

Folkhemmets prosekulära aktörer

Förbundet för religionsfrihet och bruket av
borgerliga begravningar¹

Rebecka Dahlkvist & Jonny Hjelm

Inledning

Sverige är ett av världens mest sekulariserade länder.² Med den traditionella kristendomens marginalisering har en ceremoniell mångfald vuxit fram, liksom i stora delar av västvärlden. Begravningar, bröllop och andra ritualer, som tidigare enbart kunde erhållas genom kyrkorna och enligt fastlagda ceremoniel utförs nu med stor valfrihet och inte sällan helt utan religiös anknytning. En genomgripande förändring har ägt rum för den rituella inramningen av livet.³

Ett betydelsefullt skede i den svenska sekulariseringsprocessen var 1950- och 1960-talen, vilket exempelvis yttrade sig i en rad lagförändringar. År 1951 kom religionsfrihetslagen, som stadgade att man kunde utträda ur Svenska kyrkan utan att samtidigt träda in i ett annat religiöst samfund. Morgonbönen i skolan togs bort liksom biskoparnas rätt att inspektera skolans kristendomsundervisning. Ämnet kristendom togs också bort från läroplanerna och gjordes om till religionskunskap med undervisning också om andra religioner.⁴ Perioden var en socialdemokratisk framgångstid och har kallats den svenska modellens konsolideringsfas eller socialdemokratins ”skördetid”.⁵ Folkhemmets välfärdssamhälle ersatte sockenförsamlingens inbäddning av individen från vaggan till graven.⁶

I forskningen om den svenska sekulariseringsprocessen fokuseras ofta de senaste dryga 100 årens industrialisering och urbanisering som bakomliggande faktorer.⁷ Ofta uppmärksammas också teologer, de religiösa samfundens ledare, samt filosofen Ingemar Hedenius religionskritik.⁸ Om ett längre tidsperspektiv anläggs kan även religionskritiken hos 1880-talets socialistiska och liberala kulturradikaler och fritänkare behandlas.⁹ Avsevärt mindre intresse har ägnats de närmare tio *prosekulära organisationer* som funnits i Sverige sedan 1800-talets slut. Med prosekulära organisationer avses sammanslutningar som har varit religionskritiska och verkat för ökad livsåskådningsfrihet och statlig neutralitet i livsåskådningsfrågor. Antingen

har organisationerna förbigåtts med tystnad i forskningen eller så har de avfärdats som relativt marginaliserade grupper med intoleranta, osympatiskt påstridiga och vetenskapstroende medlemmar.¹⁰ Osynliggörandet råder särskilt inom teologin, den disciplin där livsåskådningsforskningen sedan 1970-talet bedrivits.¹¹

Prosekulära organisationer är intressanta då de, vilket internationell forskning visar, ofta tillhört de mest observanta, och principiellt ihärdiga, i gränsdragningar mellan sekuläroffentliga och privatreligiösa livsrum, samt tidigt och målmedvetet sökt konstruera sekulära alternativ till de religiösa ritualerna. Offentligt och beslutsamt – som historikern Edward Royle uttryckt det rörande Storbritannien – formulerade och krävde dessa organisationer runt sekelskiftet 1900 det som andra i samtiden upplevde som ”otänkbart”.¹² Mot denna bakgrund kommer vi att undersöka en av dessa prosekulära organisationer i Sverige, nämligen Förbundet för religionsfrihet (FFR) som bildades i samband med ikraftträdandet av 1951 års religionsfrihetslag, och upphörde med sin verksamhet åren kring 1970.

En som tidigt nyttjade den nya religionsfrihetslagens möjlighet att lämna Svenska kyrkan var författaren Per Anders Fogelström, som tillsammans med politikern Ture Nerman låg bakom initiativet att bilda FFR. Både Fogelström och Nerman värnade och betonade *livsåskådningsfrihet*, medan de önskade tona ned den skarpa, principiella religionskritik som exempelvis karakteriserade den samtida filosofen Ingemar Hedenius och debatten efter hans bok *Tro och vetande*. Artikeln kommer visa att principiell ateism inte var en central del i förbundets värdegrund eller utåtriktade verksamhet, snarare en *humanistisk* och frihetlig livsåskådning, vilket nyanserar den bild som getts av tidigare forskning om religionskritiska ”ateister”.

I artikeln skisseras också som bakgrund huvuddragen i de prosekulära organisationernas historia ca 1880–2010. Det historiska perspektivet är viktigt då FFR såg sig som en länk i en sekulär fritänkartradition med historiska anor. FFR har också en historia framåt i och med att organisationen, både idémässigt och personellt, inspirerade bildandet av Human-Etiska förbundet 1979, en förening som senare (1999) antog namnet Humanisterna och som alltjämt verkar under detta namn. Senare tids prosekulära aktivism, och nu åsyftas de senaste 15–20 åren och den så kallade nyateistiska idéströmningen, är också relevant, fast på ett annat sätt. Den är det tidstypiska ljus i vilket tidigare religionskritiska strömningar och organisationer betraktas och bedöms av olika samtida forskare. ”50-talsateismen” blir en förenklad etikett på både tiden och den verksamhet som exempelvis FFR bedrev.

Forskning och perspektiv rörande "50-talsateismen"

Svenska teologer och religionsvetare har som nämnts ägnat mycket intresse åt Ingemar Hedenius och den teologiska och filosofiska debatt som hans bok *Tro och vetande* från 1949 gav upphov till. Fokuseringen på Hedenius och tro och vetande-debattens teologiska aspekter har enligt vår mening medfört att FFR och andra sakpolitiskt betydelsefulla religionskritiska aktörer under perioden hamnar i skymundan.

I den mån andra prosekulära organisationer vid denna tid har behandlats så har det gjorts i allmänna ordalag, med ett nutidspräglad apologetiskt anslag till försvar för religiösa uppfattningar och där de prosekulära organisationerna och deras idéer förenklats på ett ibland nedvärderande sätt.¹³ Det här gäller till exempel teologen Peder Thalén som i *Ateismens fall* från 2007 diskuterar 1950- och 1960-talens religionskritiker och jämför dem med 2000-talets prosekulära svenska organisationer. Thalén säger sig behandla "ateistiska rörelser" men ger ingen systematisk redogörelse eller analys av dessa "rörelser" och om de överhuvudtaget var eller är "rörelser". Däremot kritiseras ateisters förståndsgåvor och "fundamentalistiska tro" på vetenskapen. Ett bärande begrepp i Thaléns bok, som alltså fokuserar på Ingemar Hedenius och Herbert Tingsten, är "50-talsateismen", i bestämd form singularis.¹⁴ Ett liknande synsätt finns hos teologen Mattias Martinson i *Katedralen mitt i staden. Om ateism och teologi* från 2010. Också hos Martinson beskrivs en religionskritisk dåtid med startpunkt omkring 1950, präglad av Hedenius filosofiska ateism och religionskritik. Liksom hos Thalén tecknas periodens "ateister" som okänsliga, vetenskapstroende rationalister med monologisk framtoning.¹⁵

Denna artikels syfte är att undersöka FFR:s verksamhet och ideologi, särskilt dess icke-religiösa ritualer i form av så kallad borgerlig begravning. Vad gjorde FFR i frågan? Hur tänkte sig förbundet att den borgerliga begravningen skulle vara gestaltad? I förbundets arbete med borgerlig begravning kommer deras ideologi väl till uttryck. Det illustrerar också viktiga särdrag hos organisationen. Därtill kan förbundet med denna verksamhet ha fått ett visst samhälleligt genomslag. Fokuset på ritualverksamheten motiveras också av forskningsläget. Thalén nämner att det under 1950- och 1960-talen fanns "en vilja att på punkt efter punkt ersätta kristna ritualer med borgerliga motsvarigheter", men utan att redogöra för om någon, och i så fall vem, uppbar denna vilja eller om något gjordes i frågan.¹⁶ Ritualer uppmärksammas också av Martinson i *Katedralen mitt i staden*. Där betraktas den nutida prosekulära organisationen Humanisternas verksamhet beträffande icke-kyrkliga ritualer som en del av religionens

återkomst, en återkomst Martinson och andra religionsforskare menar har ägt rum de senaste decennierna. Han frågar:

Kan det vara så att vi nu, *under ateismens egen flagg*, skönjer en återkomst av den väsentliga sociala och kulturella aspekt av religionen som religionskritiken har missat att tematisera i sin intellektualistiska nit? Kan det till och med vara så att exempelvis Humanisternas verksamhet i detta avseende bara är en del av ett ökat samhällsligt intresse för religiöst formspråk och liturgi?¹⁷

Martinsons reflektion, som mycket väl skulle kunna peka mot en trend värd att undersöka vidare, ger samtidigt intrycket att icke-religiösa ritualer och ceremonier skulle vara något prosekulära organisationer inte har ägnat sig åt tidigare, och som ett historiskt fenomen vilket uppträder först i nutiden. I denna artikel vill vi historisera och justera den bilden.

Syftet är alltså trefaldigt: för det första att med exemplet FFR lyfta fram organisationer, inte bara teologer och filosofer, som viktiga aktörer i sekulariseringsprocessen; för det andra att nyansera bilden av de idéer som präglade 1950-talets prosekulära aktörer och debattörer; för det tredje att visa att frågan om icke-kyrkliga ritualer har en lång historia, och att detta var centralt i FFR:s opinionsbildande och praktiskt politiska verksamhet.

Teori, metod och material

I alla kulturer finns ritualer av olika slag, handlingar som upprepas enligt ett visst ramverk och som tillskrivs symbolisk betydelse. Vid exempelvis ett kyrkligt dop är den överenskomna innebörden att personen därmed upptas i kyrkans gemenskap. Ritualernas utformning eller ramverk och den tillskrivna innebörden ”knyter an till större ideologiska helheter”.¹⁸ Ett dop utförd inom exempelvis Svenska kyrkan knyter an till dess specifika variant av kristen ideologi. Ritualhandlingen utgör en manifestation av politisk, social och kulturell hemvist.¹⁹ Ritualernas betydelse och laddning är historiskt betingad, och därmed även föränderlig. Att inte döpa sitt barn i kyrkan skulle ha haft en annan betydelse och laddning i Sverige för hundra år sedan; idag är en icke-religiös ”namngivningsceremoni” inte något uppseendeväckande.

Ritualerna kan vara kraftfulla politiska symbolhandlingar och som sådana potentiella redskap för förändring eller bevarande av kultur och samhällsordning. Skapandet av nya, eller omformandet av befintliga rituella ramverk, eller att tillskriva en ny innebörd till en gammal form, är ett välbeprövat sätt att bedriva politik. Historiskt förekommer greppet inte minst hos

prosekulära rörelser och personer. Så var exempelvis en del av den franska revolutionens försök till politisk-kulturell omstörtning bruket att i kyrkorna hålla mässor tillägnade Förnuftet, och i 1920-talets Tyskland arrangerade socialdemokrater, fritänkarorganisationer och fackföreningar sekulära vuxenblivanderitualer som ersättning för den kristna konfirmationen.²⁰

Vi har studerat FFR:s idébildning om och förslag till rituella ramverk utifrån metodiska utgångspunkter hämtade från den kvalitativa idéanalysen. Metoden innebär att ideologiska byggstenar, idétyperna *värden*, *verklighetspåståenden* och *handlingsrekommendationer*, eftersöks i läsningen varpå avsändarens ideologi rekonstrueras och tolkas utifrån kunskap om relevanta idétraditioner, debattsituationen samt det historiska sammanhanget.²¹ En idéanalys kan redovisas i tabeller och med logiska formaliseringar av utsagor, och/eller undersökas utifrån på förhand definierade ideologiska idealtyper. I enlighet med historieämnets praxis har denna artikel i stället en narrativ form och framställningens ordval och begrepp ligger förhållandevis nära materialet, innebärande att metodens analyskategorier inte är explicit närvarande i den dispositionella framställningen.

Eftersom artikeln primärt undersöker FFR:s utåtriktade verksamhet och normativa budskap är det huvudsakliga källmaterialet den officiella textproduktionen. Denna består i tidskriften *Fri tanke* som utkom med några nummer per år till och med 1968, samt informationsskriften *Meddelanden* som utkom några gånger under förbundets verksamhetstid.²² Därtill använder vi oss av handboken *Borgerlig begravning* som gavs ut 1962 och i en något omarbetad version 1968. För att kunna skissera förbundets organisationshistoria har vi också använt inre organisationsdokument i form av de enstaka FFR-protokoll och verksamhetsberättelser som finns bevarade.²³ Huvuddragen i de äldre prosekulära organisationernas historia baseras på tidigare forskning och – för Human-Etiska förbundet/Humanisterna – förbundets medlemstidning.

Bakgrund

I *World Value Surveys* världsomspännande värderingsundersökningar intar den svenska befolkningen extrempositionen i avsaknaden av så kallade traditionella värden som att hysa respekt för auktoriteter och att tro på Gud. Hög värderat är däremot självförverkligande och individuell frihet.²⁴ Från dessa utgångspunkter är Sverige ett ytterlighetsfall av ett så kallat senmodernt eller postindustriellt samhälle där individerna inte erkänner några absoluta värden. Hierarkiska auktoritetsordningar, inklusive religiösa, är bräckliga och föremål för omförhandlingar; livsåskådning är i stället en fråga om ett subjektivt val.²⁵

Brytningen brukar förläggas till efterkrigstiden. Med utgångspunkt i begreppet *den subjektiva vändningen* betonar religionsvetarna Linda Woodhead och Paul Heelas den höga värderingen av autenticitet som enligt deras uppfattning karaktäriserat västvärlden sedan 1900-talets mitt.²⁶ De egna, subjektiva upplevelserna står i centrum och det är den egna, upplevda äktheten som i livsåskådningssammanhang avgör om något är autentiskt eller heligt. En liknande bild ger statsvetarna Ronald Inglehart och Christian Welzel som menar att utbredningen av "self-expression values" tar fart vid samma tid, när det industriella samhället övergår till det postindustriella.²⁷ Filosofen Charles Taylor kallar perioden autenticitetens tidsålder, karaktäriserad av expressiv individualism som innebär att människor lever utifrån en föreställning om att de kan och bör hitta sina egna livsvägar.²⁸

I linje med den subjektiva vändningen talar ritualforskare om ett nytt ritualparadigm där hög värdering av det subjektiva och personliga betonas. I ritualerna definieras numera samhället utifrån jaget, i stället för att jaget definieras utifrån samhället. Detta kan jämföras med exempelvis det preindustriella svenska bondesamhället då lokalsamhället och dess värden, makthierarkier och världsbild, symboliserade i de rituella handlingarna, definierade jaget och personligheten. I det nya paradigmet har ritualernas yttre former – det rätta genomförandet – minskat i betydelse och i stället betonas individens upplevelse och att ritualdeltagande ska vara förenat med ett emotionellt engagemang. I stället för de långsamma och gradvisa förändringarna och betydelseförskjutningarna i de kristna liturgiernas historia återfinns idag en hel flora av rituella innovatörer som uppfinner helt nya rituella ramverk för att skapa en så rik upplevelse som möjligt.²⁹ De prosekulära organisationerna och deras förslag till sekulära ritualer befinner sig alltså i ett helt annat kulturellt sammanhang idag jämfört med 1950-talet eller sekelskiftet 1900.

Svenska och internationella prosekulära organisationer

Under 1800-talets andra hälft växte det fram relativt många prosekulära organisationer i USA och Storbritannien. De flesta var starkt präglade av sin tids krav på demokratiska rättigheter för arbetarklassen, inklusive kraven på frihet från tvingande lagar och institutionella arrangemang på det religiösa området.³⁰ En del prosekulära organisationer önskade tona ned den politiska radikalismen. Detta var delvis ett uttryck för ett strategiskt tänkande i syfte att vinna större anslutning från olika skikt i samhället. Enligt sociologen Colin Campbell kom skilda synsätt, politiskt och strategiskt, att skapa spänningar i den prosekulära rörelsen.³¹ Ett liknande perspektiv finns hos den nämnde Edward Royle som har identifierat två prosekulära

huvudströmningar i Storbritannien 1866–1915, dels en socialliberal, dels en mer socialistisk.³²

1800-talets prosekulära organisationer i USA och Storbritannien dominerades av män från medel- och överklasserna. Medlemstalen förblev blygsamma och många organisationers verksamhet tynade bort under 1910- och 1920-talen. Individer inom de mer folkliga samhällsskikten kunde i och för sig sympatisera med organisationerna, och uppskatta det respektlösa häcklandet av religiösa ledare, men få ville organisera sig och bli en ”secular fundamentalist”. Royle menar att de prosekulära organisationerna ändå kan ha påverkat sekulariseringen i USA och Storbritannien som värderingsförskjutare på livsåskådningsområdet. Åsikter som tidigare varit ovanliga – som att människan kunde leva ett fullgott, och moraliskt, liv utan religion – hade genom de prosekulära organisationernas verksamhet blivit ett inslag i den radikalt anstrukna samhällsdebatten.³³

Den prosekulära mobiliseringen inträffade i Sverige något senare än i den anglosaxiska världen och var inspirerad av internationella strömningar. Tre av de viktigare organisationerna var Positivistiska samfundet (1879), Föreningen för religionsfrihet (1884) och Utilistiska samfundet (1888). Hos såväl Positivistiska som Utilistiska samfundet förekom sekulära ritualer. Bland initiativtagarna och ledarna för några av dessa prosekulära organisationer fanns Anton Nyström, Hjalmar Branting, Knut Wicksell och Viktor Lennstrand. 1880-talets prosekulära aktivism var en del av decenniets politiserade kulturradikalism, men också ett uttryck för den moderna vetenskapens framväxt. De prosekulära organisationerna kritiserade bristen på jämlikhet, demokrati, rationell samhällsplanering och den begränsade åsikts- och yttrandefriheten. Svenska kyrkan sågs som en del av den repressiva statsapparaten, understödd av den i huvudsak konservativa överklassen, dit prästerskapet hänfördes.³⁴

Under 1890-talet, och ännu mer uttalat under 1900-talet, mattades den prosekulära aktivismen. Kvar fanns i början av 1900-talet Fritänkareförbundet och Frihetsförbundet. Periodvis kunde dock den offentliga diskussionen om religiös tro fortfarande vara intensiv och engagerande, som under 1909 års ”djävulsdebatt”, där djävulen förklarades avskaffad i *Dagens Nyheter*, i vilken Anton Nyström var en av huvudaktörerna.³⁵ En del av det religionskritiska arvet fördes vidare av ungsocialisterna och tidningen *Brand*, och senare också av Sveriges Socialdemokratiska Vänsterparti (bildat 1917).³⁶ Dessutom stod under 1900-talets första decennier de filosofiska institutionerna i både Uppsala och Lund i kritisk opposition till idealism och religion.³⁷

År 1952 bildades i Amsterdam International Humanist and Ethical Union (IHEU), bland annat mot bakgrund av ett missnöje med den existerande World Union of Freethinkers som ansågs vara alltför ensidigt

HEF - NYTT ANDRA
ÄRGÅNGEN
Nr 11
MÅJ 1981

Månadsblad för HUMAN-ETISKA FÖRBUNDET I SVERIGE

H.E.F. är en intresseorganisation för människor som inser värdet av ett liv utan religiösa dogmer och förmuffentlig fruktan.
H.E.F. menar att religionerna misslyckats med att skapa en smärtsam värld.
H.E.F. är ett kulturellt förbund som är partipolitiskt helt obundet och fritt.
H.E.F. vill kämpa för tanke- och yttrandefrihet.
H.E.F. vill skilja kyrka och stat.
H.E.F. vill hävda rätten till alternativ livsvisn.
H.E.F. vill hejda den religiösa indoktrineringen av barn, speciellt i skolorna.
H.E.F. vill öka internationella kontakter mellan icke-troende världen runt.

**PER ANDERS FOGELSTRÖM: "NATURLIGTVIS
BEHÖVS ETT HUMAN-ETISKT FÖRBUND, DET ÄR ALLTID
VIKTIGT ATT MÄNNISKOR
UPPMANAS TILL ATT
TÄNKA SJÄLVA..."**

VÅR MEDLEM, FÖRFATTAREN P. A. FOGELSTRÖM, INTERVJUAS AV HEF:
HEF: Din åsikt om Human-Etiska Förbundet i Sverige?
P.A.F.: Naturligtvis behövs ett human-etiskt förbund, det är alltid viktigt att människor uppmannas till att tänka själva och att fundera över hur de ställer sig till livsåskådningsfrågorna. Däremot tror jag inte att man vågar hoppas på någon "massrörelse". Vi har inte något påtagligt kyrkligt eller religiöst förtryck i Sverige i dag, den ljumma och mjuksega smeten av tradition och konvention tvingar inte på samma sätt till motstånd och kamp.
HEF: Vad anser du skilljer Religionsfrihetens rörelse från HEF idag?
P.A.F.: Skillnaden mellan Förbundet för religionsfrihet (som jag var med om att bilda och där jag under flera år var ord-



Förbundet för religionsfrihet har idémässiga och personella kopplingar framåt i tiden. Här ses en titelsida från Human-Etiska förbundets tidskrift 1981, där Per Anders Fogelström i en intervju beskriver den "ljumma och mjuksega smeten av tradition och konvention" i det svenska samhället.

religions- och kyrkokritisk, och alltför oengagerat i frågor om etik och moral i ett sekulärt och humanistiskt sammanhang. Bildandet av IHEU var kopplat till erfarenheterna från världskriget samt FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna 1948. 35 år senare (1991) bildades European Humanist Federation.³⁸ Den internationella humaniströrelsen sökte kontakt med Förbundet för religionsfrihet – som alltså bildades 1951 – men något organiserat samarbete kom inte till stånd.³⁹ Med bildandet av det svenska Human-Etiska förbundet (HEF) 1979, från och med 1999 Humanisterna, fick IHEU en stödjepunkt i Sverige.⁴⁰ HEF:s verksamhet var de första 10–15 åren relativt blygsam och dominerades inledningsvis av en tämligen kategoriskt formulerad religionskritik framförd i förbundets tidskrift. Det var först under 1990-talet som HEF mer aktivt började föra fram sekulära alternativa ideologier och praktiker, exempelvis borgerliga begravingar.

Kontakter med IHEU förekom sporadiskt under denna period, viktigast var dock samarbetet med norska HEF.⁴¹

Filosofiprofessorn Ingemar Hedenius utgav som tidigare nämnts boken *Tro och vetande* år 1949, där skarp kritik riktades mot såväl kristendomen som religiös tro i sig och Svenska kyrkans ledande teologer. Hedenius religionskritik understöddes av *Dagens Nybeters* chefredaktör tillika statsvetarprofessorn Herbert Tingsten.⁴² Hedenius ansåg att Svenska kyrkan och teologerna vid landets universitet var otillbörligt gynnade och hade ett alltför stort inflytande, inte minst inom utbildningssystemet. Hedenius kritik kretsade kring frågan om hur religiös tro kunde förenas med vetenskapligt grundad kunskap, men också säkert vetande i en mer vardagsnära betydelse, såsom sunt förnuft.⁴³ De kristna trossatserna var omöjliga att vare sig bekräfta eller falsifiera och innebar således just religiös tro, inte ”vetande”. Problemet var enligt Hedenius att denna motsättning förringades, ignorerades eller, vilket var det värsta, inte intellektuellt förstods fullt ut av landets ledande biskopar och teologer.⁴⁴

Efter 1950-talets ”häftiga religiösa diskussioner” – som teologen Johan Lundberg beskrivit decenniets tro och vetande-debatt – dröjde det till 2000-talets början innan religioner och deras uttolkare blev föremål för mer omfattande kritisk uppmärksamhet i Sverige.⁴⁵ Det handlade nu om att värna det sekulära samhällets grundvalar som upplevdes hotade av kristen och islamistisk fundamentalism och en ultrarelativistisk postmodernism. Det var händelser och utvecklingstendenser i Sverige men också utomlands som oroade, exempelvis uppmärksammades den kristna högerns framväxt i USA. Humanisterna ökade medlemstalen kraftigt 2005–2007 och förde fram humanismen som sekulär livsåskådning.⁴⁶ Den har uppfattats som en del av en världsomspännande nyateistisk ”aggressiv” offensiv med starkt genomslag i medierna. Enligt religionssociologen Stephen LeDrew kan denna nyateistiska rörelse, och här avses i synnerhet dess yttringar i Nordamerika, placeras till höger på den politiska vänster–höger-skalan. Det rör sig om en kulturpolitiskt konservativ strömning med det yttersta syftet att värna den ”vetenskapliga ateismens” privilegierade ställning.⁴⁷

Förbundet för religionsfrihet *Organisation och verksamhet*

År 1951 bildades Förbundet för religionsfrihet (FFR) på initiativ av författaren Per Anders Fogelström samt den socialdemokratiska riksdagsledamoten, kulturpersonligheten Ture Nerman. Folkrörelsernas traditionella struktur med förbundsstyrelse, kongress och lokalavdelningar stod modell för

organisationen.⁴⁸ Nerman blev FFR:s första ordförande, ett uppdrag som Fogelström senare under 1960-talet skulle väljas till.

Fogelström var, utöver sitt skönlitterära författande, pacifist och bedrev under 1950-talet opinionsbildning för ”vapenfrias rättigheter” och ledde Aktionsgruppen mot svensk atombomb.⁴⁹ Partipolitiskt stod han socialdemokratin närmast.⁵⁰ Nerman hade efter en revolutionär ungdomstid blivit reformistiskt sinnad. Efter andra världskriget var han socialdemokratisk riksdagsledamot 1946–1953 och arbetade till sin död 1969 ”för de mänskliga rättigheterna, för Europarörelsen, Kongressen för kulturens frihet, nykterheten och moralen”.⁵¹ Han och Fogelström hade mötts i Förbundet kämpande demokrati, bildat 1939, med Nerman som ordförande.⁵² Bägge hade en bakgrund i Folk rörelsesveriges förenings- och organisationsliv där folkbildning och folkupplysning sedan begynnelsen varit bärande inslag.

FFR var en fritänkarorganisation med rötterna i 1800-talets kamp för religionsfrihet och betonade särskilt samhörigheten med Föreningen för religionsfrihet (1885–1992). I stadgarna preciserades FFR:s uppgifter, vilka offentliggjordes i ett principprogram:

Förbundet arbetar för religionsfrihetens fulla förverkligande både i lagstiftningen och i det praktiska livet, vill skydda och tillvarata de konfessionslösa intressen, beivra varje slag av religionsföljelse och söka skapa värdiga former som ersättning för de kyrkliga akterna.⁵³

Enligt förbundet hade den fulla religionsfriheten alltså ännu inte uppnåtts, även om 1951 års religionsfrihetslag varit ett viktigt steg. Svensk medborgare var från födseln medlem av Svenska kyrkan, och skolan var när förbundet bildades fortfarande konfessionell med morgonbön och kristendomsundervisning. Förbundet ville värna *frihet från* religion innebärande att det offentliga rummet borde bli en konfessionsfri, livsåskådningsmässig frizon.

FFR:s opinionsarbete kretsade inledningsvis kring offentliga möten som arrangerades på egen hand eller tillsammans med andra organisationer, därtill kom utgivningen av *Fri tanke*. Återkommande påtalades det orimliga i bruket av religiösa eder i domstolar, militärväsende och riksdag och förekomsten av bönestunder inom utbildningsväsendet, utöver kritik av kristendomsundervisningen till förmån för religionsundervisning.⁵⁴

FFR:s ledning bestod i huvudsak av välutbildade, intellektuella män bosatta i större städer.⁵⁵ Styrelseledamoten Hans-Ivan Bratt menade vid en tillbakablick långt senare (2008) att ”50-talets ateister var liberaler, socialister, anarkister och kommunister med helt åtskilda uppfattningar om det framtida samhället”. Enligt Bratt gällde detta också FFR och dess medlemmar: ”det enda som förenade oss var kampen för ett sekulärt samhälle”.⁵⁶

FFR fokuserade på praktiska och institutionella omständigheter. Frågan om den Svenska kyrkans skiljande från staten hade högsta prioritet. Religioner och religionsutövning skulle förvisso granskas kritiskt, men på rätt sätt och det var avarterna som skulle uppmärksammas. År 1955 förklarade Nerman: "Att upplysa den dogmatiskt religiösa människan till förnuft är en god sak och ingår i vårt förbunds program – i lugn, saklig stil."⁵⁷ Det förklarades vara nya tider jämfört med slutet av 1800-talet:

I sitt tidigare skede sökte rörelsen få folk att gå ut ur kyrkan. Det gällde då helt naturligt att visa upp falskheten i dennas dogmer. Det gällde trosproblem. I våra dagar är kyrkorna mestadels ganska tomma och prästerskapet kan inte längre övertyga med dogmer. Nu gäller det för oss att nå dem som inte går i kyrkan. Nu söker den intelligenta människan, som har släppt den religiösa tron, kunskaper, hon behöver lära känna vetenskapen.⁵⁸

Det var 1954 som utgivningen av *Fri tanke* påbörjats, och tillsammans med *Meddelanden* fick förbundet möjlighet att nå ut till fler medlemmar än dem som bodde i Stockholm och några närliggande städer. 1951 års lag hade varken följts av något dramatiskt utflöde av medlemmar ur Svenska kyrkan eller någon storstilad prosekulär mobilisering. År 1956 förklarade ordförande Nerman i *Fri tanke* att de utgjorde "en liten grupp medborgare, som håller den verkliga religionsfrihetens fana högt. Men vi finns och arbetar vidare, trots alla svårigheter."⁵⁹

Mot slutet av 1950-talet var FFR inne i en expansiv fas och "religionsfrihetsdebatten" upplevdes som mer intensiv än tidigare. Ett viktigt skäl var riksdagens beslut att tillsätta en utredning om relationen mellan stat och kyrka. Flera lokalavdelningar öppnades också vid denna tid. Förhoppningar fanns inom förbundet att organisationen med dess lokalavdelningar skulle kunna växa och fylla en vital samhällsfunktion.⁶⁰

FFR fungerade ibland också som remissinstans i livsåskådningsfrågor eller sådant som rörde Svenska kyrkans verksamhet. På olika politiska nivåer gjorde dess medlemmar framstötter för att värna religionsfrihet. I styrelsen och bland medlemmarna fanns flera politiker, eller sådana som i framtiden skulle bli rikskända, däribland folkpartisterna Per Ahlmark och Olle Wästberg och socialdemokraten Lennart Geijer. Opinionsmässigt fanns också viss tyngd då förbundet bland sina medlemmar kunde räkna sådana som författaren Vilhelm Moberg.⁶¹

Några år in på 1960-talet stagnerade förbundets verksamhet. I 1963–64 årsberättelse talas om "interna organisatoriska problem" och om vikten att förbättra ekonomin och öka medlemstalen.⁶² Tidskriftsutgivningen blev allt

glesare, för att upphöra 1968. Arbetet med att öppna fler lokalavdelningar och vidmakthålla deras verksamhet gick trögt. FFR blev ”aldrig någon stor organisation, bara några hundra medlemmar”, som det formuleras i en Fogelströmbiografi.⁶³ Kanske var det så att religionsfrågor i slutet av 1960-talet – på grund av sekulariseringen – inte engagerade svenskarna i så hög grad, och att FFR, genom sin prosekulära aktivism bidragit till detta och därmed också gjort organisationens verksamhet mindre intressant.⁶⁴ Det var i alla fall en tanke som fanns hos Fogelström när han i början av 1970-talet kommenterade FFR:s borttynande.⁶⁵

*Förbundets idéer: framsteget,
den autentiska människan och ritualerna*

Förbundet var progressivistiskt och modernistiskt i den meningen att idén om framsteget var en grundläggande tankefigur. Traditionens barlast kunde och borde rivas bort varpå kulturen och människan skulle bli fria, nya och bättre. Den högst värderade principen var det upplysta, medvetna, självständiga tänkandet; det var denna andliga frihet som utgjorde ett gott och meningsfullt liv. Grundläggande värde var också ärlighet, det viktiga var att leva i enlighet med vad ens fria ande önskade. Den fria, ärliga och aktiva människan sågs av FFR som en förutsättning för demokratin, som i sin tur ansågs vara det bästa skyddet för det goda livet. Dogmatik i alla dess former, kristen eller nazistisk eller annan, måste motarbetas, såväl som omedvetet och slentrianmässigt tänkande och handlande generellt.⁶⁶ Detta var tankar i tiden, naturligtvis; man finner dem såväl hos filosofen Jean-Paul Sartre i boken *Existentialismen är en humanism* (1946), som hos regissören Ingmar Bergman i filmer från 1950-talet i debatt med det kristna arvet.⁶⁷

Det FFR såg som sin största utmaning var att majoriteten av svenskarna inte tog livsåskådningsmässig ställning utan var ”passivt ointresserade”.⁶⁸ Svensken var oreflekterat ”namnkristen”, menade förbundet med en term lånad av Herbert Tingsten.⁶⁹ En springande punkt var ritualerna. Det var vid dop, vigslar och begravningar som svensken ville besöka kyrkorna, i övrigt var man föga engagerad i dess verksamhet. Det ansågs, till uppsåtet, olämpligt för att inte säga moraliskt förkastligt att ”namnkristna eller religiöst likgiltiga ska använda sig av en ritual som för en troende kristen har en helt annan innebörd”.⁷⁰ Förbundets synsätt var alltså inte ett kategoriskt förkastande av religiös tro. En ”sant religiös” människa måste inte bara måste tolereras av principskäl, utan också respekteras för sin övertygelse.⁷¹ Den slentrianmässiga praktiken av de kristna ritualerna i statskyrkan ansågs ovärdig för alla inblandade, också för kyrkan, och prästernas agerande ansågs hycklande:

Det märkliga är att svenska kyrkans präster kan ha samvete att viga brudpar som de vet eller kan misstänka inte bryr sig ett dugg om kyrkan till vardags. När man någon enda gång läser om en präst som vägrat viga ett brudpar av samvetsskäl känner man faktiskt sympati och beundran.⁷²

Enligt FFR understödde statskyrkan det de kallade andligt ”länsstolssittande”.⁷³ Det enda den egentligen krävde av sina medlemmar var en avsaknad av aktivitet, nämligen att de lät bli att gå ur den.⁷⁴ Påbudet att lämna statskyrkan blev därmed glasklart, det var ”en akt av ärlighet, som bidrar till att skapa renare luft i vårt andliga och kulturella liv”.⁷⁵

Den fria människan definierades av hennes fria kultur, men kristendomen och statskyrkan hade kulturellt ”monopol”.⁷⁶ Monopolet hindrade människan från att ta del av mer medvetna och ärliga uttryckssätt som kunde utgöra vägar till ”förståelse och bejakande av det sköna och goda”.⁷⁷ Enligt FFR var de slentriantroendes icke-val en sorg för dem själva och en hämsko i realiserandet av en kultur där människans liv hade en fördjupad mening genom att hon, som en medlem beskrev det, levde ärligt och mötte döden med allvar.⁷⁸

Borgerlig begravning

Det FFR såg som en av sina mest angelägna uppgifter var således att erbjuda alternativ till Svenska kyrkans ritualer, särskilt begravningsritualen. Utöver förbundets prosekulära motiv bör verksamheten också förstås mot bakgrund av en samtida kritisk diskussion om allt högre begravningskostnader.⁷⁹ Med ”borgerlig” begravning åsyftades att den tillhörde den civilt medborgerliga, icke-kyrkliga, samhällssfären.⁸⁰ Rätten att gravsätta en avliden person med vilken ceremoni som helst, eller utan ceremoni, hade funnits som lagfäst alternativ sedan 1926. Fram till dess hade det statskyrkliga ceremonielet varit påbjudet.⁸¹ Lagförändringen har beskrivits som en milstolpe i sekulariseringen och processen mot livåskådningsmässig pluralism.⁸²

Att få valde att nyttja den nya möjligheten berodde enligt FFR på att många svenskar helt enkelt inte kände till att det fanns alternativ.⁸³ Förbundet menade att många begravdes kyrkligt tvärtemot sin egentliga övertygelse, vilket beskrevs som ett religionsfrihetproblem.⁸⁴ En stor del av arbetet bestod därför i informationsverksamhet i *Meddelanden* och *Fri tanke*. En parentetisk, idékritisk anmärkning är FFR:s hävdande att kunna uttala sig om vad människor egentligen ville

I linje med FFR:s icke-konfrontativa strategi uttrycktes att upplysningsverksamheten inte var ett angrepp på kristen tro eller Svenska kyrkan. Det rörde sig bara om ett försök att tillgodose ett befintligt behov, att infor-

mera ”de kyrkfria om möjligheten att gå ur tiden utan kyrkans, för många främmande ritualer”.⁸⁵ Att vilja hålla ”någon form av högtid och samling då en anhörig eller vän gått bort” var naturligt oavsett livsåskådning.⁸⁶ Genomgående sökte FFR avdramatisera och neutralisera sekulära praktiker. Borgerlig begravning var

ingenting uppseendeväckande eller märkvärdigt, ingenting ”opassande” eller ”stötande”. [...] Säkert har många människor dragit sig för att begära borgerlig begravning därför att de trott att detta skulle ses som någon sorts propagandaaktion och väcka uppseende. [Men] det är bara helt naturligt och fullt lagenligt att den som inte känner sig som kristen får en begravning utan kristliga ceremonier.⁸⁷

I en motion till stadsfullmäktige i Stockholm 1961 föreslogs en utredning av möjligheten att utarbeta handledningsmaterial för borgerlig begravning.⁸⁸ Samtidigt arbetade Nerman och Fogelström själva med att författa ett sådant, och FFR publicerade handboken *Borgerlig begravning* på eget förlag. Så småningom blev det denna handbok som fanns på Stockholms kyrkogårdsexpeditioner.⁸⁹ Handboken utarbetades i samarbete med Begravningsentreprenörers riksförbund, Svenska eldbegängelseföreningen och Begravningsföreningen vilka också bidrog till att sprida den.⁹⁰ Efter omtryck och nytryck i omarbetad version hade boken år 1968 tryckts i 18 000 exemplar och förbundet betraktade den som en ”försäljningssuccé”.⁹¹

I handboken föreslogs rituella ramverk för icke-religiös begravning. Detta särskiljer FFR bland periodens religionskritiker. Förbundet ägnade sig inte bara åt idédebatt utan utarbetade och sökte sprida sekulära kulturella praktiker, konkreta alternativ till den kristna kulturens former. Även om FFR åtagit sig att skapa de nya sekulära kulturella formerna borde, i det moderna välfärdssamhället, *staten* sörja för distributionen av handboken. Förbundet framförde kritik upp till regeringsnivå för att en ideell organisation med begränsade resurser tillhandahållit sådant som borde vara en ”medborgerlig service”, och handboken borde med statligt ekonomiskt stöd distribueras till ”varje kommunalkontor”.⁹²

Enligt FFR skulle statlig inaktivitet bidra till ”att hålla människor kvar i konventioner och former, som de innerst inne är främmande för”.^{92b} Förbundet gjorde anspråk på att veta vad människor egentligen kände och att detta deras egentliga och autentiska känsloliv längtade efter frigörelse från traditionens bojar. I en framstegets logik ansåg det sig inte verka utifrån ett särintresse utan för något objektivt gott och i det närmaste historiskt nödvändigt. Det rörde sig om samhällets och folkets bästa och befrämjandet av medborgarnas andliga hälsa. FFR såg det som att de tillhandahöll den

kulturella eller andliga delen av folkhemmet, vilket var angeläget då den ansågs släpa efter samhällets övriga raska framåtskridande. I sådana frågor hade socialdemokratin visat sig bristfällig: ”Den andliga framstegsandan får maka på sig för de materiella framstegen”.⁹³

Den särskiljande, praktiska inriktningen hos FFR yttrade sig också i att förbundet lät Fogelström utarbeta en studiehandleddning som skulle tjäna till att stimulera verksamheten i lokalavdelningarna. I *Fri tanke* uppmärksammades att studiecirkel anordnats av ABF i Stockholm och Linköping. Genom verksamheten skulle den nya sekulära kulturen realiseras: ”folkrörelserna har en betydande uppgift i arbetet med det praktiska genomförandet av religionsfriheten”.⁹⁴ Sett över tid kan dock konstateras att begravningsverksamheten inte blev någon organisatorisk hävstång. Förbundet utvecklades aldrig till den folkrörelsebaserade organisation styrelsen hoppats på, utan kom i huvudsak att fungera som en politisk lobbygrupp. Det är troligen i och med distribueringen av *Borgerlig begravning* som förbundets förslag på sekulära praktiker fick sin främsta spridning. Hur många som läste handleddningen eller hur många borgerliga begravningar som genomfördes till följd av dess spridning är dock omöjligt att veta.

Individens rätt och begravningens praktiska betingelser

En annan del av informationsverksamheten var att upplysa om att 1951 års lag givit individen självbestämmanderätt om gestaltningen av sin begravning.⁹⁵ Genomgående påminde förbundet om att individens önskan stod solid gentemot tradition och anhöriga som aldrig hade rätten på sin sida, oavsett relation till den avlidne.⁹⁶ Den som önskade en borgerlig begravning tillrättades att i god tid säkra sig en sådan, helst i skriftlig och bevittnad form.⁹⁷

FFR menade att individens vilja också om begravningssätt borde respekteras i större utsträckning, exempelvis borde askspridning tillåtas. Det fanns enligt förbundet inget principiellt skäl som talade emot, lagstiftningen utgick från kristen tradition och dikterades av en slentriantänkande majoritets tillvägagångssätt.⁹⁸ År 1961 uppmärksammade FFR den lagändring som kommit till stånd rörande askspridning jämte beskedet om att invigningen av Sveriges första minneslund, vilken beskrevs i naturromantiska ordalag som en okonstlad och rofylld plats.⁹⁹ Förbundets positiva hållning till rätten till kremering och askspridning var frågor som sedan 1880-talet drivits av Svenska eldbegängelseföreningen och som haft statskyrkokritiska inslag.¹⁰⁰

Förbundet framhöll också svårigheterna för den kyrkfria att få en anständig ceremoni vid sin död. Det var ett religionsfrihetsproblem att många mot sin vilja vände sig till kyrkan av praktiska skäl. I enlighet med förbundets övergripande synsätt ansågs frågan vara en statlig och kommunal uppgift.



Efter att kremering kommit att accepteras alltmer under 1900-talets första decennier stod kremeringsanläggningen på Skogskyrkogården i Stockholm, som sedermera blev ett UNESCO-världsarv, klar 1940. Kremeringsanläggningen flankerades dock av tre kristna begravningskapell. Förbundet för religionsfrihet efterlyste konfessionsfria begravningslokaler. Foto: Oula Nissinen.

Problemet med bristen på lokaler för borgerlig begravning togs upp i ett remissyttrande över förändringar av jordfästningslagen vid 1950-talets mitt. Förbundet förespråkade livsåskådningsmässigt neutrala begravningskapell för "konfessionslösa". Till dess sådana var på plats borde kyrkorna upplåtas för begravningshögtidligheter även utom Svenska kyrkans ordning. Detta fastslogs också i och med en lagändring 1958, men bara om det fanns "särskilda skäl".¹⁰¹ Dessa "liberalare regler" ansågs som ett steg i rätt riktning, men generositeten från prästernas och kyrkans sida som lagstiftarna tog för given var enligt FFR inte särskilt stor.¹⁰² Förbundet påpekade dessutom att den som utträtt ut Svenska kyrkan och önskade borgerlig begravning knappast ville att den skulle äga rum i en kyrka.¹⁰³

Musik ansåg FFR vara ett viktigt inslag också vid borgerliga begravningar, men möjligheterna var ringa i jämförelse med den kyrkliga begravningen där det erbjöds orglar och avlönade kyrkomusiker.¹⁰⁴ Förbundet menade att det också rådde stor brist på kunniga officianter.¹⁰⁵ I ett möte 1960 med kommittén för den pågående utredningen rörande relationen mellan kyrka och stat tog Nerman upp det han kallade

problemen som hör samman med att kyrkan idag utför vissa tjänster åt dem som är medlemmar av statskyrkan – medan de kyrkfria saknar en motsvarande service. [...] Mer än 3000 präster står till tjänst för dem som önskar kyrklig jordfästning – men ingen enda officiant finns för dem som önskar borgerlig begravning.¹⁰⁶

År 1965 meddelades att FFR:s synpunkter beaktats i Stockholm såtillvida att ekonomiskt stöd skulle lämnas till utbildning av borgerliga officianter och att kommunalt arvode skulle utgå till officiant vid borgerlig begravning.¹⁰⁷ Några år senare beskrevs hur det efter initiativ från FFR-medlemmar kommit liknande beslut i andra kommuner.¹⁰⁸

Framtidens begravning

Valfriheten var enligt FFR den borgerliga begravningens stora förtjänst, och förbundet framhöll att dess ritulförslag var just förslag och inte syftade till att pådyvla en specifik form att efterleva i alla detaljer:¹⁰⁹

Att formulera någon allmängiltig, för alla lika ritual för icke-kyrklig begravning är olämpligt, bl.a. därför att de icke-kyrkliga är mera individualister i sin livssyn än de som nöjer sig med samma ritual och i stort likartat tal vid alla begravningar.¹¹⁰

Friheten var stor, vilket dock inte hindrade förbundet att specifikt uttala sig om en rad traditionella symboler och normativt tydliggöra vilka positiva framsteg som valfriheten kunde innebära. Den kyrkliga begravningen framställdes som förlegad och inhuman: ”många har säkert sett människor, särskilt barn och ungdomar, som blivit djupt upprörda och förtvivalade när de tre skovlarna mull kastats på kistan”.¹¹¹ Den borgerliga begravningen skulle innebära en i förbundets mening välbehövlig modernisering i riktning mot sund skonsamhet. Den kunde göras ”ljusare och lättare” och det som kändes svårt och upprörande kunde undvikas. Jord på kistan kunde ersättas av blommor. Utgångsmusik kunde gärna få gå i ”mild dur”.¹¹² Ett krav på värdighet begränsade dock valfriheten: ”alla symboler är kanske inte lämpliga i allvarliga sammanhang”.¹¹³

Även om man inte måste följa en viss form framhölls vikten av att ändå följa någon form, ett på förhand fastlagt ramverk. ”Någon kan anse en sådan planering ovärdig, och mena att den kan föra tankarna till regissering av ett skådespel”, men även om man givetvis ville att allt ”ska ske så spontant som möjligt” måste akten vara väl genomtänkt för att möjliggöra tillbörlig helgd.¹¹⁴ Förbundets skiss på ramverk bestod av olika musikinslag, diktläsningar, tal, ”fanornas farväl”, tyst minut, de anhörigas farväl och

avskedsord. Officiantens roll, framhölls det, kunde vara central och ”likna den som prästen har vid en kyrklig begravning”.¹¹⁵ Det lämnades detaljerade råd för hur en elaborerad ritual skulle kunna gestaltas: var och när officiant och anhöriga skulle sitta, stå, buga sig och tala.¹¹⁶

Begravningen kunde hållas enklare och förbundet skisserade även ett kortare program.¹¹⁷ Det var också tänkbart att hålla begravningen mycket kort, utan tal och officiant.¹¹⁸ En begravning med endast stilla musik kunde vara ”synnerligen stämningsfull”.¹¹⁹ Möjligt var också att i stället för begravningsceremoni endast ha en minnesstund utan kista.¹²⁰ I 1968 års utgåva av *Borgerlig begravning* nämndes till och med möjligheten att inte ha någon ritual eller högtidlighet överhuvudtaget.¹²¹ Detta var dock inte den huvudsakliga rekommendationen. Något slags högtidlighet kring döden ansågs relevant i existentiellt och socialt hänseende: det torde i de flesta fall kännas gott ”att få goda ord från vännerna”.¹²²

Det viktigaste var att ritualen kändes autentisk: ”Enkelhet och närhet – de orden uttrycker i koncentrat vad en borgerlig begravning kan ge i stället för en mera ritualbunden högtid.”¹²³ Beträffande sorgkläder konstaterades att de ”gamla stelare formaliteterna” som frack och långa slöjor övergivits, som väl var: ”Man sörjer ju inte med kläderna.”¹²⁴ Rörande val av officiant var en närstående bäst, den som kände den avlidne ”kan väl bäst finna de rätta orden och undvika allt som kan verka falskt”.¹²⁵ Diktläsning och gravtal skulle framföras ”utan alla choser”.¹²⁶ Förutsättningen för autenticiteten ansågs framför allt vara att begravningen utformades utifrån den avlidnes individualitet. Musik, dikter och tal borde väljas med tanke på den avlidnes karaktär och stil – eller allra helst på förhand av den avlidne själv.¹²⁷ Även om det individuella stod i förgrunden förekom det att förbundet explicit nämnde uttryck med klar förankring i bestämda politiska läger. Exempelvis föreslogs att den sakrala musikens plats kunde fyllas av – om dessa framfördes ”dämpat” och värdigt – arbetar- eller nykterhetssånger.¹²⁸

Förutom autenticitet var jämlikhet ett grundläggande värde. FFR förklarade att det hållits begravningar där det knappast rört sig om någon ”officiant” utan närmast en representant för de anhöriga och vännerna som uttryckt deras tack och farväl”.¹²⁹ Den borgerliga begravningen var ”ett minnesmöte, ett avskedsmöte” och därmed ”något mycket enklare och mänskligare” än statskyrkobegravningen.¹³⁰ I stället för en hierarkiskt uppbyggd ritual präglad av prästerlig auktoritet kunde den borgerliga begravningen alltså vara mer egalitär. Den profana lyriken, i stället för prästens ord, spelade en framträdande roll och förbundet gav förslag på dikter lämpliga vid begravning av skaldar som Pär Lagerkvist och Nils Ferlin. Dikterna kunde framföras bara delvis eller som inslag i begravningstalet. Förbundet ansåg det alltså viktigt att de inte skulle anses skrivna i sten utan tillhörde de inblandade. I

sammanhanget bör nämnas att FFR i dessa frågor givetvis inte stod för något unikt. Historiskt sett har en viktig aspekt hos exempelvis olika frikyrkliga sammanslutningar varit rituella former som de inblandade uppfattat som mer egalitära och autentiska.¹³¹

Även om förbundet inte sade sig förorda någon specifik begravningsform så omtalades ofta, och i positiva ordalag, "begravning i stillhet".¹³² En sådan innebar att begravningen inte annonserades och att endast de närmaste deltog, "en enkel minnesstund [som] inte får form av något som kan likna 'skådespel'".¹³³ Den nya, moderna begravningsetetiken som präglade begravningen i stillhet benämns av historikern Eva Åhrén "den nya enkelheten". Fram till mitten av 1900-talet hade den framför allt förekommit som ideal och praktik i bildade, urbana högreståndskretsar.¹³⁴ FFR:s arbete ser vi som ett försök till folkbildningsprojekt där dessa estetiska ideal, fast i icke-religiös form, skulle spridas till allmänheten. Inte bara det levande livets klasskillnader borde upplösas, folkhemmets ideal skulle manifesteras också i begravningssättet i en, med Åhréns ord, "jämlighet i döden".¹³⁵ FFR:s samtidiga, påtagliga betoning av individualiteten inom ramen för bildningsprojektet ligger i linje med nya strömningar gällande synen på kultur och folkbildning under förbundets verksamhetsperiod. De nya tankarna formulerades särskilt pregnant i Ture Nermans son Bengt Nermans *Demokratins kultursyn* från 1962. Den smakfostran till uppskattandet av fastlagda estetiska ideal som varit central i folkbildningen ansågs nu förmyndaraktig, och i stället borde individens subjektiva upplevelser vara utgångspunkten.¹³⁶

Sammanfattningsvis menade FFR att en borgerlig begravning kunde och borde innebära att jämlika människor chosofritt skulle säga adjö till en annan människa. Denna nakna mänsklighet kunde och skulle gestaltas i kulturella uttryck, och det minutiöst planerade behövde inte stå i motsättning till det äkta. Det var det uttryck man valde som kunde vara mer eller mindre autentiskt. Vidare hade autenticiteten två dimensioner. Å ena sidan en kollektiv autenticitet, bestående av både den autenticitet som delas av mänskligheten avskalad konventionerna, samt den folkliga kulturella autenticiteten gentemot en konstlad statskyrkokultur. Å andra sidan också en individuell autenticitet, mer lik den Charles Taylor diskuterar. Ritualens komponenter skulle väljas utifrån vem individen varit, eller, ännu hellre, av individen själv före sin död. Tidigt formulerade alltså FFR det som senare forskning skulle identifiera som typiska komponenter i senmodernitetens "subjektiva" eller "självförverkligande" ritualparadigm: traditionen skulle inte diktera individens rituella uttryck, individen skulle definiera ritualen och inte tvärtom. Det lades inte vikt vid att ritualen utfördes på rätt sätt, utan att den var ett personligt uttryck och kändes rätt och var en personlig upplevelse för de närvarande.¹³⁷

Resultat och reflektioner

Undersökningen har gett kunskap om en prosekulär organisation – Förbundet för religionsfrihet –, en tidigare förbisedd potentiell faktor i 1900-talets kulturella och livsåskådningsmässiga förändringar. FFR var verksam under 1950- och 1960-talen och arbetade aktivt för att driva på det svenska samhällets sekulariseringsprocess. Genom politisk lobbying och opinionsbildande verksamhet agerade förbundet för att, vilket särskilt fokuserats i denna artikel, förbättra de praktiska omständigheterna och förändra attityder kring borgerlig begravning. De publicerade också handledningsmaterial med förslag till sekulära begravningsritualer. Begravningarna kunde och borde utformas i enlighet med den avlidnes individualitet och, därmed, präglas av autenticitet. Förbundet var inte bara involverat i den process som innebar kyrkans marginalisering i sig, utan var också delaktigt i den dåtida idédebatten om människosyn och livsåskådning vilken så småningom resulterade i att svenskar idag är mest sekulariserade i världen.

Påverkade förbundet kyrkans marginalisering och framväxten av den senmoderna subjektivistiska kulturen, med dess rituella pluralism? FFR blev som tidigare nämnts inte någon rikstäckande folkrörelse. Genomslag, idémässigt och kulturellt-praktiskt, är generellt något som är utomordentligt svårt att både beskriva och mäta. Det är inte orimligt att anta att förbundet kan ha haft både direkt och indirekt inverkan på kulturdebatt, lagstiftning, opinion samt utbredningen av sekulära rituella praktiker. I dess styrelse och bland dess medlemmar återfanns kulturellt tunga namn och spridningen av deras begravningshandledning, framför allt i huvudstaden, var inte obetydlig.

Artikeln resultat breddar och nyanserar bilden av 1950- och 1960-talens religionskritiker. Det är inte träffande att beskriva FFR som innehavare av en, med teologen Peder Thaléns ord, ”antireligiös ideologi i en vetenskaplig förklädnad, vilken gjorde det möjligt att skrämmas med vetenskapens auktoritet och prestige”. FFR betraktade vetenskap som någonting positivt och samhällligt värdefullt men var inte principiellt antireligiöst. Med sin frihetliga och moraliska humanism var till och med religiösa ställningstaganden acceptabla, bara de var upplyst genomtänkta, genuint kända och uttrycktes inom den privata livssfären. Förbundets huvudsakliga strategi var heller inte att skrämmas med vetenskaplig auktoritet utan snarare att normalisera sekulära praktiker. När det skrämdes var det med bilder av slentriankristendomens hot mot människan och kulturen.

Sammantaget var 1950- och 1960-talens religionskritik ett mer komplext fenomen än tidigare forskning ger vid handen och det är inte befogat att tala om en enda, monolitisk ”50-talsateism”. FFR hyste högstämda drömmar om en kulturellt fri, politiskt aktiv och medveten, dynamisk människa

som i den sekulära livsåskådningsmässiga frizonen skulle vandra sin egen väg och kreativt och autentiskt gestalta sig själv. FFR argumenterade för religionsfrihet och frihet från åsiktsförtryck, snarare än med vetenskapliga eller logiska argument mot Guds existens. Förbundet och dess medlemmar klassificerar vi sålunda som etiskt argumenterande sekulära humanister med en människosyn där autenticitet och självförverkligande var det centrala, det som ovan benämns ”den subjektiva vändningen” eller *self-expression values*.

Teologen Mattias Martinson menar att 1950- och 1960-talens religionskritik i ”intellektualistisk nit” missat att tematisera religionens ”väsentliga sociala och kulturella aspekt”, och att ritualverksamheten hos den nutida FFR-efterföljaren, organisationen Humanisterna sålunda är en del av ett nyvaknat intresse för religiöst formspråk och liturgi från ”ateistiskt” håll. Martinson tänker sig vidare att verksamheten är en del av religionens återkomst som generellt anses ha ägt rum de två senaste decennierna, och därmed är en reaktion på ett sekulärt samhälle som saknar ett rituellt formspråk.

Våra resultat visar att en prosekulär organisation som Humanisterna, och dess intresse för och satsning på sekulära ritualer, inte representerar något nytt. Det rör således sig inte (enbart) om en reaktion mot ett sekulariserat samhälle. Vi betonar icke-religiösa ritualernas roll som historisk förändringsfaktor. Vår historiska och teoretiska poäng är att icke-religiösa ritualer ska ses som en integrerad del av sekulariseringsprocessen, som en samhällelig och politisk strategi för att förverkliga och möjliggöra ett sekulariserat liv och en sekulariserad livssyn. Det ligger också i linje med den forskning som belyst sekulära ritualer inom 1880- och 1890-talens svenska prosekulära organisationer.¹³⁸

Artikelns resultat understryker vikten av att studier av livsåskådningsmässiga förändringsprocesser, och dess aktörer, inte enbart studeras utifrån motsatsparen religiös/ateist och proreligiös/antireligiös. FFR:s idéer och verksamhet var, snarare än ett bekämpande av religion eller religiositet i sig, ett politiskt projekt i vidare bemärkelse där kulturella frågor ingick som en väsentlig del. Statskyrkan skulle inte ha primat framför andra aktörers kulturuttryck, härrörande från andra sociokulturella gemenskaper eller som knöt an till andra ideologier med andra världsuppfattningar och värdeskalor. Den historiska och politiska kontexten utgjorde det politiska agerandets betingelser. De socialliberala fritänkaridéerna från 1800-talet, samt den tidiga socialistiska religions- och kyrkokritiken, som FFR var bärare av, omformades och utagerades på 1950- och 1960-talen i kontexten av det socialdemokratiska välfärdssamhällets uppbyggnad. FFR:s grundstrategi var att genom folkhemmet tillhandahålla det de ansåg borde vara detta folkhems andlig-kulturella aspekter.

Summary

The pro-secular actors of the people's home – The Association for Religious Freedom and civil funerals

The secularization of Sweden gained momentum during the second half of the 20th century. Today, Sweden is regarded as one of the most secularized countries in the world, suggesting that the influence of religious institutions in society is relatively limited and that individuals are not engaged or interested in systems of religious belief. Objective and so-called “traditional” values are less prevalent, in favour of subjectivity and authenticity. Research on the secularization of Sweden has, on the one hand, focused on large, structural processes, such as industrialization, and, on the other hand, on more actor-oriented approaches involving certain historical figures, such as the philosopher Ingemar Hedenius. There has been less focus on the ten pro-secular organizations that existed during the period actively working towards increased religious freedom or the separation of civil and religious institutions. This article examines The Association for Religious Freedom (*Förbundet för religionsfrihet*), led by author Per Anders Fogelström and politician Ture Nerman.

This association was active between 1952 and 1972 in the context of the “golden age” of the social democratic and social liberal welfare state. We focus in particular on its endeavours to create and spread civil (i.e., non-religious) funeral rituals. The association represented a secular humanism and held that the unreflective use of the Christian funeral ritual of the state church contributed to maintaining the church’s cultural monopoly as well as a passive, routine-like conception of life and society. The civil funeral rituals promoted by the association were intended to be manifestations of equality, dignity, freedom of choice and authenticity, while at the same time intended to serve as cultural levers toward a more enlightened, free-thinking and dynamic Swedish citizen in a modern secular society. According to the association, it should be the duty of the government to ensure that the individual could live and die without being forced to rely on religious institutions. The government should be the guarantor of spiritual progress. Hence, as the association saw it, the role of the secular Swedish welfare state – sometimes called “*folkhemmet*” (*the people’s home*) – should be to embed the citizen from the cradle to, literally, the grave.

Keywords: secularization, Sweden, welfare state, humanism, rituals

Noter

- 1 Denna artikel är en bearbetning och utveckling av en C-uppsats i historia framlagd vid Umeå universitet, där författarna var student (Dahlkvist) resp. handledare (Hjelm).
- 2 Med sekularisering avses att religiösa institutioner och auktoriteter förlorar samhällsinflytande och skiljs från staten, samt att människor på ett individuellt, existentiellt plan intresserar sig allt mindre för religiösa trossystem. Se exempelvis Peter Berger, Grace Davie & Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot/Burlington 2008, särskilt kapitel 2 och 7; Sindre Bangstad, *Sekularismens ansikten*, Oslo 2009, s. 25; Pippa Norris & Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics World-wide*, Cambridge 2011, s. 3–52. Om Sverige som ett relativt sett sekulariserat land, se Norris & Inglehart 2011, s. 83–110; Susanne Schenk, Marian Burchardt & Monika Wohlrab-Sahr, "Religious diversity in the neoliberal welfare state: Secularity and the ethos of egalitarianism in Sweden", *International Sociology*, nr 1, 2015, s. 14.
- 3 Ronald L. Grimes, *Deeply into the Bone: Re-inventing Rites of Passage*, London 2000, s. 3; Anne-Christine Hornborg, "Riternas förändring i det moderna Sverige", *Svensk teologisk kvartalskrift*, nr 1, 2013, s. 49.
- 4 Johan Lundborg, *När ateismen erövrade Sverige. Ingemar Hedenius och debatten om tro och vetande*, Nora 2002, s. 34.
- 5 Ola Sigurdsson, *Den lyckliga filosofin. Etik och politik hos Hägerström, Tvingsten, makarna Myrdal och Hedenius*, Stockholm 2000, s. 191; Leif Lewin, *Planhushållningsdebatten*, Uppsala 1967, s. 263.
- 6 Anders Frenander, *Debattens vågor. Om politisk-ideologiska frågor i efterkrigstidens svenska kulturdebatt*, Göteborg 1999, s. 42. Sigurdsson 2000, s. 215.
- 7 Sigurdsson 2000; Henrik Berggren & Lars Trägårdh, *Är svensken människa? Gemenskap och oberoende i det moderna Sverige*, Stockholm 2015.
- 8 Lundborg 2002.
- 9 Thomas Girmalm, *Teologi och det moderna universitetet. Perspektiv på polariseringen mellan teologi och religionsvetenskap under svenskt 1900-tal*, Umeå 2006, s. 73–79.
- 10 Litteraturvetaren och författaren Göran Hägg är ett exempel: "Propaganda för ateism har [däremot] alltid synts mig löjlig eller hänsynslös", Göran Hägg, *Gud i Sverige*, Stockholm 2010, s. 13. För liknande beskrivningar, se t.ex. Sven-Eric Liedman, "Den förtrollande materialismen och den grå ateismen", *Ord & Bild*, nr 4, 2008; Bengt Kristensson Uggla, *Katedralens hemlighet. Sekularisering och religiös övertygelse*, Skellefteå 2015, se t.ex. s. 63–70, s. 96ff.
- 11 För några år sedan konstaterade några Uppsalateologer självkritiskt: "Ateismen har sällan tagits på teologiskt allvar, trots att det utgör en väsentlig del i den samtida livsåskådningsdiskussionen", Mattias Martinson, "Forskningsprogram för Systematisk teologi med livsåskådningsforskning 2008–2012", antaget 2 mars 2011, Uppsala universitet, s. 4, http://www.uu.se/digitalAssets/47/a_47176-f_Forskningsprogram_systematisk_teologi_m_livs__sk__dningsforskning_rev110302.pdf [hämtad 2019-01-26].
- 12 Edward Royle, *Radicals, Secularists, and Republicans: popular Freethought in Britain, 1866–1915*, Manchester 1980, kap. 17.
- 13 Det apologetiska anslaget är påtagligt hos teologer/religionsvetare som behandlar "nya-teismen", i Sverige och internationellt. Enligt Steven Kettel verkar huvudsyftet vara att "defend certain theological positions rather than examine the dynamics of new atheism itself", Steven Kettel, "Faithless: The politics of new atheism", *Secularism and Nonreligion*, nr 2, 2013, s. 61–72. Detta präglar enligt vår mening även forskningen om svensk nya-teism, se Peder Thalén, *Ateismens fall. Den moderna religionskritikens kris*, Malmö

- 2007; Elisabeth Gerle, *Farlig förenkling. Religion och politik utifrån Sverigedemokraterna och Humanisterna*, Nora 2010; Mattias Martinson, *Katedralen mitt i staden. Om ateism och teologi*, Lund 2010.
- 14 Thalén 2007, s. 13; 90. En organisation nämns kortfattat: studentföreningen Verdandi.
- 15 Ibid., s. 16. Om "monologisk religionskritik", s. 71 och avsnittet "Religionskritik. Den svenska monologen", s. 40–52 i Martinson 2010.
- 16 Thalén 2007, s. 13.
- 17 Martinson 2010, citat på s. 67, fullständigt resonemang på s. 66–68. På s. 67 skriver Martinson också: "Konsekvensen av Humanisternas idéer om humanistiska ceremonier och liturgi är paradoxalt nog att det uppstår en *ny* [vår kurs.] arena för en tämligen traditionell 'teologisk' typ av diskussion, där 'tro' i form av intellektuella ståndpunkter – i detta fall ateism – tolkas, kritiserar och omtolkas i relation till ett visst bestämt rituellt mönster. [...] Den fråga som dröjer sig kvar hos mig är om detta ändå inte är en *ny* [vår kurs.] ateistisk och religiös företeelse".
- 18 Lynn Åkesson, *Mellan levande och döda. Föreställningar om kropp och ritual*, Stockholm 1997, s. 128.
- 19 Karin Salomonsson & Lynn Åkesson, "På ritualernas marknad köper kunden sin livscykel", *Axess*, nr 6, 2002, s. 32.
- 20 Sven-Eric Liedman, *Iskuggan av framtiden*, Stockholm 1997, s. 128–129; Anselma Gallinat, *Negotiating culture and belonging in Eastern Germany: The Case of the Jugendweibe: A Secular Coming-of-age Ritual*, Durham 2002, s. 20–22.
- 21 Mats Lindberg, "The VDP-triad in Ideational Analysis", *Statsvetenskaplig tidskrift*, nr 2, 2018; Mats Lindberg, "Qualitative Analysis of Ideas and Ideological Content", i *Analyzing text and discourse. Eight Approaches for the Social Sciences*, Göran Bergström & Kristina Boréus (red.), London 2016, s. 86–121.
- 22 *Fri tanke* (26 nr 1954–1968) och *Meddelanden* (4 nr 1952–1965).
- 23 Organisationsmaterial saknas i stor utsträckning. Enstaka FFR-protokoll och verksamhetsberättelser samt brev, remissutlåtanden, inbjudningar, propagandabroschyrer rörande förbundet finns i Per Anders Fogelströms personarkiv på Kungliga biblioteket, handskriftsamlingen, Per Anders Fogelströms samling, Enhet 6: "Handlingar rörande förbundet för religionsfrihet" (hädanefter PAF, PA, E6, HS, KB). I en del nummer av *Fri tanke* återgavs verksamhetsberättelser, stadgar och liknande traditionellt organisationsmaterial, som också använts i den skissartade rekonstruktionen av förbundets historia.
- 24 Tendensen har betraktats som så långt gånget att det är befogat om att tala om en "sakralisering av individens rätt", Thurffjell 2015, s. 27. En grundlig undersökning av utbredningen av "self-expression values" som ett uttryck för modernisering och post-industrialism, baserad på data från ett hundratal länder i *World Value Survey*, är utförd i Ronald Inglehart & Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy*, Cambridge 2005, s. 15–76, 135–148. Samma bild tecknas också i form av en slagkraftig "Cultural Map of the World", med Sverige högst upp i högra hörnet, baserad på liknande data, i Ronald Inglehart & Pippa Norris, *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change around the World*, Cambridge 2003, s. 152. Se också informationsmaterial på organisationens hemsida: <https://www.iffs.se/media/1931/wvs-brochure-web.pdf> [hämtad 2019-01-10]. Anspråken på validitet och räckvidd bör givetvis inte göras för stora, men dessa survey-data indikerar ändå en historisk tendens, samtidigt som det i nuläget inte finns säkrare data. För en kritisk diskussion om *World Value Surveys* undersökningar, som förvisso inte specifikt berör det svenska samhället, se Åsa Lundgren, "Knowledge production and the World Values Survey: Objective measuring with ethno-centric

- conclusion”, i *Borders and the Changing Boundaries of Knowledge*, Inga Brandell, Marie Carlsson & Önver A. Çetrez (red.), s. 35–52.
- 25 Zygmunt Bauman, *Postmodern etik*, Göteborg 1996; Anthony Giddens, *Modernitetens följder*, Lund 1996.
- 26 Paul Heelas & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution*, Hoboken 2005.
- 27 Inglehart & Welzel 2005.
- 28 Charles Taylor, *A Secular Age*, London 2007, s. 299.
- 29 Lynn Åkesson, ”Rituell mening”, i *Religionens framtid. Perspektiv från Engelsbergsseminariet 2007*, Kurt Almqvist och Erik Wallrup (red.), Stockholm 2007, s. 190–192.
- 30 Susan Budd, *Varieties of Unbelief. Atheists and Agnostics in English Society 1850–1960*, London 1977; David Berman, *A History of Atebism in Britain: From Hobbes to Russell*, London 1988.
- 31 Colin B. Campbell, *Towards a Sociology of Irreligion*, London 1971.
- 32 Royle 1980.
- 33 Ibid., kap. 17.
- 34 Se t.ex. Pär Alexandersson, *Förnekelsens förbannelse. Viktor Lennstrand som förkunnare och blasfemiker*, Uppsala 2014; Tore Frängsmyr, *Svärmmaren i vetenskapens hus*, Lund 1977; Kjell Jonsson, *Vid vetandets gräns. Om skiljelinjen mellan naturvetenskap och metafysik i svensk kulturdebatt 1870–1920*, Lund 1987; Inga Sanner, *Det omedvetna. Historien om ett utopiskt rum*, Nora 2009.
- 35 Sven Thidevall, *Kampen om samhällsreligionen. Dagens Nyheters djävulskampanj 1909*, Skellefteå 2016.
- 36 Emma Hillborn, *Världar i Brand. Fiktions, politik och romantik i det tidiga 1900-talets ungsocialistiska press*, Lund 2014.
- 37 Svante Nordin, *Den Boströmska skolan och den svenska idealismens fall*, Lund 1981, s. 153–180.
- 38 *International Humanist and Ethical Union 1952–2002*, Bert Gasenbeek & Babu Gogineni (red.), Leusden 2002.
- 39 Se brev från Norska HEF 27/9 1959 samt från IHEU 14/5 1969, PAF, PA, E6, HS, KB.
- 40 HEF-nytt, nr 4, 1980. HEF/Humanisterna blev dock fullvärdiga medlemmar först 2013; Gasenbeek & Gogineni 2002; Paul Knutsen, *Livet för döden. Human-Etisk Förbund 1956–2006*, Oslo 2006. Se även Susan Jacoby, *Freethinkers: A History of American Secularism*, New York 2004.
- 41 Beskrivningen av HEF:s verksamhet under 1980- och 1990-talen baseras på förbundets tidskrift *HEF-Nytt/HEF-Eko/Humanisten* (tidskriften bytte namn tre gånger). Alla nr finns på Kungliga biblioteket, Stockholm.
- 42 Lundborg 2002, s. 26–35.
- 43 Ingemar Hedenius, *Tro och vetande*, Stockholm 1949, s. 19.
- 44 Lundborg 2002, s. 35–56.
- 45 Ibid., s. 7.
- 46 *Humanistinfo. Medlemstidning för Humanisterna*, nr 1, 2010, s. 2–3.
- 47 Stephen LeDrew, *The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement*, Oxford 2015, kap. 1 & 8.
- 48 Se t.ex. FFR:s första stadgar och diskussionen rörande arbetet med dessa 1951–1952, PAF, PA, E6, HS, KB.
- 49 Karl-Olof Andersson, *Per Anders Fogelström. Ett liv för litteraturen, freden och miljön*, Stockholm 2012, s. 253–254.
- 50 Ibid., s. 69.

- 51 Bengt Nerman, "Ture Nerman", i *Svenskt biografiskt lexikon*, bd 26, Stockholm 1987–1989, s. 516.
- 52 Andersson 2012, s. 66.
- 53 *Meddelanden från Förbundet för religionsfrihet*, nr 1, 1952, s. 5.
- 54 Beskrivningen av FFR:s opinionsarbete baseras bl.a. på en analys av artiklar och rapporter från FFR-möten i *Fri Tanke* 1954–1968.
- 55 Denna karaktäristik baseras på uppgifter om styrelseledamöter samt personer aktiva i lokalavdelningar, publicerade i *Fri Tanke* eller bevarat organisationsmaterial i PAF, PA, E6, HS, KB.
- 56 *Humanisten*, nr 2, 2008, s. 33.
- 57 *Fri tanke* nr 2, 1956, s. 5.
- 58 *Fri tanke* nr 2, 1954, s. 7.
- 59 *Fri tanke* nr 1, 1956, s. 1.
- 60 Se t.ex. *Fri tanke* nr 1, 1958.
- 61 Uppgifter om FFR:s styrelseledamöter och övriga aktiva medlemmar finns i Fogelströms personarkiv, PAF, PA, E6, HS, KB.
- 62 Publicerad i *Fri tanke*, nr 2, s. 11.
- 63 Anderson 2012, s. 254.
- 64 Den sammanfattande karaktäristiken för FFR:s sista år baseras på en läsning av *Fri tanke* 1966, 1967 och 1968 samt intervjuer med Per Anders Fogelström publicerade i *Sydsvenska Dagbladet* 10/9 1972 samt *Dagens Nyheter* 24/4 1971.
- 65 I en intervju 1972 förklarade Fogelström att han nyligen tagit fram förbundets program från dess uppstart och funnit "att det mesta av önskemålen förverkligats idag: rätten till utträde ur kyrkan, befrielsen från att svära på bibeln, borgerliga vigslar och begravingar". Till detta kom också givetvis grundskolans avkristnande. Det som framför allt återstod var Svenska kyrkans skiljande från staten, en fråga som dock blivit till något av en utredningsmässig långbänk. Citatet från *Sydsvenska Dagbladet* 10/9 1972. Se även intervju med Fogelström i *Dagens Nyheter* 24/4 1971.
- 66 *Fri tanke* nr 1, 1960, s. 1.
- 67 Idéhistorikern Svante Nordin pekar på en likhet mellan Ingemar Hedenius tankar och den ateistiske existentialisten Jean-Paul Sartres begrepp *mauvaise foi* "innehållande en sorts ouppriktig tro på något om man inte ens för sig själv vill erkänna är falskt", Svante Nordin, *Ingemar Hedenius. En filosof och hans tid*, Stockholm 2014, s. 147. Konflikten mellan religiositet och rationalitet hos Ingemar Bergman kan illustreras av repliker ur *Smultronstället* från 1957, där karaktären Viktor säger: "För övrigt fattar jag inte hur en modern människa kan bli präst. Anders är ju inte helkorkad." Anders svarar: "Jag ska säga dig att din rationalism är ett obegripligt, andligt snusförnuft, för du är ju inte idiot, va?"
- 68 *Fri tanke* nr 1, 1955, s. 7.
- 69 *Fri tanke* nr 1, 1968, s. 2.
- 70 Ibid
- 71 *Fri tanke* nr 2, 1956, s. 10.
- 72 Ibid.
- 73 *Fri tanke* nr 1 1956, s. 3.
- 74 *Fri tanke* nr 1, 1957, s. 7.
- 75 *Meddelanden från Förbundet för religionsfrihet*, nr 1, 1952, s. 2.
- 76 *Fri tanke* nr 1, 1957, s. 10.
- 77 *Fri tanke* nr 2, 1954, s. 1.
- 78 *Fri tanke* nr 1, 1955, s. 8.

- 79 Eva Åhrén, *Death, Modernity, and the Body: Sweden 1870–1940*, Rochester 2009, kap. 6.
- 80 Ibland användes också just beteckningen ”civil begravning”. När förbundet talade om ”borgerlig begravning” stämde de in i ett befintligt språkbruk som också användes gällande exempelvis ”borgerlig vigsel”. Se Per Anders Fogelström & Ture Nerman, *Borgerlig begravning*, Stockholm 1968, s. 3.
- 81 Hilding Pleijel, *Jordfästning i stillhet. Från samhällsstraff till privatceremoni*, Lund 1983, s. 82.
- 82 *Ibid.*, s. 85.
- 83 *Fri tanke* nr 2, 1954, s. 1.
- 84 Per Anders Fogelström & Ture Nerman, *Borgerlig begravning*, Stockholm 1962, s. 5.
- 85 *Fri tanke* nr 1, 1966, s. 5.
- 86 Fogelström & Nerman 1962, s. 5.
- 87 *Ibid.*, s. 10.
- 88 *Fri tanke* nr 1, 1961, s. 2.
- 89 *Fri tanke* nr 3, 1965, s. 4.
- 90 *Fri tanke* nr 1, 1962, s. 2; *Fri tanke* nr 1, 1963, s. 5.
- 91 Siffran hämtad i Föreningen för religionsfrihet, ”Begärt yttrande över SOU 1968:11 Svenska kyrkan och staten slutbetänkande”, återfunnen i PAF, PA, E6, HS, KB. Citatet från *Fri tanke* nr 1, 1964–1965, s. 11.
- 92 Förbundet för religionsfrihet, ”Begärt yttrande över SOU 1972:36 Samhälle och trossamfund slutbetänkande”, i PAF, PA, E6, HS, KB.
- 92b *Fri tanke* nr 2, 1965, s. 7.
- 93 *Fri tanke* nr 1, 1956, s. 1.
- 94 *Fri tanke* nr 2, 1966, s. 5.
- 95 *Meddelanden från Förbundet för religionsfrihet*, nr 1, 1952, s. 3.
- 96 *Fri tanke* nr 1, 1967, s. 4.
- 97 *Fri tanke* nr 1, 1954, s. 1.
- 98 *Fri tanke* nr 1, 1956, s. 4.
- 99 *Fri tanke* nr 1, 1961, s. 2.
- 100 Åhrén 2009, kap. 6.
- 101 *Fri tanke* nr 1, 1956, s. 1.
- 102 *Fri tanke* nr 1, 1962, s. 6.
- 103 Fogelström & Nerman 1962, s. 15.
- 104 *Fri tanke* nr 2, 1962, s. 1–2.
- 105 *Fri tanke* nr 1, 1956, s. 5.
- 106 *Fri tanke* nr 1, 1961, s. 1.
- 107 *Fri tanke* nr 3, 1965, s. 5.
- 108 *Fri tanke* nr 1, 1968, s. 2.
- 109 Fogelström & Nerman, 1962, s. 5.
- 110 *Fri tanke* nr 1, 1954, s. 3.
- 111 Fogelström & Nerman 1962, s. 10.
- 112 *Fri tanke* nr 1, 1954, s. 2.
- 113 Fogelström & Nerman 1962, s. 24.
- 114 *Ibid.*, s. 17.
- 115 *Ibid.*, s. 20.
- 116 *Fri tanke* nr 1, 1954, s. 2.
- 117 *Ibid.*, s. 3; Fogelström & Nerman 1962, s. 22.
- 118 Fogelström & Nerman 1962, s. 23.
- 119 *Fri tanke* nr 1, 1954, s. 3.

- 120 Fogelström & Nerman 1962, s. 21.
121 Fogelström & Nerman 1968, s. 2.
122 *Fri tanke* nr 1, 1954, s. 3.
123 Fogelström & Nerman 1968, s. 9.
124 Fogelström & Nerman 1962, s. 18.
125 Fogelström & Nerman 1968, s. 9.
126 *Ibid.*, s. 2.
127 *Fri tanke* nr 1, 1954, s. 3; Fogelström & Nerman 1962, s. 12.
128 *Fri tanke* nr 1, 1954, s. 2-4.
129 Fogelström & Nerman 1962, s. 19.
130 Fogelström & Nerman 1968, s. 8-10.
131 Bexell 2008.
132 Fogelström & Nerman, 1962, s. 13.
133 Fogelström & Nerman, 1962, s. 13, tipsade om att man kunde se till att det av dödsannonser utformning framgick att det var enligt den avlidnes egen önskan som begravningen skedde i stillhet: "ingen kan då misstänka dem för att inte ha velat 'hedra' den avlidne med en större och 'ståtligare' begravning".
134 Åhrén 2009, s. 99; Pleijel 1983, s. 90.
135 Åhrén 2009, s. 99.
136 Per Sundgren, "Smakfostran. En attityd i folkbildning och kulturliv", *Lychnos*, Sven Widmalm (red.), Uppsala 2002, s. 166-168.
137 Åkesson 2007, s. 190-192.
138 Se t.ex. Alexandersson 2014, s. 101-117.