>131</sup> Jeg ble fortalt at det var vanskelig å få tak i amerikansk syltetøy med ekte bær i.

<sup>132</sup> Kaffe representerer imidlertid skillet mellom barn og voksen.

<sup>133</sup> Selv om vaffelen har sitt opphav i middelalderen, er den ikke norsk (Muusers 2005)..



gjest, men viser også hvordan forholdet mellom kjønnene blir produsert og reproduisert gjennom fastlagte handlingsmønstre i vanlige sosiale situasjoner.

Ser man på situasjonene der det serveres vafler kan man skille mellom to situasjoner eller settinger. I den ene formen, som er beskrevet ovenfor, finner man den vaffelen som lages og serveres til kaffen i hjemmet, og som spises i selskap med nære venner og familie. I denne sammenhengen blir vaffelen og kaffen forbundet med det private, og en privat form for kos og hygge. Denne vaffelen koster ikke penger. Den andre formen for vaffel, er den som kjøpes i kantiner, og er et selvsagt aspekt ved arrangementer som dugnader, basarer og loppemarkeder. Denne vaffelen forbindes med lokalsamfunnet og nabolagskultur. Den koster penger, men pengene går som regel til et godt formål. I sjømannskirken forenes disse to vaffelkulturene. Sjømannskirken skaper et slags ”institusjonshjemme”, der husmoren fungerer som en slags institusjonalisert vertinne, som har ansvar for å steke vafler og holde øye med kaffekannen. I tillegg skal hun ta i mot og underholde gjester og få dem til å føle seg velkomne i sjømannskirken.<sup>134</sup>

Som nasjonalt symbol er vaffelens norskhet først og fremst knyttet til formen og til tilbehøret. Brunosten, syltetøyet og rømmen er norsk og tradisjonsrikt vaffeltilbehør, mens hjerteformen bidrar som en estetisk fornorsking av produktet, og knytter på en underfundig og humoristisk måte vaffelens og hjertets symbolikk sammen. Referansene til hjertet er noe Sjømannskirken spiller på i sin bruk av vaffelen som symbol, der den blir et eksempel på nestekjærlighet. Sjømannskirkens generalsekretær Kjell Bertel Nyland har også beskrevet vaffelen i relasjon med nattverdsbrødet:

Den samme forståelse som Paul Otto Brunstad legger til grunn for *nattverdsbrødet*, kan i vår sammenheng også gjøres i forhold til *vaffelbrødet*. Panis, det latinske ordet for brød, finner vi igjen i uttrykk som kompiss, kompanjong og kompani. Forstavelsen ”kom” er det latinske con som betyr ”med”. - Ordene betegner et fellesskap der en deler brød med hverandre. En er sammen om brødet, og der mennesker deler brød, oppstår vennskap, kameratskap og fellesskap. (Nyland 2005:55)

Vaffelen blir her et symbol på gjestfrihet og fellesskap, og samtidig som den settes inn i en eksplisitt kristen kontekst gjennom sammenligningen til nattverdsbrødet.

---

<sup>134</sup> I New York var det flere ansatte som delte på dette ansvaret, og det var ikke alltid husmoren som hadde vakt på leseværelset. Det var imidlertid en tendens til at det var kvinner som hadde leseværelsesvakter.

### 3.4.3 Mat og misjon?

I møtet med sjømannskirken i New York, maten og serveringen av den, har jeg undret meg over hvilken funksjon maten har, og hva måltidene symboliserer. Det er tydelig at maten har en nasjonal dimensjon, det var viktig at maten skulle være norsk og tradisjonsrik. I denne sammenhengen fikk maten en representerende funksjon, den skulle representere Norge. Maten fungerer også som en av de tingene som knytter sjømannskirken til hjemmet. Serveringen av mat gjorde sjømannskirken hjemlig, men kan maten sies å ha en religiøs eller en misjonerende funksjon? Mat ble servert i mer religiøse sammenhenger. Det mest selvfølgelig og tydelige var oblaten og kalken under av nattverden og kirkekaffen etter gudstjenesten.

Som jeg har vist ovenfor kan mat i sjømannskirken forbindes med gjestfrihetsidealet,<sup>135</sup> og dette var noe de ansatte var opptatt av i forbindelse med å servere mat.

Jeg ser på det som en måte å følge opp den gjestfrihetstanken. Det å dekke bord er en stor del av sjømannskirkens tankegang. At folk føler at her er det lav terskel, og lett å komme. Mat er en veldig grei måte å invitere [...] (Informant 1)

Maten er en enkel måte å invitere mennesker til kirken på. Mat er uhøytidlig og hyggelig, og måltidet kan bidra til å binde mennesker sammen, og få dem til å komme tilbake. Dette gjør også maten nyttig i forbindelse med misjon. I Sjømannskirken snakker man gjerne om sjømannskirkens tre bord, biljardbordet, kaffebordet og nattverdsbordet som strategiske innfallsvinkler ”til troen”:<sup>136</sup>

I et forsøk på å vise gjestevennskap og å ta hele mennesket på alvor og gi det et livsrom tilpasset den enkeltes ståsted, har utekirkenes rom tradisjonelt vært møblert med tre bord: Kaffibord, biljardbord og nattverdbord. En erfarte at denne form for arkitektur virket gunstig inn på forkynnensens klima. På vei inn i helligdommen kan det for mange være godt å ta en stopp ved kaffibordet eller biljardbordet før man sikter seg inn på nattverdsbordet. (Nyland 1997-1999:18)

Mine informanter i sjømannskirken i New York var ikke like eksplisitte som Sjømannskirkens generalsekretær når det gjaldt matens misjonerende side. De forbandt maten og serveringen av

---

<sup>135</sup> Se 3.4.2 *Kaffe og vafler*.

<sup>136</sup> Alle disse tre bordene har vært fast inventar i de fleste sjømannskirker, og blir ofte presentert som Sjømannskirkens tre bord. I New York ble imidlertid biljardbordet fjernet da kirken bygget kunstgalleriet.

mat mer med å representere og utøve kristen gjestfrihet. De så, slik jeg oppfattet det, på matserveringen som en måte å fremstå med kristen troverdighet. Maten er likevel forbundet med et ønske fra de ansattes side om å få folk til å komme til kirken. Maten er, som Informant 1 sier, en invitasjon, og denne invitasjonen har også et misjonerende aspekt når den sees i sammenheng med organisasjonens visjon "... at nordmenn i utlandet får frimodighet til å definere seg innenfor det kristne fellesskap..." (Sjømannskirken 2002). Om sjømannskirkens brukere oppfattet matserveringen på kirken som misjonerende er jeg mer usikker på, men jeg tror ikke det. Ingen av mine informanter oppfattet sjømannskirken som først og fremst en misjonerende organisasjon. Men de syntes heller ikke det var rart dersom det ble informert om virksomheten eller man ble oppfordret til å komme på gudstjeneste neste søndag. Det virket som om brukerne, ikke nødvendigvis forventet, men i alle fall ikke oppfattet det som unaturlig eller påtrengende å bli informert om sjømannskirkens kirkelige aktiviteter i forbindelse med at de inntok mat der.

### 3.5 Klær i sjømannskirken

Klær har en mektig symbolfunksjon. Vi læres opp til å kle oss på bestemte måter til bestemte tider, og vi vet nesten ubevisst hva som kreves klesmessig i en hver situasjon. Det å mestre kleskodene er viktig for en vellykket sosial interaksjon, fordi det vitner om at man har forstått hva som forventes i den gitte situasjonen. Vi bruker klær aktivt for å vise hvem vi er, og klær markerer kanskje på en mer tydeligere enn maten skiller mellom ulike lag av en befolkning på den ene siden, og mellom befolkninger på den andre.<sup>137</sup> I forbindelse med sjømannskirkens forhold til klær vil jeg først og fremst fokusere på hvordan klær i sjømannskirken markerer skillet mellom hverdag og høytid, hvordan klær markerer nasjonal tilhørighet, og hvordan klær kan sakralisere.

#### 3.5.1 Klær til hverdags og fest

Vi bruker klær aktivt for å vise forskjell mellom hverdag og fest. Det finnes grader av fest, og det finnes grader av hverdag, og i New York opplevde jeg at man fant hele registeret. Mens lørdagsgrøten, småbarnstreffet og besøk utenfor arrangementene var preget av en større grad av hverdags- og fritidsbekledning, hadde businesslunsjen en mer offisiell kleskode. Mange

---

<sup>137</sup> Se kapitteldel 4.3 *Norsk i Sjømannskirken – et være eller ikke-være.*

hadde dress, og det var forventet at også de ansatte var pent og respektabelt kledd. Søndagen var også en dag som hadde en viss klesmessig profil. Man skulle være pyntet, men klærne skulle være tekkelige. Mange unngikk sterke farger, store smykker og utfordrende snitt. Også de kulturelle arrangementene hadde en lett pyntet profil. Her var klærne og klesstilene mer varierte og individuelle, og mens noen kledde seg hverdagslig, pyntet andre seg.

Det finnes to nivåer fest og høytid. På den ene siden har man private og individuelle festdager, mens man på den andre siden har kollektive og samfunnsmessige høytider. Feiringen av 17. mai og av julehøytiden er eksempler på kollektive høytider som ble feiret i sjømannskirken. Selv om jeg ikke var tilstede under disse høytidene kan man anta at klær spiller en rolle i markeringen av disse høytidene. Jeg har blitt fortalt at kleskoden på julemiddagen og julelunsjen var pyntet. Om det ble brukt nasjonale plagg, som bunad er jeg usikker på. Det er imidlertid vanlig å bære bunad under feiringen av 17. mai også utenfor Norges grenser. Jeg vil skrive mer om bunadens nasjonale profil nedenfor, men bunaden er ikke bare nasjonal. Under oppholdet mitt i New York var det flere som giftet seg i bunad, og her symboliserer ikke bunaden nødvendigvis det nasjonale, men symboliserer skillet mellom høytid og hverdag på et individuelt nivå.

Som jeg har vist kan klær tydeliggjøre inndelingen av tiden i større og mindre høytider som krever penere eller spesielle klær. Kunnskapen om hvordan man skal kle seg er ofte indirekte og implisitt. Den er tatt for gitt i samfunnet og inngår i det bourdieuske doxa.

### 3.5.2 Nasjonale klær

Når det i sjømannskirken ved enkelte anledninger ble brukt bunad, symboliserer dette også nasjonal tilhørighet. Bunaden er et plagg med sterk nasjonal profil, men som nasjonaldrakt er den imidlertid også regional. Den kan brukes til å uttrykke tilhørighet til et geografisk område og til familie. Dermed kan den ha etniske dimensjoner, fordi den sier noe om familie, slekt, eller etnisk tilhørighet (Brottveit m. fl. 2004:75). Fordi bunaden har både regionale/etniske og nasjonale aspekter, underbygger den forholdet mellom det lokale og det nasjonale. Bunaden blir dermed ikke bare et symbol på Norge, men symbol på et Norge bygget opp av lokale og regionale tradisjoner. Det konkurreres internt om hvilket område som har den vakreste bunaden, og i denne sammenhengen blir bunaden også et uttrykk for lokalpatriotisme.

Bunaden og bunadsbruken er også omgitt av en mengde regler og skikker, som gjelder alt fra oppbevaring og behandling til bruksmåte. Dette gjør at man kan oppfatte den som noe

som er hellig i henhold til Durkheims forståelse av begrepet.<sup>138</sup> Bunaden er også et moralsk festplagg i flere henseender. For det første er bunadsbrukeren tildekket, og er dermed aldri usømmelig kledd. For det andre er plagget produsert i Norge, av norsk arbeidskraft og av norske råvarer, og bunaden kan for det tredje brukes gjennom store deler av livet, og ofte enda lenger. Det er et plagg som ikke følger markedets trender, selv om bunadssalget gjør det. Både bruken og salget av bunader har økt kraftig i Norge den siste tiden, og Brottveit, Hovland og Aagedal skriver at bunaden i dag er det mest ekspansive og mest populære av de norske nasjonale symbolene (Brottveit m. fl. 2004:69). Brottveit, Hovland og Aagedal hevder at den største bunadsprosenten i dag finnes blant yngre, urbane og velutdannede kvinner, mens andelen øker kraftigst blant menn (Brottveit m. fl. 2004:70-71). Aldri har flere menn eid bunad (Brottveit m. fl. 2004:70). Et annet interessant aspekt ved bunadens popularitet i Norge er at det ikke finnes en tilsvarende utvikling i de andre skandinaviske landene (Brottveit m. fl. 2004:71). I både Danmark og Sverige er folkedrakten en samling plagg forbundet med den folkløriske fremstillingen av en forgangen bondekultur. Dette er ikke tilfelle i Norge, der bunadsbruken både er urban og moderne.

Bunaden er et eksempel på det Hobsbawm kaller *invented traditions*. Bunadens opphav er uvisst, men den ble mest sannsynlig skapt på 1850 tallet i forbindelse med nasjonsbyggingsprosessen i Norge, og bunaden er i stor grad sosialt konstruert (Brottveit m. fl. 2004:17). Den henter selvfølgelig inspirasjon fra den eldre bondekulturens festdrakter, som den blir hevdet å være en del av, men disse har siden blitt stilisert og relansert som nasjonale symboler.

Disse forskjellige aspektene ved bunaden gjør den til et oppsummerende symbol med en mengde forskjellige betydninger og betydningslag. I New York fikk bunaden også representerende funksjoner. På julebasaren hadde flere av de frivillige bunader på seg, og i den situasjonen blir bunaden mer en stolt presentasjon av norsk kultur for utenforstående, som amerikanere og andre som kom innom arrangementet.

### 3.5.3 Fra prest til Prest

I sjømannskirken, som i andre kirker, blir klær en måte å signalisere skillet mellom det religiøse og det sekulære. I sjømannskirken var kanskje denne dimensjonen ved presteklærne

---

<sup>138</sup> Det hellige er for Durkheim det som er satt utenfor samfunnets dagligliv, beskyttet og isolert av samfunnmessige atferdsregler, og er objekter/elementer/subjekter som krever respekt, ærbødighet eller frykt av samfunnet som helhet (Durkheim 1968:36-42; Pals 1996:99).

ekstra tydelig. Fordi kirken er åpen daglig, og det finner sted en mengde aktiviteter som ikke er religiøse, er det ikke først og fremst embetsdrakten man ser prestene i. Til daglig bar prestene i sjømannskirken vanlige, men formelle klær. Når presten tar på seg embetsdrakten, blir dette en tydeliggjøring av prestens rolle som prest, som forvalter av de kristne ritualene og sakramentene og som leder av gudstjenesten. Denne drakten består oftest av en hvit, lang kjortel med et tau knyttet rundt livet, og en stola som i Den norske kirke er et tegn på at presten er ordinert og har rett og fullmakt til å gjøre tjeneste som prest (Skottene 2002:113).

Embetsdrakten tydeliggjør dermed prestens legitimitet som prest på den ene siden samtidig som den sakraliserer situasjonen og tiden plagget bæres i. Klærne tydeliggjør at stedet og tiden er blitt et rituellet sted og en rituell tid.

### 3.6 Symbolismen i språk

I sjømannskirken ble det brukt engelsk og norsk språk både skriftlig og muntlig. Kirken hadde en rutine på at dersom informasjonen om arrangementene ble gitt på engelsk ble de holdt på engelsk, mens der den ble gitt på norsk ble de holdt på norsk. Det viste seg at de fleste av de kulturelle arrangementene i realiteten ble holdt på engelsk.<sup>139</sup> Det var flere årsaker til dette. De ansatte fortalte at de hadde valgt å ha flertallet av de kulturelle arrangementene på engelsk for å ikke holde amerikanere eller andre som ikke snakket norsk utenfor. Engelsk ble brukt fordi det var praktisk. Andre aspekter ved dette valget hadde med økonomi og utbredelse å gjøre. Ved å holde arrangementer på engelsk var det flere mennesker som kom innom og tok i bruk kirkens tjenester. Det engelske språket ble en måte å trekke til seg brukergrupper som ikke ville ha brukt kirken ellers, som amerikanere med norske aner og personlige interesser for norsk kultur, kirkens naboer eller nordmenn med amerikansk familie. Det å anvende engelsk var på den ene siden lettvint og praktisk, og ble samtidig en måte å presentere norsk kultur for et amerikansk publikum.

I flere av arrangementene var imidlertid det norske språket viktig. Spesielt i forbindelse med de religiøse ritualene var påkrevd at arrangementene ble holdt på norsk. Dette er en viktig del av Sjømannskirkens tradisjon og historie, og det står i organisasjonens grunnregler at "alle kirkelige handlinger skal utføres etter Den norske kirkes liturgi og

---

<sup>139</sup> I møte med sjømannskirken var jeg overrasket over i hvor stor grad arrangementer ble holdt på engelsk. Det er tydelig at det er en tendens i sjømannskirker som befinner seg i engelskspråklige områder at det engelske språket blir anvendt også i sjømannskirken. Jeg ble fortalt at dette også var tilfellet i blant annet London. Å snakke engelsk er lettvint fordi det ikke ekskluderer i like stor grad som det norsk. Alle behersker i større eller

ordninger” (Sjømannskirken 2004b:§2). Det hadde blitt holdt gudstjenester på engelsk i forbindelse med barnedåp, der barnets familie hadde ønsket en seremoni på engelsk. Dette hadde imidlertid vakt sterke reaksjoner blant flere av sjømannskirkens brukere. Det var gjerne de nordmennene som behersket det norske språket dårligst, som protesterte mest på dette. En annen type arrangement der det også bare ble snakket norsk var på småbarnstreffet. Årsaken til dette hadde med at småbarnstreffet skulle være et sted der de norske barna kunne (lære å) snakke, leke og synge på norsk. Det skulle være en form for motvekt til den amerikanske hverdagen, spesielt for de barna som var dårlige i norsk og for dem som ikke enda behersket engelsk. Dette var bevisst fra kirkens side, og selv om dette medførte at enkelte av deltakerne ikke forsto alt som foregikk og under dette arrangementet, ble det prinsipielt brukt norsk.

Språklig sett er det en slags spenning mellom det å skulle være en norsk institusjon som skal hjelpe nordmenn i utlandet å opprettholde sin norske identitet, og dermed også sine evner til å uttrykke seg på norsk, og ønsket om å ikke ekskludere. På den ene siden det normative kravet om å skulle være en formidler av norsk kultur og kristendom til nordmenn i utlandet, og den mer komplekse virkeligheten i New York som krevde mer pragmatiske løsninger, og som gjorde at engelsk ofte ble en praktisk løsning.

Jeg oppfatter det likevel som interessant at sjømannskirken er mer opptatt av å holde på det norske språket i forbindelse med dens funksjon som religiøs institusjon enn den er som norsk kulturformidler. Dette medfører i praksis at sjømannskirken fremsto som mer universalistisk i måten den presenterte og formidlet den nasjonale norske kulturen på, enn den gjorde i formidlingen av det organisasjonen anser som et universelt budskap. Satt på spissen betyr dette at sjømannskirken gjennom sin språklige praksis nasjonaliserer det kristne budskapet, mens den samtidig ekspanderer og utvider bruken av norsk kultur i New York.

### 3.7 Sjømannskirkens symbolske uttrykk - oppsummerende diskusjon

I begynnelsen av dette kapitlet presenterte jeg en tredelt inndeling av sjømannskirkens symbolske uttrykk, og jeg har klassifisert sjømannskirkens symboler i henhold til det religiøse, det nasjonale og det maritime. Gjennom arbeidet med disse symbolske uttrykkene har det blitt tydelig at denne inndelingen ikke er adekvat. Symbolene har vist seg vanskelige å plassere, det har vært tydelig at enkelte symboler overlapper flere kategorier. Dette leder til

---

mindre grad engelsk. Flertallet av sjømannskirker har imidlertid ikke en slik grad av tospråkighet. Ved andre sjømannskirker kan kanskje ikke de ansatte uttrykke seg på det lokale språket, og der blir tospråkighet umulig.

spørsmålet om man i det hele tatt bør klassifisere symbolske uttrykk, eller om man ikke nettopp ved å gjøre dette mister, eller misforstår måten symboler virker på.

Analysen viser likevel at sjømannskirkens symbolske uttrykk er knyttet sammen og konstituerer en form for interrelatert helhet. Som Geertz og Turner har påpekt blir symboler knyttet til andre symboler, og det skapes regelmessige eller uregelmessige kjeder eller grupperinger av symbolske uttrykk (Turner 1982:43; Geertz 2000b:17; Geertz 2000a:91-92). Dette innebærer at man kan se sjømannskirken som en struktur der ikke bare symboler men også større symbolkomplekser<sup>140</sup> møtes, og i stedet for å konfrontere hverandre ser man en struktur der disse symbolske uttrykkene føyes sammen og sammenhengen mellom dem synliggjøres. Som min analyse av de symbolske uttrykkene og deres anvendelse i sjømannskirken viser, finnes det ikke noe enkelt skille mellom det religiøse på den ene siden, og det nasjonale på den andre. Samtidig er det nettopp dette disse symbolske uttrykkene gir inntrykk av. Fordi de som anvender symbolene ikke har et behov for å definere dem, eller klargjøre hva de står for, oppleves det dermed som om de refererer til en utvetydig og skarpt avgrenset del av virkeligheten, og som om de anvendes av en tydelig definert og enhetlig gruppe (Cohen 1993:195-196).

Når dette er sagt, innehar de symbolene jeg har undersøkt forskjellig status i sjømannskirken, og det er en ulik grad av sammenblanding mellom dem. Det er for eksempel tydelig at de religiøse og nasjonale symbolene fremstår som mer autonome enn de maritime symbolene, som lettere trekkes enten i en religiøs eller en nasjonal retning.<sup>141</sup> Dette kan ha med at norsk skipsfart i dag er minimal, og at maritim symbolikk har mistet samfunnsmessige aktualitet. Mer interessant i denne sammenhengen er kanskje tendensen der nasjonale symboler legitimeres religiøst. Både monarkiet og flagget har som vist sterke kristne trekk. På tross av at nasjonalismen ofte blir definert i opposisjon til religion og religiøse institusjoner (Anderson 1991:24),<sup>142</sup> viser de nasjonale symbolene i seg selv at det moderne norske demokratiet er dypt fundert i en luthersk verdensanskuelse og symbolsk univers. Nasjonalismen i Norge har siden opprinnelsen lånt og benyttet seg av religiøse symboler i stor utstrekning. Dermed kan man si at det kristne symbolsystemet i sjømannskirken har en større grad av autonomitet enn det nasjonale, selv om anvendelsen av nasjonale språk innenfor luthersk kristendom igjen bidrar til å nasjonalisere det religiøse uttrykket.

---

<sup>140</sup> Med symbolkomplekser mener jeg her større symbolske systemer, de nasjonale symbolene kan sies å konstituere et slikt system.

<sup>141</sup> Se 4.2 maritime symboler

<sup>142</sup> Spesielt den borgerlige nasjonalismen (utviklet blant annet i Frankrike) er blitt definert i et sterkt motsetningsforhold til religion, og utgir seg for å være et produkt av rasjonalitet (Baumann 1999:18).



I sjømannskirken hadde de nasjonale symbolene en sterk romlig dimensjon. Det norske flagget og kirkens kongenavn var symboler som befant seg utenfor kirken, og jeg opplevde at disse symbolene hadde en tydelig terskelfunksjon. Det samme hadde det offisielle fotografiet av kongeparet som hang ved inngangen til selve kirkerommet. Det var derimot ingen offisielle nasjonale symboler i selve kirkerommet. Romlig finnes det dermed ikke en eksplisitt blanding mellom nasjonale og religiøse symboler, selv om disse symbolsystemene historisk sett i stor utstrekning har lånt hverandre betydning.

De rituelle symbolene jeg har beskrevet har derimot en annen karakter. Som Turner har vist, forbinder de aktøren kroppslig til struktur- og kulturnivået (Turner 1982:30). I de rituelle symbolenes kroppsliggjøring av strukturen fremstår kroppen en helhet der ikke alltid etnisitet, kultur og religion er, eller oppfattes som atskilte aspekter ved individets identitet.

”Kontakten med kirken opprettholdes fordi svært mange vil holde på skikker og norske tradisjoner. De norske skikkene vil på mange måter løftes opp og ”helliggjøres”. Skikkene krever imidlertid en sanksjon fra en institusjon i samfunnet som offentlig legitimerer disse handlingene, og det vil si sjømannskirken.” (Kristoffersen 2000:375)

Spesielt for individer som ikke vil komme til å bosette seg i Norge igjen, og kanskje ikke lenger er norske statsborgere, blir sjømannskirken en institusjon som også gir legitimitet til deres krav om en norsk identitet. Denne legitimiteten oppleves ofte som manifestert gjennom religiøse overgangsritualer når disse er utført av en offentlig institusjon. I denne sammenhengen kan man se dåpen av et norskamerikansk barn i sjømannskirken som en strategi for å legitimere eller fastslå barnets krav på en norsk identitet. I denne sammenhengen har sjømannskirken en tydelig samfunnsreligiøs funksjon. Denne dimensjonen viser seg også til en viss grad når det gjelder kollektivt utførte ritualer. Ved at sjømannskirken arrangerer 17. maifeiring, og inviterer til julefeiring, gir den samtidig disse ritualene legitimitet som symboler på norsk tilhørighet.

## 4.0 NORSKE LIV I NEW YORK

Dette kapitlet er en undersøkelse av problemstillingens andre spørsmål, som er relatert til om sjømannskirkens brukere opplever at det å leve i utlandet styrker deres nasjonale bevissthet. Dette spørsmålet er interessant, fordi det kan gi en innfallsvinkel til å forstå sjømannskirkens posisjon i utlandet.

Spørsmålet er relatert til aktørenes egne oppfatninger, og det materialet som presenteres i kapitlet er basert på intervju materialet mitt og samtaler jeg har hatt med brukere som observatør. Jeg vil først kort karakterisere informantenes livssituasjon i New York. Deretter kommer jeg til å skissere hvordan aktørene beskriver og oppfatter samfunnet rundt dem, og hvordan dette får innvirkning på hvordan de oppfatter Norge og hvordan de oppfatter seg selv. Til slutt vil jeg vurdere dette materialet i forhold til problemstillingen.

### 4.1 Postmoderne nomader?

#### 4.1.1 Informantenes liv i New York

Sjømannskirkens brukere levde forskjellige liv i New York og hadde også forskjellige personlige strategier for hvordan de forholdt seg til det amerikanske samfunnet. Mens to av mine informanter bodde i Brooklyn og var pensjonister, var to hjemmeværende med mindre barn, mens en levde alene og arbeidet for et amerikansk selskap. Disse stilte forskjellige krav til byen, og de forholdt seg til den med forskjellige mål og ønsker.

De hjemmeværende kvinnene var begge ressurssterke, de har solid utdanning og arbeidserfaring.

[...] det er veldig intenst egentlig, å være med barn hele dagen, og det er veldig mye tid som går med til å dekke barnas behov, sånn som mat og pleie og søvn. Mange har en sånn romantisk forestilling om at man bare kan gå hjemme og kose seg hele tiden, men det er veldig mye klesvask og matlaging og rydding. Det er den hardeste jobben jeg har hatt altså. [...] (Informant 2)

På denne måten ordla den ene av disse kvinnene seg da jeg spurte om hvordan hun opplevde sin tilværelse i New York. Informanten fortalte at mannen var lite tilstede i det daglige familielivet, og dette kom til uttrykk slik hun presenterte sitt daglige liv: "Så nå er jeg hjemmeværende (ler). Hjemmeværende husmor med overtid, på mange måter, for han er jo veldig lite hjemme" (Informant 2). Den andre hjemmeværende informanten syntes at det å

være hjemmeværende var mindre stigmatiserende i New York. Det var viktig for henne å ikke fokusere på de negative aspektene ved tilværelsen, men også hun fortalte at hun i perioder var mye alene med datteren.

Begge informantene var opptatt av å formidle at denne livsstilen var noe de hadde valgt selv, at de følte at de som hjemmeværende i større grad kunne følge opp barna sine i et nytt land. De satt pris på å ha mulighet til å benytte seg av byen og de unike mulighetene den bød på. Samtidig var de samstemte i at denne livsstilen var midlertidig.

De to pensjonistene jeg snakket med hadde også både like og forskjellige liv i New York. Den ene informanten var utdannet i New York, og hadde hatt hele sitt yrkesaktive liv i byen. Hun kom til New York som ungdom.

Det er jo gode tider i Norge nå. Jeg husker når jeg reiste, hva slags jobber var det da på Sørlandet? Det var ingen ting. Du kunne få kontorarbeid og litt sånn, men -

*Var det derfor du reiste?*

Nei, nei, nei, jeg reiste fordi at alle sørlendinger reiste – i hvert fall for et år. (Informant 5)

Senere i intervjuet fortalte hun: ”Jeg skulle være her for ett års tid, eller noe sånt. Hadde lyst til å reise bort litt. Så tok jeg utdannelsen og videreutdannelsen her borte, jobbet, fikk leilighet, bil og sånt forskjellig, så jeg ble her borte.” Da hun kom til New York hadde hun mye familie i byen. Hun fortalte at hun fra sitt tidligere arbeid har flere amerikanske venninner i området som hun besøker jevnlig. Denne informanten har New York i kroppen. Hun er amerikansk statsborger og er opptatt av sine borgerplikter. Når hun snakker anvender hun ofte amerikanske ord og uttrykk.

Den andre pensjonisten opplevde jeg som mindre knyttet til New York. ”Vi holder liksom mest på det norske, vi. Vi går i en kirke av og til her ute, og den er jo norsk den og” (Informant 4). Informanten uttrykte at han uten kirken hadde følt seg pasifisert i hverdagen: ”Det hadde blitt ensomt og kjedelig å være her. Bare sitte her, og ikke ha noen plass å ha hobbyrom eller noe. Så å komme bort på kirken, det synes jeg er fint” (Informant 4). Informanten fortalte ellers lite om livet sitt i New York i dag. Han ville heller snakke om hvordan det var i New York før, da den norske kolonien var større, og det norske nærværet i byen sterkere.

Den siste informanten min arbeidet for et amerikansk firma. Hun bodde i et kollektiv sentralt på Manhattan. Hun hadde ikke familie og hadde på mange måter en annen livsstil enn

de andre informantene. Informanten fortalte at hun reiste til New York fordi hun ønsket å gjøre noe nytt, få nye erfaringer både personlig og arbeidsmessig.

#### 4.1.2 Å reise tilbake

Fire av fem brukere fortalte at de skulle tilbake til Norge. Informantene ble spurt direkte om dette, og temaet var sentralt i flere av intervjuene. ”Det er slutt på immigrasjonen til Amerika, vet du, og Norge har jo så gode tider. Det er ingen som flytter fra Norge” (Informant 4). To informanter mente at fåtallet av nordmenn i dag ville reise fra Norge for godt. ”Det kommer ikke noen over nå, og når du tenker på de som jobber, de er her nesten bare ett og to år, så reiser de tilbake. De har bare permisjon” (Informant 5). Disse påstandene er interessante. De beskriver ikke bare hvordan flertallet av mine informanter levde i New York (både brukere og ansatte), men hvordan sjømannskirkens brukere mer generelt levde. Informantenes beskrivelser bygger ikke opp under fortellingen om det rotløse og nomadiske individet som tidligere så populært ble beskrevet i samfunnsvitenskapen,<sup>143</sup> men beskriver en tendens der mennesker flytter utenlands for kortere perioder for så å vende tilbake til hjemlandet og røttene. Det mobile mennesket er bare delvis og begrenset mobilt, og som jeg vil forsøke å vise, kan man kanskje heller snakke om disse reisene som rotbevisstgjøringsprosesser enn som uttrykk for rotløshet.<sup>144</sup> Informantene var ikke bare opptatt av det å leve i New York, men også av at de skulle reise tilbake.

Det vi er veldig opptatt av i forholdet mellom meg og mannen min, er det at vi må passe oss for å ikke bli for amerikanske sånn at når vi kommer hjem så kommer vi ikke til å trives der. [...] I det miljøet han jobber i så er det så mye penger, det er flotte biler, fly, penthouse ditt og datt. [...] Det er kjempe flott og fint det, men det er ikke det vi søker etter, og det er veldig viktig. (Informant 3)

---

<sup>143</sup> Det finnes en rekke samfunnsforskere som kan omfattes av denne beskrivelsen. På den ene siden har man forskere som Zygmunt Bauman og Anthony Giddens som argumenterer for utviklingen av mer nomadiske måter å være i verden på, som i minkende grad er knyttet til sted. Stedet mister betydning for det postmoderne mennesket (Bauman 1992, Giddens 1990). Oppløsningen av grenser generer imidlertid også en ontologisk usikkerhet, som kan føre til en oppblomstring av de mer ekstreme formene for identifisering, som mer ekstrem nasjonalisme eller fundamentalisme (Giddens 1990).

En annen tilnærming finner man hos forskere som Mike Featherstone, som er mer opptatt av hvordan den nye konsumerkulturen bygger opp nye identitetsformer som er knyttet til livsstil (Featherstone 1991). Disse identitetsformene er overnasjonale. De produseres av multinasjonale selskaper gjennom reklame og fjernsyn, og de er rettet mot overnasjonale identitetsformer som gjør at mennesket som konsumer ikke lenger først og fremst identifiserer seg nasjonalt. Dermed blir nasjonal tilhørighet mindre viktig.

<sup>144</sup> Se for eksempel Jenkins 2005 eller Eriksen 2004:60-83 for en redegjørelse for dette aspektet ved identitet.

Informant 3 hadde vært utenlands i en lengre periode tidligere, og hennes erfaring med å komme uforberedt tilbake gjorde at hun var bevisst på å ikke forandre seg for mye i møtet med New York.

Informant 7 snakker om noe av det samme: ”Jeg skal tilbake til Norge. Jeg har ikke lyst til å bli sånn som de, [...] men jeg synes det er fint å se og lære, og så gå hjem og være sånn som jeg ellers er” (Informant 7). Her blir reisen til New York beskrevet nærmest som en dannelsesreise, og dannelse og personlig utvikling var kanskje også et motiv for reisen. Likevel skildrer Informant 7 noe som minner om det Informant 3 beskriver, nemlig at man etter hjemkomsten til Norge skal være eller ønsker å være seg selv. Informantenes fokus var ellers ulikt. Dette kan tyde på at de som forholdsvis nylig hadde ankommet New York, opplevde det som vanskelig å være seg selv i byen.<sup>145</sup>

## 4.2 Fra Norge til New York – det amerikanske sett med norske øyne

### 4.2.1 New York som mangfold

New York forholdt seg til det amerikanske på en slik måte, mente informantene og andre jeg snakket med i sjømannskirken, at man ikke nødvendigvis kan se byen som en representant for det de forbandt med amerikansk kultur og samfunn. Den burde snarere sees som en kontrast til det amerikanske. De oppfattet New York som et slags fristed der et mangfold av kulturelle uttrykk eksisterte side ved side. Det som kom spesielt tydelig fram var fasinasjonen over hvordan forskjellighet ble godtatt i samfunnet.

Jeg synes de er veldig åpne her for at man har forskjellig kulturell bagasje. Det er mange plasser hvor man aksepterer mer. Og i en by som New York, så er det helt naturlig i utgangspunktet at folk har helt forskjellige bakgrunner, det tar man høyde for. Sånn som i Norge, skal alle være veldig like, og er det en som skiller seg ut, så er det sånn at det fokuseres veldig på alle ulikhetene, i stedet for å akseptere andre for den som man er. (Informant 2)

Denne toleransen for forskjellighet ble oppfattet som stimulerende, og var noe som ble satt pris på. I hvor stor grad informantene oppsøkte denne mangfoldigheten var varierende, og det var også forskjellig fra informant til informant hvordan de oppfattet byen, og hvordan de brukte den.

Mangfoldigheten i New York hadde også en annen side. Byen befinner seg på mange måter svært langt unna det kosmopolitiske idealet den for mange representerer. Det er en by som er preget av etnisk segregering, noe som både kommer til uttrykk gjennom etnisk definerte nabolag, men også i arbeidslivet. Spesielt de yngre menneskene jeg snakket med fortalte at de opplevde idealet knyttet til ”den amerikanske drømmen” som problematisk. I deres møte med New York opplevde de at samfunnets ideal, det hardt arbeidende individet som starter på bunnen og arbeider seg opp til velstand og makt, var svært langt unna den sannheten de erfarte.<sup>146</sup>

[...] man kan si det at man kan komme seg opp, og at alle må begynne på bunnen, men det er veldig forskjell på å begynne på bunnen og vaske gulvet på en restaurant og begynne på bunnen i et advokatfirma [...]. En er inndelt etter hvor høyt du kan klatre, og du begynner på bunnen på forskjellige nivåer. (Informant 7)

Mange av de eldre nordmennene i Brooklyn kunne se med skepsis på fremveksten av nye kinesiske eller muslimske nabolag i det som tidligere hadde vært norske områder. De ønsket ikke mer mangfoldighet. Flere opplevde ikke lenger seg selv som innvandrere i USA, og det virket som om enkelte opplevde at deres eget krav på en norskamerikansk identitet var mer legitimt enn mange andre etniske grupper.<sup>147</sup> Disse forestillingene kunne de legitimere ved å hevde at Norge befant seg nærmere USA kulturelt og verdimeslig enn det for eksempel kinesiske og muslimske innvandrergrupper gjorde.

#### 4.2.2 Amerikaneren og det amerikanske sett med norske øyne

Informant 5 som hadde levd mesteparten av livet sitt i New York, oppfattet ikke det amerikanske som noe eksternt. New York var blitt en del av henne, og det var ikke alltid hun oppfattet Norge som et ideal. På spørsmål om hvordan de oppfattet det amerikanske samfunnet i forhold til det norske hadde de andre informantenes vurderinger av det amerikanske samfunnet mer ensrettede trekk. En informant tok opp amerikansk dobbeltmoral, som hun følte ikke bare var til stede, men gjennomsyret hele samfunnet fra barneoppdragelse

---

<sup>145</sup> I denne sammenhengen ble sjømannskirken viktig, se 5.3.2 *Hjem og trygghet – sjømannskirkens og hjemmets diskurs*. De som har bodd i New York ordla seg ikke på denne måten.

<sup>146</sup> Også for meg personlig var opplevelsen av byens inndeling i hvite, svarte, kinesiske og spansktalende områder et uventet aspekt ved New York. Jeg ble overrasket over i hvor stor grad dette også var synlig i arbeidslivet.

til utenrikspolitikk. De informantene som hadde barn fortalte om barnehagesystemet på den ene siden og fødselspermisjonsordningen på den andre. De syntes det var forbausende at barnehage for små barn ikke var et alternativ. Kombinert med amerikanske fødselspermisjonsordninger på maks seks uker medførte dette at de så med en nesten bekymret forakt på den ”nannyfiseringen” de var vitne til i New York.

Noe som også ble tatt opp og ble oppfattet som amerikansk var overdådig selvsikkerhet, mennesker på jakt etter raske penger og etter berømmthet. New York er en by som tiltrekker seg disse menneskene, og informantene oppfattet det også som at disse egenskapene hadde en tendens til å bli berømmet og idealisert i samfunnet.

[...] mange har det bare i kjeften, det er vel det som er forskjellen på New York og veldig mye annet, at man kommer hit for å oppnå noe, man kommer her med en drøm [...] actor, singer, dancer, pornstar (ler) det er liksom - ja, de kommer hit og skal bli rike og berømte da. [...] Det materialistiske, tror jeg er mye større her. Deres syn på rikdom og penger, og man [...] får større behov for - fordi at man har ikke så mye av det - medmenneskelig kontakt. (informant 7)

På denne måten uttrykker Informant 7 seg når hun forteller hvordan hun oppfatter de mindre positive aspektene ved byen. New York er også preget av hyppige befolkningsmessige omskiftninger. Informantene fortalte at det til tider kunne være en kald og stor by. Det ble oppfattet som vanskelig å få seg et stabilt amerikansk nettverk, og det var heller ikke alle informanter som ønsket seg et slikt nettverk.<sup>148</sup>

Oppfatninger om hvordan amerikanere er ble uttrykt i fem av mine syv intervjuer. I disse beskrivelsene ble amerikaneren generelt beskrevet som vennlig, men overfladisk, selvsikker og verbal, men også brautende og materialistisk. Alle disse beskrivelsene av amerikaneren og det amerikanske stemte overens med dem jeg ble formidlet av andre brukere da jeg var deltakende observatør. ”De kan være veldig hyggelige og sånn, men når dem har snudd ryggen til deg, så har de glemt deg. Kanskje vi europeere skaper mer venner for livet [...]” (Informant 3). De trekkene som ble gjentatt oftest hadde med mangelen på nære mellommenneskelige relasjoner å gjøre.

Enkelte av dem jeg snakket med hadde også andre oppfatninger. ”I Norge så sier vi alltid at amerikanere er så overfladiske, men jeg synes de er utrolig hyggelige, inkluderende, åpne og høflige, ikke minst” (Informant 2). Informanten uttrykte skepsis til den negative

---

<sup>147</sup> Dette må ha med at det har bodd nordmenn i New York i svært lang tid. Utvandringen fra Norge til Amerika var godt i gang rundt 1850, og mange av dem som regnes til den norske kolonien i Brooklyn har hatt mye familie bosatt i Brooklyn.

stereotypiseringen av amerikanere. Hun opplevde at det bildet som ble skapt befant seg langt unna den virkeligheten hun kjente.

### 4.3 Norsk i Sjømannskirken – et være eller ikke-være?

Selv om sjømannskirken i New York retter driften først og fremst mot nordmenn bruker også andre etniske grupper kirken i større eller mindre utstrekning. Spesielt de kulturelle arrangementene og businesslunsjen representerte et større etnisk mangfold. En av årsakene til dette hadde med nærheten til FN-hovedkvarteret å gjøre. Nordmenn ansatt i FN-systemet tok gjerne med seg kollegaer på lunsjen, og disse hadde etter hvert tatt med seg andre kollegaer. En annen årsak var at lunsjen også appellerte til kirkens naboer. Flere av kirkens amerikanske naboer var faste lunsjgjester, og noen av disse kom også innom for å ta en kopp kaffe på leseværelset, på julebasaren, eller på andre kulturelle arrangementer

Jeg observerte også at det var et mangfold av norsk etnisitet i sjømannskirken, og at dette mangfoldet ble diskutert. For amerikanere med norske aner kunne sjømannskirken være et sted de oppsøkte i forbindelse med foreningsarbeid, deltakelse på norskkurs eller mer generelt i forbindelse med opprettholdelse av enkelte tradisjoner og høytider. Deres krav på en norsk identitet kunne i enkelte tilfeller bli debattert blant andre brukere og ansatte, og det var en spenning når det gjaldt hvor langt retten til være norsk skulle strekke seg.

Vi holder tilknytningen til det norske, og da tenker jeg ikke det Norge som var for mange, mange år siden, som er blitt en del av den norskamerikanske tradisjonen her borte. Noen av dem er fortsatt brukere av kirken, de kommer innom et par ganger, og kommer gjerne i lusekofte sin. *De* kan godt være sånn, men det er ikke *det* Norge jeg vil at vi skal identifisere oss med. Jeg vil at vi skal assosiere oss med det moderne Norge. Det er viktig å opprettholde at vi skal være norske, og at det norske språket skal gjelde. (Informant 1)

Man så gjerne med humoristiske øyne på amerikanere med norske besteforeldre som kom innom i lusekofte, eller klær med bilder av vikingskip eller norske flagg. Fordi sjømannskirkens brukere først og fremst var norskfødte, og de fleste også hadde vokst opp og levd i Norge, kunne den kulturelle avstanden mellom norskamerikaner og nordmenn være stor. Dette medførte at norskamerikanere uten norsk språk, som kanskje aldri hadde levd i

---

<sup>148</sup> Se *Å reise tilbake* i kapittel 4.1 Informantene og deres liv i New York.



Norge ikke ble oppfattet som norske av de andre aktørene. Deres krav på en norsk identitet ble gjerne avfeid, men avfeielser ble sjelden uttalt direkte.

Reaksjonen sier noe om hvordan det er nødvendig å være norsk på den korrekte måten i sjømannskirken. I Ervin Goffmans identitetsteori er det den korrekte fremføringen av situasjonens roller som er nøkkelen for vellykket kommunikasjon. Den korrekte fremføringen er i stor grad definert av situasjonens medspillere og publikum. Dersom individet ikke spiller rollen sin riktig, eller individet har tatt på seg en rolle som er feilaktig, får dette konsekvenser for spillet (Goffman 1992:200). For den ”norske” brukeren av sjømannskirken er retten til norsk identitet definert, som informanten indirekte sier, først og fremst gjennom språk og i væremåte. I disse norskamerikanernes tilfelle hadde de allerede gjennom valg av rekvisitter vist både medspillerne og publikumet i sjømannskirken at de ikke bare hadde feiltolket, men også feilaktig tatt på seg rollen. Som Goffmans teori viser, er de avhengige av medspillernes og publikums overbærende teknikker for å unngå å få fremføringen, og i verste fall selvbildet, ødelagt (Goffman 1992:176). Deres krav på norskhet ble dermed avfeid, men ikke uttalt.<sup>149</sup>

## 4.4 Moods of Norway – Norge i avstandens nostalgi

### 4.4.1 Synliggjøring i grensene

Innenfor sosialantropologi og sosialpsykologi har man fokusert på at det er forskjellighet og ikke likhet som er den største drivkraften for interne identifiseringsprosesser. I Fredrik Barths grenseteori, som handler om konstruksjon og opprettholdelse av etnisk identitet, er det den interaksjonelle konstruksjonen av (ekstern) forskjell som genererer (intern) likhet og ikke omvendt (Jenkins 2005:97). Barth ser dermed ikke etnisk identitet som kulturell likhet, men som *bevisstgjøring* og *definering* av forskjell. Etnisk identitet skapes gjennom dikotomiseringen mellom ”dem”, de fremmede og ”oss”. Fordi det som definerer kulturell likhet og forskjell ikke er objektivt, men snarere er bestemt av hva aktørene selv anser som betydningsfullt (Barth 1969:14),<sup>150</sup> mener Barth at det som bestemmer gruppens kontinuitet er at grensene (*boundaries*) som organiserer hva som befinner seg innenfor og utenfor

---

<sup>149</sup> I andre situasjoner derimot, med en annen type medspillere og en annen type publikum kan man tenke seg at dette utfallet ville ha vært annerledes. Man kan tenke seg at disse norskamerikanerne i kommunikasjon med amerikanere i større grad ville ha blitt oppfattet som norske

<sup>150</sup> Dette betyr at store forskjeller kan oversees eller fornektes til fordel for enkelte likheter, eller motsatt (Jenkins 2005:97). I dette synliggjøres også det sterke politiske potensialet som ligger i konstruksjonen av etnisk og nasjonal identitet, som har med det å legge føringer på hvilke ulikheter eller likheter som skal oppvurderes eller oversees og fornektes.

oppretholdes. For Barth er det *grensene* og ikke det kulturelle innholdet som definerer gruppen,<sup>151</sup> og de kontinuerlige grenseskapende prosessene er mest effektive i interaksjon *over* disse grensene, gjennom interaksjon med ”de andre” (Jenkins 2005:98, Barth 1969:15-16).

I forhold til hva mine informanter fortalt om hvordan det å reise ut har påvirket deres oppfatning av sin egen nasjonale identitet, synes jeg at denne måten å tenke identitet på er fruktbar.<sup>152</sup> Informantene befinner seg utenfor det norske samfunnet i kontinuerlig interaksjon med det amerikanske samfunnet. I New York er det dermed opplevelsen av det amerikanske, eller det å *ikke være* amerikansk som genererer og forsterker følelsen av ”norskhet”.

Men når man bor her, og jeg har vært hjemme noen ganger i mellom, så får man litt input fra Norge, og da ser man kontrasten bedre. Og hva det gjør med meg da, er at jeg blir veldig stolt av landet mitt og av naturen, og hvor fantastisk flott det er med fjell og fjorder. Og i forhold til New York spesielt, så blir man sånn: ”Se på himmelen, se på all den himmelen på en gang, ikke bare den stripen mellom bygningene!” Jeg blir veldig nasjonalromantisk, og blir utrolig glad i Norge og nordmenn. Jeg liker nordmenn liksom, så det gjør nok at jeg blir mer bevisst på hva jeg har hjemme, og hvilke verdier jeg setter i det da.

- *Hva slags verdier er det man setter pris på?*

Det er det grunnleggende, trauste, normale, ”ned til beinet”-aktige, liksom” (Informant 7).

Slik informantene ordla seg kom det frem at kontinuerlige påminnelser og erfaringer av å være norsk gjør opplevelsen av kontrastene mellom det norske og det amerikanske synligere, den kontinuerlige kommunikasjonen over grensene. I samtalen med informantene nærmest bobler dette sitatet frem, med humor og gester, armer som viser hele himmelen. Det er både humoristisk og alvorlig på samme tid. Ikke alle informantene ordla seg like sterkt i henhold til hvordan de oppfattet Norge og det norske sett fra New York, men nesten alle fortalte at dette var noe de hadde reflektert over. De hadde erfart New York, og de sammenlignet erfaringen

---

<sup>151</sup> Barths grensebegrep refererer ikke til det Barth kaller ”*the cultural stuff*”, men til de sosiale grensene som definerer gruppen, eller mer korrekt *organiseringen* av dikotomien mellom hva som er utenfor og innenfor (Barth 1969:15). For Barth er etniske grupper definert gjennom at de er både selv-tilskrevne, tilskrevne og ekskluderende. I dette ligger det at en etnisk gruppe er avhengig av at ytre grenser opprettholdes for å bestå (Barth 1969:14). Når det gjelder hvordan minoritetsgrupper kan posisjonere seg i forhold til større grupper, mener Barth at det finnes tre forskjellige strategier, (1) å bli inkorporert i den etablerte gruppen, (2) å akseptere en minoritetsstatus, men forsøke å redusere minoritetsstatusen gjennom å gjøre naturalisere kulturelle forskjeller, eller (3) gjennom å vektlegge etnisk identitet for å utvikle nye posisjoner og mønstre i møte med den større gruppen. Jeg er i denne sammenhengen ikke så opptatt av det kollektive nivået i seg selv, men mer hvordan individet og det individuelle nivået forholder seg til det kollektive.

<sup>152</sup> Barths teori har blitt kritisert for å fokusere for lite på individenes emosjoner og deres emosjonelle bånd til gruppen, og for mye på de rasjonelle og situasjonelle aspektene ved etnisk identitet (se blant annet Smith 2000:35-46). Jeg er ikke uenig i denne kritikken, men i denne sammenhengen er Barths fokus på at det er struktur fremfor kultur, og forskjell fremfor likhet som driver intern identifisering interessant.

med Norge. De oppfattet at denne avstanden gjorde noe med dem, hvordan de oppfattet hvem de var og hvor de kom fra.

På denne måten er det reisen blir en bevisstgjøringsprosess. Avstanden, eller møtet med det de oppfatter at de ikke er og ikke vil være, gjør at de klarere kan se hvem de er, og bakteppet for disse erfaringene befinner seg ofte på et nasjonalt nivå. Jeg mener ikke å si at denne bevisstgjøringsprosessen er ensidig. Informantene fortalte også at de på reisen kunne evaluere seg selv, de ble bevisst på hvem de var. Dermed ble det også lettere å for dem å definere hvem de ønsket å være, og flere fortalte at de ble inspirert av møtet med New York til å forandre seg til noe bedre.

Ser man sjømannskirken i forhold til Barths grenseteori, blir den en institusjon som legger til rette for at den kontinuerlige kommunikasjonen over de sosiale grensene kan finne sted. Dermed bidrar den også til å opprettholde disse sosiale grensene mellom det norske og det amerikanske.

#### 4.4.2 Manifestestasjoner av likhet

Forståelsen av at intern likhet genereres ved at eksterne grenser opprettholdes er nyttig, men fellesskap impliserer også at medlemmene faktisk har noe til felles.

Sjømannskirkens aktører hadde, som jeg har vist, bestemte oppfatninger om hva det ville si å være norsk.<sup>153</sup> Disse oppfatningene var knyttet til individets mestring av bestemte symbolske uttrykk, som for eksempel utøvelsen av språk, eller forståelsen av hva som blir oppfattet som høflig og uhøflig. Anthony P. Cohen mener at fellesskapet avhenger av det finnes slike utbredte symbolske uttrykk. Han mener også at disse symbolske uttrykkene fungerer som masker, fordi de skaper et inntrykk av likhet og solidaritet internt. Disse symbolske “maskene” er det Cohen kaller kultur.

Culture [...] is the means by which we make meaning, and with which we make the world meaningful to ourselves, and ourselves meaningful to the world. Its vehicle is the symbol. Symbols are quite simply carriers of meaning. To be effective, therefore, they should be imprecise, in order that the largest possible number of people can modulate a shared symbol to their own wills, to their own interpretive requirements. (Cohen 1993:196)

---

<sup>153</sup> For en redegjørelse for dette aspektet, kapittdel, 3.3 *Norsk i Sjømannskirken – et være eller ikke-være?*

For Cohen er ikke kultur integrerende, men noe som *aggregerer* mennesker og prosesser. Kulturelle uttrykk fremstår ofte som enhetlige fordi de blir brukt likt, men de blir i realiteten forstått eller fortolket individuelt. Fordi individet projiserer sin egen fortolkning av de kulturelle uttrykkene på hele gruppen, er likheten de skaper i realiteten forestilt (Jenkins 2005:110).

I materialet kommer ofte den interne likheten mellom informantene til uttrykk implisitt. I samtaler var bruken av ord som ”vi” og ”oss”, ord som ikke bare viste til samtaleens deltakere, men som ofte også kunne relateres direkte eller indirekte til nordmenn generelt, eller nordmenn i New York mer spesielt. Disse symbolske uttrykkene handlet på et individuelt nivå ikke så mye om norske flagg eller kjennskap til norsk historie.<sup>154</sup> De dreide seg om oppfatninger av rett og galt, relatert til alt fra hverdagsmat<sup>155</sup> til utenrikspolitikk, eller om oppfatninger av skikk og bruk.

Jeg synes Cohens forståelse av kulturell identitet er nyttig, fordi han viser hvordan mennesker på mange måter konstruerer sin virkelighetsforståelse gjennom bruk av symboler, og hvordan disse symbolene på den ene siden ofte blir brukt på den samme måten, men samtidig fortolkes og forstås svært individuelt. Jeg mener imidlertid at han gjennom å anvende begreper som ”maske”, gjør kultur først og fremst til noe mentalt og intellektuelt, og tar dermed ikke høyde for hvor kroppsliggjort forståelse kan være. Derfor ønsker jeg å knytte nasjonalisme til Bourdieus’ ”habitus”, det vil si individet slik det fremstår som en kropp som er sosialisert inn i et bestemt samfunnsstruktur, som styrer både persepsjonen av og handlingen i denne samfunnsstrukturen (Bourdieu 1996:137), og dette gjør at strukturen fremstår som selvfølgelig og selvsagt. I denne forståelsen blir nasjonal tilhørighet en bestemt måte å være i verden på (Billig 1995:127).

#### 4.4.3 Når verdier blir mer enn bare verdier

Når informantene snakket om Norge og New York, snakket de om sine erfaringer av at verden, slik den fremsto i New York, ikke bygget på riktige verdier. Det ble gjort gale prioriteringer i samfunnet, og amerikanerne fokuserte på feil aspekter ved livet. New York var preget av raske penger og materialisme på bekostning av medmenneskelighet og familie. Samfunnet var for kompetitivt, det ble for mye individualitet og for lite fellesskap. I denne sammenhengen kom det frem at Norge av mange ble oppfattet som mer enn et geografisk

---

<sup>154</sup> Se kapitteldel 3.3 *Norsk i sjømannskirken – et være eller ikke-være.*

<sup>155</sup> Se *Norsk mat er sunn!*, i kapitteldel 4.4 *Symbolismen i mat og måltider.*

område med vakker natur. ”Norge” hadde også sterke verdimeslige konnotasjoner. Det kommer frem at disse verdiene ikke alltid er tydelig artikulert. Når informant 7 fortalte hvilke norske verdier hun satte pris på brukte hun begreper som ”det grunnleggende” og ”det normale”.<sup>156</sup> Verdiene fremstår som en del av den habitualiserte nasjonalismen, eller den kroppslige nasjonale erfaringen. Derfor kom de heller ikke tydeligst til uttrykk i måten informantene beskrev Norge, men i hvordan de snakket om New York.

Når New York ble beskrevet som materialistisk, dobbeltmoralisk, individualistisk og ikke bare tolerant, men for tolerant, ble Norge samtidig indirekte beskrevet som disse utsagnenes positive motpol.<sup>157</sup> Norge oppfattes som mindre moralistisk, mindre materialistisk og mer rettferdig enn USA. Dette fordi norsk toleranse ikke er *for* tolerant og individualismen ikke er *for* individualistisk. I denne sammenhengen opplevde aktørene at de som nordmenn befant seg nærmere den ideale etiske middelveien enn det amerikanerne gjorde. Den etikken som kommer til uttrykk her, definerer ”det riktige” eller ”det gode” som det som befinner seg *mellom* ytterpunktene, og plasserer seg innenfor en dydsetisk forståelse.

Sammenligningen av Norge og USA er ikke uttrykk for en nøytral vurdering av egne og andres skikker, men et uttrykk for forestillinger om hva som er rett og galt i en mer overordnet forstand. Marianne Gullestad mener at de sterkeste verdimeslige konnotasjonene forbundet med Norge kan relateres til uttrykket ”egalitær individualisme”, der spesielt begrepet ”likhet” har stor betydning (Gullestad 2002:46). Slik synet på Norge og New York kom til uttrykk i materialet, mener jeg at det egalitære idealet Gullestad beskriver kom tydelig frem. Man kan kanskje si at materialet indirekte synliggjør ikke bare en verdimeslig konflikt mellom norsk ”likhet” og amerikansk ”frihet”, men også en hierarkisk rangering av disse normsystemene.<sup>158</sup>

Å være norsk innebærer at man har bestemte oppfatninger av hva som er rett og galt, og godt og ondt, og at man indirekte eller direkte vil tilskrive Norge positive verdier. Disse kategoriene blir forstått kulturelt, men de oppleves som universelle, og de formidles gjennom det som kan synes å fremstå som universelle kategorier.<sup>159</sup> Dermed blir de også gitt en universell status i samfunnet.

---

<sup>156</sup> Se *Synliggjøring i grensene*, i dette delkapitlet.

<sup>157</sup> Se kapittdel 3.2 *Fra New York til Norge – det amerikanske sett med norske øyne*.

<sup>158</sup> Dydsetikere forstår etikk kollektivt. Moralske handlinger utføres nødvendigvis innenfor et samfunn, og derfor er også ”godhet” (eller moralsk dyd/dugelighet) noe individet *lærer* i interaksjon med dette samfunnet (Aristoteles 1999:23-24). Derfor kan bare gode samfunn fostre gode borgere, samtidig som gode borgere vil konstituere et godt samfunn.<sup>158</sup> Innenfor en dydsetisk forståelse blir dermed etikk samfunnslegitimerende. Også for sosiologer som Émile Durkheim, Talcott Parsons og Robert N. Bellah er samfunnet, for at det skal kunne bestå som en totalitet, helt avhengig av denne etiske dimensjonen (Furseth og Repstad 2003:62).

<sup>159</sup> Med universelle kategorier mener jeg her kategorier som ”godt”, ”ondt”, ”riktig” og ”galt”.

One can see instantaneously where nationalism and religion parts company if one tries to transpose the well-worn cliché “My Country Right or Wrong” into, say, “My Religion Right or Wrong.” The latter are “impossible” oxymorons. How could a religion, for its adherents, conceivably be “wrong”?

Yet this contrast should not be taken wholly at face value. For if nations can, at least hypothetically, be “wrong”, this wrongness is temporary, and is always set against a more permanent “good”. (Anderson 1999:197)

Forstår man religioner blant annet gjennom deres krav på umiddelbar sannhet, kan man, som Anderson viser, se at nasjonalismen gjennom kravet om godhet ofte gjør et lignende krav. Dette etiske aspektet ved nasjonalismen har også vært synlig i materialet mitt.<sup>160</sup> Slik jeg oppfatter denne etiske dimensjonen indikerer den at nasjonalismen har tydelige transcendent egenskaper, noe som gjør at den nærmer seg religionen.

## 4.5 Norskere enn Norge?

Jeg vil nå vurdere den generelle påstanden om at det å leve i utlandet vil føre til utviklingen av sterkere nasjonalfølelse. I materialet som har blitt presentert i kapittelet er det tydelig at det skjer endringer i forhold til nasjonal bevissthet. De fleste jeg snakket med nevnte eksplisitt reisen, eller det å flytte ut av Norge og bosette seg i New York som nasjonalt bevisstgjørende. Denne bevisstheten handlet ikke bare om hvordan informantene og andre jeg snakket med oppfattet at de var, men ble orientert rundt hva de opplevde at de *ikke* var. I det amerikanske samfunnet ble det lettere for informantene å se seg selv. Fordi det først og fremst er opplevelsen av ekstern forskjell som genererer intern likhet, blir individets direkte kommunikasjon over de sosiale grensene noe som gjør at grensene opprettholdes. Gjennom besøkene på sjømannskirken erfarte brukerne imidlertid også direkte at de som nordmenn var likere andre nordmenn enn amerikanere. På den måten bidrar sjømannskirken aktivt til å opprettholde og tydeliggjøre norsk identitet i utlandet. Den interne likheten kom tydeligst frem i symbolske uttrykk og gjennom etiske vurderinger.<sup>161</sup>

Nordmenn i New York er imidlertid ikke norskere enn i Norge. Jeg snakket med flere som derimot fortalte at de etter lengre utenlandsopphold hadde opplevd det som vanskelig å komme tilbake til Norge. Oppholdet utenlands hadde i realiteten forandret dem, men denne

---

<sup>160</sup> Blant annet som uttrykk for den egalitære individualismen, og i den etiske vurderingen av norske og amerikanske verdier mer generelt.

<sup>161</sup> Disse symbolske uttrykkene vil bli beskrevet nærmere i *Kapittel 4 – Nasjonale symboler, religiøse rom*.

forandringen var ikke synlig før de var tilbake i Norge. På samme tid uttrykte de at de under reisen var mer bevisst sin egen norske identitet, de følte seg norskere.

## 5.0 OPPFATNINGER AV SJØMANNSKIRKEN

Aktørene hadde bestemte oppfatninger om hva og hvordan sjømannskirken var. Jeg har valgt å fortolke disse oppfatningene som uttrykk for hvordan sjømannskirken fremstår som virksomhet, fordi de kan sies å kommentere denne virksomheten. I kapitlets tre deler vil sentrale trekk ved disse oppfatningene bli tatt opp. Den første delen av kapitlet er relatert til hvordan informantene opplevde sjømannskirken i New York i forhold til andre sjømannskirker, og hvordan de syntes New York former måten kirken fremstår på. Den andre delen tar for seg hvordan informantene opplevde sjømannskirken som kulturformidler og kirke, mens den tredje delen vil belyse bestemte talemåter aktørene brukte når de snakket om sjømannskirken.

### 5.1 Kontekstualitet og lokalitet

#### 5.1.1 Én blant mange

De fleste av informantene hadde erfaringer fra andre sjømannskirker. To fortalte at de opplevde forskjellen mellom stasjonene som mindre enn tidligere fordi brukergruppene ble likere. Historisk sett har det vært overvekt av enkelte brukergrupper ved bestemte kirker, men det er mindre tydelig nå. Brukergruppene generelt er mer mangfoldige, og flertallet av brukerne er ikke lenger sjøfolk. En annen informant fokuserte derimot på at sjømannskirkenes lokalitet fortsatt hadde betydning for hvem brukerne var, og hvordan driften ble lagt opp. Denne informanten oppfattet sjømannskirken i New York som mer businessorientert i forhold til enkelte av kirkene i Europa som hadde en annen sosioøkonomisk profil. I en del av kirkene i Europa var andelen av trailersjåførere og gamle sjøfolk høyere, mens andelen næringslivsfolk var betraktelig lavere. Informant 6, som hadde bodd i Spania, fortalte noe av det samme. I Spania var andelen av eldre mennesker langt høyere enn i New York som har en forholdsvis jevnt fordelt alderssammensetning. Kirken denne informanten refererte til lå utenfor det urbane sentrum, og dette medførte at sjømannskirken fikk et annet uttrykk og at den ble brukt

på en annen måte. Hun oppfattet at det religiøse fikk større plass i måten kirken ble drevet der, og at brukerne oppsøkte kirken med en annen innstilling enn i New York. De skulle gjerne bli der lenger, og de hadde bedre tid.

Det jeg opplevde kom tydeligst frem i samtalene var hvordan brukerne var opptatt av stemningen på de forskjellige kirkene. Noen av brukerne hadde hatt enkelte negative opplevelser med andre sjømannskirker. De hadde ikke følt seg velkomne, eller de hadde følt at ikke kunne identifisere seg med flertallet av brukerne. De fortalte at de som brukte og arbeidet på sjømannskirkene hadde stor betydning for hvordan stemningen var og om de syntes det var hyggelig å være der. Det å ha det hyggelig på sjømannskirken var sentralt, det var gjerne grad av trivsel informantene vurderte når de sammenlignet forskjellige stasjoner. Vurderingen av stemninger og retrospektive beskrivelser av disse er imidlertid komplekst. Informanter og andre av sjømannskirkens brukere uttrykte at det vanskelig å sette ord på sjømannskirkenes stemninger. Når en informant skulle beskrive forskjellen mellom to sjømannskirker hun hadde brukt, sa hun: ”Det var kanskje litt mer religion. (pause) Det trenger ikke å være det heller. Kanskje jeg hadde mer den frykten på en måte” (Informant 3). Det å være i sjømannskirken, og stedets religiøse dimensjon blir her implisitt knyttet til en følelse av frykt, men informantens retrospektive beskrivelse leder henne fra å beskrive det hun opplevde til å reflektere rundt hvordan hun selv har endret seg som person etter at hun hadde denne erfaringen. Refleksjonen ledet til en selvrefleksiv prosess der hun erkjente at årsakene til at stemningene ble oppfattet som forskjellige kan ligge i hennes egen personlige utvikling og ikke nødvendigvis i den faktiske opplevelsen av forskjellighet.

### 5.1.2 Sjømannskirken i New York og Manhattan som scene

For mange brukere var beliggenheten på Manhattan en betingelse for at de i det hele tatt brukte sjømannskirken.

Jeg hadde jo ikke brukt den hvis den ikke hadde ligget på Manhattan. Sånn med to barn, når jeg skal komme meg dit. Jeg bor her, så jeg er nødt til å ha det - ja det er jo ikke i nærheten en gang, men det er så langt som vi drar. Så vi tar ekskursjon hver torsdag for å dra på det småbarnstreffet. Men jeg tror når det gjelder den businesslunsjen, og sånne ting, så må de ligge på Manhattan. Jeg kan tenke meg at det er en del av inntektsgrunnlaget deres, for de er helt avhengige av det. (Informant 2)



Samtidig blir også beliggenheten på Manhattan helt sentral for den virksomheten kirken driver. Når kirken arrangerer businesslunsj, er det fordi den befinner seg i et område der næringslivet er representert. Andre aspekter ved driften i New York som er farget av omgivelsene, er de hyppige kulturelle arrangementene. Fordi New York er en kulturelt mangfoldig by med sterke kunstmiljøer, trekker disse miljøene til seg norske kunstnere som også stiller opp for sjømannskirken. I andre tilfeller kunne sjømannskirken være en scene der norsk kunst og kultur kunne bli promotert for utlandet.

En av de ansatte mente at i New York måtte sjømannskirkens kulturelle arrangementer i større grad konkurrere med andre arrangementer i byen når det gjaldt oppmøte blant nordmenn, og sjømannskirken måtte tilpasse seg denne konkurransen på best mulig måte. Sjømannskirken i New York hadde derfor en egen ansatt som tok seg av den kulturelle delen av driften. Den er den eneste stasjonen som har opprettet en slik stilling.

Beliggenheten på Manhattan er mangefasettert. Den gjør at sjømannskirken kan inneha en posisjon i forhold til svært mange områder kirkene i Norge vanligvis ikke har. Det finnes sentrale personer innenfor norsk kultur- og samfunnsliv som oppholder seg i New York. Disse kommer innom og bruker kirken og er ressurser som kan benyttes og som kan nytes godt av. Mange velger å stille opp for det de anser som en god sak. Samtidig gjør beliggenheten og de mulighetene den innebærer også sjømannskirken sårbar fordi de kirkelige aspektene ved driften tones ned. På spørsmål om hvordan lokalitet på Manhattan formet sjømannskirken i New York, svarte en av de ansatte:

Nå har jeg i utgangspunktet tenkt at det var veldig bra, at det var riktig at kirken ble flyttet fra Brooklyn og hit, for det er her det skjer. Det er kort vei til det norske konsulatet, på en måte, vi er en del av et slags triangel her, altså, konsulatet, kirken, FN. Det er på en måte, her skjer det ting, nordmenn kommer hit og er her, og de vet at kirken ligger her og de blir trukket inn i ting, det er veldig viktig. Så er det tider hvor jeg har fundert på om det ikke hadde vært bedre å ha en kirke som ligger en time utenfor New York, som lå på landet, med fotballbane, og svømmebasseng, [...] hvor folk kunne campe. Det har jeg fundert på mange ganger. Kanskje det hadde vært bedre for arbeidet. [...] Det er en kunst å på en måte skape et roens rom i en så travel by. [...] Jeg merker jo det at man blir trukket med i tempoet, kirken blir trukket med i tempoet også (Informant 1).

For denne informanten uttrykkes sjømannskirkens beliggenhet på en svært todelt måte. Han fokuserte på at byens kulturliv og travelhet, og at nærheten til FN og Det norske konsulatet former måten sjømannskirken drives på. Dette gir stasjonen helt spesielle muligheter, men

trekker samtidig kirkens drift i en retning som ikke nødvendigvis sammenfaller best med sjømannskirkens historiske bakgrunn og ideal.

## 5.2 Mellom kultur og kirke

### 5.2.1 Sjømannskirken som kirke

For det første så er sjømannskirken først og fremst kirke, og det er veldig viktig for meg. Det er ikke bare en klubb, eller forening som jeg har valgt å jobbe for, det er en kirke. Det er veldig en viktig identitet som må passes på, og kirketanken, kan du si, som sjømannskirken har om at den skal være tilstede der hvor mennesker er og knytte seg opp i menneskers dagligliv, og sånt noe og være der hvor mennesker er, er noe jeg har sansen for. Kirke i verdens hverdag er jo et av disse mottoene som vi bruker, som jeg synes er fint. Jeg tror, og spesielt i NY hvor ja, det er en travel hverdag her for mange, mange mennesker, og mange bruker kirken, og mange bruker den ikke, men vet at den er her, og den på en måte er til stede, som noe som jeg tror er viktig for en del mennesker (Informant 1).

Dette sitatet viser hvordan de ansatte er opptatt av å understreke sjømannskirkens kirkelighet. I dette tilfellet trekker den ansatte frem hvordan kirken knytter seg direkte opp mot menneskers hverdagsliv, og hvordan han opplever at sjømannskirken har en plass i bevisstheten til de fleste nordmennene som oppholder seg i New York. Denne måten å tenke kirkelighet på forholder seg tett til den lutherske teologien som oppvurderer arbeidslivet og dagliglivet som kilder til et kristent fromhetsliv. Samtidig kommer det frem i sitatet at den kirkelige identiteten oppfattes som noe viktig som må beskyttes og passes på, noe som er truet.<sup>162</sup> Det at sjømannskirken ikke ble tilskrevet en fullstendig religiøs status av alle brukerne var på den ene siden ikke så viktig, så lenge disse menneskene bruker kirken. Samtidig kommer det også frem at de ansatte oppfatter dette som en slags trussel mot sjømannskirkens religiøse identitet.

Tre av de brukerne jeg intervjuet svarte også at de så på sjømannskirken først og fremst som en kirke.

Hovedoppgaven er jo å forkynne ordet, ikke sant. Det er jo en kirke, først og fremst. Men ved siden av, så er det jo og et sosialt senter der folk kommer for å møte andre norske, og det er jo veldig mange kulturforetak her og. Men det åndelige hjemmet, det er jo det viktigste. (Informant 4)

Sjømannskirkens virksomhet fremstilles her som en hierarkisk struktur av kirkelighet, kultur og sosialitet, der det å være kirke, og det å forkynne et kristent budskap befinner seg på toppen av hierarkiet. Ikke alle oppfattet at det å være definert som et sosialt møtested kunne skilles fra det å være kirke. Informant 7 opplevde at det var nettopp det sosiale som definerte sjømannskirkens måte å være kirke på, at sjømannskirken gjennom å få mennesker til å føle seg velkomne i kirken drev en implisitt misjon gjennom handling, og at denne måten å formidle et kristent budskap på var noe hun verdsatte.

### 5.2.2 Et norsk kultursenter

Det var ikke alle informantene som uttrykte at de så på sjømannskirken som en kirke. To informanter oppfattet den først og fremst som et norsk senter eller en sosial møteplass for nordmenn.

Jeg ser på det som en møteplass egentlig, og jeg synes det er veldig høyt under taket der. Det er ingen som har spurt meg om jeg er medlem av statskirka, og hva mine intensjoner er, men det er åpent for alle, og jeg ser jo at det kommer inn mange som ikke er norske og som spiser lunsj der. Og så er det et veldig fint sted å dra når man har små barn - for å få et nettverk, og hygge oss både store og små, også får man litt norske varer også, [...] et norsk møtested. (Informant 2)

Denne beskrivelsen harmonerer ikke bare godt med den andre informantens uttalelser, men også med uttalelser fra samtaler jeg har hatt som observatør i sjømannskirken. Disse brukerne oppfatter sjømannskirken som et sosialt sted, der man kan skaffe seg et sosialt nettverk i en ny og fremmed by, og der man kan være norsk og ivareta norske høytider, norske tradisjoner og språk. Sjømannskirken er den eneste institusjonen som driver virksomhet rettet mot nordmenn i New York, den er det eneste norske kultursenteret selv om det finnes andre organisasjoner som også fremmer norsk og skandinavisk kultur.<sup>163</sup> Det er interessant at mange av brukerne ikke opplever organisasjonen som en kirke.

---

<sup>162</sup> Se tredje linje i sitatet.

<sup>163</sup> Sentralt på Manhattan ligger det et skandinavisk senter, *Scandinavia House*, som er et senter som fremmer skandinavisk kultur og kunst, og som også fungerer som et møtested for skandinaver. Andre organisasjoner i byen med en eksplisitt norsk karakter er *Sons of Norway* og *The Norwegian Immigration Association*.

### 5.2.3 Oppfatning av Sjømannskirken i forhold til Den norske kirke

Jeg opplevde at mange som brukte sjømannskirken ikke brukte kirken hjemme, og derfor ønsket jeg å finne ut hvordan brukerne oppfattet disse to institusjonene. De ansatte hevdet at sjømannskirken ikke skilte seg nevneverdig fra statskirken og de forskjellige måtene Den norske kirke opererer på i Norge.

Den ene av de ansatte nevnte at en forskjell mellom de to institusjonene var den oppsøkende virksomheten sjømannskirken har drevet, og i moderat utstrekning fortsatt driver; det vil si virksomhet rettet direkte mot menneskers arbeidsplass. Dette mente han statskirken i Norge ikke hadde drevet mye med.

Her i New York er sjømannskirken på mange måter også folkekirken. Som brukes, og som er der, og som er viktig at er der [...] i de anledningene man trenger den. Sånn sett så er det mye likhet også. Men når det gjelder forskjell så står vi på en historie, [...] sjømannskirkens på en måte oppsøkende virksomhet på båtbesøk, og det er noe kirken hjemme i Norge aldri har drevet noe særlig med. Det har vært noen prosjekter hvor man har prøvd å integrere kirken på arbeidsplassen noen steder, [...] men ellers har det ikke vært noe særlig av det. Og det ser jeg at det skaper en historie som jeg håper at vi ikke skal miste. Hvor vi på en måte våger å være tilstede for folk også i hverdagslivet. Det er jo for så vidt også kirken hjemme, for all del, med aktiviteter for barn og arbeidskirker og alt det som finnes hjemme i Norge. Men det [...] første steget, med å ta initiativet til å sette beina på arbeidsplassen til folk, det er noe veldig bra mener jeg, og en veldig viktig historie og bakgrunn, som vi må forsøke å opprettholde, selv om vi ikke har så mye sjøfolk. (Informant 1)

Den andre ansatte la mer vekt på hvordan sjømannskirken ble oppfattet som annerledes av brukerne, ikke fordi den var annerledes, men fordi brukernes egne omgivelser og livssituasjon ble endret når de flyttet ut. Sjømannskirken ble i den sammenhengen oppfattet som mindre farlig. Denne informanten var opptatt av at det i det norske samfunnet var en frykt for kirken og det kristne.

Det er mye lettere å gå på kirken her, for du har ikke naboen hjemmefra eller slekten hjemmefra som legger seg borti at du går i kirken, og det tror jeg mange er redde for hjemme. Det er skumlere å gå i kirken, fordi det er så mange som ser at du går i kirken. Her er det jo et nytt sted og folk kan gjøre litt mer det de har lyst til selv uten at å ta hensyn til hva andre synes. De fleste er her kanskje alene, eller som familie, så da blir det lettere for dem. Og vi kan på en måte lage et dekknavn gjennom kulturen, for det er mye kulturtilbud og. At de går på grunn av kulturen, og at det er kirken som arrangerer det.

Selv om det hadde vært det samme hjemme, konserter for eksempel som kirken arrangerte, tror jeg kanskje ikke at de samme ville ha gått, fordi det er i kirken og fordi da begynner folk å tro at du går i kirken og har blitt religiøs. (Informant 6)

Et annet aspekt som denne ansatte trekker frem er at de kulturelle arrangementene kan benyttes som et slags vern mot sjømannskirkens kirkelighet, noe brukerne kan dekke over sin religiøse tilhørighet med.

Brukere oppfattet derimot gjerne sjømannskirken som vesensforskjellig fra statskirken. Der Den norske kirke blir oppfattet som fordømmende og mindre åpen, blir sjømannskirken sett på som et sted åpent for alle.<sup>164</sup>

Jeg har liksom et annet, syn på sjømannskirken enn på kirken hjemme i Norge. At det er mindre firkanta, den er mye rundere. [...] Jeg føler at man kanskje kan bli mer dømt i kirken hjemme i Norge. (Informant 3)

Disse to institusjonene kunne i enkelte tilfeller bli satt inn i en nesten dikotomisk struktur, der sjømannskirken representerte alt det som informantene oppfattet at Den norske kirke manglet. Samtidig var flere av de brukerne jeg snakket med som deltakende observatør, opptatt av å uttrykke nettopp hvor lite kristen driften var, og at dette var årsaken til at de kunne oppsøke sjømannskirken.

#### 5.2.4 En usynlig kirke, eller blinde nordmenn?

I materialet mitt er det et tydelig mønster der de som definerte seg som kristne oppfattet sjømannskirken først og fremst som kirke, mens de som ikke definerte seg selv som kristne nedvurderte eller kunne overse dens kirkelige dimensjoner. Tidligere i dette kapitlet har jeg vist at de ansatte oppfattet det som en trussel mot kirkens identitet når brukere ikke anerkjente sjømannskirken som kirke.

vi må jo være bevisste selv [...] på at vi er kirke, og at vi ikke er restaurant, eller galleri, eller kultursenter. Det hender jeg har hørt folk si - ikke sånn direkte, men - at kirken egentlig er et slags kultursenter, og da kjenner jeg at det jeg er ikke enig i - eller at da har de kanskje oppfattet oss litt - eller da har vi ikke vært tydelige nok kanskje på at vi er en kirke først og fremst, ikke noe kultursenter, men kommer jo an på hvilket arrangement man har vært på også, ikke sant (Informant 6).

I dette utsagnet kommer mye av den spenningen som er innad i organisasjonen til syne. Ansatte og enkelte brukere fortalte meg at de følte at den kristne profilen burde styrkes i

---

<sup>164</sup> Informantene presiserte ofte at dette ikke hadde med deres direkte erfaringer av den norske kirken å gjøre, men mer var uttrykk for deres fordommer mot statskirken.

enkelte aspekter ved driften.<sup>165</sup> De oppfattet at de nasjonale, kulturelle og sosiale aspektene ved driften ble lagt for mye vekt på, og dermed fikk en dominerende posisjon i forhold til den religiøse institusjonelle driften de mente at sjømannskirken burde representere og presentere. Samtidig er sjømannskirken økonomisk avhengig av at mennesker kommer innom kirken og kjøper dens tjenester. De har dermed heller ikke råd økonomisk sett til å drive en ekskluderende virksomhet. For at driften skal gå godt, må så mange som mulig komme innom.

Det er også et annet aspekt ved sitatet ovenfor som bør kommenteres, nemlig at sjømannskirkens kristne profil varierer i henhold til hva som arrangeres. I enkelte sammenhenger er det viktigere for sjømannskirken å være kirke enn i andre sammenhenger. Når enkelte av brukerne hevder at sjømannskirken ikke representerer en kirke, har dette også med at man innad i organisasjonen har valgt å tone ned den religiøse profilen på flere av arrangementene for å opprettholde brukerantallet. Samtidig kan man argumentere for at disse informantene også personlig velger å overse det kirkelige aspektet ved virksomheten. I New York er kirkerommet også leseværelse, så når brukere sier at sjømannskirken for dem ikke er annet enn et kulturelt senter, har de valgt å ikke være tilstede i sjømannskirken når religiøse ritualer som gudstjenester foregår. De har valgt å overse de tydelige kirkelige aspektene ved rommet de oppholder seg i, som altertavlen, alteret og krusifikset, selv om det også er andre symboler med andre referanserammer i rommet.

Det er tydelig at oppfatningene av sjømannskirken uttrykker et slags pragmatisk spenn hvor den blir et symbol som kan fortolkes på forskjellige måter av forskjellige mennesker i forskjellige kontekster. Sjømannskirkens kirkelighet varierer i forhold til (1) hvilken status og profil de forskjellige arrangementene er gitt av de ansatte og (2) hvordan brukerne oppfatter dette når de deltar. Brukere (og ansatte) legitimerer og manipulerer forståelsen sin av hva sjømannskirken er i henhold til sine egne individuelle motiver for å bruke den. Disse forståelsene og oppfattelsene kan variere i forskjellige sammenhenger, og dette skaper et komplekst mangfold av forståelser når det gjelder hva kirken er og bør være. Tendensen er likevel at den som vektlegger sjømannskirkens religiøse dimensjon, vil oppvurdere dette aspektet ved driften og forstå og definere sjømannskirken primært som kirke, mens de som ikke definerer seg som kristne, sterkere vil vektlegge dens sosiale eller kulturelle aspekter og nedvurdere sin forståelse av den som religiøs institusjon.

---

<sup>165</sup> To av brukerne jeg snakket med ønsket blant annet at den kirkelige profilen burde styrkes i de kulturelle arrangementene gjennom andakter. Det var også ønske om at en bibelgruppe burde bli opprettet i regi av kirken.

## 5.3 Å snakke om sjømannskirken

Det er tydelige tendenser i intervjumaterialet som impliserer at det finnes bestemte måter man snakker om sjømannskirken på. Disse talemåtene er utbredt, og de er ikke bare informantenes personlige og private beskrivelser. I denne delen av kapitlet vil de mest fremtredende av disse talemåtene bli belyst. Når det gjelder disse talemåtene, er det viktig for meg å poengtere at dette ofte er måter å uttrykke seg på som ikke nødvendigvis reflekteres så mye rundt av verken brukere, ansatte eller intervjuer i hverdagslivets travelhet. De fremstår kanskje mer som form enn bevisst innhold, og derfor har det vært viktig for meg å tak i dem, undersøke dem og forsøke å forstå hva vi egentlig sier når vi bruker bestemte talemåter.

### 5.3.1 Å være på kjerka - Lavere terskel og høyere under taket

#### *På kjerka, kirka eller Sjømannskirka*

En av de mest karakteristiske måtene å omtale sjømannskirken på var når det ble snakket om bruken av kirken. Man går ikke *i sjømannskirken*, men man går *på sjømannskirka*, *på kjerka*, eller *på kirken*. I denne tilsynelatende ubetydelige distinksjonen mellom *i* og *på*, ligger mye av sjømannskirkens identitet slik den blir uttrykt av sjømannskirkens brukere og ansatte. Dette var en måte å snakke på som man la til seg uten å reflektere så mye over. Når jeg i ettertid gikk tilbake til intervjumaterialet mitt for å undersøke om denne talemåten hadde blitt brukt i intervjuene, fant jeg ut at uttrykket ”*på kirken/kirka*” eller ”*på sjømannskirken/sjømannskirka*” hadde blitt anvendt til sammen 70 ganger i det samlede materialet, mens ”*i kirken/kirka*” eller ”*i sjømannskirken/sjømannskirka*” ble brukt under 20 ganger når det ble snakket om sjømannskirken. Bruken av ”*i*” var ofte relatert til den religiøse bruken av kirken og ble brukt mest av meg selv og de ansatte. Et eksempel er spesielt interessant, informanten snakker om sjømannskirken for deretter å si noe om kirken i Norge. ”At amerikanere kan komme på kirken i New York er like naturlig som at de kan komme i kirken i Bergen eller Oslo” (Informant 7). Samtalen dreier seg i utgangspunktet om sjømannskirkens etniske profil, men her anvender informanten konsekvent preposisjonen ”*på*” i forbindelse med sjømannskirken og ”*i*” når hun snakker om kirkene i Norge.

---

(Slik jeg forsto det i mine samtaler med de ansatte hadde det tidligere vært arrangert slike møter, men de ansatte hadde ikke hatt resurser til å støtte et slik foretak i det siste.)

Jorunn M. Rørvik skriver hun at hun oppfatter denne ordbruken som spatial eller romlig, og at den handler om at man referer til sjømannskirken som en fysisk helhet, med leseværelse, kjøkken og kirkerom, eller om man snakker om bare kirkerommet (Rørvik 2005:9). Jeg er enig i Rørviks spatiale forståelse, men mener at denne forståelsen blir for snever. Brukeren av preposisjonen ”på” går utover dette spatiale, og refererer også til hvordan sjømannskirken blir *brukt*.<sup>166</sup> ”På” refererer i materialet mitt gjerne til at kirken blir brukt i andre enn religiøse forbindelser.<sup>167</sup> Det som er interessant er at det virker som om anvendelsen av ”på” er særegen i forbindelse med sjømannskirkene. I arbeidskirker, hvor kirkebygget er strukturert på en lignende måte som den man ser i sjømannskirken, finner man ikke denne ordbruken. Dette impliserer slik jeg ser det, at det i distinksjonen mellom ”på” og ”i” også ligger en implisitt avgrensning i en mer ideologisk forstand mellom Sjømannskirken på den ene siden og Den norske kirke på den andre. Slik jeg forstår denne distinksjonen er den et uttrykk for hvordan Sjømannskirken oppfatter (eller har oppfattet) sin kirkelige identitet i relasjon til samfunnet. Den som *gikk på kjerka* hadde en annen posisjon i samfunnet enn den som *gikk i kirken*, og ordbruken må ha vært et uttrykk forbundet med en større kirkelig åpenhet. Jeg mener at preposisjonen ”i” når den blir sammenlignet med preposisjonen ”på”, historisk sett kan sies å representere en mer ”borgelig” tradisjon.<sup>168</sup> I dag har imidlertid ikke skillet mellom ”på” og ”i” denne funksjonen i det norske språket, men talemåten har likevel blitt værende.

### *Høyt under taket og lav terskel*

I materialet er det også andre talemåter som anvendes i forbindelse med sjømannskirken. Flere av dem er forbundet med kirkelig åpenhet. Informantene oppfatter generelt sjømannskirken som et åpent sted, et sted der de ikke er redde for å gå, og dette gjelder også for sjømannskirken i New York. ”Det som jeg har tenkt over i forhold til kirken i New York, det er jo at det er mye samhold, at du alltid er velkommen, de er unge, det er åpent” (Informant 3). Når de beskriver denne åpenheten mer spesifikt tar informantene gjerne i bruk uttrykk som ”høyt under taket”, eller ”lav terskel”. I intervjuene blir disse uttrykkene brukt i

---

<sup>166</sup> Det at sjømannskirken i stor grad er en kulturell institusjon gjør at uttrykket ”å gå i kirken” ikke er dekkende. Fordi det ”å gå i kirken” i en norsk sammenheng i stor grad er forbundet med deltakelse i kristne ritualer generelt, og mer spesielt forbundet med gudstjeneste i den norsk-lutherske kirken på søndag formiddag. I forbindelse med sjømannskirken skal man ikke nødvendigvis *gå i kirken*, men kanskje spise lørdagsgrøt, kjøpe matvarer eller gå på konsert, og derfor passer det heller ikke å uttrykke tilknytningen til kirken på denne måten.

<sup>167</sup> I New York er kirkerommet som vist i forrige kapittel ikke atskilt fra leseværelset, og den romlige inndelingen mellom sakral og profan blir en for snever fortolkning.

<sup>168</sup> Tidligere var bruken av preposisjonen ”i” langt mer utbredt enn den er i dag. Man gikk ”i skolen” og ”i teater”, og derfor må preposisjonsbruken i sjømannskirken ha vært enda tydeligere da enn den er i dag.



fem av syv intervjuer. Som intervjuer la jeg aldri opp til at disse uttrykkene skulle bli anvendt av informantene. En informant sier: ”Jeg synes det er veldig høyt under taket der. Det er ingen som har spurt meg om jeg er medlem av statskirken og hva mine intensjoner er, men det er åpent for alle” (Informant 2), mens en annen: ”Jeg tror bare at i forhold til dens [sjømannskirkens] rolle som kirke, så tror jeg rollen er at det skal være lav terskel da, eller at det er for alle [...]” (Informant 7).

Karakteristikkene av sjømannskirken er dermed ikke først og fremst individuelle. Informantene har individuelle og personlige erfaringer og oppfattelser om hva sjømannskirken er for dem, men når disse skal uttrykkes, anvendes bestemte ord og uttrykk som danner et mønster. I dette mønsteret er uttrykk som ”lav terskel” og ”høyt under taket” sentrale, og de representerer den måten man skal snakke om sjømannskirken på. Begge disse talemåtene signaliserer åpenhet, og gir de organisasjonen folkelige konnotasjoner.

Et annet aspekt som er viktig å ta opp i denne sammenhengen, er hvordan disse uttrykkene relaterer seg til en større helhet. Når sjømannskirken blir oppfattet som åpen, eller med lav terskel, er det nødvendig å kontekstualisere disse utsagnene. Sjømannskirken settes implisitt inn i en bestemt sammenheng, og man må stille spørsmål ved hva denne sammenhengen er. I forhold til hva er det den oppfattes som åpen og folkelig?

Svaret på dette spørsmålet ligger allerede i informantenes ord. Mens den ene informanten snakker om sjømannskirkens rolle som kirke, snakker den andre informanten om den i forhold til det at hun ikke er medlem av statskirken. I måten informantene ordlegger seg på når de beskriver sjømannskirken, ligger Den norske kirke der hele tiden som et implisitt sammenligningsgrunnlag.

Slik jeg opplever disse måtene å snakke om sjømannskirken på, kan de relateres til informantene oppfatninger sjømannskirken slik jeg har beskrevet det i den forrige kapiteldelen. Måtene informantene anvender ”i” og ”på” kan relateres til sjømannskirkens roller som kirke og kulturformidler, mens ”høyere under taket” og ”lavere terskel” beskriver aktørens implisitte sammenligning av sjømannskirke og statskirke.

### 5.3.2 Hjem og trygghet – sjømannskirkens og hjemmets diskurs

Et annet aspekt ved måten informantene omtaler sjømannskirken på er hvordan de forholder seg til det man kalle hjemmets diskurs.<sup>169</sup> Informantenes beskrivelser setter organisasjonen i

---

<sup>169</sup> Med diskurs menes her måter å snakke på som skaper bevissthet. Diskursen avspeiler dermed ikke bare den sosiale virkeligheten, men den konstruerer også denne virkeligheten (Olsen 2006:56). En hjemmets diskurs blir

sammenheng med hjemmet og måter man snakker om og forstår hjemmet på. Denne tilknytningen til hjemmet kan være direkte, som en informant uttrykker det: "[...] da jeg var au pair, så var det jo et på en måte, hjem hjemmefra, og det er jo det Sjømannskirken vil være" (Informant 6).

Ordet hjem ble ofte brukt i intervjuene, både av meg selv som intervjuer og av informantene. Nesten hundre og femti ganger ble ordet ytret i en eller annen sammenheng i intervjuene. Begrepet "hjem" er interessant fordi det benyttes i forskjellige sammenhenger, og om forskjellige nivåer.

Når forskere skal definere begrepet hjem, kommer disse forskjellige og komplekse betydningslagene til syne.

Home has been defined first and foremost as a spatial context and the basis of one of the most fundamental geographical dichotomies: home versus nonhome. [...] Home, however connotes not only a physical or spatial condition but also social and habitual conditions. The essence of home lies in the recurrent, regular investment of meaning in a context with which people personalize and identify through some measure of control. (Terkenli 1995:325)

På denne måten definerer geografen Theano Terkenli hjemmet, og han knytter denne definisjonen opp mot tidsmessige og fellesskaplige aspekter.<sup>170</sup> Jeg vil i tillegg til disse tilføye at individets relasjon til hjemmet også har en sterk emosjonell karakter.

På ett nivå anvendes begrepet bokstavelig om det fysiske hjemmet, familiens oppholdssted, huset eller leiligheten enten i Norge eller i New York. Sosialantropologen Marianne Gullestad har skrevet mye om hverdagsliv i Norge. Hun beskriver hjemmet som "et livsprosjekt som ordner tiden og livet. Det uttrykker også hva slags livsstil eller sosial gruppe en tilhører, dvs. hvem en gjerne vil bli sammenlignet med. Et hjem (helst et eget hus) er et av de fremste tegn på selvstendighet" (Gullestad 1989:57-58). Gullestad skildrer her det norske hjemmet som et mektig symbol på selvstendighet og sosial posisjon og status, men også individualitet.<sup>171</sup> Hun argumenterer for at det norske samfunnet ikke bare er meget

---

dermed en måte å snakke om hjemmet på som ikke bare er ansett som den måten man skal snakke om hjemmet på, men som også blir betingende for hva et hjem er i mer epistemologisk forstand. Talemåtene avspeiler en måte å konstruere og forstå virkeligheten på.

<sup>170</sup> Hjemmets tidsmessige aspekt har med de handlingsmønstrene som forbindes med hjemmet å gjøre. Handlinger generelt og handlingsmønstre spesielt eksisterer i relasjon til tid. Den fellesskaplige dimensjonen har med en erkjennelse av at sosiale relasjoner har betydning for forståelsen av hjemmet. Spesielt viktig er relasjonen mellom hjemmet og familien.

<sup>171</sup> Hjemmet blir sett på som det stedet der individet kan være seg selv, og nordmenn tilbringer generelt mye tid i hjemmet (Gullestad 2006:116). I følge Gullestad viser tidsnyttingsstudier utført i Norge at nordmenn tilbringer minst 60% av døgnet hjemme i boligen (Gullestad 1989:24).

hjemmesentrert, men hevder også at denne hjemmesentreringen er økende (Gullestad 1989:54, Gullestad 2006:116). Når Gullestad analyserer hjemmets rolle som samfunnsinstitusjon i Norge mener hun også at stadig flere samfunnsmessige prosesser foregår i hjemmet.<sup>172</sup>

### *Hjemmet og nasjonen*

Når anvendelsen av begrepet ”hjem” i intervjuene ikke refererer til det fysiske hjemmet eller boligen, får ordet ”hjem” en overført og metaforisk betydning der begrepet også blir brukt for å beskrive tilknytningen til det nasjonale samfunnsnivået. I denne relasjonen blir ”hjemme” analogt med nasjonen og nasjonalstaten Norge.<sup>173</sup> Nasjonalismeforskere har lenge vært opptatt av denne forbindelsen mellom hjemmet på den ene siden, og hjemlandet, nasjonalstaten på den andre. Michael Billig er en av disse, og han beskriver denne relasjonen slik:

There is a parallel between the language of home and homeland. The French philosopher Gaston Bachelard, in his *Poetics of Space*, suggested that our childhood home is our first universe, a real cosmos in every sense of the word. Thereafter, all inhabited space bears the essence of the notion of home. The national space most notably bears this trace, being imagined as homely space, cosy within its borders, secure against the dangerous outside world. And ‘we’ the nation within the homeland can so easily imagine ‘ourselves’ as some sort of family. (Billig 1995:108-109)

Når det gjelder den måten man ofte snakker om nasjonen og nasjonalstaten på, er begreper med utgangspunkt i hjem, familie og slektskap tydelige. Man snakker om hjemland, fedreland og morsmål, og denne måten å snakke på er i stor grad universalisert også på et globalt nivå. Rebecca Bryant skriver innledningsvis i sin analyse av kypriotisk nasjonalisme at ”nationalism notoriously naturalizes, most often through taking the ‘natural’ units of body and kinship as its metaphorical models” (Bryant 2002:509). Anvendelsen av begreper som forbindes med kropp og slektskap gjør at nasjonalstaten og familien oppfattes som et slags makro og mikrokosmos basert på de samme organiske formene og lovene. I nasjonalismens

---

<sup>172</sup> Gullestad har gjort mye forskning på innredningen av hjemmet, og på endringer i forholdet mellom hjem og nabolag (Gullestad 1989:43-66 og Gullestad 2006:105-116), men jeg mener at hjemmesentreringen hun snakker om også er synlig i mange andre aspekter av samfunnslivet enn den rent estetiske innredningen av hjemmet. I dag ser man for eksempel en gradvis hjemmesentrering av arbeidslivet, og denne utviklingen er økende. Andre aspekter her er hvordan kommunikasjon i større grad kanaliseres via hjemmet gjennom for eksempel tv og internett. Medieutviklingen generelt har ført til en hjemmesentrering der samfunnet og verden bringes direkte inn i hjemmet, og gjennom utviklingen av digitale nettverk foregår denne utviklingen i økende grad på ”hjemmets premisser”.

bruk av begreper som assosieres med familien legges det opp til at individets tilknytning til nasjonen skal ligne familiens. På denne måten naturaliseres nasjonalstaten.<sup>174</sup>

Når informantene mine brukte ordet hjemme, refererte de ofte til dette nasjonale nivået. De anvendte ordet hjemme når de snakket om Norge. Når individer bruker begrepet ”hjem” metaforisk om nasjonen, konstituerer denne metaforiske anvendelsen en forbindelse der det som forbindes med hjemmet og hjemmets verdier, overføres på et annet nivå (det nasjonale). Denne overføringen gjentas og kroppsliggjøres i hverdagens handlingsmønstre (Gullestad 2006:117-118). Det er dermed ikke bare snakk om en måte å snakke på, men mer om en måte å være i verden på.

Det jeg oppfatter som interessant i denne sammenhengen er at i informantenes beskrivelser av sjømannskirken forenes disse to nivåene. Sjømannskirkens ambisjon er å være et fysisk hjemme, en bokstavlig utstrekning av hjemmet som familiens oppholdssted. Den fremstår materielt som et norsk oppholdsrom (stue) med myke stoler, kaffe, vafler og aviser, og informantene oppfatter også sjømannskirken på denne måten. Den nasjonale dimensjonen er imidlertid også tydelig i måten informantene uttrykker seg på. De beskriver sjømannskirken som ”en institusjon for oss nordmenn”, og ”et norsk senter”.

### *Hjemmet og kirken*

Enkelte informanter beskrev også sjømannskirken som et åndelig hjem. I denne sammenhengen blir begrepet ”hjem” tatt i bruk i en religiøs sammenheng. Uttrykk som ”å komme hjem” eller ”å finne veien hjem” er mye brukt i en kristen oppfattelse frelse. Blant annet lignelsen om den bortkomne sønnen (Luk 15,11-32) gjør bruk av en slik frelsesforståelse. Her blir hjemmets diskurs brukt religiøst, også kristendommen tar utgangspunkt i familiære symboler og relasjoner. Den kristne gudsførståelsen er nært forbundet med familien, og bygger på en relasjon mellom guddommen som far og skaper, og guddommen som sønn og del av skaperverket. Formidlingen av gud som far er svært sentral i bibelens symbolspråk, og er en betegnelse som brukes i stor utstrekning av kristne.<sup>175</sup> I denne

---

<sup>173</sup> Begrepet kan også være rettet mot et mer regionalt nivå, der hjemme refererer til hjemstedet, den byen eller det området man har vokst opp eller bosatt seg i.

<sup>174</sup> Denne måten å snakke om nasjonalstaten på bygger opp under forestillingene om den *etniske nasjonalismen*, som definerer retten til nasjonal tilhørighet gjennom blod. I forhold til nasjonalismens anvendelse av metaforer som forbindes med kropp og slektskap beskriver Bryant en trend der forskere som er opptatt av nasjonalisme og kjønn har begynt å se på anvendelsen av slike modeller som mer enn metaforer. I denne sammenhengen er det at nasjonalisme avsløres som ekskluderende ikke bare i henhold til etniske minoriteter, men også i forbindelse med kjønn (Bryant 2002:509). Disse forskerne oppfatter nasjonalismen som sexistisk og kjønnnet, og mener at den gjennom sine metaforiske mønstre fremmer og naturaliserer bestemte undertrykkende idealer for kvinner. Nasjonalismen blir i en slik forståelse patriarkatets uttrykk i ny innpakning.

<sup>175</sup> For eksempel fadervår (Matt 6,9) benevner gud som far.

sammenhengen blir forholdet mellom foreldre og barn brukt som et metaforisk mønster for å forstå forholdet mellom gud og menneske. Igjen blir det konstruert en form for mikro-makrostruktur der det materielle hjemmet og dets egenskaper blir brukt for å beskrive og fortolke hva og hvordan guden er. Denne benevnelsen legitimeres ofte ved å vise til at det ikke er familien som er målestokken. Gud er som fader opphav og norm for alt farskap.<sup>176</sup>

Sjømannskirken spiller på denne mangfoldige forståelsen av hjemmet, og disse forståelsene produseres og reproduseres både av sjømannskirkens ansatte og brukere. Denne forståelsen reproduseres også i forskningen på sjømannskirken. Når Line Kristoffersen typologiserer nordmenns oppfattelse av sjømannskirken som sitt andre hjem, sitt åndelige hjem, sitt norske hjem eller sin norske tjenesteleverandør, relaterer hun på en lignende måte begrepet hjem til både den sosiale, nasjonale og religiøse tilknytning til sjømannskirken (Kristoffersen 2000:385). Hun plasserer forskningen sin innenfor hjemmets diskurs.

#### *Sjømannskirken og hjemmet som trygghet, kos og varme*

En mindre direkte måte sammenhengen mellom hjemmet og sjømannskirken ble uttrykt på er gjennom anvendelsen av ord og uttrykk som forbindes med det hjemlige. I denne konteksten ble begreper som ”trygghet”, ”hygge”, ”koselig” og ”varme” til å beskrive kirken. Det ordet som informantene anvendte oftest var trygghet, eller det å kjenne seg trygg. ”Sjømannskirken i New York, ser jeg på som et åpent sted for alle, at alle er velkommen, alle er vennlige, og jeg tror de hjelper samme hva, når det oppstår en krise, så er de her, det føles trygt.” (Informant 3). Forbindelsen med trygghet kan som her dreie seg om trygghet i forhold til fysisk behov for hjelp i visse situasjoner, eller den kan være av mental karakter, som det å kjenne seg trygg og beskyttet. Trygghet er et sentralt aspekt ved beskrivelsen av hjemmet, og i dette trygghetsbegrepet ligger mye av hjemmets karakter og funksjon. Som Dennis Chapman skrev i sin sosiologiske analyse av hjemmet i 1955:

The heart and the home are some of the most important symbols of security, in its widest sense, in our culture. The origin of this symbol is of great antiquity, for there is the obvious connection with the protective function of the dwelling against the elements and human and animal foes. Further, the contrast between the person with a home and the homeless person at times of dislocation [...] has left an indelible impression on our traditions. (Chapman 1998:3)

---

<sup>176</sup> Se for eksempel hvordan Ragnar Skottene beskriver dette i Skottene 2002:27.

Chapman hevder at hjemmets forbindelse med trygghet er urgammel, og at denne forbindelsen ligger i hjemmets funksjon. Hjemmets fysiske vegger beskytter, de holder det offentlige ute, og de skaper et skjermet, trygt og avgrenset privat rom der den direkte offentligheten ikke har adgang.

Denne private karakteren er også synlig i måten informantene snakker om sjømannskirken. ”det er et sted der man kan komme og være norsk, slippe å snakke et annet språk og alle skjønner kodene. Være seg selv, på en måte” (Informant 6). Sjømannskirken er et sted der man kan være seg selv, der man kan henge av seg det som er fremmed og krevende ved tilværelsen i New York, og slappe av. De nest mest brukte begrepene i denne sammenhengen er ”hygge”/”hyggelig” og ”koselig”, mens ”varme” ikke ble brukt like ofte. Informantene oppfattet sjømannskirken som et hyggelig og koselig sted som det er hyggelig og koselig å oppsøke. ”Det er et veldig fint sted å dra når man har små barn, for å få et nettverk, og hygge oss både store og små, også får man litt norske varer også”, sier en informant (Informant 2).

Kjetil Rolness (1995) skriver i sin analyse av det norske hjemmet at ”kosen er krysspunktet mellom det *norske*, det *hjemlige* og det *folkelige*, selve hjørnesteinen i det norske folkehjemmet” (Rolness 1995:235). Han mener at koseligheten, og higenen etter kos er et særnorsk fenomen, et stykke folkekultur, spesielt når det gjelder den måten kosen forbindes med hjemmet.<sup>177</sup> I Rolness’ analyse har også kosen sosiale funksjoner, den ”er til for å forene deltakerne. Når vi koser oss, glatter vi over motsetningene [...]” (Rolness 1995:234). Kosen skaper en følelse av samhold og fellesskap, og som kommunikasjonsform har den ikke en informativ, men en faktisk funksjon. De som koser seg prater ikke for å informere eller diskutere, men for å opprettholde kontakten med hverandre (Rolness 1995:234).

Det skal være hyggelig og koselig å gå på sjømannskirken, og fokuset på kos og hygge viser også hvordan sjømannskirken forbindes med hjemmet. Her passer Rolness sin analyse av kosen godt som en beskrivelse av hvordan mange oppfatter sjømannskirken, som et sted der det *norske*, det *hjemlige*, det *folkelige*, og for noen også det *kirkelige*, forenes.

#### *Et sted å være seg selv*

Alle disse dimensjonene faller inn under det siste uttrykket jeg kommer til å ta opp. Uttrykket ”*et sted å være seg selv*” er slik jeg oppfatter det kanskje nettopp det uttrykket som mest helhetlig bærer i seg aktørens opplevelse og forståelse av sjømannskirken. Uttrykket å ”være

---

<sup>177</sup> Se også Gullestad 1989:56

seg selv” har kommet frem flere ganger i denne oppgaven som en måte aktørene har ordlagt seg på.<sup>178</sup> I en filosofisk sammenheng er spørsmålet om det finnes et selv og hva eventuelt selvet er, et uløst spørsmål som fortsatt er tema for filosofiske og psykologiske undersøkelser. Det selvet som kommer til uttrykk her er imidlertid ikke et ”absolutt” selv, men er et erfart selv, og i denne sammenhengen kan Erving Goffmans teoretisering være en innfallsvinkel til forståelsen av begrepet. For Goffman har selvet to aspekter, et som *rolleskikkelse*, og et som *opptredende* (Goffman 1992:208).<sup>179</sup> Man kan oppfatte sjømannskirken som en kontekst der man kommer nærmere selvet som opptredende. Årsaken til dette har å gjøre med at menneskene som oppsøker sjømannskirken gjerne ikke er helt komfortable med, eller er helt kjent med det som forventes av dem som utøvere av roller i New York, og de kan føle at de ikke alltid behersker de rollene de er forventet å spille. I den sammenhengen blir Sjømannskirken som Informant 6 sier, ”[...] et sted der man kan komme og være norsk, slippe å snakke et annet språk, og der alle skjønner kodene. Være seg selv, på en måte” (Informant 6). Interaksjonen mellom aktørene på sjømannskirken er selvfølgelig også preget av forskjellige rollemønstre, men disse fremstår som så habituserte at aktørene anerkjenner dem som naturlige aspekter ved sitt selv. Jeg opplever at Bourdieus *habitus* er et uttrykk som på mange måter tydeliggjør den goffmanske *opptreder*. ”Habitus er en sosialisert kropp, en strukturert kropp, en kropp som har inkorporert de immanente strukturene i en verden, eller i en del av denne verden, i et felt, og habitus strukturerer både persepsjon av og handling i denne verden” (Bourdieu 1996:137).

Når aktørene anvender et uttrykk som ”*et sted å være seg selv*” om sjømannskirken, opplever jeg at dette uttrykket viser i hvor stor grad nasjonal identitet er habitusert. Tilknytningen til nasjonen og det nasjonale fellesskapet blir formidlet som noe som er så kroppslig og personlig, at det fremstilles som en del av selvet.

---

<sup>178</sup> Se kapittel 4.1, *Å leve blant løver og Sjømannskirken og hjemmet som trygghet, kos og varme* i dette kapitlet.

<sup>179</sup> Rolleskikkelsen er den rollen man fremfører, eller det selv som man i interaksjon med andre ønsker å representere. I vårt samfunn blir ofte denne rolleskikkelsen oppfattet som individets selv, eller personlighet. Dette selvet er imidlertid slik Goffman ser det i realiteten et *produkt* av den fremførte scenen, og ikke *årsak* til den (Goffman 1992:208). Den opptredendes egenskaper derimot beskrives av Goffman som noe som er av ”psykologisk natur, men synes likevel å vokse frem i nært samvirke med de færemomenter som følger med en iscenesatt opptreden” (Goffman 1992:209).

## 5.4 Sjømannskirken og hjemmet

I den siste delen av analysen min har jeg tatt opp måtene informantene snakket om sjømannskirken på. I måten aktørene ordla seg på kom det frem at sjømannskirken oppfattes på forskjellige måter og blir gitt ulik status av forskjellige brukere. I kapitlets første del har jeg belyst hvordan informantene syntes at sjømannskirken fremsto i forhold til andre sjømannskirker, og hvordan de mente at konteksten kirken befinner seg i former den. I den andre delen av kapitlet har jeg tatt opp hvordan aktørene beskrev og oppfattet sjømannskirken som kirke. I dette materialet kom det frem at flere ikke opplevde sjømannskirken primært som en kirke, men fokuserte mer på dens funksjon som sosialt møtested og kulturformidler. Enkelte oppfattet også at sjømannskirken skilte seg fra statskirken. Der Den norske kirke ble beskrevet av aktørene som fordømmende, ble sjømannskirken oppfattet som åpen og inkluderende.

Den tredje delen av kapitlet er relatert til bestemte talemåter aktørene brukte når de beskrev sjømannskirken. Disse måtene å snakke på er formaliserte uttrykk som går igjen i store deler av materialet, og som kan sees på som vanlige måter å snakke om sjømannskirken på. De har en stor utbredelse.

De to første talemåtene jeg har belyst, er på mange måter relatert til hvordan aktørene opplever at sjømannskirken fremstår. Den første talemåten, skillet mellom "i" og "på" kirken, viser både til hvordan sjømannskirken tidligere har fremstått gjennom tilknytningen til sjøfolk, samtidig som den sier noe om hvordan sjømannskirken er organisert spatielt. Distinksjonen mellom de to preposisjonene viser også ofte indirekte til om sjømannskirken brukes og religiøst eller ikke. Den andre talemåten, tilknyttet uttrykkene "høyt under taket" og "lav terskel" viser til hvordan sjømannskirken fremstår som åpen og inkluderende, og hvordan dette har vist seg å være indirekte knyttet til aktørenes forestillinger om Den norske kirke. I ordbruken fremstår sjømannskirken som åpen og tolerant, mens Den norske kirke blir formidlet som mer lukket og mer fordømmende.

Den tredje måten å snakke om sjømannskirken på har jeg relatert til det jeg har kalt hjemmets diskurs. Denne måten å snakke om sjømannskirken på gjør bruk av begreper som "hjem", "trygghet", "kos", "hygge" og "varme". Disse måtene å snakke på forholder seg tett opp til sjømannskirkens symbolske uttrykk.<sup>180</sup> Gjennom denne ordbruken knyttes sjømannskirken til familielivet og til nasjonen, men også til kristendommen.

---

<sup>180</sup> Se 3.0 Nasjonale symboler, religiøse rom, spesielt kapitteldel 3.4 Symbolismen i mat og måltider.



I materialet ser man at relasjonen mellom kirke og nasjon ikke nødvendigvis blir forstått gjennom en relasjon til transcendent, men har i stedet en svært immanent karakter, gjennom relasjonen til hjemmet.

## 6.0 MELLOM NASJON OG KIRKE

Dette kapitlet er denne oppgavens oppsummering og avslutning. Her kommer jeg til å trekke sammen de mest sentrale poengene jeg har gjort i analysen av materialet og drøfte disse poengene i lys av prosjektets problemstilling. Jeg starter i det ytre som jeg har gjort ellers i denne oppgaven, det vil her si i sjømannskirkens virksomhet, for deretter å bevege meg innover i materialet mot aktørenes oppfatninger. Jeg begynner med problemstillingens første spørsmål, som er knyttet til hvordan forholdet mellom nasjonalitet og religiøsitet fremstår og blir formidlet gjennom sjømannskirken. Deretter går jeg inn på problemstillingens andre spørsmål. Dette spørsmålet er relatert til aktørene, til deres opplevelse av økning eller endring av religiøs eller nasjonal bevissthet, og hvordan de uttrykker denne endringen. Det tredje spørsmålet, som dreier seg om hvordan den institusjonelle enheten av religiøse og nasjonale elementer som sjømannskirken representerer blir oppfattet og legitimert, vil bli belyst sist.

### 6.1 Sjømannskirkens religiøse og nasjonale aspekter

#### 6.1.1 Sjømannskirkens virksomhet

Strukturelt sett representerer sjømannskirken en religiøs institusjon som driver en både etnisk/nasjonalt og religiøst orientert virksomhet. Man kan argumentere for tendensen til at religiøse institusjoner får en utvidet funksjon i diaspora, og at de i økende grad gir rom for nasjonale og kulturelle aspekter.<sup>181</sup> I sjømannskirken har det kulturelle og nasjonale fått en stor plass i driften.

---

<sup>181</sup> Det vil derimot variere fra institusjon til institusjon hvordan prioriteringen mellom nasjon, kultur og religion vil være. Tidligere i denne oppgaven har jeg også argumentert for at man globalt kan se en utvikling der nasjonalstaten i større grad enn tidligere fremstår som aktiv i møte med sine statsborgere utenlands. Dette har vært en utvikling som også har vært synlig i forholdet mellom Sjømannskirken og Den norske stat. I stedet for å svekke båndene til staten har sjømannskirken i løpet av de siste femten årene styrket dem. Det kan også hende at

Jeg har typologisert sjømannskirkens virksomhetens gjennom kategoriene: *religiøse ritualer og oppgaver, sosiale forpliktelser og oppsøkende virksomhet, faste aktiviteter, arrangementer i forbindelse med høytider, kulturelle aktiviteter*.<sup>182</sup> I forhold til disse kategoriene kan man si at kategorien *religiøse ritualer og oppgaver* representerer de ”utvetydige” religiøse aspektene ved driften. Kategoriene *sosiale forpliktelser og oppsøkende virksomhet, og arrangementer i forbindelse med høytider* er mer tvetydige. De har begge betydelige religiøse elementer, ofte representert gjennom handlinger som andakt eller bønn, eller de representerer feiringen av kristne høytider. I tillegg har de imidlertid mange andre aspekter ved seg som er mer sosiale, tradisjonelle og nasjonale enn eksplisitt kristne.<sup>183</sup> *Faste arrangementer og kulturelle aktiviteter* kan derimot sjelden forbindes direkte med sjømannskirkens kirkelige funksjoner. I helheten av arrangementer var det er tydelig at den virksomheten sjømannskirken i New York drev, var mer vinklet mot kulturelle og sosiale tiltak enn mot religiøse. Man kan dermed skille indirekte mellom religiøse og sekulære arrangementer. De ansatte var imidlertid opptatt av å se institusjonens arrangementer innenfor en kristen fortolkningsramme. De legitimerte driften ved å oppfatte den som et uttrykk for kristendom i praksis, det vil si som en virksomhet basert på utøvelsen av nestekjærlighet og gjestfrihet.

Det er ikke mulig å gjøre et lignende skille mellom nasjonale og religiøse aspekter ved virksomheten. Sjømannskirken er, som jeg har vist, også nasjonal i sin religiøse formidling. Det språket som anvendes religiøst er også et nasjonalt språk,<sup>184</sup> og det religiøse budskapet formidles nesten utelukkende til nordmenn.

Sjømannskirken er ikke i seg selv mindre kirkelig eller mindre kristen fordi den har et utvidet ikke-religiøst tilbud. Dersom man sammenligner sjømannskirken med protestantiske kirker generelt, eller den norske kirke mer spesielt, ser man at den tilbyr det samme religiøse tjenestene. Det at den har et så utvidet ikke-religiøst tilbud gjør derimot at den kan *fremstå* som mindre kristen for enkelte av brukerne, og dette er noe jeg vil komme tilbake til senere i kapitlet. Den konteksten sjømannskirken befinner seg i og de tjenestene den tilbyr, gjør derimot at den fremstår som mer nasjonalisert. Når kirken driver norskopplæring, serverer tradisjonell norsk mat og selger norske varer, har den tydelige nasjonale funksjoner.

---

dette også er en tendens globalt sett. (For en redegjørelse for dette i oppgaven, se kapittdelene 1.1 Tema og avgrensning)

<sup>182</sup> For en redegjørelse for hvilke arrangementer disse kategoriene dekker, se kapittdel 2.3 Tjenester og oppgaver.

<sup>183</sup> Se kapittdel 2.3 Tjenester og oppgaver.

<sup>184</sup> Se kapittdelene 4.6 Symbolismen i språk, 2.3 Tjenester og oppgaver, og 2.6 Tjenestene, brukerne og markedet.

### 6.1.2 Symbolske uttrykk

Sjømannskirken er ikke bare en organisasjon som fremmer både nasjonale og religiøse forhold, men er i New York også en symbolsk organisering av disse to dimensjonene. Jeg har fokusert på forholdet mellom religiøse, nasjonale og maritime symboler, og symbolisme i mat, klær og språk. Undersøkelsen jeg gjorde av nasjonale symboler i sjømannskirken viser at de offentlige nasjonale symbolene har enkelte klare religiøse innslag, eller de legitimeres i henhold til religion.<sup>185</sup> Når kongen velsignes av kirken, legitimerer kirken samtidig det norske monarkiet. At Sjømannskirken velger å gi sine kirker navn fra det moderne norske monarkiet, opplever jeg som en tydeliggjøring av relasjonen mellom monarki og kirke.

Man kan også finne en lignende religiøs legitimering av det nasjonale på aktørnivået. Når foreldre velger å døpe barna sine i sjømannskirken var dette en måte å legitimere barnets krav på en norsk identitet og tilknytning til Norge. I denne sammenhengen blir sjømannskirken ikke bare en religiøs institusjon. Den blir også en nasjonal institusjon fordi den gir legitimitet til en rituell handling som ikke lenger bare oppfattes som et religiøst ritual, men også er en handling som gir nasjonal legitimitet. I denne konteksten møtes det nasjonale og det religiøse på aktørnivå.

Samtidig blir enkelte nasjonale symboler brukt i markeringen av religiøse tradisjoner.<sup>186</sup> Når bruden i sjømannskirken bærer bunad, tilfører bunaden konnotasjoner som fest og høytid til ritualet. På samme tid tilfører den imidlertid også en nasjonal dimensjon, vielsen er ikke bare en vielse, den er en norsk vielse. På denne måten nasjonaliseres også religiøse rituelle situasjoner. Dette viser at enkelte både kristne og norske symboler har betydninger og funksjoner som gjør at de lett lar seg adoptere eller oversette til nye sammenhenger. På samme tid tar de med seg mye av sin opprinnelige betydning inn i den nye konteksten.

Det er ikke alltid tydelige skiller mellom religiøse og nasjonale symboler i sjømannskirken, men slik de er organisert i rommet fremstår det som om disse skillene er tydelige. De offisielle nasjonale symbolene befinner seg utenfor kirkerommet. De er plassert ved innganger, eller i ganger, og dette gjør at de får en terskelfunksjon, de markerer romlige overganger. I sjømannskirken skaper de offisielle norske symbolene grenser mellom det amerikanske til det norske. De signaliserer at stedet er mer enn bare en kirke. Sjømannskirken *blir* på mange måter "et lite stykke Norge". I kirkerommet og leseværelset har derimot religiøse symboler en fremtredende plassering, og selv om det her også ble stilt ut og solgt

---

<sup>185</sup> Se 3.3.1 *Flagget* og 3.3.2 *Monarkiet*

norske varer, er det korset og alteret som har det visuelle fokuset. Nasjonale symboler er likevel synlige gjennom menneskene som oppsøker og driver sjømannskirken og deres handlinger. Gjennom maten som blir servert, spist og drukket, språket som blir snakket og rollene som blir spilt, er nasjonale symboler en del av kirkerommet.

### 6.1.3 Aktørenes oppfatninger

Når det gjelder aktørenes oppfatning av sjømannskirken, har jeg fokusert på hvordan de brukte og snakket om sjømannskirken. Flere av aktørene opplevde at det var en forskjell mellom sjømannskirken og folkekirken i Norge. De oppfattet sjømannskirken som mer åpen, folkelig og mindre fordømmende, eller de oppfatter den som mer oppsøkende.<sup>187</sup> Jeg har funnet at det er et skille mellom de aktørene som oppfattet og/eller brukte sjømannskirken først og fremst som en kirke, og de som beskrev og brukte sjømannskirken som et norsk, kulturelt eller sosialt senter. Likevel har det fremstått som tydelig at de fleste av aktørene skiller mellom kirkens arrangementer som enten religiøse eller sekulære. Dette skillet gjorde for eksempel at de som ikke definerer seg som kristne kunne legitimere sin bruk av kirken. Jeg har vist at selv om de ansatte ofte uttrykte at de opplevde at kirken var like mye kirke under de kulturelle arrangementene, og ville poengtere at kirken var en totalitet som omfattet begge disse aspektene, opererte de likevel indirekte med et skille mellom når kirken var religiøs/sakral og når kirken var sekulær/ikke sakral. Man kan altså ane en slags dikotomi mellom de aktørene som så på kirkens arrangementer i lys av kategoriene ”kirke” og ”ikke-kirke”, og dem som så på arrangementene mer som religiøse eller sekulære aspekter ved kirken.<sup>188</sup>

En annen av aktørenes oppfatning av sjømannskirken er knyttet til begrepet ”hjem”, eller uttryksmåter knyttet til det jeg har valgt å kalle ”hjemmets diskurs”.<sup>189</sup> Aktørene snakket om sjømannskirken som et hjem direkte, eller de anvendte talemåter som er knyttet til forståelsen av hjemmet. Sjømannskirken ble et hjem hjemmefra, et norsk hjem og et åndelig hjem. Jeg har vist at denne måten å snakke på fremstår som enhetlig, men den binder i realiteten sammen en rekke, ikke bare forskjellige betydninger, men også betydningslag.<sup>190</sup>

---

<sup>186</sup> Jfr. 3.3.1 *Flagget*, 3.5.1 *Klær til hverdag og fest i kapitteldel* og 3.6 *Symbolismen i språk*.

<sup>187</sup> Se kapitteldel 5.2 *Mellom kultur og kirke*, og kapitteldel 5.3 *Å snakke om sjømannskirken*.

<sup>188</sup> Se kapitteldel 5.2 *Mellom kultur og kirke*.

<sup>189</sup> Årsakene til at jeg har valgt diskursbegrepet er at jeg opplever at disse talemåtene ikke bare er relatert til måter å snakke om virkeligheten på. Jeg opplever at de på mange måter også er virkelighetskonstruerende.

<sup>190</sup> Se kapitteldel 5.3 *Å snakke om sjømannskirken* og kapitteldel 5.4 *Sjømannskirken og hjemmet – mellom nasjonen og familien*.

Hjemmet og hjemmets diskurs ble i sjømannskirken et oppsummerende symbolkompleks som kunne romme den mangfoldige helheten sjømannskirken representerer, som både etnisk, kulturell, sosial og religiøs institusjon, og akkurat dette er noe jeg vil komme tilbake til senere i denne avlutningen.

## 6.2 Opplevelse av økt, eller endret nasjonal og religiøs bevissthet?

I henhold til det andre av problemstillingens tre spørsmål kan man si at de norske aktørene opplevde både en økning og en endring av nasjonal bevisstheten i utlandet. Jeg opplevde at denne endringen hadde to dimensjoner: Den ene hadde med hvordan økningen finner sted, mens den andre dimensjonen dreide seg om hva det er som økes.

Jeg fant ingen slik endring når det gjaldt religiøsitet. På tross av sjømannskirkens misjonerende formål fortalte ingen av aktørene om at deres forhold til religion hadde forandret seg eller blitt styrket i møte med New York.<sup>191</sup> Enkelte fortalte imidlertid at sjømannskirken fremsto som en religiøs institusjon som i større grad sammenfalt med deres oppfatninger av hvordan en kirke burde være og dette medførte at de i større grad oppsøkte kirkens religiøse aspekter i utlandet.

### 6.2.1 Bevisstgjøring av forskjell og erkjennelse av likhet – synliggjøringen av den kroppslige nasjonalismen

Jeg oppfattet ikke økningen av nasjonal bevissthet som en ensidig utvikling av en varmere nasjonalisme, men mer som en økt bevissthet om hvordan nasjonalitet hadde betydning for aktørenes oppfatning av virkeligheten. I henhold til Michael Billings terminologi kan man si at aktørene i møte med en annen nasjonalisert virkelighet ble bevisst sin banale nasjonalisme eller de nasjonale aspektene ved virkelighetsforståelsen sin. Flere fortalte at denne økte bevisstheten førte til en økt emosjonell tilknytning til Norge, til en følelse av stolthet eller til

---

<sup>191</sup> Det kan hende at dette ville ha skjedd i en annen kontekst, der omgivelsene rundt i større grad hadde vært preget av en annen religion. Med legitimitet i Barths identitetsteori kan man tenke seg at nordmenn i et muslimsk, eller hinduistisk land, ikke bare ville ha blitt mer bevisst sin nasjonalitet, men også opplevd en økt kristen orientering. New York fremsto ikke i seg selv nødvendigvis som utpreget kristent, men fordi USA offentlig uttrykker en tydelig kristen profil, kan man tenke seg (i henhold til det samme teoretiske rammeverket) at dette kan ha medført at nordmenn la mindre vekt på religion nettopp for å styrke grensene mot det amerikanske samfunnet.

en oppvurdering av norske skikker og verdier,<sup>192</sup> men den kunne også ha et kritisk potensial.<sup>193</sup> Mange opplevde det som om at man i mange situasjoner gjorde ting riktigere i Norge enn i New York. Disse verdiene var i stor grad enten eksplisitt eller implisitt knyttet til det man kan kalle den egalitære individualismen, fokuset på likhet og likeverd, og man kunne se tendensene til en verdimeslig konflikt mellom det norske fokuset på likhet og det amerikanske fokuset på frihet.

Møtet med den fremmede kulturen gjør at enkelte individer kan oppleve det som at deres verdensforståelse slår sprekker. De er kanskje uten sosialt nettverk, de kjenner seg ensomme og utrygge i omgivelsene og det freudianske ubehaget i kulturen blir en faktisk erfart realitet. Det er blant annet denne mentale og kroppslige fremmedfølelsen som gjør at sjømannskirken fremstår som trygg og hjemlig. I denne settingen blir sjømannskirken ”et sted å være seg selv” og ”et hjem”. Derfor får også kirken større utbredelse, og den oppsøkes av flere. I motsetning til forskere som gjerne beskriver det senmoderne menneskets geografiske bevegelighet som rotløshet, kan man se på denne mobiliteten som en prosess som skaper økt bevissthet omkring egne røtter.<sup>194</sup> I materialet mitt var den generelle tendensen at nordmenn i dag flyttet til New York eller til andre byer for kortere perioder for så å flytte tilbake til Norge. Det er en tendens til at mennesker flytter hyppigere og har større mobilitet enn tidligere. Denne bevegeligheten over kulturelle grenser kan være identitetsstyrkende.<sup>195</sup>

De aktørene som derimot hadde levd i New York mesteparten av livet sitt, opplevde ikke disse tendensene like sterkt. Dette kan tyde på at for at denne bevisstheten skal opprettholdes, må det foregå en forholdsvis regelmessig kommunikasjon over de kulturelle grensene.<sup>196</sup> Disse aktørene var likevel ofte aktive brukere av kirken, men for dem ble kirken i større grad en institusjon som muliggjorde og ga legitimitet til deres norske identitet. Den ble et sted som opprettholdt deres bånd til Norge.

## 6.2.2 Tilbake til norske verdier

Å leve i utlandet tydeliggjorde etisk, eller verdimeslig bevissthet på et nasjonalt nivå, og det er tydelig at nasjonalitet har med etiske vurderinger å gjøre. Ofte var verdier generelt, og

---

<sup>192</sup> Her må jeg poengtere at ikke alle opplevde dette på samme måte. Tendensen var at de brukerne som ikke hadde bodd i New York over lang tid i større grad oppvurderte norske verdier og normer. De emigrerte brukerne hadde også enkelte slike tendenser, men de var i større grad verdimeslig ”tilpasset” New York.

<sup>193</sup> Se kapittdelene 4.2 *Fra Norge til New York – det amerikanske sett med norske øyne*, 4.4 *Moods of Norway – Norge i avstandens nostalgi* og 4.5 *Norskere enn Norge?*

<sup>194</sup> Se kapittel 4.4.1 *Synliggjøring i grensene*, for en redegjørelse for denne påstanden.

<sup>195</sup> Se kapittdel 4.4 *Moods of Norway – Norge i avstandens nostalgi*.

norske verdier spesielt, noe informantene mine var opptatt av. Disse verdiene ble ofte beskrevet som normale, vanlige som jeg har vist, eller de kunne bli beskrevet i relasjon og i motsetning til amerikanske verdier og praksis. Det handler imidlertid ikke bare om en nøytral vurdering og sammenligning av andres og egne handlinger og skikker, men disse måles opp mot forestillinger om hva som er rett og galt i en mer overordnet forstand.<sup>197</sup>

I denne sammenhengen kunne det å spise norsk mat eller snakke med andre nordmenn i sjømannskirken bli en måte å få fastslått og dokumentert, men også fysisk erfart, at norske verdier er bedre enn amerikanske. På denne måten legitimerer sjømannskirken ikke bare kristne verdier, men også norske verdier.

### 6.3 Sjømannskirken og nasjonen, en transcendent eller immanent relasjon?

Det tredje spørsmålet i problemstillingen tar for seg hvordan den institusjonelle enheten av religiøse og nasjonale elementer som sjømannskirken representerer, blir legitimert og oppfattet. Jeg har sett Robert N. Bellahs *civil religion* som en mulig innfallsvinkel til dette spørsmålet, og fordi en transcendent legitimering av nasjonen i henhold til Bellahs teori, vil kunne indikere en form for *civil religion*, har jeg valgt å kategorisere funnene i henhold til om de indikerer en transcendent og immanent legitimering av nasjonen.<sup>198</sup>

#### 6.3.1 Hjemmet og familien – fra kropp og slektskap til nasjon og kirke i utlandet

I sjømannskirken i New York var hjemmet et konsept og en innfallsvinkel som kunne indikere en immanent legitimering av forholdet mellom religion og nasjon. Hjemmets meningsfylde, og symbolske overførbarhet gjør det til en nyttig innfallsvinkel for å forstå forholdet mellom religion og nasjonalitet i sjømannskirken.

Hjemmet er både en materiell og en abstrakt konstruksjon. På det materielle planet finner man det faktiske hjemmet, menneskets private tilholdssted. Dette oppholdsstedet er uløselig forbundet med familien og med de mest intime og kroppslige aspektene ved å være menneske. Begrepet ”hjem” har en positiv klang. Det er ikke bare knyttet til forestillinger og

---

<sup>196</sup> Se Jenkins 2005:98.

<sup>197</sup> Se kapitteldel 4.4 *Moods of Norway – Norge i avstandens nostalgi*.

<sup>198</sup> For en kort gjengivelse av teorien, se kapitteldel 1.5.3 *Civil religion*, eller se Bellah 1988 og Bellah 1980.

følelser som tilhørighet, trygghet, varme og hygge, men det er også en materiell og fysisk erfaring og organisering av disse aspektene.

Som jeg har vist, legitimerer ofte nasjonalstaten seg ved å vise til tilsvarende mønstre. Det snakkes om hjemme, om hjemland, morsmål og fedreland. I Norge er det ikke vanlig at nasjonalismen gis en transcendent status, den legitimerer seg i stedet i det nærmeste, i det mest private og intime, i familien og i hjemmet. Dette innebærer ikke bare at det opprettes en analogi mellom nasjonen og familien, det opprettes et slags identitetsforhold, som gjør at nasjonalstaten kan forholde seg til familien som i relasjonen mellom et makro- og mikrokosmos. Det spilles på forestillinger om blod og slektskap, og nasjonens brorskap fremstår som en naturlig forlengelse av familiens samhørighet.

Hjemmet og familiens diskurs skaper dermed en bevissthet om hvordan verden er, og bør være både i relasjon til nasjonen og til familien, og dette språket forholder også sjømannskirken seg til. Sjømannskirken representerer ikke bare en metaforisk fortolkning av hjemmet, men fremstår som en faktisk modell av det. Leseværelset fremtrer som en utvidet kopi av stuen, der det leses aviser, drikkes kaffe og spises vafler; der spises det middag, det feires jul og vertinnen sørger for gjestene. Men denne analogien er ikke bare materiell, den kommer også til uttrykk i måten informantene ordla seg på. De opplevde sjømannskirken som noe hjemlig både i den opprinnelige og i den nasjonale betydningen. I sjømannskirken var hjemmet et symbol som kunne adopteres inn i en kristen kontekst. Sjømannskirken ble også et åndelig hjem. Hjemmets symbolikk klarer dermed å omfatte sjømannskirken som en helhet. Tilknytningen til hjemmet spiller på tilhørighet og på fellesskap. Dette gjør at individet kan se seg selv som en naturlig del av den helheten sjømannskirken konstituerer på den ene siden, og samtidig forbinde seg med de nasjonale og religiøse dimensjonene kirken bygger på. Dermed spiller det ikke lenger så stor rolle hvordan aktørene oppfatter sjømannskirken. Gjennom hjemmet føyes det kulturelle, sosiale, nasjonale og religiøse sammen til det som fremstår som en koherent enhet. Hjemmet har en symbolsk elastisitet som på en subtil måte, som fremstår som helt ufarlig, og nesten logisk, binder sammen de religiøse og nasjonale aspektene ved sjømannskirkens virksomhet. På et symbolsk plan fremstår dermed ikke lenger nasjon og religion som noen motsetning, og under den enheten hjemmet og hjemmets diskurs skaper, kan motsetningene forbli uutalt, delvis skjult og uoppdaget. Dermed blir ordbruken noe som tilslører realitetene og dekker over ulike tolkninger, fordi hjem også brukes metaforisk. I



materialet fremsto forestillingene knyttet til hjemmet som så selvfølgelig at de ikke ble stilt spørsmål ved. De er uttrykk for *habitualisert, doxisk* viten om verden.<sup>199</sup>

### 6.3.2 Norske verdier – med det gode som innfallsvinkel til transcendens

I materialet har jeg funnet enkelte mer transcendent aspekter når det gjelder oppfattelsen av nasjonen. Disse fant jeg i relasjon til oppfattelse av verdier, men de har først og fremst kommet til uttrykk på et aktørnivå.

Det er mange tendenser til at Norge og ”det norske” oppfattes som bedre og riktigere enn det amerikanske. I utlandet kan det virke som om uttrykket ”norske verdier” gis en faktisk mening. Disse verdiene var ikke alltid eksplisitt formulert og ble gjerne beskrevet som ”det normale” og ”det vanlige” eller ”det norske”. De kom imidlertid mer tydelig til uttrykk når aktørene uttrykte hvordan de opplevde amerikanske verdier og skikker. I den sammenhengen ble dette normale, vanlige, eller norske relatert til erfaringen av et hierarkisk normsystem, der nordmenn opplevde at de selv befant seg nærmere dette normsystemets ideal enn det samfunnet rundt dem gjorde. De opplevde seg selv og andre nordmenn som mindre materialistiske, mindre egoistiske, mindre moralistiske. Disse uttrykkene passer godt inn i en dydsetisk fortolkning av moral.<sup>200</sup> Fordi dydsetikken er fundert i samspillet mellom samfunn og individ, er det bare gjennom å leve i et moralsk samfunn at borgeren kan være moralsk. I denne sammenhengen ser man et moralsystem som er nasjonalt orientert. Moralsystemet befinner seg innenfor en nasjonal ramme, men transcenderer samtidig denne nasjonale rammen fordi systemet forholder seg til forestillinger om et høyere gode. I denne relasjonen ser man at nasjonalismen går utover det territoriale og statlige domenet. Den legitimerer seg selv, men gjør det ikke bare territorielt - gjennom å konstituere et geografisk område, eller legalt - gjennom statsborgerskapet. Den legitimerer seg også gjennom relasjonen til det gode. Dette gjør at nasjonalismen kan oppfattes som en transcenderende kraft som nærmer seg religionen.<sup>201</sup>

Nasjonen har også andre religiøse aspekter, men de har ikke vært en del av mitt materiale, og har derfor ikke hatt noen plass i denne oppgaven.

---

<sup>199</sup> Hos Bourdieu refererer *doxa* til korrespondansen mellom objektive klasser og internaliserte klasser, altså mellom sosiale strukturer og mentale strukturer som gjør at den naturlige og sosiale verden fremstår som selvfølgelig (Bourdieu 1977:164).

<sup>200</sup> Se kapittel 3.4 *Moods of Norway – Norge i avstandens nostalgi*.

<sup>201</sup> Se kapittel 3.4 *Moods of Norway – Norge i avstandens nostalgi*.

## 6.4 Sjømannskirken og civil religion

For å kunne svare tydelig på det siste spørsmålet som handler om hvordan forholdet mellom religion og nasjon legitimeres i sjømannskirken, må poengene i dette avslutningskapitlet settes sammen. Mine funn viser at man kan se sjømannskirken som en institusjon der forholdene kan sies å ligge til rette for *civil religion*. Det er tre aspekter ved materialet mitt som underbygger denne påstanden.

Det første aspektet inkluderer at sjømannskirken er en organisasjon som opprettholder både nasjonal og religiøs identitet blant nordmenn i utlandet og at den er en institusjon som inkorporerer religiøse og nasjonale elementer inn i driften. Dette gjør den også til en institusjon som muliggjør *civil religion*. I forhold til Bellahs teori, som ser *civil religion* som noe som er uavhengig av religiøse institusjoner, er det imidlertid problematisk at en religiøs institusjon har slike funksjoner (Bellah 1988:97). I den sammenhengen vil jeg argumentere for hvor sannsynlig det er at nettopp religiøse institusjoner får samfunnsreligiøse funksjoner i diaspora fordi man generelt har sett tendenser til at religiøse institusjoner får en utvidet posisjon i denne typen samfunn. Dette poenget blir videre underbygget gjennom det at mange av sjømannskirkens brukere ikke oppfattet den som en vanlig representant for den norske kirke. De opplevde at sjømannskirken var annerledes, og slik de uttrykte seg, kom det frem at sjømannskirken befant seg i et uavklart forhold mellom det å være en norsk kirke og en norsk kulturformidler.

Det andre aspektet ved driften som mer direkte har samfunnsreligiøse funksjoner, er sjømannskirkens utøvelse av overgangsritualer. Flere steder i denne oppgaven har det kommet fram at sjømannskirken kan fremstå som en institusjon som ikke bare utøver religiøse ritualer. Det var ikke nødvendigvis alltid de religiøse aspektene ved overgangsritualene som var mest sentrale, ofte var det nettopp kirkens nasjonale tilknytning som ble viktig. I den sammenhengen blir sjømannskirken en institusjon som gjennom utøvelsen av overgangsritualer kan legitimere og rituelt befeste familiens norske identitet. Siden flertallet av Sjømannskirkens brukere imidlertid ikke planla å bo i New York hele livet, var ikke dette noe som omfattet flertallet av brukerne.

Det tredje aspektet har mindre med sjømannskirken å gjøre, og har mer med hvordan aktørene hadde bestemte måter de oppfatter Norge og det norske på. De definerte seg selv som norske, og de oppfattet seg som en del av en bestemt type fellesskap. Jeg mener at deres forestillinger rundt og følelser av å være del av dette fellesskapet blir opplevelser som skaper erfaringer av likhet. Konteksten de befinner seg i gjør også at denne erfaringen av likhet

overskygger gruppens ulikheter i større grad enn i mange andre kontekster. Det er tendenser i materialet til at etiske vurderinger forenes med forestillinger om nasjonalitet. Med dette mener jeg at Norge, eller det norske, får en verdimeessig oppvurdering, og det norske verdigrunnlaget fremstilles som mer riktig enn det amerikanske. Norske verdier som referer til det egalitære, som fellesskap, medmenneskelighet og likhet ble ikke bare uttrykt som mer troverdige, men som idealer som befant seg nærmere det gode *per se*. I enkelte sammenhenger kom disse absolutte ideologiske oppfattelsene der Norge ble relatert til det gode direkte til uttrykk, og i den sammenhengen ble nasjonalismens religiøse aspekter synlige.

På tross av disse tre mer samfunnsreligiøse aspektene ved virksomheten, fremstår ikke sjømannskirken primært som en samfunnsreligiøs institusjon. Disse tre aspektene gir ikke uttrykk for en enhetlig og overgripende, transcendent fortolkning eller legitimering av nasjonen i sjømannskirken. Individene opplevde heller ikke sjømannskirken som en samfunnsreligiøs institusjon. De fleste individene som brukte kirken skilte derimot svært tydelig mellom sjømannskirkens religiøse og sekulære arrangementer, og om de selv brukte kirken religiøst eller sekulært.<sup>202</sup> På tross av at sjømannskirkens romlige organisering er den samme, er det tydelig at de fleste brukere og ansatte aktivt skiller mellom religiøse og sekulære arrangementer på det mentale plan. Det vil si at individene opplever at den konteksten de er aktører i som enten ”kirkelig” eller ”ikke-kirkelig”. Denne mentale distinksjonen ble også tydelig i måten aktørene ordla seg på når de skilte mellom ”i” og ”på” kirken. Derfor opplevde verken brukere eller ansatte at sjømannskirken relaterer nasjonen til en transcendent realitet.

I materialet mitt var det ikke innenfor en transcendent dimensjon at sjømannskirken på den mest enhetlige og overgripende måten forente og legitimerte sitt nasjonale og religiøse fokus. Den overgripende enheten sjømannskirken bygger på finnes ikke i det transcendent, men i det mest immanente, i den institusjonen i samfunnet som kanskje i størst grad organiserer kroppen og familien, nemlig hjemmet.

---

<sup>202</sup> Se Kapittel 5.2 *Mellom kultur og kirke*.

# APPENDIX

## 1.0 Sjømannskirkens logoer

### 1.1 Gammel logo



### 1.2 Ny logo

a)



b)



## 2.0 Oversikt over informanter

### Informant 1:

Alder: i trettiårene

Kjønn: mann

Posisjon: ansatt

Religiøs tilknytning: kristen

### Informant 2:

Alder: i trettiårene

Kjønn: kvinne

Posisjon: bruker sjømannskirken i forbindelse med småbarnstreff, handling av matvarer, enkelte kulturelle arrangementer og enkelte høytider

Livssituasjon: Gift, har barn, bor i New York fordi mannen har jobb i byen, har bodd og jobbet i New York tidligere, er hjemmeværende.

Opphold i New York: hadde akkurat ankommet, skal være i byen i en avgrenset tidsperiode (3-5 år).

Religiøs tilknytning: Ikke kristen (ingen religiøs tilknytning)

### Informant 3:

Alder: i trettiårene

Kjønn: kvinne

Posisjon: bruker av sjømannskirken i forbindelse med småbarnstreff, handling av matvarer, enkelte kulturelle arrangementer og høytider og ved behov for praktisk informasjon.

Livssituasjon: Gift/samboer, har barn, bor i New York fordi mannen har arbeid i byen, er hjemmeværende

Opphold i New York: Bodd i New York i over ett år, pendlet en del mellom New York og Norge, oppholdets fremtidige lengde er uvisst.

Religiøs tilknytning: Ikke personlig kristen (ingen religiøs tilknytning)

### Informant 4:

Alder: i søttiårene

Kjønn: mann

Posisjon: bruker av sjømannskirken i forbindelse med gudstjenester, kulturelle arrangementer og høytider

Livssituasjon: er pensjonist, gift, har barn i Norge, har tidligere jobbet i New York.

Oppholdet i New York: pendler mellom New York og Norge, har bodd kortere perioder av livet i New York, og perioder av livet i Norge

Religiøs tilknytning: kristen

Informant 5:

Alder: i slutten av seksti-/begynnelsen av søttiårene

Kjønn: kvinne

Posisjon: bruker av sjømannskirken i forbindelse med gudstjenester, kulturelle arrangementer, høytider, hjelper til som frivillig.

Livssituasjon: er pensjonist, gift, uten barn

Oppholdet i New York: bosatt i byen siden slutten av femtitallet, besøker Norge ofte

Religiøs tilknytning: kristen

Informant 6:

Alder: er i tjueårene

Kjønn: kvinne

Posisjon: ansatt i sjømannskirken

Religiøs tilknytning: kristen

Informant 7:

Alder: er i tjueårene

Kjønn: kvinne

Posisjon: bruker av sjømannskirken i forbindelse med "Ung i New York"- treffet og enkelte kulturelle arrangementer, handler matvarer, hjelper til som frivillig på større arrangementer, kommer av og til innom for kaffe og vaffel

Livssituasjon: singel, arbeider for et amerikansk selskap med markedsføring

Opphold i New York: bodd i byen ett år, skal bo ½ år til.

Religiøs tilknytning: kristen

# REFERANSER

## LITTERATUR:

- ALVER, BENTE GULLVEIG (1993). Om at eje verden og vore informanter - Forskningsetik og kravet om nærhed til individ og felt. I Ulrika Wolf-Knuts, Brittmarie Wickström & Nina Hägerstrand (Red.). *Folklore & etik*. Åbo, Åbo Akademis Tryckeri.
- ANDERSON, BENEDICT (1991). *Forestilte fellesskap - refleksjoner omkring nasjonalismens opprinnelse og spredning*. Oslo, Spartacus.
- ANDERSON, BENEDICT (1994). Exodus. *Critical Inquiry*, 20, 314-327.
- ANDERSON, BENEDICT (1999). The Goodness of Nations. I Peter Van Der Veer & Hartmut Lehmann (Red.). *Nation and Religion - Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- ANGROSINO, MICHAEL (2002). Civil Religion Redux. *Anthropological Quarterly*, 72, 239-267.
- APPADURAI, ARJUN (2003). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. I Jana Evans Braziel & Anita Mannur (Red.). *Theorizing Diaspora - A Reader*. Malden, Blackwell Publishing.
- ARISTOTELES (1999). *Den nikomakiske etikk*. Oslo, Bokklubben Dagens Bøker.
- ARMSTRONG, JOHN A. (1976). Mobilized and Proletarian Diasporas. *The American Political Science Review*, 70, 393-408.
- BANKSTON, CARL L. (2003). Rationality, Choice, and the Religious Economy: Individual and Collective Rationality in Supply and Demand. *Review of Religious Research*, 45, 155-171.
- BARTH, FREDRIK (1969). Introduction. I Fredrik Barth (Red.). *Ethnic Groups and Boundaries - The Social Organization of Culture Difference*. Bergen, Universitetsforlaget.
- BAUMAN, ZYGMUNT (1992). Soil, blood and identity. *Sociological Analysis*, 40, 675-701.
- BAUMANN, GERD (1999). *The Multicultural Riddle - Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York, Routledge.
- BAUMANN, MARTIN (2000). Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison. *Numen*, 47, 313-337.
- BEAUVOIR, SIMONE DE (2000). *Det annet kjønn*. Oslo, Pax Forlag.
- BECK, ULRICH (2006). *The Cosmopolitan Vision*. Cambridge, Polity Press.
- BELLAH, ROBERT N. (1975). *The Broken Covenant*. New York, The Seabury Press.
- BELLAH, ROBERT N. (1980). Religion and the Legitimation of the American Republic. I Robert N. Bellah & Hammond Philip E. (Red.). *Varieties of Civil Religion*. San Francisco, Harper & Row.
- BELLAH, ROBERT N. (1988). Civil Religion in America. *Daedalus*, 117,3.
- BELLAH, ROBERT N. & HAMMOND, PHILLIP E. (1980). *Varieties of Civil Religion*. San Francisco, Harper & Row.
- BERGER, PETER L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY, Doubleday.
- BERGGREN, BRIT, CHRISTENSEN, ARNE EMIL & KOLLTVEIT, BÅRD (Red.) (1989). *Norsk sjøfart, bind 2*. Oslo, Dreyer.
- BERNARD, H. RUSSELL (1994). *Research methods in anthropology : qualitative and quantitative approaches*. Thousand Oaks, California, Sage.
- BIBELEN (1997) Det Norske Bibelselskap
- BILLIG, MICHAEL (1995). *Banal Nationalism*. London, Sage Publications.

- BOURDIEU, PIERRE (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU, PIERRE (1996). *Symbolisk makt - Artikler i utvalg*. Oslo, Pax Forlag.
- BRAZIEL, JANA EVANS & MANNUR, ANITA (Red.) (2003). *Theorizing Diaspora - A Reader*. Malden, Blackwell Publishing.
- BROTTVEIT, ÅNUND, HOVLAND, BRIT MARIE & AAGEDAL, OLAF (2004). *Slik blir nordmenn norske - Bruk av nasjonale symbol i eit fleirkulturelt samfunn*. Oslo, Unipax.
- BRUCE, STEVE (2000). *God is Dead - Secularisation in the West*. Oxford, Blackwell.
- BRUCE, STEVE (2003). *Politics and Religion*. Cambridge, Polity Press.
- BRYANT, REBECCA (2002). The Purity of Spirit and the Power of Blood: a Comparative Perspective on Nation, Gender and Kinship in Cyprus. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, 509-530.
- CALHOUN, CRAIG (2004). Is it time to be postnational? I Stephen May, Tariq Modood & Judith Squires (Red.). *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CASANOVA, JOSÉ (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press.
- CHAPMAN, DENNIS (1998). *The Home and Social Status*. London, Routledge.
- CLIFFORD, JAMES (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9, 302-338.
- CLOUD, MATTHEW W. (2004). "One Nation, Under God": Tolerable Acknowledgement of Religion or Unconstitutional Cold War Propaganda Cloaked in American Civil Religion? *Journal of Church and State*, 46, 311-340.
- COHEN, ABNER (1976). *Two-Dimensional Man - An essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Los Angeles, University of California Press.
- COHEN, ANTHONY P. (1993). Culture as Identity: an anthropologist's view. *New Literary History*, 24, 195-209.
- COHEN, ROBIN (1997). *Global diasporas - an introduction*. London, UCL.
- COLEMAN, JOHN A. (1970). Civil Religion. *Sociological Analysis*, 31, 67-77.
- CONNOR, WALKER (1994). A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a... I John Hutchinson & Anthony D. Smith (Red.). *Nationalism*. Oxford, Oxford University Press.
- DAY, GRAHAM & THOMPSON, ANDREW. (2004). *Theorizing Nationalism*. New York, Palgrave Macmillan.
- DRZEWIECKA, JOLANTA A. & HALUALANI, RONA TAMIKO (2002). The Structural-Cultural Dialectic of Diasporic Politics. *Communication Theory*, 12, 340-366.
- DURKHEIM, EMILE (1968). *The Elementary Forms of the Religious Life*. London, George Allen & Unwin LTD.
- DØVING, RUNAR (2003). *Rype med lettøl - En antropologi fra Norge*. Oslo, Pax Forlag A/S.
- DAASVOLD, SIGURD (Red.) (1978). *Norsk sjømannsmisjon i New York 1878-1978 - 100 år* New York, Den norske sjømannsmisjon.
- ERIKSEN, THOMAS H. (1996). Ethnicity, Race, Class and Nation. I John Hutchinson & Anthony D. Smith (Red.). *Ethnicity*. Oxford, Oxford University Press.
- ERIKSEN, THOMAS HYLLAND (2004). *Røtter og Føtter - Identitet i en omskiftelig tid*. Oslo, Aschehoug.
- FEATHERSTONE, MIKE (1991). *Consumer Culture and Postmodernism*. London, Sage.
- FLICK, UWE (2006). *An Introduction to Qualitative Research*. London, Sage Publications.
- FRANKFORT-NACHMIAS, CHAVA & NACHMIAS, DAVID (1996). *Research Methods in the Social Sciences*. London, Arnold.



- FUGLERUD, ØIVIND (2001). *Migrasjonsforståelse - flytteprosesser, rasisme og globalisering*. Oslo, Universitetsforlaget.
- FURSETH, INGER (1994). Civil Religion in a Low Key. *Acta Sociologica*, 37, 39-54.
- FURSETH, INGER & REPSTAD, PÅL (2003). *Innføring i religions sosiologi*. Oslo, Universitetsforl.
- GEERTZ, CLIFFORD (2000a). Religion As a Cultural System. I *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- GEERTZ, CLIFFORD (2000b). Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. I *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- GELLNER, ERNEST (1998). *Nationalism*. London, Phoenix.
- GIDDENS, ANTHONY (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- GIDDENS, ANTHONY (1994). The Nation as a Power-Container. I John Hutchinson & Anthony D. Smith (Red.). *Nationalism*. Oxford, Oxford University Press.
- GOFFMAN, ERVING (1992). *Vårt rollespill til daglig*. Oslo, Pax Forlag.
- GULLESTAD, MARIANNE (1989). *Kultur og hverdagsliv - På sporet av det moderne Norge*. Oslo, Universitetsforlaget.
- GULLESTAD, MARIANNE (2002). Invisible Fences: Egalitarianism, nationalism and racism. *Royal Anthropological Institute*, 8, 45-63.
- GULLESTAD, MARIANNE (2006). *Plausible Prejudice*. Oslo, Universitetsforlaget.
- HAMMOND, PHILIP E. (1980). The Conditions for Civil Religion: A Comparison of the United States and Mexico. I Robert N Bellah & Philip E. Hammond (Red.). *Varieties of Civil Religion*. San Francisco, Harper & Row.
- HANISCH, TORE (2002). Fire transformasjoner i skipsfarten. I Trond Bergh, Tore Hanisch, Even Lange & Helge Pharo (Red.). *Norge fra u-land til i-land, vekst og utviklingslinjer 1830-1980*. Oslo, Norsk pensumtjeneste.
- HOCKENOS, PAUL (2003). *Homeland Calling - Exile Patriotism & the Balkan Wars*. Ithaca, Cornell University Press.
- HVERVEN, PÅL, NILSEN, AUDUN K. & WILDHAGEN, CASPAR AA (2003). *Sjømannskirken/Den Norske Sjømannsmisjon/Norsk Kirke i Utlandet*. Sivilmarkedsføreroppgave, Norges Markedshøyskole.
- JENKINS, RICHARD (2005). *Social Identity*. London, Routledge.
- JOHANSON, BJØRN, BONDEVIK, HALFDAN TSCHUDI & DEN, NORSKE SJØMANNSMISJON (1989). *"Kirke i verdens hverdag"*. Bergen, Den norske sjømannsmisjons forlag.
- JOHNSON, PAUL C. (2005). Savage Civil Religion. *Numen*, 52, 289-324.
- KEATING, MICHAEL (2001). Challenges to the State. I *Nations Against the State*. Basingstoke, Palgrave.
- KORSNES, OLAV, ANDERSEN, HEINE & BRANTE, THOMAS (Red.) (2004). *Sosiologisk leksikon*. Oslo, Universitetsforlaget.
- KRISTOFFERSEN, LINE (2000). *Kirke hele uka - nordmenns opplevelse, forståelse og bruk av sjømannskirken - et markedsføringsperspektiv*. Doktorgradsavhandling, Det økonomiske fakultet, Handelshøyskolen i København.
- KVERNDAL, ROALD (1986). *Seamen's missions: their origin and early growth: a contribution to the history of the church maritime*. Pasadena, William Carey Library.
- LINCOLN, BRUCE (2003). *Holy Terrors, Thinking about Religion after September 11*. Chicago, University of Chicago Press.
- MARVIN, CAROLYN & INGLE, DAVID W. (1996). Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion. *Journal of the American Academy of Religion*, 64, 767-780.

- MCCUTCHEON, RUSSELL T. (1999). General Introduction. I Russell T. Mccutcheon (Red.). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion - a Reader*. London, Cassell.
- MEAD, GEORGE HERBERT (1910). Social Consciousness and the Consciousness og Meaning. *Psychological Bulletin*, 7, 397-405.
- MUUSERS, CHRISTIANNE (2005). *Eyerwafele met sneeu - Medieval wafers with "snow" (whipped cream)*. [www.coquinaria.nl](http://www.coquinaria.nl) - <http://www.coquinaria.nl/english/recipes/05.4histrecept.htm>. 02.05.2007.
- MYHRE, LIV IRENE (Red.) (2000). *Norwegians in New York 1825 to 2000, Builders of City, Community and Culture*. Huntington, The Norwegian Immigration Association, Inc.
- MØRLAND, INGE (2003). Føler seg hjemme i sjømannskirken. *Bud og hilsen*, 2/2003, 7-8.
- MØRLAND, INGE (2007). Alle kjenner Sjømannskirken. *Bud og hilsen - Sjømannskirkens magasin*, 4/2007,
- NATVIG, RICHARD J. (2006). Religionsvitenskapleg feltarbeid. I Siv Ellen Kraft & Richard J. Natvig (Red.). *Metode i religionsvitenskap*. Oslo, Pax Forlag.
- NESH, DEN NASJONALE FORSKNINGSETISKE KOMITÉ FOR SAMFUNNSVITENSKAP OG HUMANIORA (2006). *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi*. De nasjonale forskningsetiske komiteer.
- NEUHAUS, RICHARD J. (1986). From Civil Religion to Public Philosophy. I Leroy S. Rouser (Red.). *Civil Religion and Political Theology*. Indiana, University of Notre Dame Press.
- NYLAND, KJELL BERTEL (1997-1999). *Oppbrudd og hjemlengsel - en drøftelse av hvordan Sjømannsmisjonen kan betjene nordmenn i utlandet slik at de får frimodighet til å definere seg innenfor det kristne fellesskap*. Upublisert oppgave i forbindelse med etterutdanningskurs, Den norske sjømannsmisjon.
- NYLAND, KJELL BERTEL (2005). *Tolk & Tjener - et bidrag til Sjømannskirkens selvforståelse og brukerforståelse*. Bergen, Sjømannskirken - Norsk kirke i utlandet.
- OLSEN, TORJER A. (2006). Diskursanalyse i religionsvitenskapen. I Siv Ellen Kraft & Richard J. Natvig (Red.). *Metode i religionsvitenskapen*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- ORTNER, SHERRY B. (1973). On Key Symbols. *American Anthropologist*, 75, 1338-1346.
- PALS, DANIEL L. (1996). *Seven Theories of Religion*. Oxford, Oxford University Press.
- PARSONS, GERALD (2006). Civil Religion and the Invention of Tradition: The Festival of Saint Ansano in Siena. *Journal of Contemporary Religion*, 21, 49-67.
- PIERARD, RICHARD V. & LINDER, ROBERT D. (1988). *Civil Religion and the Presidency*. Michigan, Academie Books.
- RITCHIE, JANE & LEWIS, JANE (Red.) (2003). *Qualitative research practice - a guide for social science students and researchers*. London, Sage Publications.
- ROBERTSON, ROLAND (1998). *Globalization - Social Theory and Global Culture*. London, Sage.
- ROLNESS, KJETIL (1995). *Med smak skal hjemmet bygges - innredning av det moderne Norge*. Oslo, Aschehoug.
- ROUSSEAU, JEAN JACQUES (1762). *The Social Contract - or Principles of Political Right*. Jon Roland, the Constitution Society. <http://www.constitution.org/jjr/socon.htm>. 13.06.2006.
- RUNBLUM, HARALD (2000). *Migrants and the homeland : images, symbols, and realities*. Uppsala ,, Uppsala University.
- RØRVIK, JORUNN M. (2005). *Sjømannskirken - norsk kulturformidler og kirke*. Mastergradsoppgave i profesjonsetikk, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.

- SAFRAN, WILLIAM (1991). *Diasporas in Modern Societies - Myths of Homeland and Return*. *Diaspora*, 1, 83-99.
- SCHERMERHORN, RICHARD (1996). *Ethnicity and Minority Groups*. I John Hutchingson & Anthony D. Smith (Red.). *Ethnicity*. Oxford, Oxford University Press.
- SJØMANNSKIRKEN (2002). *Strategidokument for Den norske sjømannsmisjon/Norsk kirke i utlandet*. Bergen, Sjømannskirken - Norsk kirke i utlandet.
- SJØMANNSKIRKEN (2004a). *All verdens vafler - sjømannskirkenes oppskrifter (brosjyre)*. Sandberg/Sjømannskirken.
- SJØMANNSKIRKEN (2004b). *Grunnregler for Sjømannskirken - Norsk kirke i utlandet*. *Sjømannskirkens generalforsamling*. Bergen, Sjømannskirken - Norsk kirke i utlandet.
- SJØMANNSKIRKEN (2004c). *Profilhåndbok*. [www.sjomannskirken.no](http://www.sjomannskirken.no) - [www.sjomannskirken.no/profilhandbok\\_ACNDt316ok.pdf.file](http://www.sjomannskirken.no/profilhandbok_ACNDt316ok.pdf.file). 07.06.2007.
- SKOTTENE, RAGNAR (2002). *Kristne symboler - En elementær innføring*. Oslo, Verbum.
- SMITH, ANTHONY D. (2000). *The Nation in History - Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Cambridge, Polity Press.
- TERKENLI, THEANO S. (1995). Home as a Region. *Geographical Rewiew*, 85, 324-334.
- TURNER, VICTOR (1982). Symbols in Ndembu Ritual. I *The Forest of Symbols - Aspects of Ndembu Ritual*. London, Cornell University Press.
- VILHELMOSEN, VILHELM (1939). *Den Norske sjømannsmisjon i 75 år - 1864-1939 - festskrift*. Bergen, Hovedstyret.
- VOGT-SVENDSEN, CONRAD (1966). *Med Guds ord i fiendeland : fra Sjømannskirken i Hamburg 1940-45*. Oslo, Norsk Kunstforlag.
- WADEL, CATO (1991). *Feltarbeid i egen kultur*. Flekkefjord, Seek AS.
- WARBURG, MARGIT (2005). Dansk civilreligion i krise og vækst. *CHAOS*, 43, 89-108.
- WASBERG, GUNNAR CHRISTIE (1964). *Med Norsk sjømannsmisjon i hundre år - 1864-1964 - sjøfartskultur og misjonstanke*. Bergen, Den norske sjømannsmisjon.
- AAGEDAL, OLAF (2007). The Norwegian Seamen's Church as a National Symbol. I Inger Furseth & Paul Leer-Salvesen (Red.). *Religion in Late Modernity - Essays in Honor of Pål Repstad*. Trondheim, Tapir Academic Press.

#### INTERNETT:

- [WWW.KONGEHUSET.NO](http://www.kongehuset.no) 12.05.2007  
<http://www.kongehuset.no/c26966/artikkel/vis.html?tid=27589>
- [WWW.NETTKIRKEN.NO](http://www.nettkirken.no) 06.04.2007
- [WWW.SJOMANNSKIRKEN.NO](http://www.sjomannskirken.no) 20.04.2007  
[http://www.sjomannskirken.no/dt\\_fullstory.asp?gid=138](http://www.sjomannskirken.no/dt_fullstory.asp?gid=138)