

Religionssociologin i Sverige — bakgrund och utveckling

GÖRAN GUSTAFSSON

Religionssociologin är ett ungt ämne vid de teologiska fakulteterna. Det är bara drygt femton år sedan den första professuren i ämnet inrättades i Lund 1975 och det var först vid slutet av 1980-talet då en professur tillkom även i Uppsala som ämnet blev jämställt med övriga religionsvetenskapliga ämnen. Under mellantiden hade tjänsten i Lund karaktären av riksprofessur vilket innebar ett engagemang i framförallt forskarutbildningen också i Uppsala. I efterhand kan sägas att konstruktionen — vid sidan av nackdelar för såväl tjänsteinnehavaren som de studerande — fick några positiva följder. Forskningen i ämnet blev inte helt koncentrerad till en enda ort utan växte i stort sett fram parallellt på båda ställena och den lilla forskarmiljö som ett nyetablerat ämne med nödvändighet kommer att utgöra blev lite större genom att kontakterna mellan forskarna i Lund och i Uppsala underlättades. Religionssociologin i Sverige har därför i mycket kommit att utgöra en enda enhet och i denna enhet har också Religionssociologiska Institutet med säte i Stockholm utgjort en integrerad och nödvändig del. En följd av detta har blivit att praktiska synpunkter eller tillfälligheter ofta styrt vart olika forskningsprojekt kommit att förläggas; det har ändå varit i stort sett samma personer som varit involverade i dem.

Det vore emellertid fel att ta 1975 som utgångspunkt för en beskrivning av religionssociologins utveckling i Sverige. När professuren i Lund tillkom hade religionssociologiskt stoff ingått i utbildningen för teol kand-examen under något tiotal år. Det var dock inte de teologiska institutionerna som var först med att erbjuda kurser i eller åtminstone inslag av religionssociologi i den grundläggande universitetsutbildningen. När den allmänna sociologin etablerades i Sverige under åren efter andra världskriget så

hade inte religionen någon framträdande plats bland de institutioner som studerades. Sociologin var en vetenskap som förväntades komma med bidrag till byggandet av det svenska folkhemmet och i denna process räknade man inte med att religion och kyrka skulle ha några bidrag att ge. Den första generationen av sociologer ägnade därför med något undantag inte religionen någon uppmärksamhet i sin forskning. Däremot var det på 1950-talet och det tidiga 1960-talet en självklarhet att något moment som behandlade religionens betydelse (eller minskande betydelse) skulle ingå i undervisningen om det svenska samhället. Alla de tidiga svenska introduktionstexterna till sociologin har ett kapitel om religion och religiösa förhållanden; i undervisningen användes dessutom i stor utsträckning amerikanska böcker och i dessa framställdes naturligtvis religionen som en faktor att räkna med i samhället. Ett uttryck för att religiös tro och kyrkor och samfund var något som man visserligen inte sysslade med men som man ändå ansåg att den som orienterade sig om det svenska samhället borde känna till finner man i att den generalmönstring som sociologerna samlade sig till med *Svensk samhällsstruktur i sociologisk belysning* (1959) har ett fylligt kapitel om *Det religiösa livet* skrivet av Berndt Gustafsson som vid de aktuella tidpunkten var docent i kyrkohistoria.

Andra och tredje generationens svenska sociologer har beaktat de religiösa förhållandena ännu mindre än vad de som hörde till den första generationen gjorde. De religionssociologiska texterna är — i den mån de inte finns med som klassikertexter — försvunna från kurslitteraturlistorna i sociologi. Följden har blivit att frågeställningar med religionssociologisk anknytning sällan kommer upp i uppsatsarbeten på grundut-

bildningsnivån och är ännu mer sällsynta i avhandlingsarbeten. Möjligen kan man under senare år skönja någon förändring i attityden till studiet av religionen och de religiösa institutionerna bland allmänsociologerna. Ett sådant tecken är att i «den nya strukturboken» *Sverige — vardag och struktur; Sociologer beskriver det svenska samhället* (1988) ingår ett kapitel om *Religiös struktur och vardaglig religiositet*.

Vid sidan av undervisningen om religionssociologi med inriktning på konkreta svenska förhållanden inom ramen för sociologiämnet torde den undervisning som förekom inom religionshistorieämnet vid humanistisk fakultet ha varit den första undervisning som bjöds inom ämnesområdet. Här var det den «stora» och för religionshistoria och religionssociologi delvis gemensamma traditionen (Durkheim, Malinowski osv.) man orienterade om. Som ett utslag av denna koppling mellan religionshistoria och religionssociologi kan man se Åke V. Ströms arbete *Religion och gemenskap* från 1946. Intresset för att forska kring religionssociologiska frågeställningar var dock ännu mindre inom religionshistorien än inom sociologin.

Den svenska religionssociologiska forskningens «rötter» får i första hand sökas på annat håll än i den grundläggande undervisning om religionssociologi som förekommit. Hur djupt man skall söka efter rottrådarna kan naturligtvis diskuteras. Här stannar tillbakablicken omkring 1940 även om det i något fall går att söka sig längre tillbaka och de tre «rötter» som särskilt skall beaktas är Svenska kyrkans rika statistiska material och bearbetningen av detta, frikyrklighetens tidiga intresse för att utnyttja religionssociologin samt utvecklingen inom kyrkohistorieämnet i Lund.

Den svenska folkbokföringen var en gång en förutsättning för den tidiga uppbyggnaden av det «tabellverk» som senare utvecklades till Statistiska Centralbyrån. Folkbokföringen och den respekt för korrekta uppgifter som den genererade var sannolikt också en förutsättning för den tidiga — och noggranna — redovisning av olika former av kyrklig aktivitet som biskoparna började kräva in beträffande församlingarna inför de som regel vart sjätte år återkommande prästmötena. De sände ut frågelistor om det kyrkliga livets utveckling och så småningom gick man

över till att inte bara efterfråga tendenser utan också kvantitativa uppgifter. Redan på 1890-talet hade Viktor Rundgren sammanställt sina *Statistiska studier rörande Svenska kyrkan* (1897) och även om han i mycket byggde på skattningar så inleddes här en tradition att göra numeriska beskrivningar av den kyrkliga seden. Ett första genombrott fick det mera systematiska insamlandet av sifferuppgifter om en enstaka företeelse (nattvardsfirandet och antalet kommunikanter) i de frågelistor som biskop Stadener sände ut inför prästmötena i Strängnäs och Växjö 1930 respektive 1934. Under 1940-talet blev det vanligt med räkning av gudstjänstbesökarna under någon kortare period och med en noggrann redovisning av utnyttjandet av förrättningarna i nästan alla stift och under 1950-talet började biskoparnas ämbetsberättelser innehålla fullständiga sifferredovisningar på åtminstone kontraktsnivå men ibland också på församlingsnivå. Såväl omfattningen av som kvaliteten på kommentarerna till siffermaterialet skiftade i hög grad. Höjdpunkterna i dessa redovisningar är emellertid lätta att ta fram: Bo Giertz' tre sista ämbetsberättelser: *Brytningstider* (1957), *Folkvandring* (1963) och *I smältdegeln* (1969).

Före 1970 fanns ingen samordning mellan stiftens vad gällde insamlingen av det kyrkostatistiska materialet utan frågor, definitioner och anvisningar skiftade. Från och med detta år insamlades materialet årligen och ansvaret såväl för att uppgifterna kom in som för att de sammanställdes vilade länge på Svenska Kyrkans Centralråd för evangelisation och församlingsarbete. Det arbete som Ingmar Stoltz måste ha lagt ner på att få denna samordning till stånd och att få insamlingsarbetet att fungera har i varje fall i efterhand inte tillräckligt observerats och senare tiders religionssociologer står i tacksamhetsskuld till honom för att detta internationellt helt unika material redan från början blev så fullständigt och håller så hög kvalitet. Ingmar Stoltz stod också — tillsammans med den dåvarande ägaren av Svenska Gallupinstitutet Sten Hultgren — bakom en av de första opinionsundersökningarna i Sverige om inställningen i religiösa frågor: *Svenska folkets röst om kristendom och kyrka* (1949).

Intresset inom frikyrkorna för en religionssociologisk belysning av den egna utvecklingen

och rollen i samhället kan föras tillbaka på det skriftställarskap som utövades av Ernst Herman Thörnberg. Hans främsta verk var *Folkrörelser och samhällsliv i Sverige* (1943) där folkrörelserna och inte minst frikyrkorna som fenomen diskuterades med utgångspunkt från idéerna hos en rad klassiker inom såväl europeisk (t.ex. Gustave Le Bon och Ferdinand Tönnies) som amerikansk (t.ex. Robert E. Park och Florian Znaniecki) samhällsvetenskap. Det religionssociologiska intresset odlades sedan av Erland Sundström både i redovisningar av opinionspejlingar som *Så säger folket* (1945) och i den mer analyserande framställningen i *Trossamfund i det svenska samhället; En orientering i svensk religionssociologi* (1952). Man kan i detta sammanhang också observera att den första internationellt publicerade religionssociologiska artikeln från Sverige var *The religious conversion as a change of social roles* som kom redan 1952 i *Sociology and Social Research*; författare var Hans L. Zetterberg som vid materialinsamlingen för artikeln hade samarbetat med just Erland Sundström.

Sin akademiska framväxt fick religionssociologin inom ramen för kyrkohistorien. Det är intressant att notera att den allra första propån *Om en statistisk undersökning av det svenska folkets religiösa liv i nutiden* gjordes att uppsaladocenten Emanuel Linderholm redan 1914. I en artikel med den redan återgivna titeln i *Tidskrift för det svenska folkbildningsarbetet* skisserade han en undersökning som om den kommit till stånd skulle gett en fullständig bild av såväl den officiella religionen i form av en beskrivning av livet i både Svenska kyrkans och frikyrkornas församlingar som de folkliga trosföreställningarna i alla landets socknar och som dessutom skulle gett upplysningar om «folkets arbets- och vardagsliv», om kulturell och politisk aktivitet och om «det sedliga tillståndet». Ett lika fullständigt forskningsprogram med avsikt att täcka det religiösa livets integration i samhällslivet torde senare knappast ha framlagts i något sammanhang i Sverige.

Under 1940-talet inledde Hilding Pleijel som nybliven kyrkohistorieprofessor i Lund en mindre ambitiös materialinsamling som senare kom att bli grunden för den akademiska religionssociologiska forskningen. Med utgångspunkt i sina

egna erfarenheter av hur den kyrkliga enhetskulturen i södra Småland brutits under senare delen av 1800-talet satte han igång ett dokumentationsarbete med hjälp av sina studenter. Intervjuer med äldre personer om hur den kyrkliga seden gestaltat sig under deras uppväxt blev ett standardinslag i studierna i hans ämne och ett kyrkohistoriskt arkiv började växa fram. Mycket inom Hilding Pleijels egen stora produktion har en stark religionssociologisk relevans och han hade en klar blick för sambandet mellan samhällelig förändring och religiös förändring. Han synes emellertid — trots personliga kontakter med bl. a. Ernst Troeltsch — nästan medvetet ha avstått från att anknyta till religionssociologiska teorbildningar och resonemang. Det blev istället Berndt Gustafsson som kom att utnyttja Kyrkohistoriska arkivets samlingar för ett medvetet sociologiskt studium. Hans bok om *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880* från 1950 som främst bygger på uppteckningsmaterialet har undertiteln «en kyrkohistorisk — sociologisk undersökning». Detta är talande för Berndt Gustafsson utnyttjade mer den allmänna sociologins begrepp och synsätt än den specifikt religionssociologiska litteraturen. Detsamma kan sägas om den något senare (1953) doktorsavhandlingen om *Socialdemokratien och kyrkan 1881–1890*. Det «sociologiska» ligger mer i användningen av de kvantitativa metoderna och i anknytningen till klassbegreppet än i ett utnyttjande av de då aktuella religionssociologiska teorierna.

Ett genombrott «utåt» som religionssociologins företrädare i Sverige fick Berndt Gustafsson med undersökningen *Kristen i 50-talets Sverige* (1958). Under den följande perioden fram till 1975 kan man säga att Berndt Gustafsson var svensk religionssociologi. Han kopplades in i det tidiga utredningsarbetet (1958 års utredning kyrka—stat) kring frågan om statskyrkosystemets framtid för att om möjligt klarlägga *Religionens betydelse som samhällsfaktor* (SOU 1963: 26). De föreslagna undersökningarna kom emellertid inte till stånd och sedan docentförordnandet i kyrkohistoria gått ut etablerade Berndt Gustafsson med stöd från en rad olika kyrkliga och frikyrkliga intressenter en egen forskningsorganisation: Religionssociologiska Institutet i Stockholm (RSI) var det officiella namnet fram

till början av 1980-talet. Vid institutet genomfördes en lång rad intervjuundersökningar och man fick snart också ansvaret för redovisningen av kyrkostatistiken. De flesta undersökningarna dokumenterade Berndt Gustafsson i någon av RSI:s rapportserier men rapporterna lades också samman till böcker och man kan särskilt peka på *Svenska folkets religion* (1969) där förrättningsreligiositeten belystes och *Människa i Sverige* (1972) som innebar en uppföljning av frågeundersökningen från 1950-talet. Det går inte att här redovisa hela Berndt Gustafssons breda verksamhet; den beskrivs i minnesboken *Berndt Gustafsson — forskare och visionär* (1976) som också innehåller en bibliografi.

Under början av 1970-talet framlades två utredningar som kom att få avgörande betydelse för religionssociologins fortsatta utveckling. I UHÅ:s utredning från 1971 om *Religionsvetenskaplig utbildning* («RUMO-utredningen») markerades behovet av att stärka de allmänt religionsvetenskapliga ämnena i den utbildning som erbjöds vid de teologiska institutionerna och till dessa ämnen räknades religionssociologin även om sdet också hette att forskningen inom ämnet «naturligast bör samordnas med kristendomsforskningen i övrigt». Man markerade alltså att ämnet hörde närmare samman med den kyrkohistoria där religionssociologin dittills haft sin forskningsbas än med den religionshistoria där viss undervisning i ämnet givits. I den något senare (1973) av Statens Humanistiska Forskningsråd initierade översikten av *Humanistisk och teologisk forskning i Sverige* framfördes religionssociologin som ett av tre sinsemellan ej rangordnade områden som — tillsammans med religionspsykologin — «i första hand bör komma i fråga vid en förstärkning av forskningsresurserna». Man motiverade prioriteringen inte bara med forskningsbehovet utan också med ämnets internationella expansion och inte minst med att det höll på att bli etablerat i såväl Finland som Danmark.

Den teologiska fakulteten i Lund hade redan vid mitten av 1960-talet börjat föra upp en professur i religionssociologi i sina anslagsäskanden. En rad riksdagsmotioner i ärendet förekom också och i 1975 års statsverksproposition föreslogs så inrättandet av en tjänst i Lund. Denna fick som redan nämnts karaktären av riksprofes-

sur och ämnesbeskrivningen fastställdes enligt följande: «Tjänstens uppgift är att med gängse beteendevetenskapliga metoder empiriskt undersöka religionen som social miljö med egen struktur och egna meddelelseformer, religionen som uttryck för samhället eller vissa delar därav, sociala faktorer i det religiösa tänkandet liksom religionens roll i förändringar av sociala strukturer i olika samhällen i nutiden och i historien.» Det ansågs självklart att Berndt Gustafsson skulle bli den förste innehavaren av tjänsten, men han hade knappt hunnit bli tillförordnad professor innan han avled i september 1975. Artikel-författaren — med bakgrund i den allmänna sociologin och då särskilt forskning om väljarbeteende — kom istället att tillträda tjänsten från 1978. De religionssociologiska huvudarbetena vid den tidpunkten var *Religion och politik* (1967) och *Mellan religion och politik* (1977). Arbetenas inriktning framgår bättre av undertitlarna *Studier kring samfundens inställning till Kristen Demokratisk Samling valåret 1964* respektive *Studier av kyrkofullmäktigeinstitutionen*. I Uppsala hade Thorleif Pettersson disputerat på en avhandling i ämnet religionshistoria med religionspsykologi om *The retention of religious experiences* (1975) men han orienterade sig via en anställning vid Religionssociologiska Institutet snart mot religionssociologin. Sedan han haft en forskningsrådstjänst med inriktning på allmän religionsbeteendevetenskap utnämndes han 1988 till professor i religionssociologi i Uppsala

Det religionssociologiska nätverket började växa fram under slutet av 1970-talet och i detta ingick förutom de nämnda främst Lennart Ejerfeldt i Uppsala och undervisningsassistenterna Curt Dahlgren och Jørgen Straarup i Lund respektive Uppsala samt personalen vid RSI. Som en illustration av hur den formella institutions-tillhörigheten ofta har upphävts kan nämnas att Thorleif Pettersson genomförde en omfattande studie av publiken vid religionsprogrammen i TV (*Television eller religion?* och *Religion som underhållning*, båda 1985) inom ramen för *Religionsvetenskapliga etermedieprojektet* som bedrevs vid Teologiska institutionen i Lund och att artikelförfattarens del inom projektet *Förorts-kyrkan; ideologi, utformning och användning* administrativt sköttes från Uppsalainstitutionen.

Till detta kan läggas att rapporter från båda projekten publicerades vid Religionssociologiska Institutet.

I utbildningen på den religionsvetenskapliga linjen intar religionssociologin fortfarande en relativt blygsam plats. Alla studerande stöter på ämnet redan under grundkursen och de allra flesta som går vidare kommer också att läsa ämnet under det differentierade studiet. För flertalet blir det emellertid inte mer än en tiopoängskurs som delas med religionspsykologin och (i Lund) religionspedagogiken. Utöver en grundbok i ämnet finns ingen litteratur på svenska som skrivits för undervisningsändamål och de studerande får därför möta de religionssociologiska teorierna i engelskspråkiga versioner. Sedan flera år tillbaka användes vid båda institutionerna ett amerikanskt arbete, Meredith McGuires *Religion: The Social Context* (2:a uppl, 1985) som huvudbok. Detta arbete ger en bred översikt över såväl klassisk som nyare religionssociologisk teori men det hämtar naturligtvis i stor utsträckning sina exempel och sina aktuella frågeställningar från det religiösa livet i USA och detta känns uppenbarligen många gånger frustrerande både för lärare och elever. Den riktning inom religionssociologin som väcker störst intresse i undervisningen är den som går tillbaka på Peter Bergers och Thomas Luckmanns arbeten. Den senares nu nästan trettio år gamla *The Invisible Religion* (1967, i tysk upplaga 1963) är fortfarande en uppskattad läsning av dem som skall ha individuella litteraturkurser. Man tilltalas tydligen starkt av Luckmanns hårt drivna tes att religionen är ett universellt fenomen på det individuella planet medan man inte observerar eller fäster sig vid hur uttunnad hans religionsdefinition är. Entusiasmen för de Berger/Luckmannska tankegångarna kan också leda in i en återvändsgränd för den som vill gå vidare med uppsatsarbeten. Det är inte särskilt lätt att utnyttja teorierna i konkret empiriskt arbete.

För de många studerande vid de teologiska institutionerna som nästan självklart har sin intresseinriktning främst mot det språkvetenskapliga eller det systematiskt teologiska hållet finns det en «tröskel» vad det gäller att ta till sig och att själv börja använda sig av de metoder som ämnesbeteckningen i Lund betecknar som de «gängse beteendevetenskapliga». Detta torde

— förutom det faktum att examina inte kan göras hur breda som helst — vara den viktigaste orsaken till att tillströmningen av studerande på påbyggnadskurserna i religionssociologi varit obetydlig. Några stora forskarseminarier har inte heller vuxit fram. Femton års forskarutbildning i religionssociologi vid de båda teologiska fakulteterna har endast resulterat i fem examina för doktorsexamen och alla avhandlingarna inom ämnet kan därför nämnas här. I Lund har Curt Dahlgren skrivit om *Maranata; En sociologisk studie av en sekrörelses uppkomst och utveckling* (1982), Dale Weaver om *Evangelical Covenant Church of America; Some Sociological Aspects of a Swedish Emigrant Denomination 1885–1984* (1985) och Jan Carlsson om *Region och religion; En regionindelning utifrån den kyrkliga sedens styrka på 1970-talet* (1990); i nära anknytning till det religionssociologiska seminariet i Lund tillkom också Pétur Péturssons avhandling om *Church and Social Change; A Study of the Secularization Process in Iceland 1830–1930* (1983) även om den framlades i allmän sociologi. De två avhandlingarna i Uppsala är Jørgen Straarups *Kyrkan i förorten; Folklig religiositet och åsikter om nybyggda kyrkor* (1985) och Eva M Hambergs sammanläggningsavhandling *Studies in the Prevalence of Religious Beliefs and Religious Practice in Contemporary Sweden* (1990). Nästan alla de nämnda forskarna har åtminstone temporärt kunnat beredas möjlighet till fortsatt verksamhet — som lärare eller inom forskningsprojekt — vid de teologiska institutionerna och rent allmänt kan sägas att framtidsutsikterna för den som disputerar i religionssociologi i varje fall inte är sämre än för andra nyblivna teologie doktorer.

Några av de forskningsprojekt där en eller flera religionssociologer varit involverade har redan nämnts och ytterligare några kan framhållas. Curt Dahlgren och Pétur Pétursson har tillsammans arbetat med en rad olika frågeställningar i anknytning till projekttiteln *Svensk mission i sociologiskt perspektiv*; Pétur Péturssons avhandling inom missionsvetenskap *Från väckelse till samfund. Svensk pingstmission på öarna i Nordatlanten* (1990) var ett resultat av detta projekt och ytterligare resultat kommer under hösten att framläggas i Tro och tanke. Pétur Pétursson har också — fastän han numera är knu-

ten till Islands högskola — ett projekt om *En civilreligion med två ansikten* på gång. I detta projekt bearbetar han frågan om vilka anknytningspunkter som finns mellan det svenska engagemanget i den ekumeniska rörelsen och tanken på internationell solidaritet sådana den kommit till uttryck inom svensk socialdemokrati. I ett nytt forskningsprojekt som tar upp en problematik som alltför mycket försumrats inom svensk religionsvetenskap ställer Eva Hamberg frågan om *Invandrades livsåskådningar — långsiktig stabilitet eller förändring?*. Finansieringen av alla de nämnda projekten har skett genom något av de statliga forskningsråden.

Vid sidan av den projektforskning som ägt rum vid de teologiska institutionerna kan man också nämna några större projekt där religionssociologer varit engagerade men där Religionssociologiska Institutet med sina möjligheter att bedriva en effektiv datainsamling utgjort administrativ bas. Två sådana projekt har finansierats genom Försäkringsbolaget Ansvar: Under början av 1980-talet den studie som resulterade i boken *Aktiva i Svenska kyrkan — en livsstilsstudie* (1983) och under slutet av 1980-talet ett projekt som med förkortningssvenska kallades *KYLA-projektet* (KYLA = kyrkolivsanalys) och som gick ut på att söka finna förklaringar till den försvagning i den kyrkliga seden som hastigt gjorde sig märkbar under mitten av det aktuella årtiondet; huvudrapporten från projektet var Thorleif Petterssons och Göran Gustafssons *Församlingsstrategier och den kyrkliga sedens styrka* (1990). Mera utredningskaraktär hade de undersökningar som Jørgen Straarup genomförde för 1969 års psalmskommitté (*Vad hela kyrkan sjunger*; 1983) och som artikelförfattaren gjorde för 1968 års kyrkohandboks-kommitté i sex delrapporter under den gemensamma titeln *1976 års gudstjänstordning* (1982–1983). De största materialen som samlats inom något enskilt projekt vid RSI är emellertid de som tagits fram inom ramen för *Projekt NT 81*. Projektet har haft en litteraturvetenskaplig sida (Tema Kommunikation vid Linköpings universitet) och en religionssociologisk sida. De religionssociologiska undersökningarna har redovisats såväl i tre separata rapporter, Thorleif Pettersson: *Svenska folket och Bibeln* (1986), Jørgen Straarup: *Bibelläsarna och Bibeln* (1987) och Göran Gustafsson:

Förkunnarna, församlingarna och Bibeln (1990), som i en volym, *Bible Reading in Sweden* (1990) med Gunnar Hansson som utgivare, där projektdeltagarna lägger fram delar av av sina resultat. Bibelns aktuella roll i det religiösa livet torde inte vara så väl belyst i något annat land som i Sverige och det är värt att framhålla att Svenska Bibelsällskapets bibelfond framstår som idealisk forskningsfinansierare; man har inte på något sätt försökt påverka arbetet inom projektet samtidigt som man visat ett fortlöpande och positivt intresse för de resultat som kommit fram.

Det har flera gånger påpekats att den svenska religionssociologiska forskarmiljön är såväl institutionellt som personellt begränsad. Gruppen religionssociologer som är orienterade om varandras göranden och låtanden har emellertid vidgats genom ett nordiskt samarbete inom ämnesområdet i flera olika former. Sålunda samlas sedan mitten på 1960-talet en nordisk religionssociologisk konferens i stort sett vartannat år. Deltagarantalet vid dessa konferenser brukar ligga runt fyrtio och bland dessa ingår både en kärngrupp av «professionella» religionssociologer och en vidare krets av «amatörer» med intresse för området från såväl samfunden som från samhällsvetenskapliga och humanistiska institutioner. Den konferens som planeras äga rum på Island under sensommaren 1992 blir den elfte i ordningen.

Det nordiska religionssociologiska samarbetet har också tagit sig uttryck i gemensamma forskningsprojekt. Artikelförfattaren ledde under första halvan av 1980-talet ett projekt där man sökte jämföra den religiösa utvecklingen på olika områden i de fem nordiska länderna under en femtioårsperiod. Projektet resulterade i två samlingsvolymerna: *Religiös förändring i Norden 1930–1980* (1985) och *Religion och kyrka i fem nordiska städer 1930–1985* (1987). För närvarande arbetar en grupp religionssociologer och allmänna samhällsvetare med Thorleif Pettersson som ledare med att jämföra värderingar inklusive sådana som gäller religion och livsåskådningsfrågor i de nordiska länderna. Arbetet är samordnat med de internationella värderingsstudier som initierats av J. Kerkhofs i Louvain och som avser att kontinuerligt följa förändringar beträffande bland annat uppfattningar om mo-

raf och samhällssyn. Vid sidan av de frågor som ställs i alla de i studien ingående länderna har ett antal frågor med särskilt intresse för de nordiska länderna lagts in i det omfattande intervjuformuläret. Intervjuarbetet för denna WVSSG-studie (World Values Systems Study Group) genomfördes under 1990 och de första resultaten rörande Sverige publiceras i detta nummer av STK. Thorleif Pettersson har tidigare på grundval av motsvarande material från den EVSSG-studien (European Values Systems Study Group) som genomfördes 1980 skrivit om *Bakom dubbla lås; en studie av små och långsamma värderingsförändringar* (1988) och detta är ett av resultaten från det projekt om *Framtida folkrörelser* som han varit engagerad i vid Institutet för framtidsstudier.

Även om samarbetet de täta kontakterna mellan de svenska religionssociologerna betonas i det föregående är det så att man kan iakttä en viss profilskillnad mellan den inriktning som ämnet fått i Uppsala och i Lund. I inomvetenskapliga termer kan denna skillnad beskrivas att man i Uppsala något mer betonar studiet av religionen sådan den framstår om man definierar begreppet religion funktionellt eller brett medan man i Lund något mer är inriktad på att undersöka religionen enligt en substantiell eller snävare religionsdefinition. Den långt ifrån klara skillnaden mellan inriktningarna — eller kanske mellan ämnesföreträdarna — kan också beskrivas att i Uppsala är intresset något större för den individuella religiositeten medan intresset i Lund är något större för de religiösa institutionerna. Skillnaden leder till att för religionssociologin i Uppsala är tros- och livsåskådningsvetenskapen den mest naturliga samarbetspartnern bland den teologiska fakultetens övriga ämnen medan kontakterna i Lund är mera intensiva med kyrkohistorien och kyrko- och samfundsvetenskapen; förhållandet har emellertid inte bara med religionssociologins inriktning att göra utan sammanhänger också med den profil som de övriga nämnda ämnena har på respektive ort.

Den svenska religionssociologin har under sin korta historia inte i någon nämnvärd grad bidragit till den teoretiska utvecklingen av ämnet. Däremot har en lång rad studier genomförts som i metodiskt avseende väl tål att jämföras med de undersökningar som publiceras internationellt.

Detta gäller både beträffande undersökningar där man utnyttjar stora och rikstäckande intervju- eller enkätmaterial och undersökningar där man utnyttjar data om kollektiv av individer eller om områden, dvs den typ av material som tekniskt går under beteckningen «aggregerade data». I den mån studierna på grundval av just aggregerade data blivit en svensk religionssociologisk specialitet — exemplifierad bland annat genom Jan Carlssons tidigare nämnda avhandling och Thorleif Petterssons artikel om *Kyrksamhet och brottsfrekvens* (1990, engelsk version 1991) — så sammanhänger detta i viss utsträckning med att forskarna i Sverige har bättre tillgång till denna typ av data om religion och religiositet än vad fallet är för forskare i de flesta andra länder.

Femton år är ingen lång tid för en universitetsdisciplin, särskilt inte för en disciplin vid teologisk fakultet. Ändå kan man urskilja förändringar i inriktningen av ämnet i Sverige under den period som religionssociologin funnits. Förändringarna kan beskrivas att den teoretiska inspirationen för den forskning som religionssociologerna är engagerade inom i minskande utsträckning kommer från andra religionssociologer och i ökande utsträckning från den allmänna samhällsvetenskapen. För femton år sedan var det självklart att hämta de teoretiska begreppen från och hänvisa till arbeten som Milton Yingers *The Scientific Study of Religion* (1970) eller Charles Glock och Rodney Starks *Religion and Society in Tension* (1965). Under slutet av 1980-talet har det istället blivit naturligt att referera till den allmänna innovationsforskningen som artikel författaren gör i bibelansvändningsstudierna, till resursmobiliseringsbegreppet som Curt Dahlgren gör i sina studier av missionen eller till Roland Ingleharts syn på hur grundhållningarna till tillvaron förändras mellan generationerna som Thorleif Pettersson gör i sina värderingsstudier. Man kan skönja tendenser mot att svensk religionssociologi i mindre utsträckning än tidigare håller sig inom gränserna för «the sociology of religion» och mer än tidigare söker vara en «science sociale de religion». Den starka anglo-sachsiska orienteringen består dock — vilket framgår av de följande artiklarna — och en ökad orientering mot den nyare kontinentala religionssociologin skulle vara önskvärd.

Kyrkfolket, den gode medborgaren och demokratin

THORLEIF PETTERSSON

1. En demokratiteoretisk utgångspunkt

Föreliggande nummer av Svensk Teologisk Kvartalskrift skall presentera exempel på aktuell religionssociologisk forskning. Man kan naturligtvis föra långtgående diskussioner om vad som kännetecknar religionssociologi som forskningsdisciplin. Här avstår jag från all sådan diskussion och nöjer mig med att konstatera att religionssociologin *bland annat* studerar vilken betydelse de religiösa institutionerna har för samhällsutvecklingen. Ett sådant konstaterande är tillräckligt för att klargöra att en analys av kyrkfolkets syn på medborgarskapet är ett gott exempel på en religionssociologisk problematik. Hur de kyrkligt aktiva ser på medborgarskap och demokrati säger något om deras betydelse för politik och samhällsutveckling.

Den undersökning som presenteras här anknuter till «1985 års utredning om maktfördelning och demokrati i Sverige», den s.k. *Maktutredningen*.¹ En grundläggande fråga för denna var att utreda vilka resurser och förutsättningar medborgarna hade för att påverka samhällsutvecklingen. Till dessa resurser hör självfallet deras grundläggande syn på samhälle, medborgarskap och demokrati. «Vad medborgarskapstanken har inneburit för det politiska livet kan endast jämföras med vad den industriella revolutionen har betytt för det ekonomiska livet och upplysningstiden för tankelivet».² Undersökningen av «Medborgarnas makt» diskuterade så-

dana frågor utifrån två grundläggande demokratiteoretiska dimensioner, nämligen «att skapa regler» och «att följa regler». Dessa båda dimensioner sägs relatera till centrala komponenter i demokratibegreppet. «Demokratin, betraktad som autonomi, innebär en form av självbindning. Demokrati innebär inte frånvaro av regler och tvångsordning. Tvärtom är en stat, en rättsordning, en nödvändig, men inte tillräcklig, förutsättning för demokratin. Det för demokratin karaktäristiska är att dess regler satts av medborgarna själva. Därför innebär medborgarskapet i en demokrati en förening av två element; deltagande för att skapa regler, villighet att följa reglerna».³ Föreliggande rapport kommer att diskutera kyrkfolkets inställning till dessa båda grundläggande demokratiteoretiska dimensioner och vilken eventuell betydelse denna kan ha för deras medverkan i samhällets demokratiska utveckling.

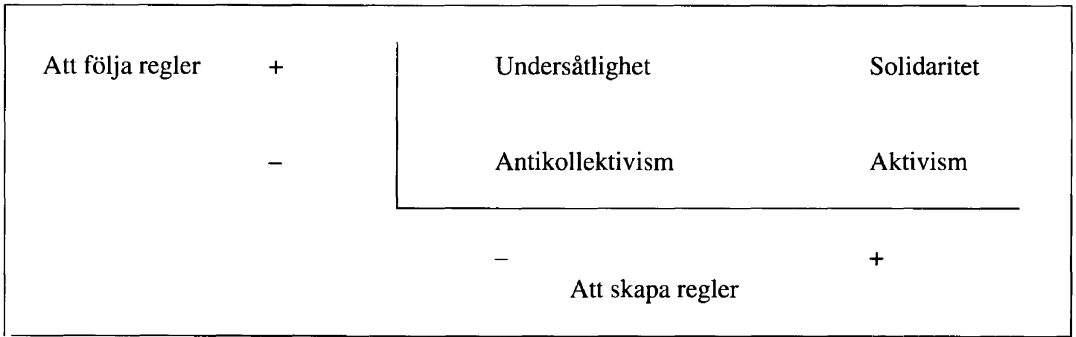
Man kan ha olika uppfattningar om hur viktiga och angelägna de båda dimensionerna «att följa regler» resp. «att skapa regler» är. Teoretiskt kan man m.a.o. dela in varje dimension i «hög» resp. «låg värdering» av den egenskap dimensionen avser. Genom att därefter korsa de båda dimensionerna mot varandra får man de fyra kombinationer som framgår av Figur 1 och som kan beskrivas enligt följande:

¹ Maktutredningens slutrapport *Demokrati och makt i Sverige*, SOU 1990:44, sammanfattar de olika delstudier som Maktutredningen genomförde.

² O. Pettersson, A. Westholm & G. Blomberg, *Medborgarnas makt*, Stockholm 1989, s. 9.

³ *Medborgarnas makt*, s. 264. Diskussionen i följande avsnitt gäller framställningen s. 262–270.

Figur 1. Demokratins medborgardygder; att skapa regler och att följa regler.



Källa: *Medborgarnas makt*, s. 267.

- «undersåtlighet» utmärks av en *hög* värdering av att följa regler och en *låg* värdering av att skapa regler,
- «solidaritet» utmärks av en *hög* värdering av att följa regler och en likaledes *hög* värdering av att skapa regler,
- «antikollektivism» utmärks av en *låg* värdering av att följa regler och en likaledes *låg* värdering av att skapa regler, samt
- «aktivism» utmärks av en *låg* värdering av att följa regler och en *hög* värdering av att skapa regler.

härvid viktigt att notera att Medborgarundersökningens diskussion förutsätter att en «hög» resp. en «låg» värdering av de båda dimensionerna förstås som absoluta värden. För man kan väl knappast anse att den som är *mycket* positiv till att «skapa» och att «följa» regler är mer demokratisk än den som är *ganska* positivt inställd till de båda grundläggande dimensionerna?

Maktutredningen skiljer mellan två demokratibegrepp. Vid *det samhällscentrerade demokratibegreppet* sägs utgångspunkten vara «idén om ett suveränt folk och den enskildes roll som medlem i ett samhällskollektiv ... Beroendet och samhörigheten mellan samhällsmedlemmarna betonas. Den enskilde förutsätts ta ansvar för egna och andras intressen genom att delta i gemenskapen. Det gemensamma bästa sätts i centrum». ⁵ Mot detta demokratibegrepp sätts *det individcentrerade demokratibegreppet* där utgångspunkten är «idén om en individ som tar ansvar för sitt eget öde. Den enskilde individens särart framhävs. Alla skall ha frihet att ordna sina egna förhållanden utifrån egna intressen och eget samvete, utan för mycket inblandning av andra. Förhållandet mellan medborgarna präglas av frivilliga byten. Gemenskapen ingriper inte i de enskildas val så länge inte detta skadar andra människor. Den privata sfären ges företräde framför den offentliga. En viktig fråga i detta perspektiv blir hur individer och minoriter skall skydda sig mot kollektiva beslut». ⁶ Maktutred-

Undersökningen av «Medborgarnas makt» beskriver den solidariska synen som den kombination av egenskaper «som utpekade av demokratins teoretiker». Demokratins sades ju innebära en kombination av de två elementen «deltagande för att skapa regler» samt «villighet att följa reglerna». På motsvarande sätt beskriver Medborgarundersökningen den antikollektivistiska hållningen som «en skepticism mot båda de sidor av solidariskt, kollektivt handlande som traditionellt tillmäts betydelse i den demokratiska idédebatten». ⁴ Den solidariska hållningen associeras således med demokrati och den antikollektivistiska synen med en skeptisk inställning till demokratins båda grundkomponenter. Det är

⁴ *Medborgarnas makt*, s. 266.

⁵ *Demokrati och makt i Sverige. Maktutredningens huvudrapport*, SOU 1990:44, s. 14.

ningens övergripande slutsats är att *dagens svenska samhälle utvecklas bort från det samhällscentrerade demokratiidealet mot det individcentrerade*. «De nu pågående förändringsprocesserna innebär att samhället inte närmar sig utan tvärt om avlägsnar sig från den svenska modellens kollektivistiska demokratiideal». ⁷ Ett av de många tecknen på denna utveckling är att de äldre medborgarna i större utsträckning omfattar den solidariska synen på medborgarskapet medan de yngre i större utsträckning omfattar den antikollektivistiska. Frågan om hur man bör förhålla sig till en förändrad relation mellan de båda demokratitolkningarna diskuteras inte av Maktutredningen, som nöjer sig med att framhålla att det måste finnas en balans mellan de båda synsätten på demokratis grundfrågor.

Mot bakgrund av denna diskussion kan man uppfatta spänningen mellan den «solidariska» och den «antikollektivistiska» synen på medborgarskapets dimensioner som ett uttryck för spänningen mellan en samhällscentrerad och en individcentrerad demokratitolkning. Att de yngre generationerna ligger närmare den antikollektivistiska synen innebär således inte att de skulle vara mindre demokratiska än de äldre utan snarare att de omfattar en annorlunda, men fullt lika legitim syn på samhällets demokrati. De aktuella ålderskillnaderna kan därför sägas vara tecken på att den pågående utvecklingen från ett samhällscentrerat demokratiideal till ett individcentrerat sannolikt kommer att fortsätta. Allteftersom de äldre med sina samhällscentrerade demokratiideal kommer att dö och de unga med sina individcentrerade kommer att utgöra en större andel av hela befolkningen, kommer samhället att utvecklas mot en mer individcentrerad syn på demokratin.

2. Kyrkfolket om den gode medborgaren och solidariteten

Den svenska Maktutredningens intervjuundersökning om medborgarnas makt studerade svenska folkets uppfattningar om de båda grundläggande demokratidimensionerna med hjälp av

enkätfrågor om den «gode medborgaren». ⁸ Detta instrument för att studera uppfattningar om den gode medborgaren och grundläggande aspekter av demokratifrågorna har jag använt i olika sammanhang, bl.a. i 1990 års EVSSG-undersökning. ⁹ Eftersom EVSSG-materialet innehåller omfattande information om svenska folkets värderingar vad gäller religion, moral, politik etc., ger materialet goda möjligheter att analysera kyrkfolkets syn på den gode medborgaren och därigenom på demokratis grundfrågor.

Tabell 1 redovisar medelvärden för hur viktiga svenska folket anser att de aktuella kännetecknen på den gode medborgaren är. Tabellen visar resultat dels för svenska folket i sin helhet, dels för två kategorier, här kallade «kyrkfolket» (n = 57) resp. «kyrkfrämmande» (n = 169). Den förstnämnda kategorin utgörs av dem som deltar regelbundet i gudstjänster minst en gång i månaden och som säger sig tro på en personlig Gud. Den senare kategorin utgörs av dem som aldrig deltar i gudstjänster och som inte säger sig tro på någon Gud eller motsvarande. Tyvärr tillåter inte materialet en uppdelning mellan frikyrkofolket och Svenska kyrkans folk. Det vore givetvis av stort intresse att kunna göra sådana jämförelser, men de får av materialskäl anstå till ett senare tillfälle.

Man kan analysera kyrkfolkets syn på medborgarskapet på olika sätt. Tabell 1 visar en första analys, som helt enkelt innebär en jämförelse av hur kyrkfolket förhåller sig till svenska folket resp. till de kyrkfrämmande när det gäller de åtta

⁸ Frågorna hade utformats som skattningsskalor där svarspersonerna fick ange hur viktiga de ansåg att åtta olika egenskaper var som kännetecken på den gode medborgaren. Svaren kunde variera mellan värdet 0 (= «inte alls viktigt») och 10 (= «mycket viktigt»).

⁹ För information om denna undersökning, se exv. Thorleif Pettersson, *Bakom dubbla lås*, Stockholm 1988; *Rättvisa i vågskalen*, LO, 1991, s. 268. Här är det tillfyllt att säga att 1990 års svenska EVSSG-undersökning (European Values Systems Study Group) är en intervjuundersökning om svenska folkets värderingar och livsåskådningar. EVSSG-projektet är ett stort internationellt projekt där c:a 25-talet länder medverkar. 1990 års datainsamling genomfördes som personliga intervjuer med 1047 svenskar i åldern 16–75 år. Datainsamlingen genomfördes av SIFO och finansierades av Riksbankens Jubileumsfond; Projekt «Svenska och europeiska värderingssystem; EVSSG-studien omgång 2» (projektnummer 89/68).

⁶ *Anfört arbete*, s. 14.

⁷ *Anfört arbete*, s. 403.

Tabell 1. Uppfattningar om vad som utmärker en god medborgare. Resultat från 1987 års medborgarundersökning och 1990 års EVSSG-undersökning.

	Medeltal ¹ för:			
	Medborgarundersökn.	EVSSG-enkäten: alla:	kyrkfolk	kyrkfrämmande
Medborgardygder:				
Att bilda sig en egen uppfattning oberoende av andra	9.1	9.2	9.2	9.2
Att rösta i de allmänna valen	8.7	8.4	8.5	8.1
Att hålla sig informerad om vad som händer i samhället	8.5	8.5	8.4	8.4
Att alltid följa lagar och förordningar	8.2	8.2	8.8	8.0
Att aldrig försöka smita från skatten	8.1	7.9	8.8	7.6
Att vara solidarisk med dem som har det sämre än en själv	8.1	7.7	8.3	7.4
Att vara beredd att bryta mot en lag när ens samvete så kräver	5.8	6.1	6.3	6.1
Att vara aktiv i föreningslivet	5.2	5.4	6.3	5.6

¹ 0 = inte alls viktigt, 10 = mycket viktigt;
för EVSSG-undersökningen: 1 = inte alls viktigt, 10 = mycket viktigt.

kännetecknen på den gode medborgaren. Här kan man först notera att kyrkfolket i stort visar samma relativa rangordning av de aktuella medborgardygdena som svensken i gemen. Om man bortser från några smärre omkastningar kan man säga att kyrkfolket visar en likartad rangordning mellan de åtta kännetecknen på den gode medborgaren som svenska folket. De visar heller inte någon påtagligt annorlunda rangordning än de kyrkfrämmande.¹⁰ I detta hänseende kan man m.a.o. inte säga att kyrkfolket ger uttryck för en annorlunda syn på den gode medborgaren än svensken i gemen. Såväl kyrkfolket, de kyrkfrämmande som svensken i gemen anser att den viktigaste egenskapen är «att bilda sig en egen uppfattning oberoende av andra», medan egenskapen «att vara aktiv i föreningslivet» betraktas som den minst viktiga. Man kan förvånas över att svenskarna, *inklusive kyrkfolket*, anser det så viktigt att bilda sig en egen uppfattning oberoende

de av andra. Att denna egenskap rangordnas högst bör innebära att man anser den både möjlig och önskvärd för den enskilde individen. Det är onekligen ett optimistiskt antagande som kan ifrågasättas såväl sakligt som vad gäller lämplighet. Till bilden av att de individualistiska värderingarna sätts högt hör också att egenskapen «att vara aktiv i föreningslivet» uppskattas som den minst attraktiva medborgardygden av de åtta, *också av kyrkfolket*. Också detta resultat är onekligen förvånande. Man skulle snarare förvänta sig att det aktiva kyrkfolket skulle ge deltagande i föreningslivet en högre rangordning än så.

Man kan således inte säga att kyrkfolket gör en annan rangordning av önskvärda egenskaper hos den gode medborgaren än svenska folket. Men detta innebär naturligtvis inte att varje enskild medborgardygd är precis lika angelägen för kyrkfolket som för svensken i gemen eller de kyrkfrämmande. Även om man rangordnar på samma sätt kan rangordningen ske på olika nivåer. Den mest intressanta skillnaden härvidlag är att det aktiva kyrkfolket har en mer positiv syn

¹⁰ Rangordningskoefficienten mellan svenska folket 1990 och 1990 års kyrkfolk är .78; mellan 1990 års kyrkfolk och kyrkfrämmande .78.

på att följa lagar och förordningar, inklusive skyldigheten att betala sina skatter. Kyrkfolket är också mer positivt än svenskarna i gemen till att «vara solidarisk mot dem som har det sämre än en själv». Slutligen är det inte särskilt förvånande att kyrkfolket är mer positivt än svenskarerna i gemen till «att vara aktiv i föreningslivet». Även om de kyrkligt aktiva sätter egenskapen lika lågt som svensken i gemen i jämförelse med andra medborgardygder tycker de ändå att den är viktigare.

Man kan relatera dessa skillnader mellan hur kyrkfolket och de kyrkfrämmande ser på den gode medborgaren till den typologi som presenterades tidigare i framställningen. Medborgarundersökningen relaterade således kännetecknen på den gode medborgaren till de båda grundläggande komponenterna i demokratibegreppet, d.v.s. «deltagande för att skapa regler» resp. «villighet att följa regler». En dimensionsanalys visade nämligen att svarspersonernas uppfattningar om hur viktiga de åtta medborgardygderna är kan återföras till dessa båda dimensioner. Den första dimensionen benämns «att följa regler» och den gemensamma nämnaren sägs vara laglydnad. Hit hör exempelvis uppfattningar om att det är viktigt att följa lagar och förordningar och att inte fuska med skatten. Den andra dimensionen eller faktorn benämns «att skapa regler» och den gemensamma nämnaren sägs vara att skapa regler, att själv delta och vara aktiv för att påverka samhället. Hit hör exempelvis uppfattningar om att det är viktigt att bilda sig en egen uppfattning oberoende av andra och att rösta i de allmänna valen. De båda empiriskt bestämda dimensionerna har en uppenbar relation till demokratibegreppets två teoretiska komponenter.

Dimensionsanalyser av 1990 års EVSSG-material visar härvidlag samma resultat som Medborgarundersökningen. I en allmän mening kan man därför säga att 1990 års EVSSG-undersökning styrker Medborgarundersökningens resultat att uppfattningarna om den gode medborgaren kan relateras till två grundläggande komponenter i demokratibegreppet. När man däremot ser hur de enskilda medborgardygderna relateras till de två faktorerna visar sig smärre skillnader som emellertid inte behöver diskuteras närmare här.¹¹

Genom att analysera svaren på frågorna om de åtta medborgardygderna beskriver Medborgarundersökningen hur olika grupper fördelar sig i de fyra synsätt som beskrevs ovan. De äldre och lågutbildade visar sig ha en annan syn på medborgarskapets dimensioner än de yngre och högutbildade. De äldre kännetecknas således av «solidaritet» och de yngre av «antikollektivism». Ett intressant resultat i detta sammanhang är vidare att de som sympatiserar med KDS i större utsträckning ger uttryck för den «solidariska» inställningen.¹²

1990 års EVSSG-undersökning visar liknande resultat. Det framgår av Tabell 2. Tabellen visar bl.a. att kyrkfolket samt de som sympatiserar med KDS visar en solidarisk samhällssyn medan de kyrkfrämmande, de yngre och de som sympatiserar med miljöpartiet och moderaterna visar en antikollektivistisk syn. De som sympatiserar med Vänsterpartiet och de s.k. postmaterialisterna¹³ visar en aktivistisk samhällssyn. När det gäller uppgifterna i Tabell 2 är det viktigt att notera att placeringen av resp. grupper enbart har skett efter medelvärdena för de standardiserade faktorpoängen i resp. dimension. Detta innebär att differenserna mellan grupper som placerats i olika kategorier inte nödvändigtvis är statistiskt säkerställda. Här kan också noteras att merparten av resultaten i Tabell 2 även gäller efter kontroll för bakgrundsvariabeln ålder.

Uppgifterna i Tabell 2 visar bl.a. att de yngre och de som sympatiserar med de «nya» rörelserna i form av miljöpartiet ger uttryck för en «antikollektivistisk» hållning. De äldre och de som sympatiserar med de äldre folkrörelserna (arbetarrörelsen, väckelserörelsen inklusive Svenska kyrkan) skulle däremot uttrycka en «solidarisk» samhällssyn. Härtill bör man också notera att de kyrkfrämmande tillsammans med Miljöpartiets sympatisörer demonstrerar en aktivistisk samhällssyn. Slutligen har det stort intresse att notera att skillnaden mellan de s.k. materialisterna och post-materialisterna enligt Tabell 2 snarare

¹¹ Se Thorleif Pettersson, «Folkrörelsefolk och samhällsförändring», Institutet för framtidsstudier, Stockholm.

¹² *Medborgarnas makt*, s. 268.

¹³ Enligt en teknisk Inglehart-definition med den utökade skalan för att mäta post-materialism.

Tabell 2. Inställning till att följa och att skapa regler hos olika grupper. Resultat från 1990 års svenska EVSSG-undersökning. Resp. grupperns placering enbart efter gruppens medelvärden för standardiserade faktorpoäng för resp. dimension.

Att följa men inte skapa regler:

UNDERSÅTLIGHET
 Sympatiserar med Centern
 Materialister^a
 Äldre

Varken följa eller skapa regler:

ANTIKOLLEKTIVISM
 Yngre
 Sympatiserar med Moderaterna
 Sympatiserar med Miljöpartiet
 Kyrkfrämmande

^a = Enligt Inglehart-definition

Att följa och att skapa regler:

SOLIDARITET
 Sympatiserar med Socialdemokrat.
 Sympatiserar med KDS
 Sympatiserar med Fp
 Kyrkfolket

Att skapa men inte följa regler:

AKTIVISM
 Sympatiserar med Vänsterpartiet
 Postmaterialister^a

tycks gälla spänningen mellan undersåtlighet och aktivism än mellan kollektivism (solidaritet) och antikollektivism. Det senare antas ofta vara fallet.

I detta sammanhang är det emellertid viktigt att konstatera att diskussionen hittills har visat att kyrkfolket tillsammans med KDS sympatisörer kan sägas omfatta en solidarisk samhällssyn. Däremot skulle de kyrkfrämmande uttrycka en antikollektivistisk samhällssyn. I enlighet med den tidigare diskussionen kan kyrkfolket m.a.o. sägas omfatta en samhällscentrerad demokratisyn, d.v.s. en syn som det svenska samhället f.n. avlägsnar sig från. Därmed antyds att kyrkfolket knappast bör betraktas som en viktig samhällsförändrande kraft.

Att förvalta eller att förnya

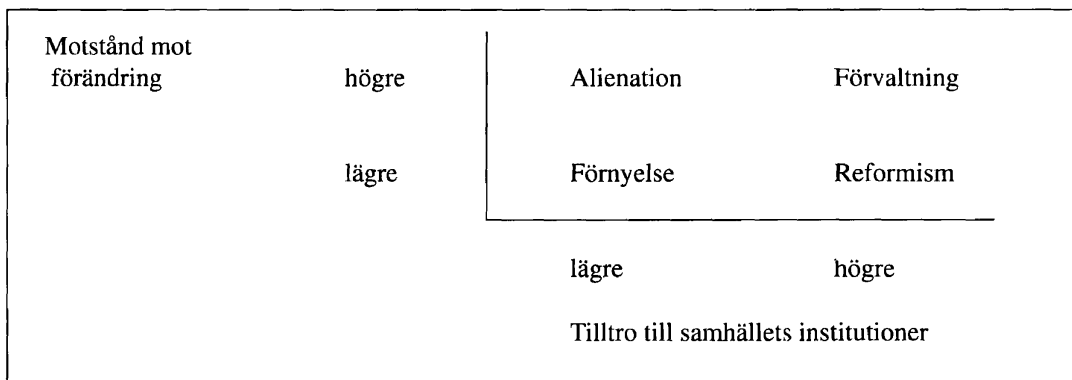
Medborgarundersökningen identifierade som nämndes ovan den solidariska hållningen som demokratins synsätt och den antikollektivistiska som en «skepticism» mot viktiga inslag i en demokratisk samhällssyn. Eftersom de kyrkligt aktiva utmärks av en mer solidarisk syn skulle man därför kunna anta att de i någon mening vore «mer demokratiska» än t.ex. de kyrkfrämmande.

En sådan slutsats är emellertid förhastad av två skäl. Det första skälet har att göra med skillnaden mellan absoluta och relativa differenser; det andra skälet har att göra med att Medborgarundersökningens tolkning av medborgarskapets båda dimensioner kan kompletteras.

Medborgarundersökningens principiella diskussion om de fyra kombinationerna av medborgardygder pekade på att en låg värdering av båda komponenterna i demokratibegreppet, d.v.s. deltagande för att skapa regler resp. villighet att följa regler, innebar en skeptisk hållning mot demokratins människosyn. Den diskussionen bör som redan framhållits i första hand antas gälla skillnader mellan de absoluta variabelvärdena «låg» och «hög». Men att person A anser att det är «mycket viktigt» att följa regler och person B att det är «ganska viktigt» betyder inte att A har en absolut hög värdering av regelefterlevnad och B en absolut låg, utan enbart att A har en jämförelsevis *högre* värdering av denna medborgardygd än B. Åsikten att det är «ganska viktigt» att följa lagar och förordningar innebär ju inte att man i en absolut mening har en låg värdering av sådant beteende.

Differenserna mellan de kyrksamma och de kyrkfrämmandes syn på medborgarskapet bör således inte diskuteras i termer av om kyrkfolket

Figur 2. Förändringsbenägenhet och samhällstilltro. Fyra inställningar till samhällsförändring.



är «mer demokratiska» än de kyrkfrämmande. Däremot antyder resultaten att de omfattar en annan syn på demokratin än de kyrkfrämmande, d.v.s. att de omfattar en mer samhällscenterad demokratisyn. Det framhölls ovan att det svenska samhället f.n. avlägsnar sig från denna syn på demokratin. En fortsatt diskussion av denna fråga kan relateras till skillnaden mellan «att förvalta» och «att förnya». Man kan nämligen argumentera för att medborgarundersökningens analys av medborgarskapets två dimensioner kan relateras till denna problematik.

Dimensionen «att följa regler» sades gälla uppfattningar om regelefterlevnad och laglydnad. Det är också uppenbart att enkätfrågor om hur viktigt det är «att alltid följa lagar och förordningar» resp. «att aldrig försöka smita från skatten» har att göra med vilken inställning man har till att följa regler. Men vilken inställning man har till att följa regler har sannolikt *också* att göra med hur man ser på reglerna som sådana. Det finns t.o.m. skäl att anta att vilken principiell syn man har på regler är grundläggande för hur man ser på efterlevnad av specifika regler. Bör inte den som anser att det är väsentligt att alltid följa alla regler och förordningar ha en starkare tendens att uppfatta regelverket som absolut och/eller oföränderligt? Däremot bör den som betraktar regelverket som tidsbundet, provisoriskt och i behov av förändring ha en svagare tendens att betrakta regelefterlevnad som en förpliktande angelägenhet. Den som inte anser att det är förpliktande att följa alla regler kan m.a.o. antas ha en större benägenhet att förändra regelverket och den situation som motiverar detsam-

ma. Man skulle kort sagt kunna anta att dimensionen «att följa regler» har att göra med förändringsbenägenhet. Det svenska EVSSG-materialet visar exempelvis att de som anser att det finns generella absoluta regler för vad som är rätt och fel är mer benägna «att följa regler» än de som anser att frågan om vad som är rätt och fel beror på omständigheterna.

På motsvarande sätt kan man anta att den som visar hög värdering av att «skapa regler» bör visa större tilltro till möjligheterna att göra det inom systemets ramar, samt att den tilltron bör vara mer grundläggande än viljan att skapa regler av ena eller andra slaget. Medborgarundersökningen visade resultat som talar i en sådan riktning, d.v.s. att de som anser att det är viktigt att skapa regler har en tendens att vara politiskt aktiva och därmed hysa tilltro till samhällets etablerade institutioner. Hur angeläget man anser det vara «att skapa regler» skulle m.a.o. kunna vara ett uttryck för vilken allmän tilltro man har till samhället och dess institutioner.

Man kan således anta att de båda dimensionerna «att följa regler» och «att skapa regler» kan relateras till de båda dimensionerna «förändringsbenägenhet» och «tilltro till samhällets institutioner». På samma sätt som tidigare kan de båda senare dimensionerna relateras till varandra. En kombination av de aktuella dimensionerna visas i Figur 2.

I enlighet med Figur 2 kan man således tala om fyra olika inställningar till samhällsutvecklingen. De fyra inställningarna är

Tabell 3. Förändringsbenägenhet och samhällstilltro vid olika uppfattningar om det goda medborgarskapet. Medelvärden och standardavvikelser enligt 1990 års EVSSG-undersökning.

UNDERSÅTLIGHET:		SOLIDARITET:	
förändringsben.:	2.81	förändringsben.:	3.53
standardavvik.:	1.51	standardavvik.:	1.741
samhällstilltro:	2.05	samhällstilltro:	2.35
standardavvik.:	1.32	standardavvik.:	1.24
antal svars pers.:	263	antal svars pers.:	252
ANTIKOLLEKTIVISM:		AKTIVISM:	
förändringsben.:	3.04	förändringsben.:	4.09
standardavvik.:	1.58	standardavvik.:	1.80
samhällstilltro:	1.11	samhällstilltro:	1.58
standardavvik.:	1.09	standardavvik.:	1.18
antal svars pers.:	189	antal svars pers.:	244
samhällstilltro:	viktigt att rösta, förtroende för riksdagen, statsförvaltningen, välfärdssystemet;		
förändringsbenägenhet:	man kan inte åstadkomma något utan att våga förändringar, nya idéer bättre än gamla, välkomnar förändringar som möjlighet till något nytt, politiska reformer sker inte för fort, landets ekonom. system behöver genomgripande förändring, positiv till bojkotter, demonstrationer, vilda strejker och husockupationer.		

- 1) «alienation», som definieras som en kombination av *starkare* motstånd mot förändring av ett samhälle man hyser *lägre* tilltro till,
- 2) «förvaltning», som definieras som en kombination av *starkare* motstånd mot förändring tillsammans med en *högre* tilltro till samhällets institutioner,
- 3) «förnyelse», som definieras som en kombination av *lägre* motstånd mot förändring tillsammans med en *lägre* tilltro till samhällets institutioner, samt
- 4) «reformism», som här definieras som en kombination av *lägre* motstånd mot förändring tillsammans med en *högre* tilltro till samhällsinstitutionerna.

Man bör observera att typologin enbart avser relativa förhållanden och att den enbart skall användas för att karaktärisera olika grupper i förhållande till varandra.

I enlighet med diskussionen ovan gäller en första fråga i vilken utsträckning den föreslagna

typologin sammanfaller med typologin för uppfattningar om den gode medborgaren. Den frågan besvaras med hjälp av 1990 års EVSSG-data, som har adekvata uppgifter om förändringsbenägenhet och samhällstilltro. Resultaten från 1990 års EVSSG-undersökning presenteras i Tabell 3.

Tabell 3 visar hur de fyra uppfattningarna om medborgarskapet differentierar mellan två mått på förändringsbenägenhet resp. samhällstilltro. De «undersåtliga», «solidariska», «antikollektivistiska» och «aktivistiska» kategorierna har härvid definierats utifrån svaren på de intervjufrågor som angavs i ett tidigare avsnitt. Måtten på förändringsbenägenhet och samhällstilltro har definierats som additiva index för de åsikter (enkätfrågor) som anges i tabellen. Indexen har konstruerats så att högre värden innebär större förändringsbenägenhet och samhällstilltro. Uppgifterna i Tabell 3 visar att medborgarskapets två dimensioner har en tydlig koppling till de båda dimensionerna förändringsbenägenhet och samhällstilltro. De «undersåtliga» och «solidariska»

Tabell 4. Förändringsbenägenhet och samhällstilltro hos olika grupper. Resultat från 1990 års svenska EVSSG-undersökning. Resp. grupperns placering enbart efter gruppens medelvärden för standardiserade additiva index för resp. dimension.

<p><i>Motstånd mot förändring; mindre tilltro till samhället:</i> ALIENATION Sympatiserar med moderaterna Materialister^a</p>	<p><i>Motstånd mot förändring; större tilltro till samhället:</i> FÖRVALTNING Äldre Sympatiserar med Socialdemokraterna Sympatiserar med Centern Sympatiserar med KDS Kyrkfolket</p>
<p><i>Förändringsbenägenhet; mindre tilltro till samhället</i> FÖRNYELSE Yngre Sympatiserar med Vänsterpartiet Sympatiserar med Miljöpartiet Kyrkfrämmande</p>	<p><i>Förändringsbenägenhet; större tilltro till samhället</i> REFORMISM Sympatiserar med Fp Postmaterialister^a</p>
<p>^a = Enligt Inglehart-definition</p>	

visar som väntat lägre förändringsbenägenhet än de «antikollektivistiska» och «aktivistiska»; de «undersåtliga» och «antikollektivistiska» visar vidare lägre samhällstilltro än de «solidariska» och «aktivistiska». Dessa differenser är statistiskt säkerställda och motsvarar de hypoteser som framställdes ovan. Härtill bör emellertid också konstateras att resultaten i Tabell 3 visar en samvariation mellan förändringsbenägenhet och dimensionen «att skapa regler» resp. mellan samhällstilltro och dimensionen «att följa regler». Man skulle alltså kunna argumentera för att dimensionen «att följa regler» har att göra med tilltro till reglernas legitimitet, d.v.s. tilltro till de institutioner som har skapat reglerna; exv. riksdagen, statsförvaltningen etc. På motsvarande sätt skulle man kunna argumentera för att dimensionen «att skapa regler» har med förändringsbenägenhet att göra. Huruvida denna senare ansats har större fog för sig än den analys som presenterades ovan får prövas i kommande arbeten.

Man kan emellertid sammanfattningsvis säga att hypotesen om ett samband mellan typologin för medborgardygder resp. modellen för inställning till spänningsfältet mellan «förvalt-

ning» och «förnyelse» har fått visst stöd. Eftersom den solidariska inställningen tidigare i framställningen har förknippats med en samhällscentrerad demokratisyn och den antikollektivistiska med en individcentrerad, kan resultatet sägas antyda att den samhällscentrerade demokratisynen även kan associeras med en förvaltande inställning och den individcentrerade med en förnyande. Eftersom kyrkfolket utmärktes av en samhällscentrerad demokratisyn bör man således förvänta sig att det är mer inriktat på att förvalta än att förnya.

Att denna förmodan är riktig framgår av Tabell 4, som visar hur några olika grupper enligt 1990 års EVSSG-undersökning förhåller sig till spänningen mellan att förvalta och att förnya. De grupper som utmärks av en förvaltande inställning är de äldre samt de som sympatiserar med Socialdemokraterna, Centerpartiet och KDS. Även kyrkfolket hör till denna kategori. De grupper som utmärks av en «samhällsförnyande» inställning är de unga samt de som sympatiserar med Vänsterpartiet och Miljöpartiet. Till denna kategori hör även de kyrkfrämmande. Som vid en tidigare diskussion bör man slutligen notera att skillnaden mellan materialister och

post-materialister inte gäller den dimension man i första hand borde förvänta, d.v.s. skillnaden mellan förvaltning och förnyelse utan istället skillnaden mellan alienation och reformism. I detta sammanhang bör man emellertid främst notera skillnaden mellan kyrkfolket och de kyrkfrämmande. Kyrkfolket utmärker sig således genom en «förvaltande» inställning medan de kyrkfrämmande är mer inställda på «förnyelse». Dessa skillnader är i stort sett oberoende av bakgrundsvariabeln ålder.

Sammanfattningsvis kan man säga att diskussionen har visat två förhållanden. För det första har motsatsförhållandet mellan en solidarisk och en antikollektivistisk syn på medborgarskap och demokrati visat ett samband med motsatsförhållandet mellan förvaltning och förnyelse. För det andra har medlemskärnan i kyrkor och samfund visat en «solidarisk» och «förvaltande» samhällssyn. Det första förhållandet kan sägas visa att den solidariska synen på medborgarskap tillsammans med en samhällscentrerad demokratisyn associeras med en statisk syn på samhällsförändring medan den antikollektivistiska synen på medborgarskap tillsammans med en individcentrerad demokratisyn associeras med en mer dynamisk. Det andra förhållandet visar att kyrkfolket omfattar en samhällscentrerad syn på medborgarskap och demokrati som är mer inrik-

tad på att bevara och förvalta än på att förändra och förnya. Här är det emellertid viktigt att betona att analyser av kyrkfolkets inställning till enskilda politiska sakfrågor naturligtvis visar en mer differentierad bild.¹⁴ Vid vissa sakfrågor, exv. beträffande flyktingpolitiken och U-hjälpen är kyrkfolket betydligt radikalare än de kyrkfrämmande.

Maktutredningen har som redan nämnts konstaterat att det svenska samhället f.n. avlägsnar sig från en samhällscentrerad demokratitolkning och närmar sig en individcentrerad. De resultat som har presenterats här innebär att medlemskärnan i kyrkor och samfund snarare utgör en motkraft än en spjutspets i denna förändring! Den samhällssyn som är karaktäristisk för kyrkfolket talar för att de religiösa institutionernas samhälleliga betydelse f.n. snarast skulle ligga i att förvalta det bestående. Ett typiskt uttryck för detta är att de svenska EVSSG-resultaten från såväl 1981 som 1990 visar att medborgarna först och främst uppfattar kyrkan som en «maktens och ordningens institution», d.v.s. på samma sätt som man uppfattar polis, rättsväsende och försvar.

¹⁴ Se exv. U. Bjereld & M. Gilljam, «Vad vill de kristna väljarna?» *Statsvetenskaplig tidskrift*, 1991:2.

Civilreligionen — ett svar på de yttersta frågorna

PÉTUR PÉTURSSON

Religionssociologerna har i sina studier ofta tagit upp olika icke-officiella religionsformer och i de sammanhangen använt begrepp som folkreligion, privatreligion, osynlig religion och anonym religiositet. Bland dessa religionsformer finner man också civilreligionen som är en religionsform som visat sig ha relevans vid analyser av förhållandet mellan religion och politik i USA, men som också har ett generellt intresse.

Religion och politik i USA

I USA är det av naturliga skäl inte fråga om en oreflekterad och bred folkreligion med en traditionell förankring till stammen, jorden och folklivet. Många av dem som flyttade till Amerika från Europa under 1600- och 1700-talen var personligt troende protestanter av olika inriktningar som emigrerade på grund av religionsförföljelse och för att fritt kunna utöva sin tro. Förföljelsen av urbefolkningen i «det nya landet» och den negativa hållningen till indianernas kulturer är en historia som amerikanerna ofta försöker förtränga. Den kultur som hade de bättre vapnen och arbetsredskapen segrade men man legitimerade sin överlägsenhet med hänvisning till transcendentia och/eller allmänmänskliga värderingar. Europeerna etablerade sitt samhälle på en mark som de ansåg de kommit i besittning av genom en högre försyn. Man lärde sig leva tillsammans i det nya landet — trots mångfalden av teologiska åsikter — som en nation under en gud.

Det civila samhället har sedan på ett märkligt sätt erhållit en religiös bestämning. Skolorna och de sociala institutionerna har som regel haft en kristen konfessionell inriktning samtidigt som respekten för frihet och jämlikhet varit värderingar man slagit vakt om och som varit insti-

tutionaliserade i konstitutionen. Man har saknat såväl en oreflekterad traditionell folkreligion som en sammanhållen officiell religiös modell med monopolanspråk. Vad man haft är istället en mångfald av kulturella, etniska och religiösa gruppstillhörigheter och detta har tvingat fram en institutionaliserad pluralism — med vissa protestantiska förtecken — som bygger på allmänna principer som respekt för individen, individens frihet, och mänskliga rättigheter. Den åtskillnad mellan stat och religion som grundarna av den amerikanska republiken stod för var inte antiklerikal eller sekulär. Den var tvärtom religiöst motiverad. Det samhälle som växte fram legitimerades och definierades för det första utifrån bibliska värderingar och arketyper, för det andra utifrån en republikansk samhällssyn och för det tredje utifrån den utilitaristiska individualismen.¹ De spänningar och motsättningar som dessa olika värdemönster bär inom sig har gång på gång kommit till uttryck i den amerikanska historien, inte minst i inbördeskriget i samband med avskaffandet av slavsystemet och under 1960- och 1970-talen i samband med Vietnamkriget och Watergateepisoden. Dessa tre händelser i den amerikanska historien har inneburit «three times of trial».²

Civilreligion är knuten till nationens existens, förståelsen av den egna nationens roll i historien, meningen med den nationella tillhörigheten, den sakrala karaktären av den nationella identiteten och de värderingar som samhället vilat på. Civilreligionbegreppet handlar om för-

¹ R. Bellah m.fl. (1985): *Habits of the Heart*, Berkeley m.fl. orter, s. 27 ff.

² R. Bellah (1970): «Civil Religion in America», i: *Beyond Belief*, New York m.fl. orter, först publicerad 1967.

hållandet mellan religion och politiskt liv. Inom båda dessa sfärer behandlas frågor som har med *livet och döden och meningen med lidande* att göra.

Det republikanska ideal som föddes med den amerikanska revolutionen var till skillnad från den franska revolutionens ideal varken antiklerikalt eller sekulärt. Detta ideal integrerades istället med den bibliska traditionen och det sociala patos som de första protestanterna fört med sig och som de försökt realisera i den nya landet. Sedan Robert N. Bellah formulerat begreppet *den amerikanska civilreligionen* i en artikel 1967 har dess innebörd och analytiska möjligheter diskuterats ivrigt bland sociologer, religionsvetare och teologer. Begreppet har också applicerats på förhållandet mellan religion och politik i en rad andra länder.

Begreppet civilreligion

Begreppet civilreligion förekommer först hos Rousseau i hans bok om samhällskontraktet som utkom 1762. Rousseau intresserade sig främst för förutsättningarna för det goda samhället med lydiga och dygdiga medborgare. Ett sådant samhälle behövde en religion som förenar medborgarna och inspirerar till goda handlingar och en anda av solidaritet. Rousseau och andra upplysningsmän i Frankrike ansåg inte att katolska kyrkan kunde utgöra en sådan konstruktiv samhällskraft som religionen borde vara. Så långt var också grundarna av Förenta staterna eniga med den franska upplysningens företrädare. Men Rousseau menade dessutom att kristendomen som sådan inte kunde fylla denna funktion. Det behövdes en ny religion av en helt annan typ, en civil religion. Han skriver:

Jesus came to establish a spritual kingdom on earth; this kingdom, by separating the theological system from the political, meant that the state ceased to be a unity, and it caused those intestine divisions which have never ceased to disturb Christian peoples ... Christianity is a wholly spiritual religion, concerned solely with the things of heaven; the Christian's homeland is not of this world. The Christian does his duty, it is true, but he

does it with profound indifference towards the good or ill success of his deeds.³

För Rousseau innebar civilreligionen dessutom en tro på:

... omnipotent, intelligent, benevolent divinity that foresees and provides; the life to come; the happiness of the just; the punishment of sinners; the sanctity of the social contract and the law.⁴

Ytterligare ett centralt kännetecken hos denna religion, vilket skiljer den från de historiska religionerna, är toleransen mot eller snarare likgiltigheten i förhållande till dogmernas specifika innehåll. Sådana frågor behöver den politiska makten inte befatta sig med, eftersom endast individens liv här på jorden som medborgare har betydelse i samband med civilreligionen. Däremot angår dogmernas sociala auktoritet och funktion staten, vilket innebär att de utgör «sentiments of sociability, without which it is impossible to be either a good citizen or a loyal subject». Brott mot en legitim god ordning skall enligt Rousseau straffas med döden. Den största synden i den goda staten, är «that of lying before the law».⁵ Den sociala solidaritet som Rousseau syftar på omfattar ett samhälle i meningen en nation, vilket innebär att «to the one nation which practises this religion, everything outside it is infidel, alien, barbarous».⁶

För Auguste Comte, som ofta betecknas som «sociologins fader», hade civilreligionens övernaturliga referenser helt försvunnit och begreppet *mänsklighet* ersatte gudsbegreppet. Sociologins uppgift var att förse de styrande med vetenskaplig kunskap om samhället och dess sätt att fungera. Comtes positivistiska sociologi utmynnade i en *universell* civilreligion med kultiska föreskrifter och särskilda högtider där mänsklighetens bidrag till vetenskapens och kulturens framåtskridandet skulle firas. I hans utopi intog de politiska ledarna prästrollen men de var sam-

³ Rousseau: *The Social Contract* (Penguin Classics 1976), s. 178 ff.

⁴ Ibid, s. 186.

⁵ Ibid, s. 186.

⁶ Ibid, s. 181.

tidigt filosofer (sociologer!).⁷ Detta är ett uttryck för Comtes övertygelse att vetenskapen och samhällsmoralen ytterst var av samma karaktär. Vetenskapen var förutsättning för skapandet av det goda samhället och sammanhållningen människor emellan.

Begreppet civilreligion eller de förhållanden som det syftar på är en del av den franska positivistiska traditionen. Därifrån har det övertagits av den franska funktionalistiska skolan som senare fick ett starkt inflytande på den amerikanska sociologin. Emilé Durkheim utvecklade Comtes syn på det goda samhället och centrala teman för både Comte och Durkheim är universalismen och immanensen. Till skillnad från Rousseau som betonar staten sätter de människan i centrum. I den kollektiva representation som religionen utgör ligger samhällets transcendens. Samhället eller gruppen är mer än summan av individerna. I de samhälleliga kategorierna finner man tänkandets arketyper och religionens sanningshalt. Durkheim är ense med Comte om att det religiösa stadiet är det första stadiet i samhällsutvecklingen. I religionen ligger till och med ett frö till de vetenskapliga kategorierna.⁸

Den fråga som sysselsatte Durkheim mest var övergången från det traditionella samhället till det moderna. Det övergripande symbolsystemet kan bli mera abstrakt och i mindre grad uppbyggt av konkreta sociala förhållanden, gränser och traditioner. Det som förenar i det moderna samhället blir mera allmänt, universellt. Enligt Durkheim blir det ytterst individbegreppet, eller vad vi skulle kunna kalla de mänskliga rättigheterna, som förenar människorna i ett differentierat modernt samhälle. När gränser och strukturer inte längre håller som solidaritetsskapande symbolsystem kan «the cult of man» bli det gemensamma d.v.s. det som kan symbolisera samhällsordningen i det pluralistiska samhället. Denna «religion» sträcker sig alltså ut över kollektivets och gruppens gränser och syftar också på det internationella samhället, mänskligheten. Durkheim skriver om det övergripande samhälleliga

symbolsystemet:

The concept of divinity becomes more general and more abstract. The God of humanity necessarily is less concrete than the gods of the city or the clan. Besides, at the same time as religion, the rules of law become universal, as well as those of morality.⁹

Durkheim hade en framtidsvision att den nya moral, som växer fram ur den moderna sociala och ekonomiska organisationen, skulle bli mera rationell på samma gång som den blir mera mänsklig. Varje individs arbetsinsats blir mer och mer specialiserad och därmed också mer och mer beroende av andras insatser. Civilreligionen — det övergripande symbolsystem som legitimerar den komplicerade samhällsordningen — är inte något som kan bestämmas genom en medveten planering. Detta synsätt har mer gemensamt med Rousseau än med Comte. Sammanhållningen har enligt Durkheim strukturella förutsättningar. Dessa strukturella förutsättningar förklarar också den individualism och den individens frihet som kännetecknar moderna samhällen.

Bland de författare som observerat betydelsen som det speciella förhållandet mellan religion och politik fick för den amerikanska nationella karaktären kan särskilt Alexis de Toqueville nämnas. Han framhöll den speciella roll som religionen (kristendomen) spelade för amerikanernas sätt att vara och tänka. Redan på 1830-talet observerade han vad han kallade den republikanska religionen, som kännetecknades av att även om staten formellt saknade anknytning till konfession och kyrka så påverkades det politiska livet ganska påtagligt av religionen. Kristna värderingar och politiska idéer som de om demokrati, frihet och jämlikhet var nära integrerade.¹⁰ En sociolog som bidragit till definitionen av begreppet civilreligion och forskningen kring fenomenet uttryckte detta: «Civil religion was not to be just another religion, its purpose was precisely to harmonize religion and politics».¹¹ Det

⁷ Se P. Pétursson (1988): *Auguste Comte som profet och sociolog*. Religionssociologiska institutet, Stockholm.

⁸ E. Durkheim (1976): *The Elementary Forms of the Religious Life*.

⁹ E. Durkheim (1964): *The Division of Labour in Society*, s. 283.

¹⁰ Se G. Gehring (1981): *American Civil Religion: An Assessment*, s. 5 ff.

var ju just en sådan harmonisering mellan religion och politik som Rousseau hävdade vara förutsättningen för en god och stabil samhällsordning. På grund av den formella åtskillnaden mellan stat och religion förknippades inte religionen med bestämda politiska intressen utan fick karaktär av allmänna grundvärderingar som höll ihop de olika etniska och konfessionella grupperna. Att vara amerikan kom att innebära en internalisering av värderingar som de enskilda samfundet också stod för men som de inte kunde betrakta som något som de ensamma förfogade över. Författare som Will Herberg har gjort liknande observationer och talat om *common religion, the American way of life* och *national worship*.¹² Inledningsvis skriver Bellah i artikeln från 1967:

While some have argued that Christianity is the national faith and others that church and synagogue celebrate only the generalized religion of «the American Way of Life,» few have realized that there actually exists alongside of and rather clearly differentiated from the churches an elaborate and well-institutionalized civil religion in America.¹³

Denna specifika religiösa dimension är även om den präglas av den kristna traditionen inte identisk med kristendomen. Gud är den centrala symbolen men olika grupper lägger mycket olika meningar i detta begrepp och därför kan det inte konkretiseras. Av liknande skäl är «kristologin» också mycket allmän och så urvattnad att Kristus inte ens nämns i de centrala texter som ligger till grund för denna religion eller vid de tillfällen då den kommer tydligast till uttryck som t.ex. vid presidentinstallationerna.

Bellah menar att den religion eller den religiösa

dimension han identifierat som civilreligion har så stor betydelse och sådan inre konsistens att den förtjänade att bli föremål för forskning lika väl som andra religioner. Den amerikanska civilreligionen förutsätter enligt Bellah en gudomlig ledning av nationen i enlighet med en pakt mellan Gud och nationen, en pakt som är analog med den pakt som Gamla Testamentets Gud ingick med Israel. Civilreligionen inrymer också andra bibliska arketyper som ledaren (Moses) som visar vägen till det förlovade landet (George Washington) och martyren som offerar sig för nationen och återupprättar paktens (Abraham Lincoln, John F. Kennedy, Robert Kennedy och Martin Luther King). Civilreligionen har sina heliga skrifter (Declaration of Independence och konstitutionen), heliga platser (krigskyrkogårdarna), egna helgdagar (Memorial Day, Thanksgiving Day och nationaldagen) och egna symboler (nationalflaggan).

Till skillnad från Rousseaus civilreligion är den amerikanska versionen enligt Bellah också profetisk. Den förutsätter existensen av en yttersta princip som nationen och dess ledare kan rikta sig till och ytterst hänvisa till när det gäller att legitimera beslut och handlingar. Pakten bygger på att vissa moraliska och etiska bud uppfattas som sakrala värden som nationen har att hålla sig till och som man kan åberopa om nationens företrädare inte skulle visa sig vilja upprätthålla paktens. En annan skillnad är att den amerikanska civilreligionen som Bellah beskriver den är att den pekar utöver det egna samhälle och därmed gör anspråk på universalitet:

... I would argue that the civil religion at its best is a genuine apprehension of universal and transcendent religious reality as seen in or, one could almost say, as revealed through the experience of the American people ... At its best, it has neither been so general that it has lacked incisive relevance to the American scene nor so particular that it has placed American society above universal human values¹⁴

och förespråkar en

¹¹ P. Hammond (1980): «The Conditions for Civil Religion: A Comparison of the United States and Mexico», i: Hammond och Bellah (eds.) *Varieties of Civil Religion*, s. 42.

¹² W. Herberg (1955) : *Protestant, Catholic Jews*, Garden City och samme författare (1974): «American civil religion: What it is and whence it comes», i: R. E. Richey och D. G. Jones (eds.) *American Civil Religion*. New York.

¹³ R. Bellah, *Civil Religion in America* (1970), s. 168.

¹⁴ *Ibid*, s. 179 f.

incorporation of vital international symbolism into our civil religion. ... it would result in American civil religion becoming simply one part of a new civil religion of the world.¹⁵

Civilreligionen i det moderna samhället uttrycks genom statsapparaten och de centrala samhällsinstitutionerna, men ingen förfogar ensam över den. Den finns också utanför maktapparaten och har en moralisk kärna som motsvarar vad Durkheim benämnde «det kollektiva samvetet». Makthavare som bryter mot vad detta kollektiva samvete så som det representeras av civilreligionen föreskriver tar stora risker.

Det har skrivits mycket om begreppet civilreligion efter 1967 och man har talat om olika typer av civilreligion. Diskussionen som förts i flera länder har bl a berört betydelsen av relationen mellan kyrka och stat och de historiska, kulturella och politiska förutsättningarna och följderna av denna relation. John A. Coleman gör begreppet till ett analytiskt begrepp vad beträffar relationen mellan stat och kyrka:

Civil religion is a special case of the religious symbol system, designated to perform a differentiated function which is the unique province of neither church nor state. It is a set of symbolic forms and acts which relate man as citizen and his society in world history to the ultimate conditions of his existence. Civil religion, however, is not always or usually clearly differentiated either from the church or the state.¹⁶

Coleman framhåller alltså att civilreligionen inte måste stå i ett motsatsförhållande till de officiella samfunden men att den inte heller är identisk med den religion som samfunden företräder utan kan utgöra ett komplement till densamma.

Phillip Hammond sätter in civilreligionbegreppet i ett evolutionistiskt sammanhang och begränsar därmed användningen till moderna förhållanden. Detta gör även Bellah själv i viss mån fastän han också använder begreppet vid en

analys av religion och politiskt liv i mera primitiva samhällen där de båda sfärerna inte är skilda från varandra och där politisk och religiös makt kan utövas av en och samma person. Hammond menar att man inte kan tala om en civilreligion om den inte är differentierad både från kyrkan och staten, d.v.s. varken kyrkan eller staten får ensidigt förfoga över den.

Typexemplet på en civilreligion som både är oberoende av staten och samfunden är den amerikanska civilreligionen. Exempel på sekulär nationalism är den tidigare sovjetiska statskulten med egna helgon (Lenin) egna helgdagar och en uppfattning om att Sovjetsamhällets hade en speciell roll i historien. Ett annat exempel är Turkiet efter Atatürks revolution där man på ett medvetet sätt sökte ersätta islam som den sammanhållande länken med en politisk nationalism. Ett tredje exempel som Coleman nämner är Tredje republiken i Frankrike och han sammanfattar:

Secular nationalism arises as the alternative source of civil religion when the historical national religion is either too traditionalist or too closely tied to prerevolutionary regimes to serve as the civil religion of a modernizing, politico-economic regime.¹⁷

Exempel på ett religionens legitimerade av staten («Church-Sponsored Civil Religion») kan man finna i många latinamerikanska länder. Andra exempel är den roll som ortodoxa kyrkan haft i Grekland och buddhismen i Ceylon. En religiös legitimering av staten kan innebära en förvanskning av den traditionella religionen om dess ursprung inte har någonting med legitimering av en viss stat att göra. I dessa fall kan man säga att religionen «lends its ritual to coronations of emperors and kings and adapts its doctrine of providence to questions of national destiny».¹⁸

¹⁵ Ibid, s. 40.

¹⁶ J. Coleman (1970): «Civil Religion», i: *Sociological Analysis*, vol. 31:2, s. 70.

¹⁷ Ibid, s. 72.

¹⁸ Ibid, s. 70.

Robert Bellah som profet

Martin Marty har i en artikel om den amerikanska civilreligionen identifierat två typer av civilreligion som det i detta sammanhang är viktigt att ta fasta på. Det finns en «prästerlig» form som makthavare utnyttjar för att legitimera sin ställning och sina beslut men som också kan utnyttjas för att bekräfta den nationella identiteten. Det finns också en «profetisk» form som kan vara utmanande genom att ställa krav och hävda ideal och plikter som nationen är förutbestämd att realisera och som nationella ledare kan hänvisa till när de vill åstadkomma ändringar.¹⁹ Det finns uppenbara motsättningar mellan dessa båda orienteringar och motsättningen blir särskilt markant när man betraktar nationens ledare eftersom dessa kan vara centrala i civilreligionen både som bärare och som utformare av den i olika situationer. De kan t ex knappast både bekräfta beslut och kräva att besluten skall granskas kritiskt. Dilemmat finns latent redan i Bellahs ursprungliga artikel men han betonade det inte då, eftersom han själv var förespråkare för en liberal version av den profetiska civilreligionen.

I boken *Beyond Belief* där den ursprungliga civilreligionartikeln ingår redogör Robert Bellah också för sin egen religiösa hållning som han kallar den privata myten. Det framgår där att under den tid som han skrev artikeln kände han stark samhörighet med sin nation och dess möjlighet att förverkliga det goda samhället inte bara för det egna folket utan också på ett globalt plan. Han såg inte någon större motsättning mellan den amerikanska civilreligionen och arbetet med att realisera de universella mänskliga rättigheterna. Under 1950-talet hade han varit tvungen att lämna USA på grund av sina kommunistiska sympatier, men han hade så småningom återknutit de personliga relationerna till kristendomen efter en läsning av Paul Tillich's böcker och han hade återvänt till sitt hemland för att tillträda en sociologiprofessur vid Harvard. Han fick tilltro till den liberala toleranta grenen av det nationella arvet och hade stora förhoppning-

ar om möjligheterna att lösa de stora mänskliga frågorna, de om liv och död, mening, rättvisa, rasfrågan och det hotande atomkriget. Han hade också en stark tilltro till samhällsvetenskapernas möjligheter att bidra till förverkligandet av det goda samhället och följde alltså i det avseendet de sociologiska klassikerna Comte och Durkheim. Hans grundinställning sammanfattas:

To this end a human science can perhaps join with a human religion to help create human politics.²⁰

Bellah har själv förespråkade att man bör använda civilreligionbegreppet i studier av förhållandet mellan religion och politik också i andra länder. I boken *Varieties of Civil Religion* som han skrev och gav ut tillsammans med Phillip E. Hammond 1980 jämför Bellah den amerikanska civilreligionen med japansk civilreligion. Den «moderna» japanska civilreligionen bygger på arkaisk typ av religion där det gudomliga, samhället och regenten, d.v.s. kejsaren, smälter samman i en odifferentierad helhet som dominerar människorna och som bygger på en hierarkiskt ordnad kosmologi. Kejsaren har ansetts härstamma från solgudinnan och makthavarna, regeringen och industriledarna, legitimerade sina handlingar genom att hänvisa till lojaliteten mot den kejsarliga härstamningen. Den japanska regeringen lyckades upprätthålla en statskult, shintoismen, som bidrog till att integrera familjen, lokalsamhället och företaget med en imperialistisk ideologi. Denna integration vars grundstruktur är hierarkisk och bygger på koden «alla är inte skapade lika» kan enligt Bellah bäst karakteriseras som en civilreligion. Han påpekar att denna hierarki inte är utan undantag i det japanska normsystemet och att systemet inte utan vidare kan ses som en form av despotism eftersom det bygger på etiska krav, att härskaren måste vara mild och rättvis.

Den amerikanska civilreligionen kan sägas bygga på satsen att alla människor föds med lika värde. Den moderna utilitaristiska individualismens version av denna grundvärdering har ofta inneburit en rå och egoistisk individualism som inte bottnar i några moraliska principer och som

¹⁹ M. Marty (1974): «Two Kinds of Civil Religion», i: R. E. Richey och D. G. Jones (eds.): *American Civil Religion*, s. 139 f.

²⁰ Bellah (1970), s. xviii.

därför kan vara farlig för demokratin och jämlikheten. Begreppen hierarki och jämlikhet är inte motsatser utan ändpunkter på en skala. I det amerikanska samhället finns hierarkiska inslag och i det japanska samhället finns det undantag från den hierarkiska ordningen.

Som en «variety of civil religion» tar Bellah fram den roll som de politiska ideologierna har i Italien, vars moderna historia visar på inre splittning och ideologiska motsättningar och avsaknaden av en enhetlig sammanhållande politisk ideologi. Analysen leder fram till att inte mindre än fem civilreligioner identifieras; alla har varit inblandade i kampen om den politiska makten och gjort anspråk på att representera det enda sanna Italien.

Att USA:s internationella agerande under och närmast efter andra världskriget uppfattades som ett försök att förverkliga universella mänskliga rättigheter som demokrati och jämlikhet var för många européer ganska naturligt. Men Vietnamkriget och andra inslag i det utrikespolitiska skeendet gjorde att många kom till insikt om att också nationella och partikulära intressen styrde USA:s utrikespolitik. Trots sin besvikelse och uppgivenheten över vad han betraktar som den brutna pakten mellan Gud och det amerikanska folket menade Bellah att begreppet civilreligion fortfarande var relevant och han hade inte förlostat allt hopp om en universell civilreligion vilket framgår av inledningen till boken från 1980:

It is not only the American republic that seems bewildered and at sea in the late twentieth century. We live in a troubled world in which the danger of nuclear holocaust constantly grows. Nation-states are still the most important power-centers in our world, but none of them alone seems able to accomplish much. Clearly military, economic, and environmental problems demand a global concord for our very survival. ... The American civil religion with its tradition of openness, tolerance, and ethical commitment might make a contribution to a world civil religion that would transcend and include it.²¹

²¹ Bellah (1980), s. xiv.

Under senare delen av 1980-talet ville däremot Bellah inte längre använda begreppet och detta kan sannolikt tolkas som en konsekvens av hans personliga besvikelse över den politiska utvecklingen i USA. I boken *Habits of the Heart* som Bellah skrev tillsammans med några andra sociologer och som handlar just om vad det innebär att leva och verka som medborgare i det amerikanska samhället förekommer inte begreppet. Arbetet tar dock upp samma tema som för Bellah tidigare hade fallit in under definitionen av den amerikanska civilreligionen. President Reagans «retorik» verkar ha omintetgjort de så viktiga profetiska och universalistiska inslagen i den amerikanska civilreligionen att dess relevans för Bellah därmed upphört:

As we unthinkingly use the oxymoron «private citizen,» the very meaning of citizenship escapes us. And with Ronald Reagan's assertion that «we the people» are «a special interest group,» our concern for the economy being the only thing that holds us together, we have reached a kind of end of the line. The citizen has been swallowed up in «economic man»

och:

Is it possible that we could become citizens again and together see the common good in the postindustrialized postmodern age?²²

Andra studier av civilreligionen

Många artiklar har tagit upp definitionen av begreppet civilreligion och företeelsens avgränsning i förhållande till närliggande företeelser som nationalism, ideologi, public theology, political theology, kollektivt medvetande osv. En stor del av studierna kan betraktas som historisk sociologi. De har ofta inneburit att man har applicerat Bellahs begrepp på en nations historiska utveckling och gett olika exempel på civilreligiösa uttryck. I andra studier har man opererat med konfliktaspekten och visat hur olika intres-

²² R. Bellah m.fl. (1985): *Habits of the Heart*, s. 271.

segrupper kämpat om makten över samhället och kulturen och att den segrande parten sedan institutionaliserade sina ideal, sina symboler och sin förståelse av det historiska händelseförloppet som en samhällets civilreligion. Man har inte bara studerat det amerikanska samhället och länder med en kristen tradition utan också tagit upp staten Israel och därmed judendomen eller islamska länder.

Avsikten är inte att här ge en heltäckande översikt av den stora floran av litteratur kring temat civilreligion under de drygt 20 år som gått sedan Bellah publicerade sin artikel. Jag hänvisar i stället till sammanställningar och översiktsarbeten om temat.²³ I det följande berör jag endast studier där man operationaliserat begreppet civilreligion på ett systematiskt empiriskt sätt.

Det finns många studier där man i likhet med Bellah själv byggt på tämligen ostrukturerade innehållsanalyser av några få centrala texter av stor vikt för det som definierats som civilreligion. I några fall har man dock gjort mera systematiserade innehållsanalyser. Ett exempel är en studie av amerikanska frimurare och deras tidskrift under ett antal år där författarna påpekar likheterna mellan frimurarnas tros- och livsåskådning och centrala civilreligiösa teman som deism, universalism, religiös tolerans, individualism och ett betonande av medborgerliga dygder.²⁴ Studien visar att civilreligion kan ha ett starkt fotfäste inte bara i kyrkor utan också i föreningar och organisationer av olika slag. Frimurarna utgör en organisation som inte profilerar sig som en politisk eller religiös organisation men som på ett informellt sätt verkar i samhället för bestämda värderingar. Medlemmarna är mycket aktiva också i andra föreningar och tar sina plikter som medborgare mycket seriöst och röstar t.ex. i mycket stor utsträckning. Sådana organisationer är naturligtvis av stor vikt för det civila samhället och den allmänna opinionen, el-

ler den offentliga sfären som Habermas skulle kalla det.²⁵

En forskare som genom intervju- och enkätundersökningar sökt belysa den amerikanska civilreligion är Ronald C. Wimberley. Han utgår från en operationalisering av begreppet som går igenom alla hans arbeten vilket gör att hans resultat ger en relativt sammanhängande bild både av civilreligionen som en särskild religiös dimension och av hur denna är relaterad till religion och politik i övrigt. Utgångspunkten är Bellahs och andras synsätt att civilreligionen är relaterad till men ändå åtskild från den kristna religionen sådana den presenteras av kyrkor och samfund, dvs. att den bildar en egen religiös dimension men Wimberley för dessutom fram hypotesen att civilreligionen också är relaterad till men differentierad från det allmänna politiska tänkandet.

För att få ett mått på de civilreligiösa föreställningarna operationaliserar Wimberley och hans medarbetare begreppet genom ett tiotal frågor enligt följande:

1. It is a mistake to think that America is God's chosen nation today.
2. I consider holidays like the Fourth of July, religious as well as patriotic.
3. We need more laws on morals.
4. We should respect a President's authority since his authority is from God.
5. National leaders should affirm their belief in God.
6. Good patriots are not necessarily religious people.
7. Social justice cannot only be based on laws; it must also come from religion.
8. To me, the flag of the United States is sacred.
9. God can be known through the experiences of the American people.
10. If the American government does not support religion, the government cannot uphold morality.²⁶

²³ T.ex. R. E. Richey och D. G. Jones, eds. (1974): *American Civil Religion*. New York; G. Gehring (1981): *American Civil Religion: An Assessment*; R. Schieder (1987) *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*. Gütersloh.

²⁴ P. A. Jolicoeur och L. L. Knowles (1978): *Fraternal Associations and Civil Religion: Scottish Rite Freemasonry*, i: *Review of Religious Research*, vol. 20:1, s. 3 ff.

²⁵ Jürgen Habermas 1982: *Borgerlig offentlighet*. Lund. Om frimureriets roll för den europeiska borgerlighetens uppkomst se speciellt s. 52 i Habermas bok.

²⁶ R. Wimberley (1976): «Testing the Civil Religious Hypothesis», i: *Sociological Analysis*, vol. 37:4, s. 341 ff.

Indikatorerna 1, 2, 4, 7, 8, 9 och 10 har konstruerats med tanke på Bellahs definitioner och karakterisering av den amerikanska civilreligionen. Den första frågan alluderar till arketyper om Israel som Guds utvalda nation som i den amerikanska civilreligionen överförs på Amerika. Frågorna två och åtta anknyter till den rituela aspekten av civilreligionen. Den tredje indikatorn bygger på det ofta gjorda antagandet att de som omfattar civilreligion har en bestämd önskan att de etiska principerna som denna religion bygger på borde lagfästas. Den fjärde frågan hänvisar till ett uttryck i president Kennedys installationstal som Bellah refererar till i sin ursprungliga artikel om civilreligionen och går ut på att människans rättigheter kommer i första hand från Gud och inte från staten. Den anknyter också till Rom. 13:1 «... Ty det finns ingen överhet som inte är av Gud», ett citat som Billy Graham använde med anledning av president Nixons besök under hans möteskampanj i Knoxville²⁷. Den sjätte frågan har viss anknytning till 1 Pet. 2:17 som i en engelsk bibelöversättningen lyder «Honor the nation». Den nionde frågan bygger direkt på Bellahs artikel från 1967 där det står: «Civil religion at its best is a genuine apprehension of universal and transcendent religious realities seen in or, one could almost say, as revealed through the experience of the American people».²⁸ Fråga tio bygger på Bellahs citat i George Washingtons avskedstal: «And let us with caution indulge the supposition, that morality can be maintained without religion.»²⁹

Wimberley finner att svaren på dessa frågor har en hög innebördes korrelation vilket tyder på att de mäter ett och samma fenomen. När han med hjälp av faktoranalys analyserar svaren på frågorna om civilreligion tillsammans med svar på frågor som mäter andra religiösa dimensioner visar det sig att civilreligionsfrågorna bildar en egen faktor där samtliga svar får hög laddning, d.v.s. dessa frågor bildar en egen dimension. Även när svaren på dessa frågor analyseras i relation till svaren på ett stort antal frågor om reli-

gion faller civilreligionsfrågorna ut som en egen faktor. Detsamma gäller beträffande de civilreligiösa hållningarna i relation till politiska hållningar. De enstaka indikatorernas validitet i förhållande till civilreligionsdimensionen varierar. Den är sämst för indikator nummer sju som går ut på att social rättvisa inte kan garanteras genom lagen utan måste ha sin bas i religionen. Wimberleys förklaring är att kanske hade det varit ett bättre alternativ att tala om Gud istället för religion i allmänhet. Indikator nummer ett har också relativt låg validitet och Wimberley undrar om inte fler starkt civilreligiösa personer skulle ha gett ett civilreligiöst svar om frågan hade handlat om att flera nationer än USA kan vara utvalda av Gud.

Resultaten visar att bland allmänheten är civilreligionen inte lika differentierad från den traditionella kristna religionen som bland de kyrkligt aktiva. Civilreligion är positivt relaterad till konservativa attityder både på det religiösa och det politiska området. Detta tyder på att sekularisering i meningen minskat tro på en personlig Gud är relaterad till ett försvagande av den amerikanska civilreligionen. De som är tveksamma till denna Guds existens omfattar den transcendent civilreligionen i mindre grad än andra. Man kan enligt Wimberley anta att sekularisering i denna bemärkelse innebär att det amerikanska folket blir mindre politiskt konservativt ett påstående som den senare utvecklingen på sätt och vis redan har falsifierad.. I slutet av artikeln diskuteras civilreligionens eventuella roll vid den religiösa och politiska socialisationen. Om det är så att den religiösa åskådningen utvecklas före den politiska kan man anta att civilreligionen fungerar som något slags förmedlande länk mellan trosåskådningar och politiska livsåskådningar. Civilreligionen är i så fall framvuxen ur den religiösa uppfattningen och bidrar till att forma individens politiska livssyn.³⁰

Tillsammans med James A. Christenson har Wimberley också undersökt omfattningen av stödet för den amerikanska civilreligionen sådan han definierat den. De finner att den har förankring hos en bred allmänhet. De politiskt konservativa är något mera civilreligiösa än de liberala, men ändå kan även bland de liberala en majori-

²⁷ R. Wimberley m.fl. (1976):«The Civil Religious Dimension: Is It There?» i: *Social Forces*, vol. 54:4, s. 892.

²⁸ R. Bellah (1970), s. 179.

²⁹ Ibid, s. 173.

³⁰ Wimberley (1976), s. 350.

tet betraktas som civilreligiösa. De som ofta deltar i gudstjänster är också något mer civilreligiösa än andra. De partilösa är de minst civilreligiösa. De äldre och de mindre utbildade samt de som bor på landsbygden har en tendens att vara mer civilreligiösa än de unga, de högt utbildade, och stadsborna. Sådana yttre faktorer förklarar emellertid endast en liten del av omfattningen av civilreligionen i denna undersökning vilket visar att den är ungefär lika utbredd inom alla samhällsgrupper och att den därför kan anses kunna utgöra en grund för en integration av samhället.³¹

I en studie av presidentvalet 1972 då den sittande presidenten Richard Nixon vann valet utgår Wimberley från tanken att en sittande president på grund av sitt ämbete har större civilreligiös auktoritet att anknyta till än vad utmanaren — i det aktuella fallet McGovern — har. De mer civilreligiösa skulle alltså röstat på Nixon enligt denna hypotes. Wimberley tar upp Bellahs åtskillnad mellan den profetiska och den prästerliga versionen av civilreligionen och påpekar att Nixon representerade den senare versionen. Han var noga med att hänvisa till de yttersta värdena och till Gud men, på ett sätt som visade hans politiska konservatism. Han lät ordna morgonböner och gudstjänster i Vita huset och umgicks flitigt med den kände predikanten Billy Graham. Undersökningen avsåg att klarlägga vilken roll väljarnas civilreligion spelade vid röstningen jämfört med andra faktorer som politiska och traditionellt religiösa variabler. I urvalet ingick delurval bestående av politiska aktivister och religiösa aktivister. Civilreligionen betydde mest inom den religiöst aktiva gruppen och inom gruppen vanliga medborgare spelade civilreligionen nästan lika stor roll som trosåskådningen men mindre roll än den politiska åskådningen. Bland de politiskt aktiva spelade partisympatier och politisk åskådning avgjort större roll än civilreligionen. I jämförelse med civilreligionen spelade de socio-ekonomiska variablerna en obetydlig roll för röstningsbeteendet.³² Med en

mer invecklad statistisk sambandsprövning (path analysis) undersöktes interaktionen mellan variablerna. Religionsvariablerna visade sig inte ha någon direkt relation till valbeteendet. Däremot hade civilreligionen både direkt och indirekt verkan. Den betydelse som civilreligionen har som förklarande faktor för röstningsbeteendet är en överraskning som borde leda till ytterligare studier av denna faktors betydelse när det gäller politiskt beteende.

Författarparet Wimberley och Christenson har också presenterat en undersökning av sambandet mellan å ena sidan civilreligiösa hållningar och olika socio-ekonomiska bakgrundsfaktorer och å andra sidan, politiska värderingar och åskådningar.³³ En hypotes var att inställningen till civilreligionen är bestämmande för inställningen till politiska frågor, en annan att detta samband är starkare än sambandet mellan socioekonomiska variabler och inställningen till politiska frågor. Jämförelsen mellan hur civilreligionsvariabeln och hur de socioekonomiska variablerna korrelerade med de politiska frågorna visade att det är civilreligionen som i högre grad är bestämmande för den politiska åskådningen. Ett närmare studium av sambandet bekräftade deras tidigare resultat. Civilreligionen visade sig ha mindre styrka som en orsaksfaktor bakom politiska preferenser i allmänhet än när det gällde presidentvalet som författarna tidigare studerat.

Samma författarpär har också lagt fram en intressant undersökning om civilreligionens relation till olika kyrkor och samfund. De fann att det var medlemmarna av sådana samfund som uppstått eller speciellt präglats av de amerikanska förhållandena som placerade sig högst på den civilreligiösa skalan. Allra högst kom mormoner och därefter adventister och pingstvännen. Medlemmarana av de stora samfundet låg klart under de nämnda grupperna men ändå över medelvärdet. Tre grupper som låg under medelvärdet var de som var utan religiös samfundstillhörighet samt judar och unitarer

Civilreligionen förefaller ha sitt «naturliga» stöd bland de traditionellt kristna och speciellt

³¹ R. Wimberley och J. Christenson (1978): «Who is Civil Religious?», i: *Sociological Analysis*, vol. 39.

³² R. Wimberley (1980): «Civil Religion and the Choice for President Richard Nixon in '72», i: *Social Forces*, vol. 59, s. 50 ff.

³³ R. Wimberley och J. Christenson (1982): «Civil Religion, Social Indicators, and Public Policy », i: *Social Indicators Research*, vol. 10:1, s. 213 f.

bland dem som associerar sin religiösa identitet med den amerikanska nationen. Resultaten motsäger inte att civilreligionen är ett allmänt förekommande fenomen men de visar också att den har större betydelse för vissa grupper än för andra och att den kan bidra till att utestänga vissa minoritetsgrupper från den nationella gemenskapen. Det måste poängteras att civilreligionen kan uppfattas olika av olika grupper och att Wimberleys operationalisering i högre grad beaktar den traditionella och prästerliga versionen än den liberala och profetiska versionen d.v.s. den som Bellah hoppades skulle prägla nationens identitet och internationella engagemang.

En civilreligion som är så utbredd som Wimberleys studier visar att den är och som har en så viktig roll att spela i det nationella politiska livet som Bellah och andra menar vara fallet måste ha en förankring i samhällets grundläggande institutioner som utbildningssystemet. Adam Gamorans studie av civilreligionen i det amerikanska skolsystemet visar hur stor vikt man både medvetet och omedvetet lägger vid att inpränta civilreligiösa teman i elevernas moraliska och ideologiska livshållning. Han konstaterar:

Schoolchildren engage in civic rituals such as the pledge of allegiance; teachers instruct them in the meanings of rites, symbols, and holidays ... and they impart civil religious messages in presenting the social studies curriculum.³⁴

En annan grundläggande samhällsinstitution är det juridiska systemet. Phillip Hammond³⁵ menar att universella juridiska system som underlättar kommunikation, kontakter och lösning av konflikt mellan olika religiösa grupper i samhället bidrar till skapandet av civilreligionen. Man får definitioner av mening och mål och därigenom legitimeras och rättfärdiggörs bestämda lösningar på ett sätt som partikulära intressen måste acceptera som rationella och opartiska. Hammond har också studerat utvecklingsländerna i detta hänseende. Utifrån sin teoretiska utgångspunkt menar han att komplicerade sociala

mönster och intensitet i kommunikationer är lättare att åstadkomma i samhällen med ringa religiös pluralism, eftersom man där har lättare att komma överens om de grundläggande förutsättningarna för social interaktion. På grundval av sitt material från 92 olika länder för han fram hypotesen att ju större religiös pluralism man har i ett samhälle desto starkare är sambandet mellan å ena sidan att man har ett utvecklat och universellt juridiskt system och och å andra sidan att man har en mångfald av former för social interaktion. De universalistiska juridiska systemen har större betydelse när det gäller att främja samhällsutvecklingen i religiöst pluralistiska länder än i länder som är religiöst homogena. Slutsatsen är att det juridiska systemet har större civilreligiösa funktioner i länder med religiös pluralism och att detta är en av förutsättningarna för en samhällelig utveckling i riktning mot ökad social interaktion och komplexitet.

Civilreligion i de nordiska länderna?

Medan samfunden och religionen blev en samhällsbyggande och identitetsskapande faktor i USA har vi i Norden sedan senaste sekelskiftet fått ett modernt samhälle som är på väg att växa ifrån statskyrkosystem som omfattar hela befolkningen. De nordiska stats- eller folkkyrkorna omfattar över 90 procent av befolkningen i respektive land och en stor majoritet av befolkningen, anlitar också kyrkans tjänster för det rituella firandet av de viktiga händelserna i individens och familjens liv. Trots detta finns det få andra länder i västvärlden där deltagandet i det viktigaste rituella firandet av församlingens gemenskap — högmässan — är så lågt som i de nordiska länderna. Detta kan tyda på att de nationella kyrkorna som institutioner har något utav en civilreligiös funktion för sina medlemmar.

Ett viktigt förhållande att notera, när man jämför dagens folkkyrkor med enväldets statskyrkor i Norden, är att nu finns det en icke obetydlig religiös pluralism inom länderna men i viss mån också inom kyrkorna. Kyrkorna befinner sig i en miljö av social och politisk tolerans och demokrati vilket gör att de inte kan agera som monopolinstitutioner vad gäller religion och livsåskådning. Denna situation har gjort att

³⁴ A. Gamoran (1990): «Civil Religion in American Schools», i: *Sociological Analysis*, vol. 51:3, s. 254.

³⁵ Se *Varieties of Civil Religion*, s. 121–137.

uttryck för religiösa inställningar och värden som inte direkt knyter an till folkkyrkorna som institutioner har blivit mer påtagliga och dessa uttryck upplevs som otillfredsställande av kyrkornas företrädare. I detta sammanhang är det naturligt att man frågar sig om det finns en civilreligion också i de nordiska länderna som åtminstone till en del är oberoende av den officiella religionen.

Det går säkert att i alla de nordiska länderna finna exempel på civilreligiösa uttryck, ritual och utsagor som på en och samma gång har religiös, nationell och samhällelig utgångspunkt. Det är emellertid tveksamt om i de nordiska länderna sociologiska och teologiska analyser, som tar sin utgångspunkt i begreppet civilreligion, kan tillföra någon ny kunskap utöver den man får med utgångspunkt från begrepp som *natio-*

nalism, folkkyrka och statskyrka. Poängen med begreppet *den amerikanska civilreligionen* hos Robert Bellah var just att det bidrar till en holistisk förståelse av förhållandet mellan religion i traditionell bemärkelse och politik i historiskt perspektiv. Problemet med att använda begreppet civilreligion vid studier av förhållandena i de nordiska länderna framgår tydligt i den ovan citerade artikel av John A. Colman:

Since civil religion is not always clearly differentiated from civil society or the church, it is often difficult to put a finger on the precise reality of the concept.³⁶

³⁶ Coleman (1970), s. 68.

Glöm inte att prenumerera på STK för 1992 !

STK är oundgänglig för dem som vill följa svensk och internationell forskning och debatt inom teologi/religionsvetenskap.

Det är numera inte ovanligt att arbetsgivaren står för kostnader för facktidskrifter. Som forskare, lärare, präst, pastor eller kanske genom annan slags verksamhet behöver Du STK i Din tjänst.

Prenumerationsavgiften för 1992 är 125 kr, för studerande 100 kr. Avgiften betalas in till postgiro 135429 - 9, Bloms boktryckeri, Lund. Ange STK 1992 samt namn och adress på postgiroblanketten !

Sekulariseringen ifrågasatt

Amerikanska sociologer om religionen i USA

JØRGEN STRAARUP

Vital amerikansk religion

För den europeiska betraktaren framstår den organiserade religionen i USA som robust och vital. Nya samfund dyker upp, nya församlingar bygger nya kyrkor, gamla församlingar vitaliseras och breddar sina olika program för att kunna tillmötesgå sina församlingsmedlemmars önskemål och förväntningar. Religiösa program strömmar ur massmedierna. Religiösa stormtrupper attackerar abortkliniker och sätter käppar i hjulen för kandidater till offentliga ämbeten på olika nivåer. Religiös lobby lyckas hålla kvar sina hjärtefrågor på den politiska dagordningen, som t.ex. bön i skolorna, eller vilken skildring av världens tillblivelse som ska ges spridning i skolsystemet, Första Mosebokens eller Charles Darwins. Politiska ledare använder sig av religiös retorik i sina kontakter med allmänheten, president Bush försummade t.ex. under blixtkriget 1991 i Persiska Viken inget tillfälle att visa att han bad för trupperna och uppmanade folket att göra detsamma.

Amerikansk religion framstår också som mångskiftande och diversifierad. *The Encyclopedia of American Religions* (Melton 1989) utkommer regelbundet i nya upplagor för att tillfredsställa allmänhetens intresse av att veta vilka kyrkor och samfund som uppstår, vad som kännetecknar dem, och vilka som dör. De flesta av de nytillkomna religionerna/samfundet/kyrkorna är kristna, vilket innebär att den offentliga retorikens kristna symbolik finner sina mottagare utan problem. Men det blir varje år fler och fler grupper av annat slag. All världens religioner finns i USA, på samma sätt som all världens nationaliteter finns där. Den framgång som vissa radikala grupper rönt har varit kontroversiell. Nationens principiella religiösa öppenhet har kommit att

ifrågasättas, eftersom den visat sig leda till att unga människor «lurats» in i spektakulära rörelser.

Det råder ett visst spänningsförhållande mellan å ena sidan användningen av judisk-kristen symbolik i den politiska retoriken och å den andra både de många religiösa rörelserna som inte hör hemma där och de ökande procentandelar av befolkningen som inte är med i någon religiös rörelse alls, alternativt inte har någon religiös uppfattning. Det förefaller som om presidenterna sedan Carter valt att acceptera en kostnad för att kunna kamma hem en vinst. Kostnaden är alienation hos religiösa grupper och individer som inte tillhör den judisk-kristna traditionen; känsla av icke-tillhörighet till den äkt-amerikanska nationen; upplevelse av utanförskap. Vinsten är popularitet hos dem, som hör hemma i den judisk-kristna huvudfåran. Detta slag av populism har förstas potentiella risker. Genom att medverka till att driva fram en vi-känsla hos majoriteten på minoritetens bekostnad har presidenterna kunnat bädda för religiös förföljelse av de olika religiösa minoriteterna. I detta den formella religionsfrihetens förlovade land finns det redan antydningar till sådan religionsförföljelse. Vissa av de nya religiösa rörelserna, t.ex. *Church of Scientology*, *Unification Church* och *Hare Krishna (ISKCON, International Society for Krishna Consciousness)*, har utsatts för hårda angrepp av rörelser som *Citizens' Freedom Foundation* och *Cult Awareness Network*. De har fått sina konvertiter kidnappade och deprogrammerade och har dragits in i kostsamma rättegångar, där de religiösa rörelsernas finanser ansträngts hårt för att betala rättegångskostnaderna. Den religiösa intolerans som präglar detta slag av religionsförföljelse förefaller ha sin grogrund i uppfattningen, att konstitutionens formuleringar ges en innebörd som

den införstådda majoriteten känner till, men som de mera udda rörelserna, som bara känner till konstitutionens bokstav, inte riktigt förstått. När amerikanska presidenter direkt eller indirekt underblåser sådana strömningar finns det anledning till viss oro. Det har under historiens gång visat sig lätt att väcka latenta motsättningar.¹

Vitaliteten, robustheten, mångfalden och måhända populismen; allt detta kännetecknar den organiserade religionen och det religiösa livet i USA. Den religiösa marknaden står inte still, den utvecklas lika snabbt som t.ex. marknaden för personbiler. Upplevelsen att vara producent till en marknad är central för amerikanska kyrkor och samfund. För att vara kvar på marknaden måste man kunna producera och sälja, det vill säga man måste kunna leverera sådant som det finns efterfrågan på.

1970-talets sociologiska analys av religionen i Amerika problematiserades av oväntade empiriska fynd, och 1980-talets artiklar och böcker präglas av detta (ett bra exempel är Wade Clark Roof och William McKinneys *American Mainline Religion* från 1987). De empiriska upptäckterna visade att religionen inte var på tillbakagång, vilket var det som hade förväntats, eftersom USA:s sociologer var lika starkt påverkade av sekulariseringsteorin som Västeuropas. Religionen visade sig i stället frodas och växa, och detta ställde till med teoretiska problem. Dessa problem kan ännu inte sägas vara lösta. Den samhällsteori av vilken sekulariseringsteorin är en del, har sålunda i olika delar av den värld den försöker beskriva, Västeuropa och Nordamerika, fått se två olika utvecklingar på religionens område. I Amerika har religionen stärkts, i Europa har den försvagats.

Denna situation, i vilken en samhällsvetenskaplig teori till synes framgångsrikt anger en

korrekt utvecklingslinje i Västeuropa samtidigt som den havererar i Nordamerika, två delar av världen som för övrigt i stor utsträckning liknar varandra (och i synnerhet i de avseenden som teorin ifråga bedömer som signifikanta) är mitt ämne här. Först kommer jag att gå igenom sekulariseringsteorins samhällsteoretiska sammanhang. Därefter presenteras några exempel på de amerikanska sociologernas reaktioner på den oväntade religiösa vitaliteten.

I ett försök att finna anknytningspunkter för en teoretisk tolkning av de religiösa skillnaderna mellan Nordamerika och Västeuropa pekar jag på två element, för det första de konstitutionella skillnaderna, för det andra anknytningspunkterna för den starka evangelikala traditionen i USA. Med hjälp av dessa mellankommande variabler försöker jag avslutningsvis problematisera relationen mellan rationalisering och sekularisering, den relation som framstått som direkt och okontroversiell, men som motsägs av skillnaderna mellan USA och Västeuropa.

Sekularisering: en oundviklig konsekvens av moderniseringen?

Den teoretiska ram som sociologin erbjuder för tolkning av den religiösa situationen i Västvärlden kan sammanfattas med termen *sekularisering*. Termen täcker en samhällsprocess, sammanfattad av Phillip E. Hammond (1985, 1) på följande sätt: «*secularization*, the idea that society moves from some sacred condition to successively secular conditions in which the sacred evermore recedes.» Sociologins vetenskapliga tradition är relativt kort och förknippad med de filosofiska strömningar som mest radikalt påverkat utformningen av de moderna staterna på det västra halvklotet. Vad sociologerna förlorar i prestige och pondus på grund av att deras vetenskap är ung, tar de emellertid igen genom det faktum att sociologin hänger ihop med idéer som format Västvärlden. Sociologin är ett barn av upplysningsfilosofin, som i sin tur ligger bakom de båda politiska revolutioner i slutet av 1700-talet som kanske starkare än några andra politiska händelser påverkat Västvärldens utseende och utveckling, den amerikanska i 1776 (som skiljde kyrkorna från statsmakten) och den

¹ Amerikas korta historia uppvisar gott om prov på sådana händelser. Vid mitten av 1830-talet fanns det till exempel så starka motsättningar mellan protestanter och katoliker att ett kloster nedbrändes i Charlestown, Massachusetts (1834), och att antikatomiska kravaller utbröt i Philadelphia och New York. Det starkt antikatomiska politiska partiet *the Know-Nothings* (1849) hade under några år kring 1850 spektakulära framgångar (Williams 1990, 190 f och Gaustad 1982, 459 ff). Den antikatomiska rörelsen betecknas i historieböckerna som *Nativism*.

franska i 1789 (som införde en ny statsreligion i stället för kristendomen, se Straarup 1990). Vid unga år kom detta barn av upplysningsfilosofin under inflytande av sådana inspirerande lärare som Marx (som betonade materialismen), Weber (som beskrev avförtrollningen av samhällslivet) och Durkheim (som eftersträvade en rationell etik) och det framstod snart som givet att sociologins analys av religionen endast kunde resultera i en bestämd konklusion: Västvärlden går i riktning mot en allt mer utbredd sekularisering, förstådd både på statsmaktens nivå (organiserad religion förlorar inflytande), på samhällelig nivå (religion försvinner från det offentliga samtalet) och på individuell nivå (religion försvinner ur människornas medvetande).

Sociologins konklusion angående religionens placering i det framväxande Västeuropa och Amerika kopplades till de sociologiska konklusionerna på andra analysområden. *Sekulariseringsprocessen* sågs höra ihop med *industrialiseringsprocessen*. Industrialiseringen innebar uppbrott, både från traditionella miljöer och traditionella föreställningar. Sekulariseringsprocessen hörde ihop med *urbaniseringsprocessen*, av liknande orsaker. Sekulariseringsprocessen var i själva verket förbunden med *kapitalismen*, både som ideologi och som social företeelse. Några årtionden senare, under inflytande av den nästa generationens sociologer, påpekades sekulariseringens samband med *privatiseringsprocessen*, d.v.s. öppnandet av en sfär inom vilken individen kan välja och vraka mellan samtidigt tillgängliga religiösa alternativ (Berger), och den *institutionella differentieringen*, d.v.s. den process, där olika segment av samhället frigjort sig från det inflytande som en tidigare tids övergripande norm- och moralsystem kunde ha (Parsons). Med utgångspunkt från Webers insikter om irreversibiliteten i samhällelig utveckling kunde sociologins konklusion inte bli någon annan än att västvärlden rör sig i en bestämd riktning med slutstation det genomrationaliserade samhällets järnbur, att religionen har medverkat till att sätta igång denna process (Berger), och att religionen är utan möjlighet att bryta sig loss från processen.

Sekulariseringsteorin har varit ett effektivt redskap för analys av den religiösa utvecklingen i Västeuropa sedan det år då termen sekularisering först användes, 1648² vid fredsslutet i West-

phalen, och den erbjuder fortfarande goda möjligheter att sätta in den religiösa utvecklingen i sammanhang med tendenser i den övriga samhälleliga utvecklingen. I länder som de skandinaviska kan kapitalismen, kombinerad med industrialisering och urbanisering, medelst denna teori sättas i samband med en sekularisering på alla de nivåer som antytts ovan, nivåerna statsmakt, samhälle och individ: statsmakten distanserar sig mer och mer från statskyrkorna och avlägsnar gradvis de fall av reguljär kyrklig kontroll över sekulära funktioner som kan finnas kvar; religiös debatt intar en krympande plats i den offentliga debatten — religionen har entydigt förvisats till privatsfären; och undersökningar av individuell religiositet visar tydligt att trenden går i riktning mot uttunning av både kunskap, tro och engagemang. Liknande resultat och liknande sekulariseringsresonemang har förekommit i bl.a. Storbritannien, Nederländerna, Tyskland (Öst- och Väst-), Frankrike, Italien och Spanien. I alla dessa sammanhang ger det mening att tolka utvecklingen som en gradvis och fortgående nedmontering av en religiös överideologi, en sakral tronhimmel över en stat som inte längre uppfattar sin legitimitet som kommande från Gud, utan från folket. Nedmonteringen innebär, att objektiv makt förminsas hos de institutioner som tidigare höll uppe tronhimlen, att allmänheten får allt svårare att tala annat än historiskt om orsakerna till att man tidigare hade en sådan tronhimmel, och att individerna inte längre finner stöd för sina eventuella religiösa övertygelser i organisationen av statsmakten.

Det ligger i sociologins väsen att söka tolka och eventuellt förklara det specifika utifrån generella idéer, t.ex. att visa att det egna landets utveckling exemplifierar vad man skulle kunna förvänta utifrån en bestämd teori. Sekulariseringsteorin har visat sig nyttig i tolkningen och förklaringen av händelser i de västeuropeiska länderna. Vad gör då de amerikanska sociologerna? Argumenterar de för en sekularisering på samma sätt som de europeiska, även om den religiösa bilden av deras land präglas av energi och

² Man kan notera, utan att det för den skull finns något samband, att Sverige nästan samtidigt (1638) grundade en koloni på den «nya» amerikanska kontinenten, i Delaware.

vitalitet, eller försöker de i stället att finna andra teorier för den allmänna beskrivningen av USA? Huvudsakligen det sista alternativet. Amerikanska (religions)sociologer är kritiska till sammankopplingen av de många processerna, sekularisering, industrialisering, kapitalism, privatisering, institutionell differentiering, till ett sammanhängande komplex. Ty även om den religiösa utvecklingen också i Amerika innehåller perioder av stagnation, är de snarare upptagna av religionernas förmåga att ständigt sätta nya och oväntade skott än av deras gradvisa borttvinande.

Amerikanska sociologers reaktioner på religionens oväntade vitalitet

I en volym artiklar publicerad 1985 finner man en rad alternativa försök att sammanfatta den religiösa utvecklingen. Boken heter *The Sacred in a Secular Age* och har redigerats av Phillip E. Hammond. I den finner man ett antal engelskspråkiga, huvudsakligen amerikanska, sociologers förslag till tolkningar av den religiösa utvecklingen. Boken är dessutom ett försök till utvärdering av religionssociologins eventuella teoretiska kumulativitet, d.v.s. om religionssociologin hittat nya teoretiska formler kring vilka det råder relativ konsensus i det internationella forskarkollektivet. Boken knyter an till en inomvetenskaplig tradition genom att vara ett slags fortsättning på en volym artiklar som, publicerad i 1973, innehöll några välrenommerade lärdes bedömning av hur pass kumulativt det vetenskapliga studiet av religionen varit, sedan portalgestalterna Marx, James, Durkheim, Weber, Freud, Malinowski och H. R. Niebuhr satte sin prägel på detta studium. Volymen, som hade titeln *Beyond the Classics?*, redigerades också av Phillip E. Hammond, då i samarbete med Charles Y. Glock. Konklusionen av *Beyond the Classics?* var att de klassiska arbetena fortfarande höll, och att föga hade fogats till dem ifråga om systematisk och teoretisk sofistisering och specifikation. Den religiösa utvecklingen kunde fortfarande huvudsakligen karakteriseras som sekularisering, och det fanns då — i början av 1970-talet — inga tecken på att en ändring var på väg.

Den senare volymen från 1985 har en mycket karakteristisk undertitel: *Toward Revision in the*

Scientific Study of Religion. Ur redaktörens perspektiv framstod 1970-talet som en period, då arvet från de klassiska sociologerna utmanades. De processer med vilka sekulariseringen knutits ihop, kapitalism, industrialisering, urbanisering, rationalisering etc. fortsatte, men religionen, eller med Hammonds ord, det heliga, kvarstod, vägrade att försvinna, och den traditionella sekulariseringsteorin var inte tillräcklig för att förstå vad som pågick. Det är mot denna bakgrund som en ceber samling religionsbeteendevetare deltagit i ett gemensamt försök att finna teorifundament för att förstå «det heligas vägran att försvinna».

Man kan först fråga sig om vi här ser ytterligare ett exempel på vilka missförstånd som kan uppkomma, om man definierar religion olika, och — kanske viktigare — inte redovisar sina definitioner. I detta konkreta fall skulle frågan alltså bli, om sociologer med substantiella religionsdefinitioner registrerar nedgång i konventionella uttryck för religiös livstolkning och kommer fram till slutsatsen sekularisering, medan sociologer med funktionella definitioner överväldigas av mångfalden av religiösa nyheter på marknaden och drar konklusionen att det sakrala finns kvar, och kanske till och med frodas starkare än förut. En sådan misstanke kan emellertid inte bekräftas. För USA visar mätningar av konventionell religiositet (substantiellt definierat) att det råder en stark stabilitet. Andrew M. Greeley ger i en bok från 1989, *Religious Change in America*, en helt entydig bild av religiös stabilitet. De undantag som faktisk finns från denna stabilitet lokaliserar han till Romersk-Katolska kyrkan och belägger på olika sätt att det är sannolikt att de har att göra med påven Paul VI's encyklika *Humanae Vitae* (1968), d.v.s. det rundbrev som fasthåller ett traditionellt romerskt-katolskt synsätt på födelsekontroll, prevention och abort, och mot vilket USA:s katoliker reagerade kraftigt. Om man bortser från dessa reaktioner bland katoliker och enbart ser till amerikanska protestanter visar det sig för perioden 1945–85 att regelbunden kyrkogång ligger stabilt på samma nivå, cirka 40 procent av befolkningen varje vecka, och att givandet till kyrkor och församlingar — med hänsyn tagen till inflation — tenderar att öka (se Greeley 1989, kapitel 4 och 6). Någon tillbakagång för den substantiellt definierade konventio-

nella religionen är sålunda inte aktuell i Förenta Staterna.

Greeleys resultat är inte oomstridda, men vi kan vi i detta sammanhang konstatera att sociologer med substantiella religionsdefinitioner inte kan peka på en nedgång i gudstjänstbesök, om de vill göra gällande att USA har sekulariserats. Sociologer med funktionella religionsdefinitioner, som kan ha en tendens att så att säga bakvägen «bortförklara» en religiös tillbakagång med hänvisning till att religionsartade perspektiv gör gällande på andra områden än konventionell religion, behöver sålunda inte bemöda sig om att upplösa en tillbakagång beträffande gudstjänstdeltagande i alternativa former för religiöst deltagande. En tillbakagång i kyrkogång är enligt Greeley inte för handen.

Det finns bland sociologerna i *The Sacred in a Secular Age* en övervikt för funktionella perspektiv. Mångfalden och diversiteten bland religionerna har drabbat de substantiellt lagda sociologerna med tunghäfta. Den avgörande gränsen för om något är att betrakta som religion är inte längre om det rymmer «tro på Gud» eller något liknande innehållsligt kriterium, därtill har den religiösa verkligheten blivit för mångfasetterad.

Det finns dessutom en tendens att inte bry sig så mycket om relationen mellan religionen och statsmakten. Det är religionen i den allmänna kulturen och religionens funktioner för individen som betonas. Detta blir särskilt tydligt i ett av bidragen. Rodney Stark (1985) erbjuder med utgångspunkt från kyrka—sekt dikotomin en ny möjlig förståelse av de religiösa institutionernas utveckling. Tillsammans med Williams Sims Bainbridge (1984) föreslår Stark att man skall använda begreppet *religiös ekonomi*. Härmed menas inte det sätt på vilket kyrkor och samfund får inkomster och utgifter att balansera, utan ett system av samma slag som kommersiella ekonomier, där det finns en marknad och en grupp firmor som försöker att betjäna denna marknad. Det finns en religiös efterfrågan, och kyrkor och församlingar eftersträvar att tillgodose denna efterfrågan. Marknader kan vara reglerade eller fria, och detsamma gäller religiösa ekonomier. På fria marknader kommer en pluralism att utvecklas; det kommer att finnas många «firmor» att välja emellan. På reglerade marknader kommer antalet leverantörer att vara begränsat. Det finns emel-

lertid också en viss sannolikhet för att det ska dyka upp en svartarbetsmarknad med hemliga varor och leverantörer. Kyrka—sekt dikotomin i den utformning som inspirerat många amerikanska sociologer, H. Richard Niebuhr's (1929), beskriver hur religiösa rörelser som startat som sekter gradvis försoffas och blir mer och mer kyrkolika, tills dess att nya religiösa sekter avknoppas från dem på schismatisk väg. Detta används av Bainbridge och Stark som modell för utvecklingen inom religiösa ekonomier. När stora religiösa institutioner gradvis förlorar sin glöd, när de inte längre förmår att hålla vid liv sin utomvärldsliga inriktning, är det sannolikt att det bildas schismatiska rörelser i protest mot «modersamfundets» anpassning till «världen». I och med att modersamfundet allt mer anpassar sig till sekulära värde- och maktstrukturer, till dagordningar som är mer politiskt än religiöst inspirerade, finns det inom den religiösa ekonomin utrymme och utvecklingspotential för schismatiska grupper, som betonar utomvärldsliga aspekter av religionen: frälsning i stället för socialt ansvar.

Bainbridge och Stark förutsätter att den religiösa marknadens «köpkraft» och «köplust» är relativt konstanta, medan det varierar vilka «firmor» som lyckas sälja. I denna modell kan man i snäv mening tala om sekularisering. Det är den utveckling som kan konstateras inom äldre religiösa institutioner. Sekulariseringen bär emellertid med sig frön till en väckelse, och totalt förblir omfattningen av den religiösa ekonomin konstant. Det är inte svårt att inse att Bainbridges och Starks modell lämpar sig som teoretisk ram för mycket av det som kännetecknar nutida amerikansk religion: framväxten av starka evangelikala kyrkor, ofta i formen av s.k. *megachurches*, det vill säga församlingar med mer än 2000 medlemmar (enligt definition av Russell Chandler (1991), religionsredaktör vid Los Angeles Times), och stagnation eller tillbakagång inom vissa av de äldre liberala kyrkorna. Med utgångspunkten att den religiösa efterfrågan förblir konstant, och att de «gamla» kyrkorna och samfundet vägrar, alternativt inte lyckas med att tillfredsställa denna efterfrågan, är det «nödvändigt» att de efterfrågande individerna letar rätt på nya «leverantörer».

Hur ska man då förklara sekulariseringsteoris misslyckande? Normalt skulle denna typ av

argumentation leda till ett förkastande av teorin, och det är också vad merparten av författarna i *The Sacred in a Secular Age* kommer fram till. Mycket karakteristiskt är det en engelsman, Bryan Wilson (1985) som utgör undantaget. Jag är heller inte beredd att förkasta sekulariseringsteorin. Den är för värdefull för tolkningen av utvecklingen i Västeuropa för att kastas på den samhällsteoretiska soptippen. Däremot är det sannolikt att den måste förses med avgränsningar. Jag är alltså benägen att försöka «rädda» sekulariseringsteorin. I denna något bakvända situation, där det varken är frågan om att föreslå en ny teori eller att förkasta en gammal, blir det en fråga om att hitta mellankommande variabler, som skiljer Västeuropa och Nordamerika, och som kan vara orsaker till skillnaderna. Jag fokuserar här på två skillnader, för det första relationen mellan statsmakt och religion, som i Nordamerika fått en helt annan utformning än i Västeuropas länder, för det andra idékonglomerat, «myter», om den evangelikala kristendomens betydelse för utformningen av Amerika i det förflutna och om dess bestående signifikans i framtiden.

Skiljeväggen

Sedan den amerikanska revolutionen 1776 har det rått enighet om att inget samfund, ingen kyrka, skulle kunna upphäva sig till statsreligion i USA.³ Det skulle finnas en skiljevägg (*a wall of separation* enligt Thomas Jefferson) mellan staten och religionen. Religiösa grupper som velat etablera sig i USA har kunnat göra det, men ingen enstaka grupp har åtnjutit privilegiet att vara statsstödd. En religiös grupp som ville överleva var hänvisad på det stöd som anhängarna/medlemmarna gav. I det avseendet är jämförelsen med marknaden, som gjorts tidigare, fullständigt relevant. Det finns en skillnad, i och med att religiösa grupper kan uppnå skattefrihet, vilket innebär att de kan «sälja sina produkter» billigare än om denna skattefrihet inte funnits, men det förändrar inget i den grundläggande beskriv-

ningen av deras situation.

I en situation där alla religiösa grupper som kunnat väcka offervilja hos anhängarna överlevt har de fått vänja sig vid att använda alla redskap som utvecklingen satt i händerna på dem, dels för att överleva, dels — eventuellt — för att expandera. Etermedia utgör sådana redskap. Amerikanska kyrkor var tidiga med att använda radio och TV, och evangelikala rörelser utsträcker nu sina nätverk över hela globen. Andra typer av moderna masskommunikationsverktyg som kommit till användning bland kyrkor och församlingar är datoriserade adressbanker, med hjälp av vilka man kan inrikta sig mot specifika segment av befolkningen i kalkylerade evangelisations- och informationsinsatser (vilket sägs ha varit ett viktigt redskap i kampen för Reagans presidentskap i 1980 års valkampanj), och data-nät och databaser.⁴

I Västeuropa, där bestämda samfund åtnjutit privilegiet att ha ställning som statsreligion eller med statsmakten särskild befryndad religion och därmed följande säker ekonomisering av samfundet, har floran av religioner och samfund blivit mindre (marknaden har varit reglerad), och användningen av teknologins senaste landvinningar mer återhållsam. Det är inte säkert att den mindre utvecklade användningen av modern informationsteknologi lett till färre proselyter, men i och med att kyrkorna inte använt den moderna teknologin i lika stor utsträckning som kyrkorna i Amerika, kan de ha hamnat i ett läge i vilket den folkliga uppfattningen placerar dem i ett kulturellt bakvatten. Genom sin obenägenhet att använda moderna hjälpmedel kan de ha visat sig stå utanför det moderna samhället.

Det evangelikala kejsardömet

Det finns hos amerikanska kyrkor en stark medvetenhet om deras egen betydelse för nationens tillblivelse och mognad. Det finns en stark tradition att hävda att kyrkorna var helt avgörande

³ Ursprungligen gällde detta den nya, federala regeringens, men 1833 hade alla unionens delstater antagit liknande principer (Albanese 1981, 252).

⁴ Ett exempel är *World Evangelization Database*, W.E.D., i Virginia, ledd av den välkände kristendomsencyklopedisten David B. Barrett. Här kompileras kunskap nödvändig för en snabb evangelisation av hela jorden, se Barrett & Johnson 1990, 116.

för utfallet av det sociala experiment som *the frontier*, den stora vildmarken i väster, utgjorde. Expansionen västerut skulle ha resulterat i helt annorlunda tillstånd, om inte kyrkorna och deras predikanter hade arbetat intensivt för att förse de små städerna, bosättningarna, byarna med religiös livstolkning och religiös struktur.

Detta självmedvetande är starkast i religiösa grupper som upplevde sig undertryckta av de ursprungliga, starka amerikanska kyrkorna. Den episkopala kyrkan, den presbyterianska kyrkan m.fl., som etablerat sig fast längs Atlantkusten, var inte pionjärer västerut. Deras representanter deltog inte i någon större utsträckning i evangelisationen av de nya områdena. I stället var det baptistiska och metodistiska predikanter som evangeliserade. Ett talesätt från början av 1800-talet säger, att baptistpredikanten kom till nybygarstäderna och -byarna till fots, metodistpredikanten på hästrygg och de episkopala prästerna i vagn. Om det låter sig sägas att en av arketyperna för modern amerikansk individualism är *the cowboy*, en individ, som inte låter sig domineras av någon, som hellre binder sig känslomässigt till sin häst än till fru och barn, och som försvarar sin frihet till sista blodsdroppen, finns det en motsvarande arketyper bland amerikanska präster och predikanter, nämligen *the circuit rider* (se Gaustad 1982, 386–389). Denne «kretsloppsryttare» var metodistpredikant, som — under skriande brist på predikanter — hade ett mycket stort område att ansvara för, och som tillryggalade många hundra miles på hästrygg för att komma hela vägen runt i sitt distrikt. Han predikade, delade ut biblar och psalmböcker och den metodistiska *Discipline*, organiserade små klasser av lekmän och -kvinnor, och skyndade sedan vidare till nästa ställe. Dessa klasser för självstudium — i väntan på att predikanten skulle komma tillbaka — utvecklades så småningom till kyrkor, och de «kretsloppsryttare» som inte redan hade dött av överanstängning kunde slå sig till ro som fastboende präster (Williams 1990, 173 f). Hängivenheten, det hårda slitet, den rastlösa verksamheten för att komma i kontakt med så många som möjligt är motiv som fortfarande kan spåras i amerikanska pastorers arbete med att bygga upp sin egen församling och kyrka. Åtskilliga av megaförsamlingarna återspeglar ett sådant rastlöst arbete att utöka verksamhetsmöjligheterna, och det

finns tydliga paralleller mellan «kretsloppsryttarna» i början av 1800-talet och moderna predikanter som Billy Graham, Jerry Falwell och Pat Robertson (Walter Capps 1990). Hästen har fått lämna plats för det privata jetplanet, och kommunikationen har breddats från enbart muntlig predikan till en rad medier (av vilka de elektroniska etermedierna gradvis fått allt större betydelse), men TV-predikanternas avhängighet av den arketyperiska *circuit rider* kvarstår.

Effekten av de kringresande predikanternas verksamhet var emellertid inte begränsad till att organisera klasser, församlingar och kyrkor. De bidrog till att skapa struktur i en till stora delar ostrukturerad värld, där individualismen förverkligades *at gunpoint*. Klasserna och församlingarna skapade stabila relationer mellan människor och gemensamma intressen utöver att skaffa sig mat för dagen och tak över huvudet.

Det finns sålunda en idé om aktiv kristen medverkan i den process som gradvis skulle integrera *the frontier* i det redan förverkligade förbund av nationer som tillkommit 1776, Amerikas Förenta Stater. Det är ett slags konservativt medvetande om att evangelikal kristendom gjort påtagliga insatser i att göra USA till vad det är i dag. Andra liknande exempel på konservativa kristna «insatser» är de båda stora «uppvaknandena» (se Ahlstrom 1972, kapitel 18 och 26), *First* (sent 1730-tal) och *Second Great Awakening* (från slutet av 1790-talet till c:a 1830), och det evangelikaliska arbetet i nykterhetsrörelse, söndagsskolerörelse, traktat- och bibelsällskap. Denna idé som bland amerikanska historiker kallas *Evangelical Empire* (se t.ex. Gaustad 1982, 413–417) har inte upphört att göra sig gällande inom de delar av den amerikanska kristenheten som upplever sig som mest befryndade med de tidiga *frontier*-upplevelserna, de evangelikaliska⁵. Denna medvetenhet om insatserna i det förflutna blandas här med ambitionen att påverka dagens situation, och det är från dessa kretsar som de mer eller mindre framgångsrika försöken att påverka dagspoliti-

⁵ Som arbetsdefinition på evangelikal kristendom kan i enlighet med Williams (1990, 167) tre substantiella kännetecken användas: (1) tonvikt på individuell, känslomässig omvändelse, (2) evangelisatoriskt nit för att leda medmänniskor till Jesus, och (3) konservativ bibeltolkning.

ken i USA kommer⁶. Det är de evangelikala som bildar nätverk för politisk propaganda (Moral Majority), det är de evangelikala som demonstrerar utanför abortkliniker, och det är de evangelikala som svartlistar särskilt förhatliga kandidater vid allmänna val.

Bilden av amerikansk religion är en bild som både innehåller organisatorisk tillbakagång och exempellös tillväxt, och min snabbskiss av nationen skulle bli allvarligt förvrängd om inte också den förstnämnda sidan kommit med. Många av USA:s äldsta samfund har fått vidkännas tillbakagång, på liknande sätt som majoritetskyrkorna i de västeuropeiska länderna har fått göra det (se Roof & McKinney 1987, kapitel 1). Men det har hela tiden funnits en motbild, det evangelikala kejsardömet, som varit formande för expansionen västerut, och som behållit sin förmåga att påverka Amerika. Amerikanska sociologer har en dubbel bild av religionen. Den är samtidigt på tillbakagång och i ett tillstånd av expansion. Detta är bakgrunden för deras kritik av «klassisk» sekulariseringsteori. De har svårigheter att entydigt förbinda religionen med de processer som industrialiserat, rationaliserat och strömlinjeformat deras samhälle sedan inbördeskriget. Det heliga har vägrat dö i enlighet med de europeiska teoretiska förebilderna. Detta heliga har envist hakat sig fast vid positioner där det försökt påverka det amerikanska samhället.

Diskussion

De västeuropeiska länderna har alltså genomgått en process i vilken samhället rör sig bort från ett «heligt» tillstånd till efterföljande sekulära tillstånd, i vilken det «heliga» försvinner alltmer, medan Nordamerika karakteriseras av att det «heliga» envist dröjer sig kvar. Vilken inverkan kan relationerna mellan organiserad religion och statsmakt ha på denna skillnad? Det är min första fråga.

Den amerikanska revolutionsformeln 1776 var politiskt ny och radikal, men det filosofiska tankegodset i den var inte nytt. Det hade länge

diskuterats bland 1700-talets politiska tänkare. Upplysningsfilosofin var allmångods bland den amerikanska revolutionens pionjärer, liksom den deism, som ofta förknippats med upplysningen. Tanken om en övergripande princip över allting tilltalade revolutionens män, men att denna övergripande princip skulle ingripa i den amerikanska historien såsom Gud, var en tanke som företräddes av helt andra grupper. Med konstitutionen avfördes striden mellan statsmakt och organiserad religion från den politiska dagordningen. Det byggdes en skiljeväg mellan de båda, och på ömse sidor av denna skiljeväg kunde statsmakt och religion ägna sig åt sina respektive uppgifter, utan inblandning från andra sidan vägen⁷.

Man kan diskutera, vilken av de båda parterna som gjorde den bättre «affären». Religionen tvingades visserligen ge avkall på klassisk europeisk *investitura*, men om man ser till utvecklingen i Västeuropa är det uppenbart att den ideologiska striden mellan upplysningsfilosofi och religion där var betydligt hårdare än i USA. Dessutom hade sekulära politiska ideologier, som blev alltmer dominerande på båda kontinenterna, aldrig anledning att bestrida de amerikanska kyrkornas anspråk, en strid som i Europa lämnade kyrkorna ganska hårt åtgångna. Den amerikanska statsmakten hade å sin sida också stora fördelar av ordningen. Det politiska spelet blev mera entydigt, och den politiska ledningen slapp syssla med att hålla kyrkorna i styr.

På vilka sätt kan detta påverka den religiösa utvecklingen? Hur kommer den inhyllade sekulariseringen in i bilden? Det är problem som sammanhänger med den andra avgörande frågan, det trovärdighetskapital som amerikansk evangelikal kristendom samlat på sig.

Den norske fredsforskaren Johan Galtung brukar påpeka att USA har befolkats av lantarbetare, småbönder, hantverkare: enkla människor utan tradition för skolning utöver vad som behövdes för att förtjäna sitt levebröd. Bland dessa hårt arbetande immigranter är det inte de sofistikerade dogmatiska skillnaderna mellan olika samfunds läror, som faller utslaget, utan i klassisk funktionalistisk anda om den religion som

⁶ Wuthnow (1988, kapitel 8) erbjuder en analys av utvecklingen av evangelikal organisationsstrukturer från 1940-talet och till i dag.

⁷ I teoretiska termer en tidig institutionell differentiering.

erbjuds lokalt känns bra, och ger individerna ett efterlängtat nytt perspektiv på vardagen och det tunga slitet. De predikanter som lyckades bryta immigranternas medhavda religiösa tillhörighet gjorde det inte genom sofistikerade teologiska nydaningar, utan genom en väckelseorienterad, känslomässig religion med lågkyrkoprofil. I och med att den sekulära statsmakten varken hade anledning lägga sig i eller ens diskutera detta, slapp den evangelikala väckelsen (t.ex. under *Second Great Awakening*) undan kritik för såväl trosinnehåll som verksamhetsformer. Väckelsekristendomen mötte i Europa sådan kritik och utsattes för statlig övervakning och kontroll, alltifrån öppen maktanvändning till infiltration. I hur många europeiska länder har inte ledare för alternativa religiösa rörelser eller folkliga väckelser varit fängslade eller insatta på mentalsjukhus?

I Amerika gjorde de lågkyrkliga rörelserna en insats, som inte glömdes bort. De gav struktur åt Västern. Minnet om denna insats blev ett trovärdighetskapital, som — insatt på ett konto i historiens bank — kunde tas ut med ränta vid ett senare tillfälle. När den evangelikala rörelsen organiserade sig och kom att intressera sig för sitt eget förflutna, fanns det här material som medgav en utformning av en ideologi, enligt vilken denna evangelikala kristendom varit av avgörande betydelse för att nationen blev vad den blev. Trovärdighetsöverskottet har sedan kunnat användas i olika syften, från rent religiösa (rekrytering) till politiska (inflytande).

I teoretiska termer är mitt argument, att den religiösa utvecklingen fått två olika utseenden i för övrigt jämförbara nationer på grund av konsekvenserna av en bestämd händelse, den amerikanska separationen av stat och kyrka, vilket tillsammans med specifika historiska ideologier gett den evangelikala kristendomen ett trovärdighetskapital som kunnat exploateras i andra sammanhang. I de västeuropeiska länderna har den samhällseliga utvecklingsprocessen, rationalisering, kapitalism, industrialisering, och sekularisering löpt samman, som kardelerna i ett rep. I USA har en händelse, den amerikanska revolutionen, lett till att en av kardelerna, sekulariseringen, skiljts ut från de andra, så att den inte längre är sammantvinnad med de övriga kardelerna i trossen.

Jag ser sålunda huvudsakligen historiska or-

saker till den amerikanska religiösa vitaliteten. Givet ett antal omständigheter vid tillkomsten av den amerikanska unionen har den organiserade religionen sluppit några av de konfrontationer som i Västeuropa satt djupa spår i kyrkorna och samfunden. Däremot ger jag inte avkall på sekulariseringsteorin för en längre tidsrymd. Sekulariseringen (med europeiska mått mätt) kommer också att drabba USA. Den historiska försvarslinjen kommer inte att hålla i evighet.

Referenser

- Ahlstrom, Sydney E. *A Religious History of the American People*. New Haven; London: Yale University Press, 1972.
- Albanese, Catherine L. *America: Religions and Religion*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1981.
- Barrett, David B. & Todd M. Johnson. *Our Globe And How To Reach It: Seeing the world evangelized by AD 2000 and Beyond. A Manual for the Decade of Evangelization, 1990–2000*. Birmingham, Alabama: New Hope, 1990.
- Capps, Walter H. *The New Religious Right: Piety, Patriotism, and Politics*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1990.
- Chandler, Russell. *Religion at 2001 and Counting*. Keynote Address at Century Club Symposium, June 1, 1991, Department of Religious Studies, University of California at Santa Barbara, 1991.
- Gaustad, Edwin S. *A Documentary History of Religion in America: to the Civil War*. Edwin S. Gaustad (Ed.). Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Glock, Charles Y. & Phillip E. Hammond. Epilogue. I *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*. Charles Y. Glock, Phillip E. Hammond (Eds.). New York; Evanston; San Francisco; London: Harper & Row, 1973, 409–418.
- Greeley, Andrew M. *Religious Change in America*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

- Hammond, Phillip E. Introduction. I *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. Phillip E. Hammond (Ed.). Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, 1–6.
- Niebuhr, H. Richard. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt, 1929.
- Melton, J. Gordon. *The Encyclopedia of American Religions* (3rd ed.). Detroit, Mich.: Gale Research, 1989.
- Roof, Wade Clark & William McKinney. *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
- Stark, Rodney & William Sims Bainbridge. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1985.
- Stark, Rodney. Church and Sect. I *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. Phillip E. Hammond (Ed.). Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, 139–149.
- Straarup, Jørgen. *Kyrkoårets sekularisering*. Religion och Samhälle, 53 (1990:3). Stockholm: Religionssociologiska Institutet, 1990.
- Williams, Peter W. *America's Religions: Traditions and cultures*. New York: Macmillan, 1990.
- Wuthnow, Robert. *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988.

INFORMATION OM STK

Från och med detta häfte 4/1991 införs ett *delvis nytt produktions sätt* för STK. Enkelt uttryckt innebär det att några av de tjänster som tidigare Bloms boktryckeri utförde nu i stället görs av en på deltid anställd redaktionssekreterare med arbetsplats på Teologiska institutionen, Lund. Redaktionssekreteraren färdigställer inför varje häfte ett tryckfärdigt manus, som på diskett lämnas till Bloms boktryckeri, vilket som tidigare fortsätter med tryckning och distribution. Bloms kommer också fortsättningsvis att sköta prenumerantregistret. Det nya produktions sättet innebär betydliga förenklingar i arbetsrutiner för redaktionens arbetsutskott (AU).

Vid planering och genomförande av omläggningen, vilket bl. a. inneburit val och inprovning av nytt dataprogram, har redaktionens AU fått ta del av kunskap och råd särskilt från docent Ulf Görman, till vilken vi uttalar vårt tack. Vi tackar också Thora Ohlssons stiftelse, Lund, för generöst ekonomiskt bidrag.

Det delvis nya framställningssättet medför också att vi har andra krav på hur artiklar och recensioner som lämnas till STK bör vara beskaffade i teknisk mening.

Materialet bör i fortsättningen helst lämnas på *diskett*, kombinerad med en bifogad papperskopia av materialet. STK använder Macintosh-datorer. Vi klarar dock av konvertering från PC, såväl 3 1/2" som 5 1/4" disketter. För dem som inte har tillgång till dator kan

material även i fortsättningen lämnas som *maskinskrivna* manus.

För en *artikel* är normallängden 35.800 tecken eller 13 A4-sidor med radavstånd 1,5, inklusive noter och ev. litteraturanvisningar. Normalt blir det ca. 40 rader per sida. Antal tecken per rad blir på dator med 14 punkter och stilsort Times cirka 70 tecken, med inställning 10 på skrivmaskin cirka 65, med inställning 12 cirka 72. Noter skrivs efter den löpande texten, inte under text på respektive sida. Artikeln bör delas in i olika avsnitt, vilka inleds med underrubriker. Tabeller och bilder kan i viss utsträckning användas.

Eftersom vi strävar efter att STK skall finnas tillgänglig på större forskningsbibliotek på olika håll i världen skall alla artiklar i fortsättningen som avslutning *innehålla en Summary* på engelska. I denna anges koncist vad artikeln handlar om, dess tes och resultat, eventuell kritik av andra forskare. Omfånget skall vara max. 1650 tecken eller 3/4 A4-sida. Varje författare svarar för sin egen Summary, men redaktionen har rätt att språkgranska denna.

Vår ambition är att genom *recensioner* bevaka den nytkomna litteratur som vi bedömer vara relevant för läsekretsen och som ligger i linje med tidskriftens profil. AU ansvarar för att insänd litteratur går till lämpliga recensenter men tar även emot förslag på titlar och recensenter.

Recensioner kan variera något i omfång. Vi skiljer mellan korta *anmälningar*, som i manus skall vara högst 1100 tecken eller 0,5 A4-sida och *recensioner*, vilkas normallängd är 6.600–11.000 tecken eller 2,5–4 A4-sidor.

Allt material skall i princip vara tryckfärdigt, när det lämnas till STK. Artiklar och annat material lämnas som tidigare till STK:s redaktion. Artiklar kan sändas till redaktören och recensioner till Fredrik Lindström. Författarens namn, titel, adress och tel.nr. anges tydligt.

Sedan artiklarna granskats av främst redaktionens AU får författaren besked om eventuell antagning och ibland kommentarer och förslag till förändringar. Tiden från inlämnandet till publicering kan variera betydligt, beroende på planeringen och tillgång på material. Av publicerade artiklar får författaren ett antal särtryck.

STK kommer också att vara registrerad i internationella databasers *tidskriftsindex*. STK finns redan i Religion Index samt undersöker möjligheten komma in i The Philosopher's Index och Arts & Humanities Search. På detta sätt kommer artiklar och recensioner i STK — och därmed svensk teologisk forskning — på ett nytt sätt in i det internationella forskningsutbytet.

STK kommer även i fortsättningen att ges ut med fyra häften per år. Det är vår strävan att publicera artiklar av *hög kvalitet*. Vi kommer att göra en noggrann granskning av manus och ibland lämna synpunkter till författaren. Sådana artiklar som innehåller forskningsresultat eller rapporter om aktuell och intressant forskning eller tillämpar forskningsresultat på t. ex. kyrkans och samfunds, skolans och kultur- och samhällsdebattens område kommer att prioriteras. STK skall innehålla material från teologins och religionsvetenskapens alla ämnesområden men med särskild tonvikt på de systematiska ämnena (som med olika beteckningar kallas systematisk teologi, tros- och livsåskådningsvetenskap, etik, religionsfilosofi). Detta senare sker såväl av tradition som av behov, eftersom de systematiska ämnena inte har någon specialtidsskrift i Sverige.

Som tidigare kommer huvuddelen av materialet att utgöras av artiklar som enskilda författare själva skickar in till STK. Vi vill här gärna inbjuda och välkomna forskare och lärare och andra intresserade att medverka i STK! Ytterst är vi beroende av att tänkbara författare använder STK som publiceringsforum.

Till några häften beställer dock redaktionens arbetsutskott materialet: det gäller framför allt *temanummer* (t.ex. om GT i kristen tolkning, invandrarreligioner i Sverige) och *ämnenummer*, då olika forskningsområden presenteras (t.ex. religionssociologi).

För STK:s del är det därför av vital vikt att alla forskare och lärare i teologi/religionsvetenskap och andra intressenter i vårt spridningsområde aktivt bidrar till att STK kan hålla en hög nivå. Det sker inte minst genom att alla berörda bidrar med artiklar, recensioner, debattinlägg eller förslag till författare, litteratur att recensera m.m. — och givetvis genom att lärare och forskare själva prenumererar på och använder STK, t.ex. i undervisningen. Det är också av vikt att kännedom om STK sprids på högskolor, gymnasier, bibliotek, pastorsexpeditioner och inte minst bland studerande, präster, pastorer, lärare och den intresserade allmänheten i övrigt.

Det låga prenumerationspriset möjliggörs genom att STK får tryckningsbidrag från HSNR. 1992 blir priset 125 kronor, för studerande 100 kronor. Prenumeration sker som tidigare genom inbetalning till postgiro 135429 - 9, Bloms boktryckeri, Lund. Ange STK 1992 på postgiroblanketten! Lösnummer av senaste häftet säljs genom bokhandeln Arken i Lund.

I Uppsala har STK numera en särskild kontaktperson, nämligen professor Carl-Reinhold Bråkenhielm, som kommer att fungera ungefär som redaktionens lokalredaktör i Uppsala. I övrigt är hela redaktionen ansvarig för STK och tar emot förslag, artiklar och annat material. Medlemmarna i redaktionen och dess arbetsutskott förtecknas alltid på omslagets andra sida. Det löpande redaktionsarbetet utförs av redaktionens arbetsutskott, vilket består av undertecknade. Särskilt ansvarig för recensensavdelningen är Fredrik Lindström.

Som redaktionssekreterare fungerar från och med detta häfte institutionssekreterare Hannelore Stein, Teologiska institutionen, Lund, tel 046-10 92 42. STK disponerar rum 330 på Theologicum i Lund, dit besökande efter avtalad tid hänvisas.

Vi vill fortsätta att ge ut en teologisk facktidsskrift med hög kvalitet i Sverige!

G. Bexell L. Haikola F. Lindström S.-E. Pernler
Redaktör

STK
Teologiska Institutionen
Allhelgona Kyrkogata 8
223 62 Lund.
Fax +46 +46 10 44 26

LITTERATUR

Kahle, Sigrid: *H. S. Nyberg. En vetenskapsmans biografi. Svenska Akademiens minnesteckningar. 584 sid. Norstedts 1991.*

Så har den äntligen kommit — Sigrid Kahles länge i utsikt ställda biografi över hennes fader, H. S. Nyberg. Det skall genast sägas att förväntningarna inte blir svikna. Omfånget kan avskräcka en presumptiv läsare, men boken är mera lättläst än många tegelstensroman.

Att en biografi över en semitist anmäls i en teologisk tidskrift beror givetvis därpå, att Nyberg även var religionshistoriker. Ja, han var teol. dr. honoris causa i Uppsala och flera av hans skrifter — inte minst uppsatsen «Smärtornas man» i Svensk Exegetisk Årsbok 1942 — ligger inom ett gränsområde mellan religionsvetenskap och teologi (det senare ordet taget i sin klassiska mening). För teologer är han väl annars mest känd som författare till den hebreiska grammatiken.

Kahles framställning är strikt kronologiskt disponerad. Vi får följa den unge prästsonen från Västmanland under hans studier i Uppsala och disputationen över en arabisk text inom den muslimska mystiken. Vid denna tid framstår Nyberg helt som arabist. Så småningom börjar han allt mera intressera sig för Gamla testamentet, både ur en språklig och religionsvetenskaplig synpunkt. Ett bestående resultat av hans arbete med den klassiska hebreiskan har vi i hans *Studien zum Hoseabuche* (1935). Det är ingen överdrift att säga, att denna bok inledde en ny epok i den gammaltestamentliga textkritikens historia. Nu blev det slut på den hejdlösa konjekturalkritiken. Traditionshistorien var också något som Nyberg ägnade sig åt. Här kom han att betyda mycket för den traditionshistoriskt inriktade utforskningen av både Gamla och Nya testamentet som under ett par decenier fick en stark ställning inom Skandinavien. Här har Kahle även kunnat använda sig av otryckt material.

Vid denna tid gjorde Nyberg sitt berömda angrepp på 1917 års bibelöversättning — en kritik som han skulle utvidga och fördjupa i boken om H. S. Nyberg som språkman och bibelöversättare (1966). Kahle gör sig dock överdrivna föreställningar om den sakrosankta ställning som 1917 skall ha haft i svenskt kyrkoliv — inom vissa kretsar blev den över huvud aldrig accepterad.

Men nu var Nyberg redan på väg in i den tredje

och sista av sina forskarperioder: iranistiken. Början hade gjorts med Olavus Petri-föreläsningarna, som resulterade i boken *Irans forntida religioner* (1937). Större delen av sitt återstående liv (han dog 1974) skulle han ägna Zaratustra och pehlevi-texterna. Resultatet av detta blev *A manual of Pehlevi 1–2*, som publicerades samma år han dog. Då hade han även hunnit med att göra flera resor till Iran, som omsorgsfullt beskrivs av Kahle.

Men vi får även följa Nyberg i den akademiska vardagens mångahanda i Uppsala. Här finns en levande skildring av en professors tillvaro innan de stora omvälvningarnas tid. Det finns många tentamenshistorier om Nyberg och i de flesta av dem framstår han inte som enbart angenäm. Det lärer författaren till heder att hon inte väjer för denna del av «legenden H. S.», utan söker ge en rättvisande bild. Det måste ha varit påfrestande för en forskarkapacitet av Nybergs omfång att ägna mycket tid åt att tentera på nybörjarhebreiskan och ibland måste han ha blivit otålig.

Författaren ägnar stort — enligt min mening alltför stort — utrymme åt att referera innehållet även i Nybergs mindre verk, artiklar och liknande. Hennes beundran för fadern är inte att ta miste på, och särskilt angelägen är hon att rehabilitera faderns insatser. I sina hoseastudier framlade Nyberg teorin att prepositionen *‘al* i den hebreiska texten i själva verket var ett av masoreterna missförstått gudsnamn, en variant till det mera kända *‘Eljon* (t.ex. i Hos. 11:7). Teorin har blivit diskuterad, men kan inte sägas vara allmänt accepterad. Men i december 1990 kom Marvin Pope från Yale University som gästföreläsare till Uppsala «och höll en *lärd* filologisk föreläsning, där *otaliga* bevis för guden *‘Als* förekomst i Gamla testamentet lämnades» (s. 232, mina kursiveringar). Det är gott att det finns något kvar i världen av vad romarna kallade pietas.

Några småsaker. På s. 348 står *lamed de*, skall vara *lamed he*. På s. 371 står det att Frithiof Rundgren satte upp registret till den hebreiska grammatiken. Ett sådant saknas emellertid i boken, vilket kom att rätt avsevärt minska dess användbarhet. Först efter flera år kom ett register i ett separat häfte, utgivet av Christopher Toll och sedan inarbetat i den andra upplagan.

Mycket mer vore att säga om denna bok, som är en veritabel guldgruva av information om H. S. Ny-

berg. Nyberg var även i eminent grad en kulturpersonlighet, ledamot av Svenska Akademien sedan 1948. Hans personliga relation till kyrka och kristendom skildras på ett finstämt sätt i slutet av boken. Boken avslutas med en bibliografi, ordförklaringar och namnregister (med 774 namn!).

Sten Hidal

Gerhardsson, Birger: *Evangeliernas förhistoria. Nyutgåva med tillägg. 88 sid. Novapress, Lund 1991.*

Denna boks tillkomsthistoria är lite speciell och bör därför först kort beröras. Den utkom 1977 efter att kort dessförinnan ha publicerats på tyska och utgöres av föreläsningar hållna i Holzhausen (vid Marburg) 1976. Under de närmast följande åren kom översättningar till ytterligare fem språk. Allt detta motsvarar s. 1–57 i den nu föreliggande boken.

Det är alltså här inte bara fråga om en nyutgåva, utan nu har två väsentliga utökningar företagits. Dels (s. 61–79) nytrycks en artikel ur Svensk Exegetisk Årsbok från 1985, "Den historiska frågan om kristendomens uppkomst", dels slutligen (s. 80–88) har tillfogats en nyskriven Efterskrift.

Den problematik som ligger bakom bokens tillkomst har säkerligen både troende kristna och andra genom tiderna brottats med; hur nära verkligheten ligger evangeliernas skildring av Jesu liv och verk, och vad har hänt (ev. tillkommit) under årtiondena mellan hans bortgång och evangeliernas avfattande?

Läsaren får en sakkunnig och initierad skildring av traditionsförmedlingen i urkristendomen och dess judiska omgivning. Förhållandet mellan lärare och lärjunge var väsentligt och ofta mycket personligt. Gerhardsson polemiserar på ett nyanserat och, som det verkar, övertygande sätt mot den tidigare särskilt i Tyskland dominerande s.k. formhistoriska skolan.

I de båda tilläggen visar Gerhardsson en suverän behärskning av det aktuella forskningsläget, samtidigt som han pekar på vägar och möjligheter för ett fortsatt penetrerande av de väsentliga frågor det här rör sig om.

I den mån en förändring ägt rum mellan Jesu egen tid och evangelierna har det, menar Gerhardsson, framför allt skett i ett förtydligande, klargörande syfte. Man har fäst stor vikt vid att bevara Jesu ord och gärningar till senare tider. Evangeliernas Jesusbild torde därför kunna betecknas som i det väsentliga trovärdig.

För recensenten som icke-teolog har läsningen av Gerhardssons bok varit både spännande och givande. Jag kan därför inte avsluta denna korta anmälan bätt-

re än att till alla läsare av STK rikta den gamla uppmaningen till den helige Augustinus: *tolle lege*, tag och läs!

Stig Y. Rudberg

Göran Gustafsson: *Tro, samfund och samhälle. Sociologiska perspektiv. 222 s. Bokförlaget Libris. Örebro 1991.*

Religionssociologien hör till ett av de religionsvetenskapliga ämnen som under senare år tilldragit sig ett allt ökande intresse. Ämnesområdet spänner över vidsträckt fält alltifrån trosuppfattningar hos bibelläsare och bedjare i Sverige till den europiska värderingsutvecklingen, från undersökningar av de religiösa livet i Vänersborg under 1970-talet till studier av den sjunkande frekvensen kyrkobesökare under vårt århundrade, från studier av etablerade kyrkosamfund till uppblussande religiösa sekter osv. Genom Religionssociologiska Institutet (grundat 1962) och dess nestor Berndt Gustafsson kom ämnet tidigt att präglas av både bredd, metodologisk fasthet och uppslagsrika frågeställningar med relevans för samfundens verksamhet. Religionssociologien har också i vidare kretsar väckt förståelse för religionens roll som samhällsfaktor. Nya tjänster har tillkommit vid universiteten i Uppsala och Lund samtidigt som Religionssociologiska institutet från 1990 knutits till Svenska kyrkans forskningsråd.

Behovet av en aktuell introduktion till religionssociologien fylldes länge av Berndt Gustafssons *Religion och samhälle* (1972). I början av 1980-talet publicerade Göran Gustafsson — välkänd ämnesföreträdare i Lund — *Religionen i Sverige*. Men under de tio år som förflutit har åtskilligt hänt. Därom bär Religionsociologiska Institutets skriftserie Religion och samhälle tydligt vittnesbörd. Ett femtiotal rapporter är 80-talets skörd. Därtill kommer ett tiotal avhandlingar från forskningsämnen i Lund och Uppsala.

Allt detta är en viktig del av bakgrunden till Göran Gustafssons nya lärobok i religionssociologi, *Tro, samfund och samhälle*. Den avser — som författaren också skriver i sitt förord — «att ge dem som läser religionsvetenskap en första inblick i vad religionssociologer sysslar med för problemställningar, vilka teoribildningar de utgår från och vilka metodiska frågor de ställs inför». I jämförelse med den gamla boken är två kapitel helt nyskrivna (Trosrörelsen och parakyrkligheten resp. De samfundsaktiva i samhället). Övriga kapitelrubriker överensstämmer visserligen med *Religionen i Sverige*, men innehåll och siffermaterial är uppdaterat. Framställningen är opolemisk och väl för-

ankrad i empirin. I högre grad än tidigare finns det dock en öppning mot förklaringsnivån — författaren lämnar mer utrymme än tidigare åt en diskussion av de olika tolkningsmöjligheter som kvantitativa data erbjuder.

Det råder ingen tvekan om att författaren uppnått sitt avsedda syfte och att religionssociologien med dess hjälp kommer att stärka sin ställning i den teologiska grundutbildningen. Smärre kritiska frågor lämnar jag i detta sammanhang åt sidan. (Jag måste dock framhålla att det förvånar mig att denna gedigna lärobok varken försetts med litteraturlista eller index.) I denna recension kommer jag att koncentrera mig på några avsnitt i Gustafssons bok som har beröringspunkter med mitt eget ämne (empirisk livsåskådningsforskning) och dessutom — på ett mer principiellt plan — kommentera relationen mellan religionssociologi och livsåskådningsforskning.

Redan i *kapitel 1* aktualiseras en intressant fråga som berör både religionssociologien och livsåskådningsforskningen. Begreppet religion och begreppet livsåskådning har uppenbara beröringspunkter. Med utgångspunkt från den numera klassiska definitionen av Anders Jeffner kan man säga att en livsåskådning har beröringspunkter med åtminstone tre av de fem dimensioner som Charles Glock använder för att beskriva religiositet. En livsåskådning utgörs av en helhet där det finns ett samspel mellan *trosdimensionen*, den *etiska dimensionen* och *upplevelsedimensionen*. (Trosdimensionen avgränsas med hänvisning till de trosantaganden — med eller utan transcendent referens — som påverkat innehållet i de bägge andra dimensionerna.) En intressant fråga är naturligtvis hur en livsåskådning i denna mening förhåller sig till de bägge andra dimensionerna, dvs. den *rituella dimensionen* och *kunskapsdimensionen* (kunskap om den egna åskådningen). Att *vissa*, men långtifrån alla, livsåskådningar också är förknippade med rituella uttryck, är helt klart. Man kan bara erinra sig arbetarrörelsens första majparader och miljörörelsens samba-danser. Men hur är det med kunskapsdimensionen? För ett livsåskådningsmässigt engagemang av t.ex. ekologiskt slag förefaller det rimligt att kräva åtminstone ett visst minimum av kunskap om den natursyn som personen bekänner sig till. Men med ledning av den svaga kristendoms-kunskap som enligt Glocks och andras undersökningar utmärker vanliga troende människor i USA, förefaller det inte rimligt att förvänta sig någon djupare livsåskådningskunskap bland gemene man inom t.ex. miljörörelsen. Men om detta vet vi egentligen knappast någonting. Kunskapsdimensionen på livsåskådningsområdet är praktiskt taget utforskad.

Bokens inledande kapitel rymmer också en intressant presentation av fyra olika former av religionssoci-

ologi. Dit hör (1) Webers och Durkheims mer historiskt inriktade forskning, (2) en mer begränsad typ av kyrkosociologi, (3) marxistiskt orienterad sociologi och (4) den empiriskt inriktade sociologi som av tradition har en stark ställning i Sverige. Författarens religionssociologi är givetvis av den sistnämnda typen. Frågan om religionens sanning sätts inom parentes — de religiösa fenomenen betraktas inom ämnet endast som «produkter av mänsklig aktivitet och mänskligt medvetande». Datainsamlings- och databearbetningsteknikerna är de inom sociologin gängse. Men det är viktigt att understryka att författaren är öppen både mot traditionen från Weber och mot den mer kunskaps-sociologiska ämnesinriktning som Thomas Luckmann och Peter Berger representerar.

Kapitel 2 diskuterar religiöst engagemang och hur det skiljer sig beroende på ålder, kön, yrke och bostadsort. Olika förklaringar till dessa skillnader diskuteras bl.a. Charles Glocks deprivationsteoretiska ansats, dvs. att religiöst engagemang är en kompensation för en upplevelse av underlägsenhet i ekonomiskt, socialt eller annat avseende. Förklaringsvärdet hos denna teori är omdiskuterat, och författaren fäster också större vikt vid en teori som betonar den tidiga religiösa socialisationen, dvs. de religiösa vanorna i barndoms-hemmet.

Från livsåskådningsforskningens synpunkt är det i detta sammanhang intressant att notera anknytningen till den deprivationsteoretiska ansatsen. Den kommer ju — som författaren också framhåller — nära Marx' tes att religionen är folkets opium, dvs. en kompensation för eländiga samhällsförhållanden. Här finner man ett exempel på hur ett element i den marxistiska livsåskådnings-traditionen kunnat omvandlas till en empiriskt prövbar hypotes. I ett avseende förefaller den falsifierad — det är inte de sämst utbildade och lägst betalda som är mest aktiva i kyrkornas liv. Detta utesluter inte att deprivationshypotesen kan fungera som en delförklaring i kombination med andra förklaringar — t.ex. som en delförklaring till varför Jehovas vittnen varit särskilt framgångsrika bland svenska invandrare. Invandrare riskerar ju i högre grad än vanliga svenskar en social deprivation.

Framgångarna för Jehovas vittnen och andra sekter diskuteras i *det sjätte kapitlet* av Gustafssons bok. I detta sammanhang påträffar man ett annat fenomen som är av intresse för såväl religionssociologien som livsåskådningsforskningen, nämligen New Age-rörelsen. Gustafsson beskriver rörelsen i sin tidiga form som en totalideologi med religiösa inslag och att den företräder en helhetssyn på såväl människan som samhället (s. 106). Till detta kan kanske läggas att begreppet helhetssyn rör sig i gränslandet mellan vetenskap, livsåskådning och religion. Under 80-talet var helhets-

synen också ett slagord i medicin och sjukvård. Det intressanta är att vi här kan iaktta parallella fenomen på såväl en mer populär som på en mer intellektuell-akademisk nivå. Georg Henrik von Wright har i *Vetenskapen och förnuftet* (1986) skrivit om holistiska förklaringsmodeller i biologin.

I *kapitel nio* aktualiserar Gustafsson frågor som sammanhänger med mer folkligt förankrade religiösa rörelser och deras relation till varandra och den mer «officiella» religionen. Skiftande begrepp har införts för att ringa in dessa svårfångade fenomen. Man talar om folkreligion, förrättningsreligiositet, privatreligion, civilreligion, anonym kristendom osv. Dessa begrepp är långtifrån synonyma och deras relation till den officiella religionen är skiftande. Gustafsson gör i detta kapitel en berömvärd insats för att klargöra begreppen. Från livsåskådningsforskningens utgångspunkt är diskussionen kring Luckmanns användning av ett mer funktionellt religionsbegrepp intressant. Gustafsson menar att Luckmanns jämförelse av individens yttersta meningssystem med hennes religion är diskutabel. Individens yttersta meningssystem saknar inte sällan transcendent referens — i betydelsen av en verklighet som sträcker sig bortom den empiriska världen. I stället för denna «stora» transcendens har det kommit många «små», dvs. en betoning av sådana livsvärden där individen överskrider sin egen situation: personlig autonomi, självförverkligande, enhet med naturen. Jag delar Gustafssons uppfattning att det är missvisande att kalla allt detta religion (även en osynlig dito). Men är detta inte en punkt på vilken livsåskådningsbegreppet kan bli användbart?

I bokens *sista* kapitel berörs frågan om religiös förändring, närmare bestämt olika tolkningar av det som med missvisande associationer ofta kallas sekularisering. I en mening — avmystifiering av natur- och samhällsprocesser — påbörjades denna utveckling enligt Peter Berger redan i Gamla testamentets första kapitel. Det protestantiska dogmat har bidragit till att ytterligare framhäva att världen endast är värld och att det heliga endast finns i Guds transcendentia tilltal. Tilläggas kan kanske att detta resonemang bildat utgångspunkten för tanken att kristendomen inte endast bidragit till avmystifieringen av naturen utan indirekt också till den exploatering av naturen som därigenom möjliggjordes. I detta perspektiv uppstår frågan om inte kristendomens minskade inflytande i samhället bäddat för en viss «återmystifiering» åtminstone av naturen. Därom vittnar i varje fall en del data som framkommit i de livsåskådningsundersökningar som initierats av Anders Jeffner under slutet av 1980-talet. Människor talar om naturens enhet och om vikten av att människan och naturen inordnas i naturens stora sammanhang.

Genomläsningen av Gustafssons gedigna framställning har många gånger påmint mig om att religionssociologins och livsåskådningsforskningens studieobjekt visserligen överlappar varandra, men att det ändå finns en skillnad mellan centrum och periferi. Gustafsson är kritisk mot en alltför långtgående uttuning av religionsbegreppet. Den religionssociologiska forskningen är främst inriktad på religiösa fenomen i vars trosdimension man återfinner en transcendent referens. Tyngdpunkten i livsåskådningsforskningen ligger naturligen på studiet av de meningssystem där den transcendent referensen ersatts av inomvärldsliga storheter (naturen, människan, samhället). Att strikt avgränsa detta studium från studiet av etablerade religioner, nya religiösa rörelser, folkreligiositet etc. verkar inte särskilt fruktbart. Ändå finns det en skillnad i vad som är centrum och vad som är periferi.

En likartad kombination av överlappning och skillnad finns inte bara när det gäller studieobjektet utan också när det gäller metoden. Nutida livsåskådningsforskningar ska enligt ämnesbeskrivningen för den nyinrättade professuren vid Uppsala universitet studeras «med empiriska och filosofiskt-analytiska metoder i samverkan. Därvid skall relationerna mellan aktuella livsåskådningsproblem och den kristna lärotraditionen beaktas». Detta innebär å ena sidan en anknytning till religionssociologins arbetssätt, men å andra sidan också en förbindelse med tros- och livsåskådningsvetenskapens idéanalytiska och konstruktiva uppgift. En intressant fråga är naturligtvis vari fullgörandet av en mer konstruktiv-teologisk uppgift *visavi sociologiska resultat och teorier* skulle kunna bestå. Kanske kan någon vägledning hämtas från den mer etablerade diskussionen om förhållandet mellan kristen tro och naturvetenskap. Denna diskussion har intensifierats under senare år. Ett exempel på detta är det Europeiska forskningssällskapet för naturvetenskap och teologi, som förra året bildades i Genève och om vilket Ulf Görman rapporterade i STK 3, 1990, s. 142 f. Mot bakgrund av denna utveckling uppstår en intressant fråga: hur kan en reflekterad teologisk tolkning av sociala processer nå upp till samma nivå av dogmatisk obundenhet och filosofisk medvetenhet som den aktuella dialogen mellan teologi och naturvetenskap?

Carl-Reinhold Bråkenhielm

Lillemor Erlander: *Faith in the World of Work: On the Theology of Work As Lived by the French Worker-Priests and British Industrial Mission. Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis 32. Uppsala 1991.*

Lillemor Erlander first analyses and clarifies the nature of the French Worker-Priest Movement and British Industrial Mission, and then centrally the conflict between the official Roman Catholic Church in France and the Worker-Priests and between the official Church in England and Industrial Mission. She holds that, whatever the social, political and economic factors at work, the conflict is essentially theological. As her tools of analysis she uses the concepts of spirituality, authority and heresy, each of them under the aspects of priesthood and the Kingdom of God. She concludes that whilst there are differences between the two cultures, the conflict is basically the same. The book is a search for a theology of work, and especially for a secular spirituality, which is held to be a necessary part of a theology of work. The issue of secular spirituality was the dividing line in the conflict. Dr. Erlander backs the French worker-priests and Industrial Mission against the official Church. She insists this is not a descent into secularism or reductionism, but is rather a mode of living which is integral to faith and in fact necessary to a true faith in the God who was incarnate in Jesus Christ.

This book, a doctoral thesis, is to be welcomed as an exercise in an area of theology which is comparatively underdeveloped, the relation of the Christian faith to contemporary social reality. Lillemor Erlander brings to her work her experience as a trained economist who for many years served the Swedish Labour Movement, and as a pastor who has tried to live in society from a theological perspective. It is never easy to grasp even one foreign culture, never mind two, and to make comparisons between them is fraught with difficulty. On the whole she has understood well, and her descriptions of individuals are accurate. This is especially true of the «founding father» of British Industrial Mission, E. R. Wickham. She has also put her finger on a major conflict which is indeed theological and remains unresolved to this day.

There are, however, several critical questions which have to be put to the author. A central issue in any work of this kind is the tools of analysis. There is a certain lack of clarity in the meaning attached to the term spirituality. I am also not convinced that the three concepts, with their subdivision, are the most effective. Certainly there is a good deal of repetition. It is not easy to suggest an alternative, but the central issue seems to be the relation of the Kingdom of God to the world (the modern world of work being a sphere in which that issue is powerfully raised). The analysis might have made that issue the focus, and used the concepts of Church and priesthood to achieve greater precision.

There is a persistent problem in the work in the

tension between analysis and judgment. It is essentially a piece of analysis, yet Lillemor Erlander's preferences are very plain. This problem arises first in her definition of spirituality, which seems to load the dice in favour of the French worker-priests and British Industrial Mission. Moreover, the preference is most plain in the final chapter, which pleads for a secular spirituality. Yet it is never clear how the transition from analysis to judgment has been effected to justify this chapter's standpoint.

Dr. Erlander's preference is so strong that she seems to lack appreciation that there might be at least something to be said for the position of the official Church in each country. The hierarchy in France sent the worker-priests into industry to win the workers out of their alienation and back to the Church. That purpose was common between them. But the worker-priests developed a style of operation which entailed complete identification with the workers. It is not necessary to accept the hierarchy's overall standpoint in order to appreciate that there is a real problem here. Is complete identification, one wonders, either possible or desirable? Maybe in the polarised situation of post-war France there could be no half-measures, yet surely a worker-priest would have to maintain some critical stance towards the chief rival ideology, communism. Theologically Dr. Erlander seems to be pressing towards a fusion of the spiritual and the temporal, but one wonders whether there is not some residual value in the hoary doctrine of the two kingdoms. Similar questions arise in connection with the British material Michael Jackson, who succeeded Wickham as leader of the Sheffield Industrial Mission, certainly overreacted to the uncritical passion in the 1960s for an ill-defined secularity. Yet one has to ask whether there is not some truth in his claim that Industrial Mission drew too heavily on the Old Testament and played down the New, that it unnecessarily muted its explicit Christian message, especially the note of judgment, or that there can be no good society without the faith of Christians.

The issue of class is also a tricky one. The official Church in both countries professed to be classless, since Christian faith transcends class. The worker-priests and industrial missionaries saw the Church as class-ridden, since its ethos represented the middle class and virtually excluded the working class. The only way forward was therefore to include the workers, letting them make their contribution to the life on the church on their own terms. The Worker-Priests and Industrial Missioners were basically right, yet there still is the problem of whether the life of the Church would be in danger of being rent by political or economic battles made all the more acrimonious

because they were fused with religion. Once more the precise relation of the spiritual and the temporal would need to be thought through.

Any form of analysis is liable to simplify reality. The problem in this work is that reality is much more complex than a conflict between two positions. It is very hard to say in the Church of England what the official church is. Does one classify William Temple as official church or not? As he was an Archbishop he was inescapably official; yet his thought was a major inspiration for Wickham. It has more generally been argued that in the Church of England the leadership is much more radical than the general membership. It would therefore be truer to say that large numbers of ordinary lay folk hold the view Dr. Erlander ascribes to the official church. They are a force to be reckoned with, but hardly official in the ordinary sense of the word. If the leadership has given less support to industrial mission than might have been expected, that is more a sign of the weakness of the Church of England in formulating a national policy.

Dr. Erlander's attempt to portray a simple conflict which is essentially the same in both countries leads her to gloss over a major difference. She does acknowledge that whereas in France the Worker-Priests sought identity with the workers, in Britain industrial missionaries sought dialogue. But she also claims that the theological issue was identical in both countries. A basic difference, however, which Wickham draws out well, is that whereas the Worker-Priests sought to create new sacred communities, British industrial mission attached great importance to the priesthood of the laity. For complex reasons this emphasis has not worked out in practice, but the goal remains of enabling the laity to handle issues affecting our humanity in industry, in the hope that divorce between faith and life can be healed and people of good will can be drawn into deeper commitment to the Christian faith. British industrial mission seems to provide a better basis for the secular spirituality Dr. Erlander recommends than does the Worker-Priest Movement.

Dr. Erlander has raised very important issues, both for the Church and for the world, and it is to be hoped that she will pursue them further with both passion and rigour in a dialogue which will be helpful not only in Sweden but also outside.

Alan M. Suggate

Anders Nygren som teolog och filosof. Rapport från symposiet vid 100-årsdagen av hans födelse. 146 sid. Religio 36, Teologiska Institutionen, Lund 1991.

Den 15 november 1990 anordnades det i Lund ett symposium med anledning av att Anders Nygren denna dag skulle ha fyllt 100 år.

Det hölls då några föreläsningar som ville spegla Nygrens vetenskapliga insatser inom bibelteologin, etiken och religionsfilosofin. Dessa finns nu publicerade i tidsskriften *Religio* nr 36 med titeln *Nygren som teolog och filosof. Rapport från symposiet vid 100-årsdagen av hans födelse*.

Det har, åtminstone i Lund, varit förvånansvärt tyst kring Nygrens insatser inom olika teologiska discipliner. Han är dock en känd teolog som t.o.m. fått vissa verk översatta till kinesiska och japanska jämte en rad andra språk.

Bara detta kan vara en nog så hållbar motivering till att ta upp hans teorier för granskning. Därför ser jag naturligtvis mycket positivt på att symposiet kom till stånd. Det kan bli en inspirationskälla till att fortsätta studera Nygrens olika arbeten. Därmed vill jag alls inte ha sagt att hans forskningsresultat skulle vara invändningsfria. Men det är en helt annan sak.

Det är naturligt nog svårt att göra en så mångsidig författare som Nygren rättvisa i några artiklar i en volym på 146 sidor. Men man har ändå hunnit fånga in väsentligheterna, de bärande tankarna och de problem de medför. Just den infallsvinkeln tror jag att Nygren själv skulle ha uppskattat. Både Birger Gerhardsson och Göran Bexell betonar starkt att Nygren själv i sin forskning var oerhört intresserad av helhetsstrukturer och helhetssammanhang på bekostnad av djupborrande detaljstudier. Gerhardsson har i rapporten skrivit om Nygren som bibelteolog och Bexell om Nygren som etiker. Den tredje artikeln är skriven av Dick Haglund och behandlar Nygren som religionsfilosof.

Uppläggningsen av rapporten och symposiet kan lätt ge intrycket att Nygren ibland verkade som exeget, ibland som etiker och vissa stunder som religionsfilosof. Till viss del var det kanske så. Men jag tycker att man måste lyfta fram det faktum att hela Nygrens teologiska tänkande i vid bemärkelse var insatt i ett filosofiskt motiverat sammanhang som gör hela hans tankevärld till en helhetskonception.

Som inledning på rapporten och symposiet hade jag gärna sett en kort introduktion till Nygrens syn på vetenskaplig metod och kunskapsteoretiska problem. Hans synsätt inom dessa problemområden motiverar både hans syn på religionsfilosofins uppgift och hela motivforskningsprogrammet.

Religionsfilosofin får som sin speciella uppgift att med logiska metoder lyfta fram det religiösa meningssammanhagens yttersta förutsättning, det religiösa apriori, som ligger på ett formalt innehållslöst plan och benämnes hos Nygren för religionens

grundkategori.

Som Dick Haglund påpekar finns här avgörande svårigheter i Nygrens teoribildning. Nygren bygger hela sitt resonemang på en tolkning av Kants syn på medvetandet och kunskapens gränser som bl.a. går ut på att förnuftet kan studera sig självt och att gränsen mellan subjektivt och objektivt kan dras medvetandeimmanent. Detta synsätt är inte utan svårigheter, vilka Nygren knappast bemästrat.

Religionsfilosofin skall i varje fall, enligt Nygren, hålla sig på det kategoriala plan som konstituterar det yttersta religiösa meningssammanhanget. Vi skall här komma ihåg att detta meningssammanhang är formalt och innehållslöst. Religionsfilosofin skall inte «ge något innehållsligt svar på den religiösa frågan, utan bara att fixera frågans innebörd». (Ur Nygrens bok *Mening och metod* 1982, s. 433.)

Ett innehållsligt svar skall däremot motivforskningen arbeta fram. Det är meningen att motivforskningen skall ge kontur åt vissa bärande tankar i t.ex. kristendomen. Men det kan också vara ett grundmotiv i en annan religion.

Nygrens mål var delvis att stärka religionsfilosofins och teologins vetenskapliga status, att befria den från metafysik. Inom religionsfilosofin garanteras vetenskapligheten av den logiska metoden, den transcendentala deduktionen. Inom motivforskningen får den historiska metoden vara garanten. Enligt Nygren föreligger vetenskaplig metod där det finns en möjlighet till objektiv argumentation.

Religionsfilosofin klarlägger ett formalt primärt religiöst meningssammanhang och motivforskningen ett sekundärt innehållsligt sammanhang.

Bibelforskningen får en roll att spela som hjälpmedel åt motivforskningen. Förutom det religiösa meningssammanhanget med det eviga som grundkategori, finns det enligt Nygren ytterligare tre andra meningssammanhang:

Det etiska med det goda som grundkategori.

Det estetiska med det sköna som grundkategori.

Det vetenskapliga med det sanna som grundkategori.

Göran Bexell behandlar Nygrens synsätt inom det etiska meningssammanhanget där Nygren också kommer med intressanta bidrag till diskussionen.

Det etiska, estetiska och religiösa meningssammanhanget kallar Nygren för ateoretiska därför att de omdömen som förekommer inom ramen för dessa inte kan visas vara sanna eller falska genom empirisk prövning. Inom dessa meningssammanhang menar Nygren att det måste finnas ett särskilt grundmotiv mellan meningssammanhangets grundkategori och ett specifikt omdöme inom detta sammanhang.

Dessa fyra meningssammanhang får enligt Ny-

gren inte blandas samman hur som helst. En distinktion dem emellan måste upprätthållas. Deras integration tänker sig Nygren finna på det kategoriala planet uttryckt i termer som logiskt-teoretiska förutsättningar. Dessutom menar Nygren att den religiösa evighetskategorin utgör grunden även för de andra meningssammanhangen därför att även där vill man få fram det evigt giltiga. Som framgår av Haglunds artikel finns här problem som Nygren inte löst. Evighetskategorin får en dubbel roll, dels som sammanhållande faktor i det religiösa meningssammanhanget och dels som grundval åt de andra meningssammanhangen. Denna avgörande svårighet har inte Nygren bemästrat. Dessutom påpekar Haglund att Nygren har väldigt svårt att upprätthålla åtskillnaden mellan formalt och innehållsligt när det gäller meningssammanhangen. I Nygrens tänkande är detta en allvarlig brist som Haglund mera ingående beskriver.

Nygren har en ganska speciell helhetssyn på teologin. Själva denna metod tycker jag är tilltalande. Som Bexell påpekar efterlyser allt fler studenter detta idag. En helhetssyn som innebär att man kan se hur de olika teologiska frågorna inom olika discipliner är relaterade till varandra.

Det är också detta synsätt, denna metod, som kan vara utvecklingsbar i Nygrens tänkande. Hans tankar om sammanhangens betydelse för tolkningen av olika omdömen är något som är värt att arbeta vidare med. Detta betonar exempelvis Tage Kurtén mot slutet av rapporten där det diskuteras just vad som kan utvecklas hos Nygren. Sammanhang och bärande motiv är något som kan belysa de teologiska frågor som får konsekvenser för det kyrkliga livet. Motsättningar kan kanske överbryggas!

Men, som Kurtén också påpekar, skall Nygrens tankar om sammanhang och deras relationer kunna utvecklas måste vi lämna de abstrakta och teoretiska höjderna och landa på ett innehållsligt livsnära plan. Då kan säkert Nygrens tänkande utvecklas och få en betydelse. Men då skall vi komma ihåg att vi också lämnat vissa hörnstenar i hans tänkande. Fast samtidigt har vi då också lämnat en del svårhanterliga filosofiska problem med rötter hos Kant och den transcendentala deduktionen.

Söker man en författare som har trådar till de mest fascinerande filosofiska och teologiska problemen är Nygrens författarskap en guldgruva. Hans lösningar är intressanta men dock icke problemfria. Allt detta tycker jag framgår av rapporten från symposiet. Jag hoppas diskussionen kring Nygren fortsätter!

Bengt-Åke Månsson

450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, hg. von Gerhard Besier und Christof Gestrich. Mit 20 Abbildungen. 648 sid. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1989.

Detta omfattningsrika samlingsverk är inte en fakultets-historia — Berlinuniversitetet grundades först 1810 — utan omfattar teologihistoriska bidrag, knutna till Berlin, från den tid då reformationen infördes fram till våra dagar. Först 1539 — alltså jämförelsevis sent — genomfördes reformationen i Berlin. Kurfursten på Luthers tid, Joachim I, var bror till ärkebiskop Albrecht av Mainz och energisk motståndare till reformationen i Wittenberg. Hans danska hustru, kungadottern Elisabeth, övergick till den nya tron och flydde fördenskull från Berlin. När reformationen slutligen infördes, under Joachim II, var det på begäran av Berlins borgare.

I en kortfattad inledning av bokens båda utgivare ges en utmärkt översikt över Berlins teologihistoria, och därefter följer 25 kortare och längre bidrag till samma historia. Många av uppsatserna innebär en omvärdering av tidigare forskning och ger en ny bild av tecknade personer och idéströmningar.

Att Georg Majors flertydiga sats om goda gärningar som nödvändiga för saligheten kunde väcka het debatt i Wittenberg är välbekant. Att denna s.k. majoritiska strid blev ett viktigt stridsämne med betydande politiska konsekvenser i Berlin under Joachim II har förut inte beaktats men klarlägges i en itererad primärundersökning av Rudolf Mau, kyrkohistoriker vid «Sprachenkonvikt», den fria fakulteten i Berlin.

Bland de bidrag, som ger en ny bild av det tema som behandlas, hör i främsta ledet Elke Axmachers uppsats om «Paul Gerhardt als lutherischer Theologe». Tidigare har man i regel ställt hans poesi i kontrast — och en oförståelig sådan — till den «döda» ortodoxin under 1600-talet. Författarinnan visar, att det tvärtom råder en noggrann överensstämmelse mellan den dåtida teologin och Gerhardts psalmer. Hon visar det bl.a. med en av hans nattvardspsalmer som exempel, där även de intrikata stridsfrågorna kommer till orda utan att poesin går förlorad. Ett annat exempel är hans kända psalm om försynen «Befiehl du deine Wege», där det dåtida teologiska mönstret klart skiner igenom. Man kan läsa den dåtida dogmatikens framställning om försynen som en kommentar till Gerhardts psalm, säger författarinnan på tal härom.

Philipp Jacob Spener hör till berlinteologerna genom att han tillbragte sina sista år i denna stad, som prost vid Nikolaikyrkan (1691–1805). En uppsats om

honom av Martin Kruse förordar ett vidgat begrepp *Wiedergeburt* som nyckelterm vid interpretationen av hans teologi.

Det kanske mest kända namnet bland berlinteologer, Fr. Schleiermacher, behandlas endast i en enda artikel; den gäller en sida av hans homiletik: *Predigt als Seelsorge* (Harald Knudsen).

Hegels teologiska insats blir inte föremål för någon direktframställning. Däremot ges en översikt över «Das Erbe Hegels in der systematischen Theologie an der Berliner Universität im 19. Jahrhundert» (Christoph Gestrich).

Till de nyorienterande bidragen hör också Kurt-Victor Selges artikel om August Neander som den förste kyrkohistorikern i Berlin (1813–1850), ibland kallad «kyrkohistorievetenskapens fader». Selge skriver: «N. ist meiner Meinung nach neben Schleiermacher die interessanteste und segensreichste Gestalt der Berliner Universitätstheologie bis heute» (s. 235). Neander var en omvänd jude — ursprungligen med namnet David Mandel — bördig från Hamburg. Han kom till Berlin kort efter universitetets grundande, framträdde först som patristiker men bearbetade hela kyrkohistoriens fält. I en exkurs behandlas hans övergång till kristendomen, sådan den återspeglas i brev och andra uttalanden av hans vänner.

En annan framstående kyrkohistoriker från Berlin, Adolf von Harnack, ägnas en kort men instruktiv skildring av Ulrich Wichert. Av särskilt teologihistoriskt intresse är Dietmar Wyrwas undersökning av Hans Lietzmanns teologi, sådan den kommer till uttryck i hans bekanta *Geschichte der alten Kirche*, ett verk som inte är så enbart registrerande som man i bland påstått.

Värda att särskilt notera är också ett bidrag om Bonhoeffers «religionslösa kristendom» (av Wolf Krötke) och ett om Karl Barth och bekännelsekyrkan (av Gerhard Besier) samt en översiktsartikel om kristna och judar i Berlin från 1500-talet fram till våra dagar (av Peter von der Osten-Sacken).

Av en förteckning framgår, att samtliga bidragsgivare är verksamma i Berlin, fackteologer och kyrkomän. Systematikern Johannes Wirsching avslutar verket med en artikel om reformationens förblivande betydelse. Därmed bildar reformationen både början och slutet av denna exposé över Berlins teologihistoria. Som framgått av det föregående erbjuder artiklarna i detta arbete både instruktiva översikter och i flera fall en redovisning av nya och intressanta forskningsresultat.

Bengt Hägglund