



# Familiens betydning for ungdoms religiøse identitetsutvikling

*Ungdom med muslimsk bakgrunn i fosterhjem*

## The importance of the family to youths' religious identity development

*Youth with Muslim background in foster care.*

Tina Hansen

Stipendiat og universitetslektor, UiT Norges arktiske universitet

[Tina.hansen@uit.no](mailto:Tina.hansen@uit.no)

Ingvild Flaskerud

Universitetslektor, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

### Sammendrag

Tidligere forskning har vist at foreldrenes religiøse ståsted har betydning for ungdoms religiøse identitetsutvikling, men også at ungdom i økende grad ønsker å bestemme selv hvordan de praktiserer religion. I denne artikkelen spør vi hvordan ungdoms mulighet til å treffe selvstendige valg når det gjelder personlig tro og praksis påvirker deres religiøse identitet. Mer spesifikt undersøker vi hvordan ungdom med muslimsk bakgrunn utvikler sin religiøse identitet når de flytter ut av en muslimsk familiekontekst og inn i ikke-religiøse majoritetsfosterhjem. Studien er basert på kvalitative intervju med ni ungdommer i alderen 13–21 år. Våre analyser viser at religiøs identitet i fosterhjemmet gjennomgår tre typer endringer: Noen unge slutter å tro og å praktisere islam, noen er ambivalente, mens andre forfekter et islamsk livssyn, men utover islam på en annen måte enn biologisk familie. Avgjørende for identitetsutviklingen er hvorvidt relasjonen til foreldre, i biologisk hjem og fosterhjem, er autonomifremmende eller autonomihemmende. På den bakgrunn reiser vi spørsmål ved lovverkets premisser om «kontinuitetshensyn» hvor man forutsetter at barn, det vil si unge mennesker inntil 18 år, vil dele biologisk families religiøse og kulturelle identitet.

Nøkkelord

ungdom og religion, religiøs identitet, muslimsk identitet, minoritetsungdom i fosterhjem, autonomi

### Abstract

Research has demonstrated that the family's religious position influences the development of young people's religious identity, but that youth increasingly want to make their own decisions on how to practice religion. In this article we discuss how young people's possibilities for making autonomous decisions in religious matters influence their religious identity. More specifically, we examine how youth from Muslim backgrounds develop their religious identity when they move from a religious biological family to a non-religious foster family. The study is based on qualitative interviews with nine young interlocutors aged 13–21. Our main finding is that religious identity, when in foster-home care, undergoes changes of three kinds: Some youths stop believing in and practicing Islam, some are ambivalent, while others continue to value an Islamic worldview but develop individual perspectives on faith and ritual practice that differ from the perspectives of biological family. Significant to the identity-shaping process is whether parents, in the biological family and foster family, preclude or endorse the youths' autonomy. We thus question the Child Welfare Act premise that youths share their biological families' religious and cultural identity.

Keywords

youth and religion, religious identity, Muslim identity, minority youth in foster care, autonomy

## Innledning

I denne artikkelen diskuterer vi hvordan ungdoms mulighet til å treffe selvstendige valg når det gjelder personlig tro og praksis påvirker deres religiøse identitet. Et bakteppe for diskusjonen er ulike fortolkninger av det senmoderne samfunnet. På den ene siden hevdes det at tidligere rammer rundt unges identitetsutvikling, spesielt tradisjonelle former for tilhørighet, ikke lenger gjelder (Bauman, 2001; Beck, 1992; Giddens, 1991). Ungdom beskrives som friere til å utforske egen identitet og verdensanskuelse enn tidligere (Hammer & Hyggen, 2013), og det forventes at man tar individuelle valg (Trysnes, 2017).

Det at ungdom både plasserer seg nært opp til foreldrenes religiøse ståsted og ønsker selvbestemmelse tyder på at utviklingen av religiøs identitet ikke er en enveis prosess hvor det utelukkende er foreldre som former ungdoms identitet, men en prosess hvor ungdom selv tar en aktiv rolle (se Hemming & Madge, 2012, s. 43). Unge mennesker har forventninger om individuell autonomi (Høeg, 2017; Kay & Ziebertz, 2006). Hvorvidt barn og unge har mulighet til selvbestemmelse vil imidlertid variere mellom ulike kulturelle og religiøse grupper (Hemming & Madge, 2012). I sin studie av hvordan ungdom opplever autonomi i relasjonen til foreldre i ulike grupper, finner Lidén (2003) imidlertid en rekke likheter mellom selvstendigjøringen til ungdom i minoritets- og majoritetsfamilier. Hun konkluderer derfor med at avhengighetsrelasjoner og kontinuitet gjerne underkommuniseres i majoritetsfamilier.

Religiøs identitetsutvikling utspiller seg dermed i spennet mellom familiens tradisjon på den ene siden og idealer om selvstendighet på den andre. I denne artikkelen utforsker vi dette samspillet gjennom en kvalitativ studie av ungdommer oppvokst i familier som identifiserer seg som muslimske, men som på intervjudidspunktet var bosatt i ikke-muslimske fosterhjem. I artikkelen spør vi: Hva skjer med ungdoms religiøse identitet når de flytter fra en religiøs familiekontekst og inn i en ikke-religiøs fosterhjemskontekst?

Et overordnet mål med studien er å belyse hva familien betyr for ungdoms religiøse identitetsutvikling. Vi forstår her identitet som individets subjektive realitet (Berger & Luckmann, 2000) og søker innsikt i hvem ungdommene selv opplever å være og hvilket forhold de har til religion. Studien er også et bidrag til forskning på minoritetsungdom i fosterhjem. Norsk og internasjonal lov legger til grunn betydningen av kontinuitet. Ifølge barnevernloven § 4-15 skal det ved valg av fosterhjem «tas tilbørlig hensyn til at det er ønskelig med kontinuitet i barnets oppdragelse, og til barnets etniske, religiøse, kulturelle og språklige bakgrunn [...]» (Ofstad & Skar, 2015).<sup>1</sup> I Norge er det vanlig praksis å plassere barn med minoritetsbakgrunn i majoritetsfosterhjem fordi det er vanskelig å rekruttere minoritetsfosterhjem (Holm-Hansen, Haaland & Myrvold, 2007; PROBA, 2017). Det er på denne bakgrunn interessant å undersøke hvordan det å flytte i fosterfamilie, som i seg selv representerer et brudd, påvirker ungdommenes religiøse identitetsutvikling.

## Ungdom og religiøs identitet i fosterhjemskontekst

Forskning på ungdom og religion er et forholdsvis nytt fenomen både i norsk og internasjonal sammenheng (Høeg, 2017). Forskning på minoritetsbarns religiøse identitet i majoritetsfosterhjem er i enda større grad et understudert felt både i Norden (Backe-Hansen, Egelund & Havik, 2010), England (McMurray, Connolly, Preston-Shoot & Wigley, 2011) og USA (Scott Jr., Munson, McMillen & Ollie, 2006). Et fokus i nordisk og engelsk forskning på feltet er betydningen av etnisk, religiøs, kulturell og språklig tilhørighet (Egelund, Christensen, Jacobsen, Jensen & Olsen, 2009; Backe-Hansen et al., 2010; Selwyn & Wijedasa, 2009),

1. Paragrafen er inkorporert i Norsk lov gjennom FNs barnekonvensjon (Artikkel 20, punkt 3).

for enkelthets skyld kalt «kontinuitetshensynet» (jf. Aarset & Bredal, 2018). Nordisk forskning viser at kontinuitetshensynet i stor grad er en formalitet som i hovedsak ikke følges opp i praksis (Hofman, 2010; Aarset & Bredal, 2018; Hammen & Jensen, 2010). Dette har ført til en interesse for hva biologiske foreldre, fosterforeldre og fosterbarn selv mener (Backe-Hansen et al., 2010; Egelund et al., 2009). Her peker forskningen i ulike retninger. Kvalitative undersøkelser basert på intervjuer med majoritetsfosterforeldre viser at de i liten grad fulgte opp og ivaretok barnas kulturelle og religiøse bakgrunn (Lund-Falling, 2013; Rommetvedt, 2006). En annen studie antyder derimot at fosterforeldre prøver å ivareta kontinuitetshensynet, men at dette er utfordrende dersom barna tar avstand fra egen bakgrunn (PROBA, 2017). Noen få undersøkelser er gjort hvor barn er intervjuet for å finne ut hva språk, kultur, etnisitet og religion betyr for dem i fosterfamilien. Disse undersøkelsene viser at det er ulike individuelle svar (se oversikt hos Hammen & Jensen, 2010, s. 26). For eksempel viser en dansk studie, hvor fem minoritetsbarn er intervjuet, at barn ikke klarer å holde fast ved sin tro dersom de bor i fosterfamilier som ikke deler deres tro (Larsen, 2009). I en norsk kvalitativ undersøkelse hvor sju tidligere minoritetsfosterbarn i alderen 18–25 år er intervjuet, fant man derimot at de unge ikke syntes det var problematisk å bo i en familie med en annen religiøs bakgrunn enn dem selv, så lenge de fikk praktisere religion som de selv ønsket og deres bakgrunn ble anerkjent (PROBA, 2017). Forskning gir dermed ingen entydige svar på hvordan unge opplever betydningen av kontinuitetsprinsippet for muligheten til å utvikle religiøs identitet. Det er dermed behov for mer kunnskap om hvordan selvbestemmelse spiller en rolle for minoritetsungdoms religiøse identitet i fosterhjemskonteksten.

## Teoretisk forankring

I vår sosiologiske identitetsforståelse er vi inspirert av Cooley (1964), Mead (1934) og Goffman (1992). Cooley (1964) påpeker at selvet er sosialt og at utviklingen av selvet derfor alltid impliserer tilstedeværelse av andre. Ved bruk av begrepet «looking-glass self» viser han at andre menneskers reaksjoner brukes som et speil for å betrakte seg selv. Dette er spesielt viktig i den tidlige sosialiseringen (Cooley, referert i Jenkins, 1996, s. 40). Det at selvet er reflektivt, foreslår Mead (1934) kan forstås som at mennesket fører en samtale med seg selv, det vil si, mellom selvets to deler, «jeg» og «meg». Her er «jeget» den unike individualiteten ved selvet, den aktive delen som responderer på andres handlinger, mens «meget» er selvets sosiale aspekt hvor individets vurderinger av seg selv frembringes utfra interaksjonen med andre (Mead, 1934). Utviklingen av et selv kan slik forstås som en relasjonell prosess hvor de signifikante andre spiller en viktig rolle. De signifikante andre kan være personer i nær omgangskrets eller personer hvis meninger er viktige for en aktørs selvutvikling (Mead, 1934). Foreldrene er normalt de viktigste signifikante andre når man er barn, mens vennene er viktige i ungdomstiden. På denne måten forholder individet seg til normer og forventninger i nærmiljøet og de objektiverer seg selv ved å vurdere hvordan de fremstår for andre. Her er Meads (1934) begrep «den generaliserte andre» sentralt. Den generaliserte andre representerer det organiserte samfunnet et individ tilhører. Ideen er at individet vil vurdere sin adferd og fremtoning utfra omgivelsenes perspektiv og utvikle selvet som respons på erfaringer. Slik kan andre, enten det er foreldre, samfunnet generelt eller bestemte institusjoner, påvirke individets atferd (Mead, 1934).

Forståelsen av at identitet utvikles i et samspill med forventet adferd er utdypet i Goffmans arbeider. Ifølge Goffman (1992) spiller aktører, i møter med andre, roller hvor de representerer seg selv så troverdig og fordelaktig så mulig. Tilknyttet den rollen en aktør velger å spille i en gitt situasjon ligger det noen normer eller forventninger om atferd som påvirker

hvilken strategi aktøren tar i bruk. Om vi følger Bergers (1997) definisjon av religion som et meningssystem som er både forklarende og normativt, kan religion utgjøre en slik normativ dimensjon hvor det ligger noen forventninger knyttet til individets identitet og adferd. For å forstå religionens meningsaspekt foreslår McGuire (2002) å undersøke ulike dimensjoner som tro, erfaring, ritualer og samfunn og hvordan aktører identifiserer seg med disse. Samtidig er religion kun én blant flere sosiale identiteter, som for eksempel etnisitet, klasse, alder, kjønn, seksualitet (Hemming & Madge, 2012) og utvikles gjennom de samme dynamikker som annen identitet. Religiøs identitetsdannelse er slik en relasjonell, kontekstuell, erfaringsbasert og normativ prosess. Det å være religiøs dreier seg slik sett om en kontinuerlig tilblivelsesprosess som foregår innenfor spesifikke kontekster som påvirker utviklingen (Jacobsen, 2001; Kleive, 2017).

Når vi snakker om ungdom og identitetsutvikling er det også viktig å ta i betraktning at utvikling av autonomi er et grunnleggende menneskelig behov (Kagitcibasi, 2005). Spesielt er det av betydning under oppveksten og i ungdomstiden (Elliott & Feldman, 1993). Autonomi kan forstås som selvbestemmelse (Schieffloe, 2008; Aakvaag, 2006) og knyttes dermed til makt. Aakvaag (2006) beskriver autonomi som «å være og å oppfatte seg selv som å være en selvstendig, selvstyrt og uavhengig kilde til tenkning og handling». Dette står i motsetning til det å være og å oppfatte seg selv som underordnet ytre autoriteter av, for eksempel, politisk eller religiøs art. I hvilken grad unge mennesker har selvbestemmelse avhenger av om den relasjonelle forankringen i sosialiseringen er autonomifremmede eller autonomihemmende (Mackenzie & Stoljar, referert i Bredal, 2006, s. 305). Sosialisering hvor det er rom for kritisk refleksjon fremmer autonomi. Sosialisering som heller vektlegger en ukritisk aksept av normer er autonomihemmende (Bredal, 2006).

I vår analyse av hva familien betyr for ungdoms religiøse identitetsutvikling er vi spesielt opptatt av dynamikken som oppstår mellom foreldrenes normative forventninger til ungdommene og ungdommenes eget ønske om autonomi, og om dette fører til kontinuitet eller brudd i ungdoms religiøse identitet etter at de flytter i fosterhjem.

## Utvalg og metode

Undersøkelsen er basert på kvalitative intervju med ni ungdommer, herav fem gutter og fire jenter i alderen 13–21 år. Alle har, ifølge dem selv, først bodd i et biologisk hjem hvor man identifiserer seg som muslimer. Deretter har de vært plassert i beredskapshjem (tre ungdommer), tidligere fosterhjem (fire), institusjon (tre), bofelleskap (en) og/eller mottak (to). Deres biologiske foreldre kommer fra syv ulike land. Ungdommene har dessuten ulik botid i Norge og deres opphold i nåværende fosterhjem er av ulik varighet, fra en måned (med fire års erfaring fra et annet fosterhjem), til ni år. På intervjutidspunktet bodde de i fosterhjem hvor fosterforeldrene ikke identifiserer seg som muslimsk. Når vi bruker termen «muslim» er det basert på informantens selvforståelse og vi sier noe om hva de ni ungdommene oppvokst i ulike muslimske familier har erfart.

Prosjektet er godkjent av NSD. Prosessen med å rekruttere ungdom var tidkrevende. Flere instanser ble kontaktet, inkludert fosterhjemstjenester, barnevernskontorer, Forandringsfabrikken, Frelsesarmeens Barne- og Familievern og Landsforeningen for barnevernsbarn. Mulige deltakere ble kontaktet via brev som ble videresendt av de ulike instansene. Ni ungdommer skrev under samtykkeerklæringen. På grunn av sin status som barn (åtte informanter var under 18 år), minoritet og flyktning kan informantene sies å tilhøre kategorien «utsatte grupper» (NESH, 2016), også kalt «sårbare grupper» (Solbakk, 2014; Liamputtong, 2007). Fra et forskningsetisk perspektiv regnes en gruppe mennesker som sårbar om de har

særskilte utfordringer knyttet til det å gi fritt informert samtykke til at forskning utføres på dem (Solbakk, 2014). Førsteforfatter har derfor hatt grundige samtaler med informantene. Ungdommene kunne stille spørsmål, og for å sikre at samtykket var gitt på fritt grunnlag startet hvert intervju med at informanten på nytt fikk informasjon om prosjektet og ble forelagt muligheten for å trekke seg. Samtykket ble slik bekreftet både skriftlig og muntlig.

Intervjuene ble gjennomført av førsteforfatter høsten 2012, våren og høsten 2013. Båndopptaker ble benyttet og feltnotat skrevet etter endt intervju. Samtalene tok utgangspunkt i en intervjuguide med seks tema: Deg og ditt liv, fosterfamilien, religion, biologisk familie, kjønn og fritid. Studien fokuserer på ungdommenes subjektive erfaring og kunnskap, og informantenes fortellinger var derfor styrende for samtaleformen og den tematiske strukturen. Intervjuer kom ofte med oppfølgingsspørsmål som kunne bekrefte eller avkreft intervjuerens løpende fortolkning av hva informantene sa (Kvale & Brinkmann, 2009). Samtidig var intervjuer bevisst på at situasjonen kunne oppleves som sensitiv av deltakerne og stilte derfor vide spørsmål dersom det var grunn til å anta at et tema var forbundet med smertefulle erfaringer (jf. Liamputtong, 2007, s. 5). På den måten kunne informantene selv avgjøre i hvor stor grad og på hvilken måte de ville berøre sensitive tema.

I analysen ble det benyttet en fenomenologisk-hermeneutisk tilnærming med meningsfortetting. Meningsfortetting innebærer en omarbeiding av informantenes utsagn til kortere formuleringer (Kvale & Brinkmann, 2009, s. 212). Den første, naive lesningen av det transkriberte materialet har som mål at teksten skal «tale» til leseren (van Manen, 1997a) og gi et overblikk over helheten. Deretter ble intervjuene analysert for å identifisere ulike meningsenheter. Konsentreringen av meningsenheter er en fortolkende handling hvor leseren gjennom sitt analytiske blikk og komparative metode «ser» ulike betydningsaspekter i en intervjutekst (van Manen, 1997b, s. 79). I prosessen ble femten meningsenheter konsentrert til fem tema: Vennskap og fritid, roller og relasjoner i fosterhjemmet, kontakt med biologiske foreldre, ytre press og selvforståelse. Temaet selvforståelse handlet blant annet om informantenes forhold til religion. For å sikre at temaene var empirinære ble de gjentatte ganger sjekket opp mot intervjuteksten.

## Analyse

I analysen har vi sett etter hva ungdommene forteller om hvordan deres religiøse identitet har endret seg etter at de flyttet i fosterhjem. Gjennom analysen har vi identifisert tre endringsfortellinger: 1) Noen slutter å tro og praktisere religion, vi benevner dem «de ikke-troende». 2) Noen utvikler et ambivalent forhold til religion og vi kaller dem «de ambivalente». 3) Noen er troende, men endrer delvis religiøs tro og praksis, vi benevner dem som «de troende». I det følgende presenterer vi funnene, etterfulgt av vår fortolkning og diskusjon.

### De ikke-troende: Ungdom som slutter å tro og praktisere religion

To av ungdommene, begge jenter, definerer seg som ikke-troende etter at de flyttet i fosterhjem. Et trekk ved beskrivelsene deres er at religiøs praksis i det biologiske hjemmet innebar å overholde islamske rituelle regler som bønn og faste. Ungdommene fikk ikke avgjøre hvilke religiøse aktiviteter de skulle delta på eller hva de skulle tro. De mislikte slike forsøk på å styre deres livssyn og dette førte til konflikter mellom dem og foreldrene. Aisha sier: «Så det var det som fikk oss virkelig til å krangle. Jeg var tvunget til å tro, så jeg fikk aldri tid til å lage andre tanker eller spørsmål rundt det». Informantenes erfaringer har videre det til felles at diskusjon rundt regler og regelbrudd fikk konsekvenser i form av krangling eller slag. Aisha forteller om en krangel hvor faren fortalte henne at hun må be:

«Så sier jeg: Hvorfor må jeg be? Hvorfor må jeg gå med hijab [...]. 'Det står i Koranen'. Og jeg bare: ja og hvem har skrevet Koranen? Og han bare: 'Den kom fra himmelen'. Så sa jeg: Du er så dum at du tror at en bok falt fra himmelen og bla bla. Og da slo pappa meg. Han har slått meg mange ganger før, men da tenkte jeg greit jeg bare lukker rommet mitt, så gikk jeg ned for å hente vann også plutselig begynner mamma å slå meg også».

I fosterhjemmet opplevde ungdommene større grad av selvbestemmelse. De fikk velge om de ville følge biologiske foreldres religiøse tro og praksis. Her begynte ungdommene å reflektere over hvilken rolle religion skulle ha i eget liv. Aisha sier: «For meg var det viktig at det var et så avslappet forhold til religion, for det var det jeg hadde mest problemer med, og da fikk jeg tid til å gå i den prosessen: Er dette viktig for meg? Hva synes jeg om religioner?» Når det gjelder gudstro fortalte disse to informantene at de ikke tror på gud. Sara forteller: «Jeg tror bare menneskene ble skapt sånn vitenskapelig, på grunn av big bang [...] fordi om gud finnes hvorfor lider folk?» De praktiserte heller ikke de islamske reglene de måtte i det biologiske hjemmet. Sara sier: «Jeg er ikke muslim lenger [...] jeg spiser jo svin, går ikke med hijab, tror ikke på Allah». Ifølge informantenes utsagn tror de ikke på gud, utfører ikke individuelle riter som bønn og faste eller deltar i kollektiv rituell praksis, og de våger å stå ved et ikke-religiøst standpunkt i fosterhjemmet.

Disse informantene har valgt å nesten helt bryte kontakten med den biologiske familien og har ingen kontakt med egen etniske, kulturelle og religiøse gruppe. De har videre primært etnisk norske venner og ingen av dem er religiøse. De beskriver imidlertid et nært bånd til fosterfamilien hvor ungdommene kaller fosterforeldrene for «mamma» og «pappa» og sier at de «hører til» i fosterfamilien. «Det beste med fosterfamilien var vel å føle tilhørighet [...] noen som bryr seg» (Aisha). Dette innebærer at de kan prate med fosterforeldrene, være åpne med dem og at de får støtte fra dem.

Informantens erfaringer kan forstås som at religion i biologisk hjem ble forbundet med normer og tvang. Brudd på religiøse regler eller kritikk kunne resultere i vold fra foreldre. Dette står i motsetning til fosterhjems konteksten hvor ungdommene får reflektere over og bestemme eget religiøst ståsted. Stilt overfor en autonomifremmende holdning, det vil si muligheten til egen refleksjon og selvbestemmelse, velger de å ikke tro på gud eller delta i religiøse ritualer.

### De ambivalente: Ungdom som har et ambivalent forhold til religion

Fire ungdommer, to gutter og to jenter, har et uavklart forhold til religion etter at de flyttet i fosterhjem. Vi kaller dem «de ambivalente». Erfaringer fra det biologisk hjemmet beskrives som vanskelige på grunn av foreldrenes mangel på fleksibilitet. Særlig problematisk var foreldrenes krav om å overholde tidsbestemte ritualer som gikk ut over fritidsaktiviteter og tid med venner. Ali sier: «Å be fem ganger daglig [...] synes jeg er vanskelig [...] du skal for eksempel på fotballtrening, så må du stoppe midt i treningen for å gå hjem å be liksom». Ali forklarer innstillingen sin med at han vokste opp blant «norske kids»: «Så jeg følte jeg ville ha litt mer frihet, jeg tenkte veldig mye på det, med mine egne venner, hva jeg synes var rett og hva jeg ikke synes var rett, og der kræsja det.»

Ungdommene mente foreldrene burde ta hensyn til at de vokser opp i Norge og gi dem større valgfrihet. Mangel på lydighet fra ungdommene kunne resultere i krangel og at foreldrene slo dem.

I fosterhjemmet opplevde også denne gruppen ungdommer at de ble tildelt større grad av selvbestemmelse. Samira forteller: «Jeg kan få ta mine valg uten å være redd for å si ifra». Ungdommene var ikke lenger redde for å møte sanksjoner for sine synspunkter eller

utøvelse av religion, hvilket motiverte dem til refleksjon. Religion var imidlertid sjelden et diskusjonstema i fosterhjemmet. Unntaket er Ali, hvis fosterforeldre engasjerte seg i religiøse spørsmål. Dette motiverte ham til å reflektere over egne standpunkt. Han forteller: «At i stedet for å bare tro blindt på Allah så måtte jeg begrunne hvorfor Allah var så perfekt. Og da begynte jeg å tenke, hvorfor er han egentlig det?»

Da Ali ankom fosterfamilien opplevde han seg altså som muslim, men uten å ha tatt et bevisst valg om at dette skulle være hans identitet. I fosterfamilien åpnet det seg muligheter for å reflektere over religiøs identitet, hvilket åpnet et nytt mulighetsrom hvor selvstendige avgjørelser kan fattes. Den ambivalente holdningen til religion kommer til uttrykk på ulike måter. Ali trakk frem to faktorer som målestokk for om han ville kalle seg muslim eller ikke, nemlig troen og rituelle praksiser. Han tvilte på guds eksistens og praktiserte ikke religiøse regler. Han la i stedet vekt på betydningen av å være et godt menneske og sympatiserte med humanetikken: «Jeg begynte å tvile på det [guds eksistens], da skjønnte jeg at det ikke handler om regler, men det handler om å være et godt menneske». Når vi så spør om han er muslim i dag er svaret tvetydig og ambivalent: På den ene siden svarer han, «Jeg tenker fortsatt på det». Men så kommer det: «Nei. Ikke i dag. Jeg kan være det i fremtiden og jeg har vært det». Også Omars fortelling om gudsforståelse var mangetydig og uavklart. Han forteller: «Jeg er litt redd også, visst jeg sier at jeg ikke tror – kanskje han hører, da blir det ikke bra, da blir jeg straffa». Selv om Omar ikke trodde på gud utelukket han ikke guds eksistens. På spørsmål om han vil definere seg som muslim svarer han: «Jeg sier at jeg er muslim, men at jeg ikke ber, jeg er ikke så veldig muslim, men sånn som du er kristen. Det er mange i dag som er kristne her i Norge, men dem bare sier som meg dem, dem bare kaller seg kristen, de ber ikke og går ikke på kirken». Vi ser at Omar ikke praktiserte normative ritualer og derfor ikke betraktet seg som «veldig muslim». Han er imidlertid åpen for at han kan endre mening i fremtiden.

Heller ikke Samira ba, fastet eller gikk i moskeen, og hun dekket ikke til håret. Disse holdningene til tradisjonell praksis hadde hun allerede mens hun bodde i biologisk hjem, hvilket førte til konflikter med foreldrene. Tidligere hadde motviljen mot ritualer fått henne til å tvile på om hun kunne regne seg som muslim. Da hun i fosterhjemmet slapp presset på å praktisere rituelle regler begynte hun å reflektere over islam på en ny måte. Hun sier:

«Nå som jeg ikke får det presset da, på at jeg må be, jeg må faste og sånne ting, så ser jeg jo mer klart på det hvordan det egentlig er. Fordi før var det veldig sånn at jeg bare hata religionen liksom, fordi at, hvorfor skal en dum bok fortelle faren min at han skal tvinge meg til å gjøre en masse ting liksom.»

Gjennom egen refleksjonen kom hun frem til at religionen hadde flere verdier hun delte. Hun var derfor nå mer innstilt på å se seg selv som muslim enn det hun tidligere hadde vært.

Et annet perspektiv løftet frem av Amina, som fortalte at hun ikke følte seg religiøs, men definerte seg som muslim fordi hennes biologiske foreldre var det: «Egentlig føler jeg ikke at jeg er i noen religion, men jeg vet jo at jeg er muslim». Hun trodde imidlertid ikke på gud, praktiserte ikke ritualer og fulgte ikke religiøse regler, med unntak av at hun ikke spiste svinekjøtt. Hun var usikker på hvordan det kom til å bli i fremtiden: «Kanskje at jeg kan spise svinekjøtt, men bare fortsette å være muslim for jeg har jo ikke noe imot det, men å feire jul sånn som vanlige folk». Amina var altså åpen for at hun i fremtiden kom til å fortsette å definere seg som muslim, men legde til side islamske regler og inkludere høytider fra majoritetskulturen.

Som for de andre ungdommene i denne gruppen var det viktig for Aminas refleksjoner rundt religiøs identitet at fosterforeldrene var tolerante og aksepterte hennes ambivalente

holdning. Det var videre et gjennomgående trekk at man snakket lite sammen om religion. Dette kan ha sammenheng med at noen fosterforeldre definerte seg som kristne, men ikke utøvende, mens andre ikke karakteriserte seg som religiøse. Ungdommene forteller at de likevel ble møtt med respekt for eget syn på religion og at fosterforeldrene la til rette for religiøs praksis dersom ungdommene ønsket det. Til tross for at de ble møtt med respekt, var kun Amina sterkt følelsesmessig knyttet til fosterforeldrene. Ungdommene hadde heller ikke mye kontakt med grupper som kunne knyttes til deres etniske, kulturelle og religiøse bakgrunn og de hadde ikke samvær med familien. De fleste vennene var etnisk norske og karakteriseres som ikke-religiøse.

Ungdommenes beskrivelser kan forstås som at de i biologisk hjem ble utsatt for autonomihemmende holdninger hvor de ble tvunget til å innta en muslimsk identitet. Denne identiteten fremstod ikke som meningsfull for dem i en kontekst hvor de hadde kontakt med majoritetsungdom som kunne utøve større selvbestemmelse. I fosterhjemmet møter ungdommene derimot en autonomifremmende holdning og utvikler en selvreflektert identitet som kan karakteriseres som ambivalent til islam. Det vil si, i refleksjonen rundt spørsmålet om gudstro og verdier opplevdes ritualer og religiøse regler som meningsløse, mens de var usikker på hvilken betydning islam kom til å ha for dem i fremtiden.

#### De troende: Ungdom som tror, men delvis endrer religiøs praksis

Tre ungdommer, alle gutter, har valgt å holde fast ved troen og praktiserer islam. Vi kaller dem «de troende». Et fellestrekk er at disse ungdommene ikke opplevde tvang fra biologiske foreldre i forbindelse med religiøs tro og praksis. Hassan forteller at hans familie var religiøst praktiserende og at han var forventet å skulle delta i religiøse handlinger. Han opplevde dette som litt tungt, men følte seg ikke tvunget. Abdul og Husein hadde heller ikke erfaringer med strenge religiøse regler fra biologisk hjem. Huseins foreldre ba, men forventet ikke det samme av ham, mens det i Abduls familie ikke var vanlig å be. De spiste imidlertid ikke svin, de feiret religiøse høytider og de som hadde anledning deltok i fasten.

Et trekk fra livet i fosterfamilien var at også disse ungdommene opplevde åpenhet og støtte fra fosterforeldre og at det hersket gjensidig respekt mellom dem med hensyn til religiøse ståsted. Husein kunne be om han ville, og det hendte han ba på rommet sitt. Selv om han på denne måten noen ganger fulgte islamske regler, skjedde det at han brøt andre. For eksempel spiste han svinekjøtt. Det var ingen i fosterhjemmet som konfronterte ham med slike, fra et normativt islamsk synspunkt, motstridende handlinger. På samme måte som ungdommene vi karakteriserte som ambivalente, diskuterte ikke de troende ungdommene religion med fosterforeldrene, og de var usikre på fosterforeldrenes religiøse ståsted. Selv om ungdommene forteller om åpenhet og støtte fra fosterfamilien har de ikke et nært forhold til dem, i betydningen å kalle de mamma og pappa samt føle tilhørighet til fosterforeldrene.

De troende ungdommene betraktet seg selv som muslimer. De tror på gud etter at de flyttet i fosterhjem, men praktiserer ikke islam på samme måte som de gjorde i biologisk hjem. Denne endringen er et resultat av refleksjon og personlige valg. Vi ser for eksempel at for Husein var noen religiøse plikter viktige. For han innebærer islam «faste, be, beskytte de som du er glad i, bare det». Han utøvde imidlertid pliktene forskjellig fra den islamske idealpraksisen. Fasten er i islam knyttet til en bestemt måned, ramadan, en tid som også er forbundet med mye sosialt samvær. Husein fastet kun de dagene av fasten han var hos sin biologiske mor og fulgte henne til id-fest i moskeen. Han betrakte dette som en god familietradisjon og en fin anledning til å være sammen med mor, slik religiøse høytider fungerer for mange. Husein ba heller ikke fem ganger daglig, men på søndager. Han begrunnet dette med at det å være religiøs lett skal kunne la seg kombinere med fritidsaktiviteter. Samtidig



hadde han sitt eget syn på forbud mot alkohol og svinekjøtt, forbud han fant latterlig og ikke fulgte.

Også Abdul markerte ramadan og id dersom han var hos sin biologiske familie. Det forekom likevel sjeldent, hvilket resulterte i at han fastet to-tre dager av ramadan og ofte gikk glipp av id. Når det gjelder å følge andre religiøse praksiser, hendte det at han ba «når jeg er lei meg kanskje». Det hendte også at han spiste svinekjøtt. Selv om Abdul og Hussein karakteriserte seg som muslimer fortalte de at de ikke var så opptatt av religion.

For Hassan derimot var religion veldig viktig. Han forteller at religion ble viktig for ham etter at han kom til Norge som enslig mindreårig. Hassan har endret sin religiøse praksis etter at han kom til Norge og har slått seg til ro med det. For eksempel ber han ikke i løpet av skoledagen: «Jeg synes ikke det er bra, men har ikke noen andre valg». Dette er valg han selv har tatt ettersom det er mulig å be om fri på skolen for å be og delta i høytider. Han er imidlertid redd for å gå glipp av viktig undervisning som han trenger om han skal skape seg en god fremtid i Norge. Som erstatning har han funnet andre måter å utøve religionen på. Han ber hjemme på rommet sitt hvor det er rolig og sier han vender seg til islam når han har det vanskelig: «Hvis jeg har det vanskelig, jeg ber og leser Koranen og føler at jeg har det bedre». Han prøver å overholde fasten og høytider, og både id og Muharram markerer han med venner med samme nasjonale og religiøse bakgrunn som han selv.

Alle ungdommene vi benevner som troende har kontakt med andre personer fra egen etniske, kulturelle og religiøse bakgrunn. Husein og Abdul har samvær med biologisk familie, henholdsvis en gang i måneden og hver tredje helg. Husein har dessuten god kontakt med øvrig familie. Hassan har ikke kontakt med sin familie fordi foreldrene er døde og han vet ikke hvor søsknene er. Både Husein og Abdul har venner fra mange ulike land, inkludert etnisk norske, men de snakker ikke om religion med vennene. Også Hassan har venner fra mange ulike land, men hans nærmeste venner er enslige mindreårige muslimer fra samme land som ham.

De troende har ikke erfart tvang i forhold til religion verken i biologisk hjem eller fosterhjem og har kunnet reflektere over og velge religiøs praksis selv. Det er derfor en viss kontinuitet i opplevelsen av autonomifremmende holdninger mellom biologisk hjem og fosterhjem. De unge oppfatter seg som troende også etter at de flytter i fosterhjem, i betydningen at de tror på gud, men endrer måten de praktiserer islam på. De er stort sett fortrolige med endringene og er ikke usikre på eget religiøse ståsted.

## Diskusjon

I denne artikkelen har vi undersøkt hvordan ungdoms mulighet til å treffe selvstendige valg når det gjelder personlig tro og praksis påvirker deres forhold til religiøs identitet. Konkret har vi spurt hva som skjer med ungdoms religiøse identitet når de flytter fra en religiøs familiekontekst og inn i en ikke-religiøs fosterhjemskontekst. Analysen har vist at ungdommenes religiøse identitet gjennomgår endringer i fosterhjemmet, og vi har presentert tre ulike endringsfortellinger. Endringene kan forstås i lys av at religiøs identitet er en prosess som utvikles på bakgrunn av erfaring, sosiale relasjoner og kontekster, samt de normative foringene ungdommene opplever når de skal presentere seg selv. I det følgende diskuterer vi disse prosessene nærmere.

Erfaring ser ut til å spille en sentral rolle i ungdommenes utforming av religiøs identitet. Erfaringene er spesielt knyttet til autonomihemmende eller -fremmende muligheter. Ungdommene som under primærsosialiseringen i biologisk hjem ble tvunget til å tro og delta i religiøse aktiviteter som ikke opplevdes som meningsfulle velger i fosterhjemmet enten å vende seg bort fra islam eller stille spørsmål ved religionens sannhetsverdi. Ungdommene

som ikke erfarte vold og tvang i biologisk hjem velger på sin side en større grad av religiøs involvering mens de bor i fosterhjemmet. Funnene samsvarer med forskning som viser at fysisk mishandling og forsømmelse i biologisk hjem kan innvirke negativt på barns religiøse involvering (Scott Jr. et al., 2006; Exline, Yali & Sanderson, 2000).

Ungdommenes erfaringer når det gjelder autonomifremmende eller -hemmende muligheter er altså nært knyttet til hvilke sosiale relasjoner ungdommene har til biologiske foreldre og fosterforeldre. De ikke-troende, som har nære relasjoner til fosterforeldrene, men nesten ingen kontakt med biologisk familie, velger bort islam. De troende føler på sin side at de har nærere relasjoner til biologiske foreldre enn til fosterforeldrene og de beholder sin tro. De ambivalente har derimot ikke nære relasjoner verken til fosterforeldre eller biologiske foreldre. Vår studie understøtter dermed delvis studier som viser at ungdoms religiøse ståsted er påvirket av det religiøse ståstedet til familie og venner (Synnes, 2010; Day, 2009; Høeg 2012). Day (2009) benevner dette som «believing in belonging». Men studien vår viser at en slik påvirkning betinger at det eksisterer en god relasjon mellom partene og spesielt at den oppleves som autonomifremmende.

Funnene antyder at ungdommene som i primærsosialiseringen ble stilt overfor autonomihemmende forventninger til religiøs tro og praksis i biologisk hjem tok sterkere avstand til religion enn dem som opplevde autonomifremmende holdninger. De ikke-troende og ambivalente ungdommene ble i biologisk hjem tilskrevet en identitet hvor foreldrenes forventninger var styrende. Ungdommene utviklet en identitet de ikke helt identifiserte seg med. Dermed ble de bærere av en tilsynelatende religiøs identitet og måtte skjule sin «faktiske» identitet. De troende opplevde på den andre siden en mer autonomifremmende sosialisering i biologisk hjem hvor handlingsrommet ikke ble sterkt begrenset.

Våre funn er i tråd med forskning som tyder på at ungdom, både kristne og muslimer, som opplever en grad av selvbestemmelse ofte identifiserer seg med foreldrenes religiøse tradisjon (Synnes, 2010; Jensen, 2007; Kleive, 2017). Våre analyser viser i tillegg hva som kan skje når ungdom ikke har denne selvstendigheten. Da hender det at de vender seg bort fra religion eller utvikler tvil. Våre funn kan ha en sammenheng med at informantene befinner seg innenfor en barnevernkontekst hvor noen av informantene, de ikke-troende og ambivalente, har erfaringer med tvang og vold. Beskrivelsene fra informantene viser at de trolig er utsatt for det Bredal (2009) kaller for en kulturell form for omsorgssvikt hvor foreldrene er *for* nærværende. Bredal (2009) påpeker at det er jenter som primært utsettes for denne formen for nærvær. Våre funn støtter delvis denne analysen. Det er kun jenter i kategorien ikke-troende og kun gutter i kategorien troende. Funnene våre viser imidlertid at også gutter kan være utsatt for denne typen overdrevent foreldrenærvær. Et slik nærvær kan forstås å være en autonomihemmende sosialisering som fører til at ungdommene, når de kommer i fosterhjem, søker å bryte med de biologiske foreldrenes rammer. De som på den annen side ikke har erfart et slikt nærvær, manøvrerer delvis innenfor de biologiske foreldrenes rammer, både i biologisk hjem og fosterhjemskonteksten.

Slik studier av unge kristne (Trysnes, 2017) og unge muslimer (Sandberg et al., 2018) indikerer, ønsker våre informanter å bestemme selv hvordan de skal leve sine liv. Som vi har vist, fører dette gjerne til en selektiv utvelgelse og individuell utforming av religiøs tro og praksis. Et viktig aspekt ved individualiseringen av religion er at den privatiseres, noe vi også finner i vår studie. Det innebærer at ungdommene hovedsakelig ber hjemme og at de snakker lite om religion med fosterforeldre og jevn gamle. Individualiseringen og privatiseringen forsterkes trolig ved at fosterhjemmet legger til rette for at ungdommene kan reflektere over religionens betydning og praktisere religion samtidig som de har lite kontakt med religiøse institusjoner.

Her kan det være viktig å huske på at informantene i denne studien ikke bare er fosterbarn med minoritetsbakgrunn. De er ungdommer, og ungdomstiden er en fase som kjennetegnes av endringer og utfordringer hvor man selv må finne ut hvem man er og hva man står for (se Strandbu & Øia, 2007; Synnes, 2010; Trysnes, 2017; Sandberg et al., 2018; Kleive, 2017). Sentrale forklaringer på at ungdom ikke er så opptatt av religion er nettopp at religiøse normer synes vanskelig å opprettholde i ungdomstiden hvor skole og venner tar mye tid. Våre funn samsvarer med slike tendenser. Forskning viser ellers også at ungdom ikke er så interessert i religion (von der Lippe, 2008; Voas & Dobler, 2014), selv om religion ser ut til å være viktigere for muslimske ungdommer enn andre ungdommer (Friberg, 2016, s. 52). I vårt materiale ser vi at religion ikke spiller en så fremtredende rolle i ungdommenes liv, selv ikke hos dem som definerer seg som troende. Slik plasserer våre informanter seg innenfor generelle tendenser når det gjelder ungdoms forhold til religion. Hvorvidt ungdommenes holdning til religion er varig, vet vi imidlertid ikke noe om. Flere av våre informanter er selv usikre på hvordan de vil forholde seg til religion i fremtiden. Her viser forskning at ungdom blir mer opptatt av sin kulturelle bakgrunn når de blir eldre (Hannemann & Hansen, 2005; PROBA, 2017) og at unge mennesker i etableringsfasen kan erfare en revitalisering av troen (Høeg, 2010).

Funnene i vår studie er også et bidrag til kunnskap om hvordan minoritetsungdom utvikler religiøs identitet i majoritetsfosterhjem. Lovverket sier at det skal tas kontinuitetshensyn i forhold til fosterhjems plassering. Våre funn tyder på at det ikke kan gis ett entydig svar på hvilken betydning familien har for ungdoms religiøse identitetsutvikling. Det vil avhenge av hvilke erfaringer ungdommene har, hva som kjennetegner deres relasjoner til andre i dag og hvilke normer og muligheter for selvbestemmelse som er gjeldende i de ulike familie-kontekstene. Sett utenfra, kan flytting til en ikke-muslimsk majoritetsfamilie synes å representere et brudd med tanke på religiøs identitet. På det individuelle plan kan det likevel forekomme ulike former for religiøs kontinuitet, slik vi har vist. Hos de troende finner religiøs kontinuitet sted trolig fordi de i biologisk hjem opplevde en viss grad av autonomi, at fosterfamilien legger til rette for religiøs praktisering og at de unge opprettholder en viss kontakt med biologisk familie og religiøs gruppe. Hos de ikke-troende og ambivalente ser vi en annen form for kontinuitet som i mye større grad er preget av individualisering, selektiv utvelgelse og omforming av religiøs tro og praksis. Dette skyldes både en avstandstagen til biologisk families autonomihemmende praksis og at ungdommene i fosterhjemmet kan ha en selvprestasjon som i større grad sammenfaller med deres faktiske identitet.

Funnene våre kan derfor reise spørsmål ved om lovverkets kobling mellom barns og foreldres identitet er et fruktbart utgangspunkt når det gjelder ungdomskategorien i barnebefolkningen. Ungdommene i vår studie har ulike perspektiv og tilnærminger til religion, hvilket også samsvarer til annen forskning utenfor (von der Lippe, 2010) og i fosterhjems-konteksten (PROBA, 2017; Larsen, 2009). Forståelsen som ligger bak lovverkets kobling ser derfor ut å ha et noe foreldet syn på kultur og identitet (Larsen, 2009), og som vår studie viser religiøs identitet. Det kan være formålstjenlig å dele kategorien «barn», som omfatter unge mennesker inntil 18 år, inn i «barn» og «ungdom», da ungdom har langt større mulighet enn barn til å videreføre religiøs tro og praksis om de selv ønsker det, samtidig som de streber etter autonomi. Ungdoms religiøse identitet bør forstås på bakgrunn av en dynamisk identitets- og religionsforståelse hvor de ikke er passive mottakere av en forhåndsdefinert identitet, men er aktive medkonstruktører av sine liv (jf. Qvortrup, Corsaro & Honig, 2011). Samtidig bidrar vi til å nyansere studier som viser at fosterforeldre i liten grad følger opp og ivaretar fosterbarns kulturelle og religiøse bakgrunn (Lund-Falling, 2013; Rommetvedt, 2006). Fosterforeldrene i vår studie legger til rette for religionsutøvelse dersom ungdommene ønsker

det, men uten å møte ungdommene med krav om en forventet adferd. Nettopp det å ha en ungdomstid karakterisert av autonomifremmende sosialisering synes å være det viktigste for informantene i vår studie.

*Takk til to anonyme fagfeller, redaktørene og professor Bente Lind Kassah for gode innspill til artikkelen.*

## Litteratur

- Backe-Hansen, E., Egelund, Y. & Havik, T. (2010). *Barn og unge i fosterhjem – En kunnskapsstatus* (NOVA Rapport). Oslo, København og Bergen. [http://www.nova.no/asset/4330/3/4330\\_3.pdf](http://www.nova.no/asset/4330/3/4330_3.pdf)
- Bauman, Z. (2001). *Flytende modernitet*. Oslo: Vidarforlaget.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. London: Sage.
- Berger, P. L. (1997). *Religion, samfund og virkelighet* (2. utg.). Oslo: Vidarforlaget.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (2000). *Den samfunnsskapte virkelighet* (6. utg.). Bergen: Fagbokforlaget.
- Bredal, A. (2006). «Vi er jo en familie». Arrangerte ekteskap, autonomi og fellesskap blant unge norsk-asiater. Oslo: Unipax.
- Bredal, A. (2009). Barnevernet og minoritetsjenters opprør. Mellom det generelle og det spesielle. I: K. Eide, N. A. Qureshi, M. Rugkåsa & H. Vike (Red.). *Over profesjonelle barrierer. Et minoritetsperspektiv i psykososialt arbeid med barn og unge*, 38–58. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Cooley, C. H. (1964). *Human Nature and the Social Order*. New York: Schocken Books.
- Day, A. (2009). Believing in Belonging: An Ethnography of Young People's Constructions of Belief. *Culture and Religion*, 10 (3), 263–278. <https://doi.org/10.1080/14755610903279671>
- Egelund, T., Christensen, P. S., Jacobsen, T. B., Jensen, T. G. & Olsen, R. F. (2009). *Anbragte børn og unge. En forskningsoversigt. SFI*. København: Det nationale forskningscenter for velfærd. <http://www.forskningsdatabasen.dk/en/catalog/2353728079>
- Elliott, G. R. & Feldman, S. S. (1993). Capturing the adolescent experience. I: S. S. Feldman & G. R. Elliott (Red.). *At the threshold: the developing adolescent*, 1–13. Cambridge: Harvard University Press.
- Engelstad, F. & Ødegård, G. (2003). Ungdomstid – i konformitetens randsone. I: F. Engelstad & G. Ødegård (Red.). *Ungdom, makt og mening*, 379–391. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Exline, J. J., Yali, A. M. & Sanderson, W. C. (2000). Guilt, discord, and alienation: The role of religious strain in depression and suicidality. *Journal of clinical psychology*, 56 (12), 1481–1496. [https://doi.org/10.1002/1097-4679\(200012\)56:12%3C1481::aid-1%3E3.0.co;2-a](https://doi.org/10.1002/1097-4679(200012)56:12%3C1481::aid-1%3E3.0.co;2-a)
- FNs Barnekonvensjon: FNs Konvensjons om Barns Rettigheter 20.11.1989. <https://www.fn.no/Om-FN/Avtaler/Menneskerettigheter/Barnekonvensjonen>
- Friberg, J. H. (2016). *Assimilering på norsk. Sosial mobilitet og kulturell tilpasning blant ungdom med innvandrerbakgrunn*. (Fafo-rapport 2016:43). Oslo: Fafo. <http://kriminalitetsforebygging.no/wp-content/uploads/2017/01/Assimilering-p%C3%A5-norsk.pdf>
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Goffman, E. (1992). *Vårt rollespill til daglig. En studie i hverdagslivets dramatik*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Hammen, I. & Jensen, T. G. (2010). *Anbringelsen af børn med etnisk minoritetsbaggrund. En forskningsoversigt*. Servicestyrelsen og Det nasjonale Forskningscenter for velfærd. <http://www.forskningsdatabasen.dk/en/catalog/2353727795>

- Hammer, T. & Hyggen, C. (2013). Ung voksen og utenfor. Mestring og marginalitet på vei til voksenliv. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Hannemann, N. & Hansen, S. P. (2005). Fra utfordring til utvikling. Fokus på kvalitets- og metodeudvikling i døgninstitutioners arbeid med barn og unge med annen etnisk bakgrunn end dansk. Aabenraa: UFC Børn og Unge.
- Hemming, P. J. & Madge, N. (2012). Researching children, youth and religion: Identity, complexity and agency. *Childhood*, 19 (1), 38–51. <https://doi.org/10.1177/0907568211402860>
- Hofman, S. (2010). *Hensyn til kultur – til barnets beste? En analyse av 17 barnevernssaker om omsorgsovertakelser og plassering av minoritetsbarn.* (Rapport Kvinnerettslig skriftserie nr. 84). Oslo: UiO. <https://www.jus.uio.no/ior/forskning/omrader/kvinnerett/publikasjoner/skriftserien/dokumenter/84-sanne-hofman.pdf>
- Holm-Hansen, J., Haaland, T. & Myrvold, T. (2007). *Flerkulturelt Barnevern. En kunnskapsoversikt.* (NIBR-rapport nr.10). Oslo: Norsk institutt for by- og regionforskning. <http://www.hioa.no/Om-OsloMet/Senter-for-velferds-og-arbeidslivsforskning/NIBR/Publikasjoner/Publikasjoner-norsk/Flerkulturelt-barnevern>
- Høeg, I. M. (2010). Religiøs tradering. I: P. K. Botvar & U. Schmidt (Red.). *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, 181–195. Oslo: Universitetsforlaget.
- Høeg, I. M. (2012). Felleskap og kulturell tilhørighet. Kristen identitet hos ungdom i Den norske kirke. *Prismet*, 4, 199–217.
- Høeg, I. M. (2017). Innledning. I: I. M. Høeg (Red.). *Religion og ungdom*, 9–32. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jacobsen, C. M. (2001). Young, muslim and woman, Norwegian style. *NIKK magasin nr. 3*, 22–25. <https://www.nikk.no/wp-content/uploads/NIKKmag20013.pdf>
- Jacobsen, C. M. (2002). Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge. Oslo: Unipax.
- Jenkins, R. (1996). *Social identity*. London & New York: Routledge.
- Jensen, T. (2007). Moskekonsolidering i diaspora – konstitusjon av individuell og kollektiv identitet. (Hovedfagsoppgave). Universitetet i Tromsø.
- Kagitcibasi, C. (2005). Autonomy and relatedness in cultural context: Implications for self and family. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 36, 403–422. <https://doi.org/10.1177/0022022105275959>
- Kay, W. K. & Ziebertz, H-G. (2006). A nine-country survey of youth in Europe: selected findings and issues. *British Journal of Religious Education*, 28, (2), 119–129. <https://doi.org/10.1080/01416200500530748>
- Kleive, H. V. (2017). Mestring og balanse. Trekk ved ung hindureligøsitet. *Prismet*, 68 (1–2), 27–42. <https://journals.uio.no/prismet/issue/view/414/152>
- Kvale, S. & Brinkmann, S. (2009). *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Larsen, M. (2009). *Børn med etnisk minoritetsbaggrund i familiepleje. Perspektiver på anbringelse i Københavns kommune.* København: Center for familiepleje, Socialforvaltningen, Københavns Kommune. <https://centerforfamiliepleje.kk.dk/sites/centerforfamiliepleje.kk.dk/files/boern-med-etnisk-minoritets-baggrund-i-familiepleje.pdf>
- Liamputtong, P. (2007). *Researching the vulnerable*. London: SAGE Publications.
- Lidèn, H. (2003). Foreldres autoritet og ungdoms selvstendighet. *Tidsskrift for ungdomsforskning*, 3 (2), 27–47. [http://www.hioa.no/asset/6588/1/6588\\_1.pdf](http://www.hioa.no/asset/6588/1/6588_1.pdf)
- Lund-Falling, D. (2013). *Ivaretagelse av minoritetsbarns rettigheter i fosterhjem.* (Masteroppgave). Høgskulen i Volda. <https://brage.bibsys.no/xmlui/handle/11250/153803>
- McGuire, M. B. (2002). *Religion. The social context* (5. utg.). Belmont, Calif: Wadsworth Thomson Learning.

- McMurray, I., Connolly, H., Preston-Shoot, M. & Wigley, V. (2011). Shards of the old looking glass: restoring the significance of identity in promoting positive outcomes for looked-after children. *Child & Family Social Work*, 16 (2), 210–218. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2206.2010.00733.x>
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society* (The definitive edition). Chicago: University of Chicago Press.
- Myers, S. M. (1996). An interactive model of religiosity inheritance: The importance of family context. *American Sociological Review* 61(5), 858–866. <https://doi.org/10.2307/2096457>
- NESH (2016, 27. april). De nasjonale forskningsetiske komiteer. *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskapen, humaniora, juss og teologi*. Hentet fra <https://www.etikkom.no/forskningsetiske-retningslinjer/Samfunnsvitenskap-jus-og-humaniora/>
- Ofstad, K. & Skar, R. (2015). *Barneloven med kommentarer*. Oslo: Gyldendal Juridisk.
- Prieur, A. (2002). Frihet til å forme seg selv? En diskusjon av konstruktivistiske perspektiver på identitet, etnisitet og kjønn. *Kontur*, 6, 4–12. [http://kontur.au.dk/fileadmin/www.kontur.au.dk/OLD\\_ISSUES/pdf/kontur\\_06/annich\\_prieur.pdf](http://kontur.au.dk/fileadmin/www.kontur.au.dk/OLD_ISSUES/pdf/kontur_06/annich_prieur.pdf)
- PROBA Samfunnsanalyse (2017). *Barn med minoritetsbakgrunn i fosterhjem* (Rapport nr. 03). Oslo: PROBA samfunnsanalyse. [https://proba.no/wp-content/uploads/barn\\_med\\_minoritetsbakgrunn\\_i\\_fosterhjem.pdf](https://proba.no/wp-content/uploads/barn_med_minoritetsbakgrunn_i_fosterhjem.pdf)
- Qvortrup, J., Corsaro, W. A. & Honig, M. S. (2011). Why social studies of childhood? An introduction to the handbook. I: J. Qvortrup, W. A. Corsaro & M. S. Honig (Red.). *The Palgrave Handbook of childhood Studies*, 1–18. London: Palgrave.
- Rommetvedt, J. (2006). *Hun kan jo bli muslim når hun blir stor. Om religiøs oppdragelse av barn i fosterhjem med et annet livssyn enn den biologiske familien*. (Masteroppgave). Universitetet i Oslo. <https://www.duo.uio.no/handle/10852/23990>
- Sandberg, S., Andersen, J. C., Gasser, T. L. U., Linge, M., Mohamed, I. A. A., Shokr, S. A. & Tutenges, S. (2018). *Unge muslimske stemmer. Om tro og ekstremisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Schiefloe, P. M. (2008). *Mennesker og samfunn. Innføring i sosiologisk forståelse* (4. utg.). Bergen: Fagbokforlaget.
- Scott Jr., L. D., Munson, M. R., McMillen, C. J. & Ollie, M. T. (2006). Religious involvement and its association to risk behaviors among older youth in foster care. *American Journal of Community Psychology*, 38, 223–236. <https://doi.org/10.1007/s10464-006-9077-9>
- Selwyn, J. & Wijedasa, D. (2009). The placement of looked after minority ethnic children. I: G. Schofield & J. Simmonds (Red.). *The Child Placement Handbook. Research, policy and practice*, 363–381. BAAF Adoption and Fostering.
- Solbakk, J. H. (2014, 10. oktober). *Sårbare grupper*. De nasjonale forskningsetiske komiteene. Hentet fra <http://www.etikkom.no/FBIB/Temaer/Forskning-pa-bestemte-grupper/Sarbare-grupper/>
- Strandbu, Å. & Øia, T. (2007). *Ung i Norge: Skole, fritid og ungdomskultur*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag AS.
- Synnes, R. M. (2010). Religiøsitet blant unge muslimer og kristne i Oslo. *Tidsskrift for ungdomsforskning*, 10 (2), 3–18. [http://www.hioa.no/asset/6514/1/6514\\_1.pdf](http://www.hioa.no/asset/6514/1/6514_1.pdf)
- Trysnes, I. (2017). Å være ung i kristne ungdomsmiljø. I: I. M. Høeg (Red.). *Religion og ungdom*, 119–135. Oslo: Universitetsforlaget.
- van Manen, M. (1997a). From meaning to method. *Qualitative Health Research*, 7, 345–369. <https://doi.org/10.1177/104973239700700303>
- van Manen, M. (1997b). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. Albany: State University of New York Press.
- Voas, D. & Dobler, S. (2014). Secularization in Europe. An analysis of Inter-Generational Religious change. I: W. Arts & L. Halman (Red.). *Value Contrasts and Consensus in Present-Day Europe. Painting Europe's moral landscapes*, 231–248. Leiden: Brill.

- von der Lippe, M. (2008). To believe or not to believe: Young people's perceptions and experiences with religion and religious education in Norway. I: M. Von der Lippe (2010), *Youth, Religion and diversity. A qualitative study of young people's talk about religion in a secular and plural society. A Norwegian case.* (Doktoravhandling). Universitetet i Stavanger.
- von der Lippe, M. (2010). «I have my own religion»: A qualitative study of young people's constructions of religion and identity in a Norwegian context. I: M. Von der Lippe (2010), *Youth, Religion and diversity. A qualitative study of young people's talk about religion in a secular and plural society. A Norwegian case.* (Doktoravhandling). Universitetet i Stavanger.
- Aakvaag G. C. (2006). Individualisering – en sosiologisk modell. *Sosiologisk tidsskrift*, 4, (14), 326–350. [https://www.idunn.no/st/2006/04/individualisering\\_-\\_en\\_sosiologisk\\_modell](https://www.idunn.no/st/2006/04/individualisering_-_en_sosiologisk_modell)
- Aarset, M. F. & Bredal, A. (2018). *Omsorgsovertakelser og etniske minoriteter. En gjennomgang av saker i fylkesnemnda.* (NOVA Rapport nr. 5/18). Høgskolen i Oslo og Akershus: NOVA Velferdsforskningsinstituttet. <http://www.hioa.no/Om-OsloMet/Senter-for-velferds-og-arbeidslivsforskning/NOVA/Publikasjoner/Rapporter/2018/Omsorgsovertakelser-og-etniske-minoriteter>