

Religionssociologisk mångfald

Texter till minne av Berndt Gustafsson,
grundare av religionssociologi i Sverige

CURT DAHLGREN (RED.)

LUND STUDIES IN SOCIOLOGY OF RELIGION – VOLUME 13



RELIGIONSSOCIOLOGISK MÅNGFALD

Texter till minne av Berndt Gustafsson,
grundare av religionssociologi i Sverige

LUND STUDIES IN
SOCIOLOGY OF RELIGION

Editor
Curt Dahlgren

VOLUME 13



LUNDS
UNIVERSITET

© Författarna 2021

ISSN: 1651-4432

ISBN: 91-974760-9-9

Distribution: Förlaget Förortskyrkan HB

Sankt Johannesgatan 4 B

753 11 Uppsala

jorgen.straarup@forortskyrkan.se

Tryck: Media – Tryck, Lunds universitet, Lund 2021

Innehåll

Förord	5
<i>Göran Gustafsson</i>	
Berndt Gustafsson som religionssociolog.....	9
<i>Jonas Alwall</i>	
Scientologi utifrån och inifrån: konfliktytor och paradoxer.....	19
<i>Jonas Bromander</i>	
En kyrka i förändring.....	41
<i>Curt Dahlgren</i>	
Dödsannonser i två sociokulturella miljöer Förändringar över tid	63
<i>Maria Klingenberg & Mia Lövheim</i>	
Kvinnor och religiöst ledarskap: ny kontext och nya aktörer.....	85
<i>Magdalena Nordin</i>	
Institutets tidiga studier av ”religiösa organisationer bland invandrare”	107
<i>Pål Repstad</i>	
Sosial klasse – et underutforsket tema i religionssosiologien	127
<i>Jørgen Straarup</i>	
Vardagstro och kyrkoordning. En norsk problemformulering i Berndt Gustafssons anda.....	149
<i>Erika Willander</i>	
Kvinnligt, manligt, kyrkligt. En uppföljning av Berndt Gustafssons genusforskning.....	159
<i>Göran Gustafsson</i>	
Religionssociologiska Institutet (RSI) Kort orientering om en forskningsorganisation och dess publikationer	181
<i>Margareta Skog</i>	
Berndt Gustafssons bibliografi.....	195

Förord

År 2020 skulle Berndt Gustafsson fyllt 100 år. I sina båda licentiatavhandlingar *Kyrka och arbetarklass i Sverige före socialdemokratien* (1949) och *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880. En kyrkohistorisk-sociologisk undersökning* (1950) och i sin doktorsavhandling *Socialdemokratien och kyrkan 1881–1890* (1953) använde Berndt sig av dåtidens sociologiska begrepp och metoder. Senare, 1962, grundade han Religionssociologiska Institutet i Stockholm, och man kan utan tvekan säga att han både introducerade och lade grunden för den religionssociologi som under 1970-talet kom att etableras vid universiteten i Lund och Uppsala.

Med anledning av detta ”100-årsjubileum” väcktes tanken inom styrelsen för Stiftelsen Berndt Gustafssons minnesfond för kyrko- och religionssociologi att en ”minnesbok” borde sammanställas innehållande forskning i Berndt Gustafssons anda. Det är bakgrunden till denna skrift, vilken har finansierats av minnesfonden. Meningen var att boken skulle vara klar till *Den 25:e Nordiska religionssociologiska konferensen i Göteborg* i augusti 2020. Tyvärr blev så inte fallet på grund av coronavirusets effekter på sociala sammankomster.

Berndt dog 1975. Få av de i boken deltagande författarna har därför haft förmånen att personligen inspireras av Berndt till att ägna sitt forskarliv åt religionssociologin. Trots detta knyter följande artiklar på olika sätt an till flera aspekter av den breda forskning som Berndt Gustafsson bedrev.

Boken inleds med ett kapitel av Berndt Gustafssons efterträdare, Göran Gustafsson (död 2018), Sveriges första professor i religionssociologi, till en början vid båda universiteten i Lund och Uppsala, senare enbart i Lund, samt engagerad i Religionssociologiska Institutets verksamhet efter Berndts död. Kapitlet ger en synnerligen god presentation av Berndt Gustafssons forskargärning, samt hans väg från kyrkohistoria till religionssociologi. Likaså är Göran Gustafsson författare till det avslutande kapitlet, i vilket olika aspekter av Religionssociologiska Institutets verksamhet presenteras. Den första av dessa artiklar är hämtad från *Berndt Gustafsson. Forskare och visionär. Minnesskrift sammanställd av medarbetare inom Religionssociologiska Institutet*. (Stockholm: Proprius förlag, 1976, s. 35–46). Den andra är publicerad i *Religionssociologiska Institutets publikationer. Forskningsrapporter, litteraturoversikter, analyserande artiklar, siffersammanställningar*. (Lund Studies in Sociology of Religion. Vol. 12, s. 7–19. Lund: Lunds Universitet, 2013). I båda dessa skrifter finns bibliografier över Berndts arbeten. Sist i denna bok finns en av Margareta Skog uppdaterad bibliografi över Berndt Gustafssons skrifter.

Förutom bibliografin har Margareta Skog korrekturläst alla texterna samt presenterat kritiska kommentarer, vilka i hög grad förbättrat läsförståelsen. Redaktionskommittén, bestående av Olle Kristensson, Jørgen Straarup samt undertecknad, är mycket tacksamma för denna insats.

Övriga som bidragit med kapitel i Berndt Gustafsson anda till denna minnesskrift är: *Jonas Alwall*: Teol. dr. i religionssociologi. Verksam vid Religionssociologiska Institutet 1989-1991 samt vid Svenska kyrkans forskningsenhet åren 1991-1999. Sedan 2009 universitetslektor i Internationell migration och etniska relationer vid Malmö universitet. E-post Jonas.Alwall@mau.se.

Jonas Bromander: Docent i religionssociologi vid Uppsala universitet. Tidigare analyshövding vid Svenska kyrkans analysenhet. Numera frilansande konsult. E-post jonas.bromander@gmail.com.

Curt Dahlgren: Professor emeritus i religionssociologi vid Lunds universitet. Ordförande i styrelsen för Stiftelsen Berndt Gustafssons minnesfond för kyrko- och religionssociologi. E-post curt.dahlgren@ctr.lu.se.

Magdalena Nordin: docent i religionssociologi och verksam vid institutionen för litteratur, idéhistoria och religion vid Göteborgs universitet. Sitter med i styrelsen för Religionssociologiska föreningen i Sverige och är adjungerad ledamot av Stiftelsen Berndt Gustafssons minnesfond för kyrko- och religionssociologi. Ledamot av Region Skånes etikråd samt redaktör för bokrecensioner i *Nordic Journal of Religion and Society*. E-post magdalena.nordin@lir.gu.se.

Maria Klingberg: Lektor i religionsbeteendevetenskap med didaktisk inriktning vid teologiska institutionen, Uppsala universitet. Teol. dr. vid Helsingfors universitet och docent i religionssociologi vid Uppsala universitet. Styrelseledamot i Religionssociologiska föreningen i Sverige. E-post maria.klingberg@teol.uu.se

Mia Lövheim: Professor i religionssociologi vid teologiska institutionen, Uppsala universitet. Teol. dr. och docent i religionssociologi vid Uppsala universitet. Medlem i Vetenskapligt råd för Centrum för mångvetenskaplig forskning om religion och samhälle, Uppsala universitet. Ledamot av Stiftelsen Berndt Gustafssons minnesfond för kyrko- och religionssociologi. E-post Mia.Lovheim@teol.uu.se.

Pål Repstad: Filosofie doktor. Professor emeritus i religionssociologi vid Universitetet i Agder, Norge. Mångårig redaktör av *Nordic Journal of Religion and Society*. Hedersdoktor vid Teologiska Institutionen, Uppsala universitet. E-post pal.repstad@uia.no.

Jørgen Straarup: Professor emeritus i religionsvetenskap vid Södertörns högskola. Tidigare professor vid Umeå universitet och Högskolan i Gävle. Teol. dr. och docent i

religionssociologi vid Uppsala universitet. Forskare vid Religionssociologiska Institutet och Svenska kyrkans forskningssekretariat. Administratör av Stiftelsen Berndt Gustafssons minnesfond för kyrko- och religionssociologi.

E-post jorgen.straarup@forortskyrkan.se

Erika Willander: Fil.dr. Verksam som forskare i sociologi vid Uppsala universitet. Forskningen handlar om sociala konsekvenser av mångfald – religiös såväl som icke-religiös. Senaste böcker: *Unity, Division and the Religious Mainstream in Sweden* (Palgrave, 2020) och *Sveriges religiösa landskap* (Myndigheten för stöd till trossamfund, 2019). E-post erika.willander@soc.uu.se

Margareta Skog: Fil. mag., teol. lic., verksam vid Religionssociologiska Institutet och Svenska kyrkans forskningsenhet 1976–2002. E-post margaretaskog@hotmail.com

Lund i november 2021

Curt Dahlgren

Berndt Gustafsson som religionssociolog

Göran Gustafsson

Det var under andra halvan av 1950-talet som Berndt Gustafsson kom att framstå som religionssociolog. Det var då han utåt blev känd genom den sifferspäckade redogörelsen om frekvensen av skilda religiösa beteenden i *Kristen i 50-talets Sverige* (1958), och det var då han klarlade samfundens sociala sammansättning i *Svensk kyrkogeografi* (1957), som omfattar mycket mera än titeln lovar. När sociologerna vid de olika universitetsorterna tillsammans gjorde en stor boksatsning – Svensk samhällsstruktur i sociologisk belysning – var det naturligt att Berndt Gustafsson, som dock hade sina främsta akademiska meriter från ett annat område, skulle skriva om *Det religiösa livet* (1959). Han kom därigenom att ligga bakom den information om religiöst beteende och om religionens betydelse i samhället som de stora kullarna samhälls- och beteendevetare under 1960-talet fick.

Det vore inte rättvisande att börja beskrivningen av Berndt Gustafsson som religionssociolog med arbetena från denna period. Långt tidigare hade han börjat lägga sociologiska synpunkter på de frågeställningar han arbetade med som forskare och som engagerad samhällsdebattör. Redan i den första artikeln han publicerade i en vetenskaplig tidskrift – *1800-talets svenska prästerskap och den brutna gemenskapen inom produktionslivet* (1949) – rör han sig i stor utsträckning med en sociologisk terminologi. Han konstaterar att en relation, som tidigare varit primärgruppsartad mellan arbetare och fabriksägare, genom att ägandeformerna till industrierna ändrades blev av sekundärgruppskaraktär, och han diskuterar med denna utgångspunkt det dåtida prästerskapets samhällsuppfattning och orsakerna till dess oförmåga att förstå de sociala förändringarna och problemställningarna. I denna artikel möter man några frågor som skulle komma igen på många ställen i Berndt Gustafssons författarskap; det är frågan om förändringarna i gemenskapsbildningarna och deras sammanhang med kyrkans ställning hos folket, och det är frågan om varför de kroppsarbetande kom i motsatsställning till eller främlingskap inför kyrkan och de religiösa rörelserna.

Den sistnämnda frågeställningen ägnade han sitt, näst doktorsavhandlingen, mest omfattande arbete, *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880* (1950). Det dubbla angreppssätt som problemställningen underkastas framgår av undertiteln, ”En kyrkohistorisk-sociologisk undersökning”. Det rika materialet bakom studien kom främst från de vid kyrkohistoriska arkivet i Lund insamlade uppgifterna om kyrklig sed. Teorin var den syn på sociala klasser som kännetecknade amerikansk

sociologi vid halvsekel-skiftet (Centers, Davis, Holingshead m.fl.). Resultatet var framför allt ett klart framhållande av att de variationer som kunde iakttas mellan olika delar av landet och mellan olika orter i fråga om social särbehandling av arbetare vid begravning, bänkdelen i kyrkan, plats för vigseln och husförhör, till mycket stor del sammanhängande med den ekonomiska strukturen inom landsdelarna och orterna. Berndt Gustafsson ville visa att det fanns sociala skillnader i kyrkolivet under andra halvan av 1800-talet och att dessa kunde vara en orsak till den negativa ställning som arbetarrörelsen vid sin framväxt ofta intog i förhållande till kyrka och religion. Men han nådde med sin undersökning ett steg längre: han visade hur förhållanden inom den religiösa institutionen hade sin bakgrund i allmänna samhälleliga förhållanden.

Till samma materialkrets som Kyrkoliv och samhällsklass byggde på anknöt också *Manligt, kvinnligt, kyrkligt i 1800-talets svenska folkliv* (1956), men den teori han där valde att anknyta till var den socialantropologiska funktionalismen. Angreppssättet visade sig fruktsamt när det gällde att förklara varför kvinnans ställning inom kyrkolivet ändrades under 1800-talet, men trots detta skulle det dröja länge innan Berndt Gustafsson på nytt närmade sig en problemställning med ett funktionalistiskt betraktelsesätt. Även i den kyrkohistoriska doktorsavhandlingen, *Socialdemokratien och kyrkan 1881–1890* (1953), finner man en orientering mot amerikanskt sociologiskt tänkande, men jag avstår från att ta upp detta här.

Principiellt intressant är en artikel från 1953 om *Sociologien och kyrkan*, där Berndt Gustafsson framför allt försöker visa att det inte behöver föreligga någon motsättning mellan en teologisk och en sociologisk bestämning av kyrkan och att sociologins behandling av de religiösa institutionerna kan ske utan att komma ”i strid med kyrkans eget liv som social institution”. Utom att den ger en positionsbestämning inför den kommande religionssociologiska verksamheten, är artikeln viktig för att den demonstrerar en stark anknytning till amerikansk sociologi och socialpsykologi, samtidigt som den i viss mån vänder sig från den europeiska (tyska) religionssociologiska traditionen. Denna anknytning till en amerikansk begreppsapparat (Cooleys primära och sekundära grupper) i stället för mot de europeiska kontrastbegreppen (Tönnies’ ”Gemeinschaft-Gesellschaft” och Durkheims mekanisk-organisk solidaritet), som lika väl eller lättare kunde använts i skrifter som *1200-talskyrka i 1900-talssamhälle* (1954) och *Småkyrkorörelsen* (1955), visar att Berndt Gustafssons orientering var i klar överensstämmelse med huvudströmmen i dåtida svensk sociologi. Den tes Berndt Gustafsson drev i de nämnda skrifterna är helt klar: den gemenskapsbildande betydelse som kyrkan hade i det agrara samhället har gått förlorad genom folkomflyttningar och industrialisering; denna gemenskap kan ersättas genom en omstrukturering av kyrkan så att grund finns för nya – men till arten i stort sett likadana – gemenskaper.

I *Svensk kyrkogeografi* ger Berndt Gustafsson inte endast en fullständig beskrivning av samfundens och kyrkoriktningarnas spridning och sammansättning utan öppnar också nya sociologiska perspektiv. I det uppslagsrika avslutningskapitlet om varför det finns så markerade bygdegränser mellan olika riktningar och rörelser inventerar han olika förklaringsmodeller. Han granskar kulturgränsbegreppet, han redovisar diffusionsteorier, han tar upp Holts kulturchocksteori och Le Bras' isolationsteori. Här har han alltså lämnat den allmänna sociologiska begreppsapparaten och anknyter till internationell religionssociologisk forskning.

I *Kristen i 50-talets Sverige* med undertiteln "några religionssociologiska data" finns däremot ingen teoretisk anknytning. Berndt Gustafsson hade fått tillgång till ett par stora Sifo-material där frågor bland annat ställts om kyrksamhet, lyssnande till radioandakter, inställning till kristen fostran, moralnormer med mera. På grundval av detta material gav han en beskrivning av kyrkobesökarna och undersökte "vilka uppfattningar och handlingsmönster de företräder i övrigt" samt försökte klarlägga om detta var en sluten grupp "där ingen kom in utan att vara alldeles bestämt funtad". Resultaten av undersökningen kom att bli mycket använda; det blev dessa siffror man hänvisade till när man diskuterade kyrkans ställning hos folket under hela 1960-talet. Av analyserna tror jag man bör framhålla den som visar på vilken betydelse individens ursprungsmiljö och en brytning med denna miljö har för religiös aktivitet och den där de partipolitiska ställningstagandena ställs mot religiös aktivitet; Berndt Gustafsson visade där att det visserligen finns klara skillnader mellan kyrko- och frikyrkobesökare och andra ifråga om röstningspreferenser, men att om man jämför dem som svarat "Ja" och "Nej" på frågorna "Försöker Ni vara en verkligt kristen?" och "Ber Ni själv regelbundet till Gud?" är partierna ungefär lika starkt företrädade i båda grupperna. I slutreflexionerna möter man också det viktiga påpekanandet om att det finns en stor grupp "kristna på egen hand", och detta pekar fram mot det intresse att klarlägga folkreligiositetens betydelse och innebörd som Berndt Gustafsson senare skulle manifestera. Samma tendens – en begynnande inriktning på den privatiserade religionen – kommer fram i Berndt Gustafssons första framträdande för den internationella religionssociologiska publiken, artikeln *Staatskirche und Entkirchlichung in Schweden* (1962).

Den senast nämnda artikeln kan ses som en avslutning på den period då kyrko-historikern Berndt Gustafsson gradvis gled mot religionssociologin. Han hade vid 1950-talets slut inte samlat in några egna frågematerial och han hade inte särskilt intresserat sig för de religionssociologiska teorierna, men han hade visat ett starkt intresse för att visa samspelet mellan förändringar i samhället och förändringar i fråga om religiöst beteende och för religionens ställning inom olika befolkningsgrupper. Sättet att gripa sig an frågeställningarna hade delvis haft en makrosociologisk karaktär. Till detta bör läggas ytterligare ett drag; Berndt Gustafsson skilde inte mellan

rollen som forskare och kyrklig debattör, utan i flera av arbetena kommer klara ställningstaganden fram. "Småkyrkorörelsen" är inte endast en kyrkohistorisk utredning och en redovisning av sociologiska data om gruppgemenskaper i storstaden utan också en plädering för småkyrkobyggnad. "Kristen i 50-talets Sverige" avslutas med praktiska förslag om hur man kan öka kyrksamheten.

I en med den tyska artikeln ungefär samtidig artikel i *Vår lösning*, *En vändpunkt för religionssociologien?* (1961), tar Berndt Gustafsson upp frågan om religionssociologins roll och om risken som ligger i att den "blivit en kyrklig hjälpvetenskap". Han hade då kommit i kontakt med ett försök till användning av religionssociologin i helt annan form. Den statliga utredningsapparaten kring relationerna mellan kyrka och stat hade dragits i gång 1958, och inom utredningen var man intresserad av att få veta om man från beteendevetenskapligt håll kunde få någon ledning vid ställningstagandet till det problem som skulle lösas. En forskargrupp bestående av en sociolog, en psykolog och en pedagog tillkallades, och ledare för detta team blev Berndt Gustafsson. Problemet som formulerades för gruppen av utredningen var gigantiskt: Att undersöka "möjligheter till och metoder för klarläggande av religionens betydelse som samhällsfaktor", varvid man borde beakta "önskvärdheten av att forskningsresultaten kunde tjäna till vägledning då det gällde att bedöma hur ett ändrat samband mellan stat och kyrka borde utformas eller hur förhållandena borde gestalta sig vid en mera fullständig upplösning av sambandet". Forskargruppen och Berndt Gustafsson ansåg sig inte kunna fullgöra den senare delen av direktiven. Man satsade i stället på en omfattande diskussion av variabler som borde ingå i en undersökning av religionens betydelse som samhällsfaktor och kom med förslag till hur dessa variabler skulle operationaliseras. Man genomförde också en rad provundersökningar där man testade de frågebatterier man kom fram till, och dessutom försökte man klarlägga användbarheten av olika från amerikansk socialpsykologi hämtade personlighetsinventorier i svensk miljö. Arbetet finns dokumenterat i Berndt Gustafssons rapport *Religionens roll i samhället – forskningsmöjligheter och forskningsmetoder* (1963). Den omfattande undersökning som forskargruppen föreslog kom inte att genomföras. Vilken betydelse detta hade för Berndt Gustafsson vet jag inte, men man kan tolka det som beviselse när han gav den långt senare utgivna *Religionens roll i samhället* undertiteln "i väntan på en undersökning".

Arbetet tillsammans med den beteendevetenskapliga forskargruppen förefaller att ha varit betydelsefullt för Berndt Gustafssons fortsatta arbete som religionssociolog. Han tar i sin rapport i viss mån – och i mitt tycke med orätt – avstånd från den metod med data om lokala enheter som han själv tidigare framgångsrikt använt. Han tillägnade sig en kvantitativ medvetenhet som han tidigare saknat, och hans sätt att skriva var under 1960-talet mindre värdeladdat än tidigare. Som alla vet speglar detta inte någon ändring i Berndt Gustafssons inställning till de religiösa frågorna. Hans

grunduppfattning kommer också indirekt fram i presentationen av de stora religions-sociologiska teoretikerna i läroboken *Religionssociologi* (1965). Inställningen till Weber och dennes syn på religionen som ett svar på människans behov av mening i tillvaron är ljum; Weber framställs som en sociolog vars syn på religionen motsvarade den som fanns inom den liberala teologin. Förståelsen för Durkheim och för Wach är större, men den riktiga entusiasmen kommer först då Berndt Gustafsson skall redogöra för Gabriel Le Bras och hans religionssociologi. Den bekännande katolicism som ligger i bakgrunden för dennes syn på religionen parad med en strikt inriktning på kvantitativa metoder finner han tilltalande. "Le Bras' program att allt som kan mätas skall mätas" blev något av ett fältrop för Berndt Gustafsson sedan han grundat Religionssociologiska institutet 1962.

Institutet gav en bas för den religionssociologiska verksamheten, och forsknings-rapporter började komma i en strid men jämn ström. Det totala antalet sådana rapporter med Berndt Gustafssons signatur blev fram till 1975 nära ett hundra. I en så stor produktion måste man naturligtvis finna en viss ojämnhet; varje rapport ökar dock på något sätt kunskapen om religiöst beteende och om religionens betydelse för individ och samhälle. Ofta redovisar rapporterna metodiska försök. Bland forskningsrapporterna från Religionssociologiska institutet från de tidigare åren märker man som särskilt intressanta den om *Kyrkan och dagbefolkningen i city* (1963), den också internationellt publicerade om *Vad folk tror om prästen* (1966), den om *Dagliga bibelläsare* (1967) och den om *Sekulariseringen ur religionssociologisk aspekt* (1968) där prästers och lekmäns uppfattningar om olika religionssociologiska sekulariseringsbegrepp redovisas. Som exempel på vad jag skulle vilja kalla Berndt Gustafssons "metodfantasi" kan man nämna de räkningar av kyrkobesöken i Stockholm som han inledde redan 1962; hans förmåga att "använda" ett dramatiskt TV-program som hotade att göra denna räkning ointressant ett år (rapporten *En TV-sändnings inverkan på kyrkolivet* 1965) visar på samma fantasi. Mycket okonventionella metoder kom ibland till användning, som vid observationsstudierna av bibelläsare i tunnelbanan och på ungdomskaféer, och visade sig användbara. När man betraktar rapporterna från de första åren måste man vara medveten om att verksamheten vid Religionssociologiska institutet då bedrevs med mycket små resurser, och för att överhuvudtaget få fram data var det nödvändigt att använda undersökningspopulationer som på ett eller annat sätt var lätta att få uppgifter från; man finner därför från dessa år många rapporter där en översatt skala provats på en eller flera undervisningsgrupper.

Snart kom dock större rapporter om dop, vigsel och konfirmation, och det var dessa som sedan integrerades till ett helt arbete, *Svenska folkets religion* (1969). Den religion Berndt Gustafsson beskriver här är inte samma religion som kom fram i "Kristen i 50-talets Sverige" utan den religion som går under namnet förrättningskristendom. Signaler om att forskning borde bedrivas om detta fenomen hade som

påpekats kommit tidigt och utvecklats i en artikel i Vår lösens 1964: *Den föraktade folkreligiositeten. Svenska folkets religion* och den syn på folkreligiositeten som Berndt Gustafsson där stod för ges en utförlig behandling på annan plats i minnesboken¹. De metoder som kom till användning vid undersökningarna av de icke-kyrkliga religion och av förrättningskristendomen hade delvis provats redan under det statliga utredningsarbetet; frågebatteriet om uppfattningen om Gud, Jesus och liv efter döden visade sig – och har i andra sammanhang senare visat sig – användbart för att göra en grov klassificering av individer efter deras religionsuppfattning, och de alternativa situationsbeskrivningarna om vad man lägger in i dop, konfirmation, vigsel och jordfästning gav klara skillnader mellan befolkningen i en Stockholmsförort och i Alingsås. Förrättningarna penetrerades också med andra metoder, men i slutavsnittet står det klart att Berndt Gustafsson kommit fram till att man med traditionella och accepterade metoder där svaren ges i verbal form inte kunde tränga särskilt djupt in i folkreligiositetens problematik, och hans avslutning på boken är: ”Bortom alla ordridåer ligger för många de största religiösa erfarenheterna.” Han skulle också senare närma sig frågeställningen från nya infallsvinklar.

Åren runt 1970 hörde till Berndt Gustafssons allra mest produktiva perioder; några år efter det han beskrivit folkreligiositeten sammanfattade han en rad andra rapporter i en ny bok, *Guds lilla barnaskara: rapport om en samhällskonflikt* (1972), där den traditionella religionen, kyrko- och frikyrkofolkets religion, fick sin beskrivning. Huvuddelen av boken bygger på det största empiriska material som Berndt Gustafsson själv samlade in; underlaget är ett med stor möda framtaget sample om cirka 900 individer ur ”svensk kristenhet”. Här kommer frågan från den första artikeln han publicerade tillbaka i inledningskapitlets rubrik: ”Arbetskraft har ingen religion”, och han visar övertygande att de förvärsarbetande utgör en minoritet av dem som är aktiva inom kyrkorna. I diskussionen av resultaten anknäver Berndt Gustafsson till de klassiska religionssociologernas teorier på ett sätt som inte förekommit i de tidigare empiriska arbetena, och han kopplar till sin diskussion också bristen på en positiv syn på lönearbetet inom den kristna traditionen. Han har lagt av objektivitetens tvångströja och konstaterar: ”Den ethos, som den aktiva svenska kristenheten företräder verkar inte bara förmarxistisk utan premodern överhuvud.” Av stort värde är den redovisning som ges av de politiska ställningstagandena inom den aktiva kristenheten såväl attitydmässigt som i fråga om politiska preferenser; sistnämnda data kompletteras med en intressant specialundersökning av de politiska ställningstagandena hos dem som ingår i den kyrkliga och frikyrkliga beslutsfattarkåren.

¹ Här syftar Göran Gustafsson på en artikel i *Berndt Gustafsson. Forskare och visionär* (Proprius förlag, Stockholm 1976) som hans artikel ingår i.

”Guds lilla barnaskara” framstår vid en noggrann läsning som en bok som är kännetecknande för den ”sene” religionssociologen Berndt Gustafsson. Dataredovisningen är helt uppriktig, och inget som kan vara negativt för ”svensk kristenhet” döljs; författaren redovisar och kommenterar tabellerna sakligt; uppgifterna som kommer fram diskuteras i ljuset av religionssociologisk teori, personliga värderingar och upplevelser tilläts i avskilda delar av texten som i synpunkterna på ”riktmärken för den kristne i politiken”.

Mellan de två empiriska arbetena hade Berndt Gustafsson 1970 gett ut *Religionens roll i samhället*, som är ett arbete där religionssociologisk teori kommer i första rummet och data i andra hand. Han återvänder här till funktionsteorin och anknyter till de funktioner hos religionen som Thomas F. O’Dea visat på, men han väljer att i stället för om funktioner tala om religionen i termer av olika system; religionen som referenssystem, adaptivt system, integrativt system, affirmativt system och initierande system. Det är inte en enkel funktionalism där endast religionens ”nytta” framhålls, utan Berndt Gustafsson diskuterar lika ingående dysfunktionerna, de negativa följder som kan komma för individ och samhälle genom att religionen skapar enhet, ger identitet och så vidare. På ett helt annat sätt än i flertalet av sina religionssociologiska arbeten griper Berndt Gustafsson här tillbaka på sitt allmänna religionsvetenskapliga kunnande. Hans diskussion av funktioner och dysfunktioner exemplifieras och underbyggs inte bara eller främst med av honom själv eller andra insamlade data, utan han argumenterar på grundval av ”mjuka” data på ett sätt som gör läsningen spännande. Texter av Arndt används för att beskriva flera av de religiösa systemen, religionens betydelse för att ge identitet klarläggs genom J. A. Eklunds ungyrkopsalm, och risken i att religionen tjänar som adaptivt system kommer fram då en negro spiritual citeras. ”Religionens roll i samhället” är en viktig bok i Berndt Gustafssons produktion på två sätt: dels genom den teoretiska orienteringen, dels genom att fixeringen vid statistiskt prövbara data som ett underlag för all religionssociologi släppt. Det ökade teoretiska intresset kommer fram också i en forskningsrapport från samma tid: *Makten och heligheten: om kollektivet och staten hos Durkheim* (1971). Problemet Berndt Gustafsson behandlar här är vilken grund som kan finnas för en kollektiv helighetsupplevelse i ett samhälle där den traditionella religionen förlorat sin betydelse och där makten opererar skild från religionen. En frågeställning i durkheimsk anda och med jämförelser mellan personer som står för ”folkreligiositet” och personer som hör till ”aktiv kyrklighet” behandlas också i den lilla rapporten *Kyrkan som symbol för folkets enhet* (1972).

De två senast nämnda rapporterna skulle kunna antyda att Berndt Gustafsson var på väg att framför allt vända sitt intresse mot ”religionen som integrativt system”, men så var inte fallet, utan under 1970 -talet intresserade han sig som religionssociolog främst för ”religionen som initierande system”, dvs. han kom att mera än tidigare

behandla religionens samhällskritiska funktion. Berndt Gustafsson debatterade hela sitt vuxna liv samhällsfrågor utifrån sin religiösa utgångspunkt, och han kom uppenbarligen att stå främmande för mycket i det moderna konsumtionssamhället. I debattskriften "Svensson är hans namn" (1970) byggde han på aktuella sociologiska samhällskritiker, bland annat Amitai Etzioni och Herbert Marcuse, och angrep konsumtionen som egenvärde, konformismen, privatiseringen och risken med massmedias styrning av individen. Kritiken är inte originell, men Berndt Gustafsson vinklade den från sin utgångspunkt och hans stora fråga är hur man skall förkunna kristendomen i ett samhälle som kännetecknas av dessa drag. Lösningen ser han i vad han kallar "partisanskapet", som står för en dynamisk aktiv, föränderlig verksamhet utanför och över alla fasta strukturer men också för en ny pietism. Han fann snart sina reflexioner kodifierade i Theodore Roszaks "The Making of a Counter Culture" och i Charles A. Reichs tes om den "mjuka revolutionen", och detta blev den sociologi som var mest betydelsefull för honom under de sista åren. Ett uttryck i Sverige för tendenser mot ungdomens sökande efter en ny värdehierarki fann han i Jesusrörelsen. I ett par fullödiga rapporter om *Jesusrörelsen i ljuset av den s.k. motkulturen* och *Den svenska Jesusrörelsens bibeluppfattning* (båda 1973) ger han inte bara en beskrivning av rörelsen utan klarlägger också hur en normalpopulation och hur ett urval förkunnare och lekmän från samfunden ställde sig till Jesusrörelsen. De tre grupperna jämförs och intressanta skillnader i deras Jesusbild framkommer. Jämförelsen mellan traditionella fundamentalister (Bibeltrogna vänner) och medlemmar av Jesusrörelsen visar på skillnader i fråga om synen på bibeln när det gäller tidsupplevelsen; medan den "klassiska" fundamentalismen kan beskrivas som historiskt inriktad och tillbakablickande är Jesusrörelsen dynamisk och framåtpekande.

Vid sidan av huvudlinjerna i Berndt Gustafssons "sena" författarskap men med anknytning till hans starka intresse för framtiden ligger boken *Människa i Sverige* (1972). Det är en skrift som alltför lite uppmärksammas och som bygger på ett inom svensk samhällsvetenskap unikt material. De personer som intervjuats i Sifo-undersökningen från 1955 och vilkas svar alltså låg till grund för "Kristen i 50-talets Sverige", återintervjuades 1969 med i stort sett samma formulär. Dessutom intervjuades ett nytt urval ungdomar så att jämförelser kunde göras såväl mellan generationer som inom generationer över tid. Panelmaterialets möjligheter till analyser har inte utnyttjats till fullo i redovisningen, men i sina analyser kan Berndt Gustafsson visa hur en förändrad inställning till religionen i positiv eller negativ riktning ofta samvarierar med förändringar i andra avseenden.

Jag har redan låtit framskymta att Berndt Gustafsson under sina sista år började använda "mjuka" data på ett annat sätt än tidigare och att detta för honom möjliggjorde

att han kunde komma bakom frågeformulärens ”ordridåer”. När han på ett okonventionellt sätt samlade in ”Svenska folkets böner” och ”Gud i folkets hjärta” kom han i besittning av ett material som – utöver sitt egenvärde – hade värde för en djuplodning i folkreligiositeten. En analys som främst bygger på detta material ger Berndt Gustafsson i artikeln *Svensk folkreligion och svensk kyrka* (1974). Folkreligionen jämförs med personlighetsreligionen och som ett framträdande drag i folkreligionen visar han på det återblickande. Det allra mest påtagliga draget i denna religionsform är dock helighetsupplevelsen. Traditionsbundenheten är mera en följd av denna upplevelse eller av fruktan för att förlora möjligheten till upplevelsen än ett konstituerande drag hos den. Heligheten finner nutidsmänniskan i naturen och i kyrkobyggnaden som mera än något annat representerar kontinuiteten bakåt och folkgemenskapen. Berndt Gustafssons analys av denna typ av religiositet är helt i överensstämmelse med Durkheims religionssociologiska teori att religionen är ett heligförklarande av samhället.

Artikeln om folkreligiositet är i bästa mening ”förståendesociologi”; den är ett exempel på hur Berndt Gustafsson kunde leva sig in i och tolka en religiös företeelse som låg långt från hans egna erfarenheter. Artikeln visar också på kontinuiteten i hans produktion; den ger ju ett svar på den tidigt ställda frågan om vilken gemenskap man kan finna i det moderna samhället och vilken roll kyrkan spelar för gemenskapsbildningen. När det gäller den andra tidiga frågan, den om kyrkan och arbetet, markerades kontinuiteten ännu starkare genom att denna fråga som ställdes i hans första arbeten också behandlades i en av hans sista forskningsrapporter från Religionssociologiska institutet, *Kyrkan och arbetslivets organisationer* (1975).

Jag tror att huvuddragen i Berndt Gustafssons religionssociologiska forskarprofil har framgått av genomgången av hans arbeten inom området: trots kontinuiteten stor öppenhet för nya frågeställningar, metodisk uppslagsrikedom, oförtröttligt datasamlande, ökande teoretiskt intresse och starkt personligt engagemang.

Scientologi utifrån och inifrån: konfliktytor och paradoxer

Jonas Alwall

Inledning: Att forska om scientologi

Svensk religionssociologi har, ända sedan starten, intresserat sig inte bara för etablerade religiösa rörelser och fenomen utan också för det religiösa fältets mer perifera delar. Internationellt sträcker sig det vetenskapliga studiet av så kallade *nya religiösa rörelser* åtskilliga decennier tillbaka, och inom forskningsfältet publiceras nya rapporter, artiklar och böcker i en imponerande takt. En växande del av denna forskning har som sitt tema den idag mest omtalade och ifrågasatta av de nya religiösa rörelserna: Scientologi-Kyrkan.

Sin största uppmärksamhet möter emellertid denna rörelse inte i vetenskapliga sammanhang utan i medias rapportering, i dokumentära skildringar och debattinlägg. Mediediskursen och den vetenskapliga diskursen skiljer sig som regel påtagligt åt. De undersökningar av scientologin – böcker, dokumentärer och reportage – som väcker mest uppmärksamhet är sådana som har en uttalad ambition att ”avslöja” rörelsen. Scientologin är en starkt omdebatterad rörelse, vilket snabbt blir uppenbart för alla som söker kunskap om den, och forskaren Mark J. Porrovecchio (2017) hävdar rentav att de allmänna uppfattningarna om scientologin idag är mer negativa än de någonsin har varit. Men de negativa uppfattningarna rymmer också en fascination. Scientologin är, skulle man kunna säga, en rörelse som många älskar att hata.

Givetvis finns det legitima skäl att kritiskt granska scientologin, liksom andra religiösa eller ideologiska rörelser. Helt uppenbart finns det exempel på att människor har farit illa i scientologirörelsen, och dessa personers, anhörigas eller stödorganisationers rätt att ifrågasätta religionen utgör en självklar del av yttrandefriheten i ett demokratiskt samhälle. Problemet, som många forskare har uppfattat det, är dock att denna rörelse så länge, och i så många sammanhang, har beskrivits på ett så negativt sätt att en strävan att betrakta rörelsen mer sakligt i sig misstänkliggörs. Det finns, skulle man kunna säga, en beröringsskräck i fråga om scientologin, vilken får till konsekvens att varje intresse för rörelsen – även ett vetenskapligt sådant – riskerar att uppfattas som suspekt. Även den vetenskapliga litteraturen om scientologi är ibland påfallande kritisk. Det som skiljer den från medias ”avslöjande” reportage är dock som regel en strävan efter en djupare förståelse av scientologi som sammanhang och livsvärld.

Men inte heller från en vetenskaplig utgångspunkt är det alltid helt lätt att studera scientologin. Organisationen förenar två till synes motstridiga drag, nämligen att vara

både starkt utåtriktad och samtidigt sluten. Scientologer sprider frikostigt information om sin religion, och vid ett besök på en lokal kyrka möter man ett informationscenter med videopresentationer och litteratur, mer påkostat och betydligt mer systematiskt uppbyggt än vad man normalt kan förvänta sig att hitta hos ett religiöst samfund. Det avancerade informationsspridandet ingår i scientologins PR-strategi, där odlandet av goda relationer till Hollywoodstjärnor och andra kändisar utgör ett annat spår (Spaulding & Fermentin, 2017). Samtidigt finns alltså också slutenheten där. Som Donald A. Westbrook, en av de senaste årens mest produktiva scientologiforskare (se t ex Westbrook 2019), skriver:

Gaining access to the Church of Scientology is easier said than done. /.../ Scientology and Scientologists have rarely been treated well in the media, so it is not altogether surprising that public relations departments within the church might be initially suspicious of would-be researchers in light of the innumerable times that the church has been “burned” and disparaged in print, television, film, and social media. (Westbrook, 2020, s. 4).

Även då man vid kontakter med rörelsen blir vänligt och respektfullt bemött, infinner sig lätt en känsla av att ”det är mycket jag inte får veta”. Här skulle jag vilja peka på två drag hos scientologin som skulle kunna erbjuda delförklaringar till denna känsla: dels en misstänksamhet som följer av den konfliktfyllda relationen till omvärlden – en förvärvad attityd av att aldrig riktigt kunna veta vilka syften den andra parten har, precis som scientologer själva ofta uppfattar sig bemötta – dels en stark tillit till den egna organisationens motiv och tillvägagångssätt, inklusive dess hemligheter. Scientologin rymmer en metod och ett idéinnehåll som den troende tar del av i en tydligt strukturerad följd av steg, där de olika stegen också innebär att nya aspekter av läran successivt uppenbaras för en. Därför rymmer scientologin mycket som inte heller aktiva scientologer känner till och heller inte anser att de *bör* känna till. Genom tilliten till organisationen och dess förvaltande av grundaren L. Ron Hubbards tankar och skrifter – en aspekt av den ”epistemologiska auktoritarism” som Roy Wallis skrev om i sin numera klassiska scientologistudie *The Road to Total Freedom* (1977) – upprätthålls en icke ifrågasättande attityd inåt och en skepsis utåt.

Dagens kraftigt ökande tillgång till information via olika Internetkällor har dock gjort det lättare för forskare att finna material om scientologirörelsen. Westbrook (2020) kommenterar denna utveckling som att den öppnar vägar till ny och fördjupad scientologiforskning utifrån ett antal olika aspekter, såsom:

- L. Ron Hubbards liv och arv.
- Scientologi-Kyrkans sociala och humanitära arbete (som är en växande del av scientologins utåtriktade arbete och, förefaller det, en för många scientologer växande källa till stolthet över den egna rörelsen; särskilt uppmärksammade i

detta sammanhang är de så kallade *Vägen till lycka*-kampanjerna i många länder och de frivilligpastorer som i Scientologi-Kyrkans namn erbjuder hjälp åt nödställda).

- ”Oberoende” scientologi, alltså användandet av scientologitekniker utanför det institutionella sammanhang som Scientologi-Kyrkan utgör.
- Och på ett mer generellt plan: Scientologi-Kyrkans organisation och ledarskap, scientologins influenser från andra religioner och tankesystem, scientologins relationer till andra, religiösa såväl som sekulära organisationer, frågor om genus och sexualitet inom scientologin och mycket mer.

Westbrook (2020) konstaterar också, att även om vissa hinder kvarstår tycks Scientologi-Kyrkan idag vara mer öppen än tidigare för dialog och samarbete med forskare.

Mitt eget vetenskapliga intresse för scientologi – som nyreligiös rörelse och populärkulturellt fenomen – har sin bakgrund i mitten av 1990-talet. Perioden då intresset väcktes var en svår tid för scientologin och andra nya religiösa rörelser i Sverige, en tid av offentlig kritik och misstänkliggöranden från massmedia, från politiskt håll och även från offentliga institutioner, vid sidan om den kritik som länge hade funnits från den så kallade anti-kultrörelsen. I detta sammanhang, och som svar på vad vi uppfattade som en i stora stycken osaklig debatt, startade jag och en grupp andra forskare, de flesta av oss då unga, föreningen FINYAR (Forskning och information om nya religiösa rörelser) i en strävan att främja opartisk, vetenskaplig forskning och informationsspridning om nya religiösa rörelser och fenomen.

I en redan polariserad debatt är det alltså svårt att som forskare, med ambitionen att belysa nyandliga rörelser på ett opartiskt sätt, undvika att bli ifrågasatt. Jag har blivit kallad ”sektapologet” och har, då det framkom att jag hade kontakt med Scientologi-Kyrkan, vid mer än ett tillfälle blivit misstänkt för att själv vara scientolog. Därför kan det finnas skäl att här i korthet beskriva hur jag själv uppfattar scientologin.

Som redan har framgått ser jag scientologin som ett intressant nutida fenomen. Bland nya religiösa rörelser framstår den som unik i fråga om den offentliga uppmärksamhet den har fått och – åtminstone så länge vi håller oss till långvarigt existerande och i den meningen ”etablerade” nyreligiösa rörelser – unik genom de kontroverser den väcker. För mig som forskare med en nyfikenhet på religiösa fenomen i ”marginalen” – eller helt utanför det som betraktas som livsåskådningsmässigt normalt i vårt samhälle – samt med ett intresse för frågor om religiös mångfald och frihet i ett mångkulturellt samhälle, blir denna komplexa och motsägelsefulla religiösa rörelse svår att motstå. Jag har genom åren också haft en god relation till flera personer inom rörelsen, som jag har intervjuat eller haft mer informella samtal med, som generöst har

delat med sig av sin tid, sina tankar och sina minnen och som successivt har ökat min förståelse för scientologins tankevärld. Genom de personliga mötena har det blivit tydligt för mig att scientologin är en mångfacetterad rörelse, en organisation som, liksom varje organisation, har ljusa och mörkare drag (de senare har inte förtigits i dessa samtal, även om det också varit uppenbart att scientologin fostrar en stark lojalitet bland sina medlemmar). De flesta av dessa samtal har för mig varit givande, inte bara på ett kunskapsmässigt utan också på ett rent mänskligt plan.

Däremot har jag aldrig känt någon lockelse från scientologin som lära eller livsstil. Min personliga livsåskådning sammanfaller inte alls med scientologins läror. Jag har mött många scientologer, men också uttalade kritiker av scientologi, och har respekt för båda gruppernas utgångspunkter även om de alltså inte är mina egna. Som forskare ser jag det inte som min uppgift att vara vare sig en kritiker eller en försvarare av scientologin. Jag inser dock att en sådan utgångspunkt försätter en i ett ibland besvärligt läge, för så polariserad som debatten om scientologin har blivit framstår ett sådant förhållningssätt till rörelsen som närmast omöjligt att inta. I förhållande till scientologi avkrävs man en ståndpunkt: för eller emot.

För 20 år sedan bidrog jag i forskningsantologin *Gudars och gudinnors återkomst* med ett kapitel om scientologins ofta polemiska relation till sin omvärld (Alwall 2000). Kapitlet behandlade bland annat några av de debatter och konflikter som hade omgärdat Scientologi-Kyrkan under dess då drygt 30-åriga historia i Sverige. Ungefär vid samma tid genomförde jag en serie intervjuer med scientologer i Sverige, intervjuer som handlade om vad som hade föranlett dessa personer att söka sig till och engagera sig i Scientologi-Kyrkan och, i någon mån, vilka konsekvenser detta hade haft för deras senare liv. Temat i intervjuerna var alltså ett annat än det jag nu har i fokus. Dock finns det beröringspunkter, och när jag har skrivit detta kapitel har jag haft anledning att gå tillbaka till och reflektera över intervjumaterialet, även om det inte redovisas här. Beröringspunkterna handlar om, att för den som har valt ett liv som scientolog finns alltid en medvetenhet om att detta är ett val som hos andra väcker både ifrågasättanden och oro. Medvetenheten om den konflikt mellan scientologerna och det omgivande samhället som jag skrev om i texten från år 2000 är alltså i någon mån internaliserad i dessa människors liv, och de måste på olika sätt förhålla sig till detta spänningsförhållande. Jag mötte inga ord av hat mot omgivningen hos de intervjuade scientologerna, men däremot en trötthet och, inte minst, en känsla av sorg över att den religiösa tillhörighet man valt mötte omgivningens misstänksamhet och, som intervjupersonerna uppfattade det, var mer eller mindre konstant missförstådd i samhället.

Om vi tänker på gränsytan mellan scientologirörelsen och det omgivande samhället som en yta laddad med konflikter vill jag i det följande försöka ge en bild av hur

denna konfliktyta förstås och värderas *inifrån* rörelsen, av aktiva medlemmar. För att komma närmare scientologers egen förståelse av denna konflikt har jag genomfört en enkätundersökning med personer aktiva inom scientologirörelsen i Sverige, vars resultat jag återkommer till efter en kort diskussion om hur det kontroversiella hos scientologin kan förstås och vad som kännetecknar dess uppfattade konflikt med det omgivande samhället.

Den kontroversiella scientologin

Med "scientologin" avser jag i denna text den internationella nyreligiösa rörelse, grundad av amerikanen L. Ron Hubbard på 1950-talet, som man på engelska inom rörelsen talar om som *Scientology* eller (som organisation) som *The Church of Scientology*. Jag talar alltså om scientologin som *en* rörelse, men ordet – i synnerhet i bestämd form – ger en delvis missvisande bild eftersom *Scientology* snarare kan uppfattas som ett brett nätverk eller en koncern, vilken i sig rymmer ett flertal organisationer och verksamheter, nära eller mer lösligt kopplade till rörelsens "kärna". Till dessa hör till exempel organisationen Narconon, som ägnar sig åt drogrehabilitering.

I nyhetsrapporter, dokumentärer och vissa böcker framställs scientologin mycket negativt, som en extrem, manipulerande och ofta konfrontativ rörelse, men ibland förlöjligas den också för sin esoteriska tro och praxis. Som exempel: Tom Cruise är en minst sagt etablerad filmskådespelare och Hollywoodstjärna, och därtill säkert vår tids mest kände scientolog. Cruises engagemang inom scientologin föranleder honom knappast att betraktas som en ond eller farlig människa, men däremot framställs han som scientolog ofta som märklig eller halvt om halvt galen. Detta är den andra stereotypen vi kan finna i skildringarna av scientologin: att den är en konstig eller absurd lära. Medan den första stereotypen snarare framställer rörelsen som ett hot – något av en mörk kraft som falskeligen vill framställa sig själv i positiv dager och som producerar offer i form av manipulerade medlemmar och förtvivlade anhängare – utgår alltså den andra stereotypen från scientologers trosuppfattningar, vilka beskrivs som "humbug", science fiction eller ett mischmasch av religiösa och filosofiska åskådningar hämtade från olika håll.

Från en sekulär och vetenskapstroende utgångspunkt framstår scientologin onekligen som *annorlunda*, och få som närmar sig scientologin utifrån mer etablerade livsåskådningar eller vetenskapliga perspektiv (inklusive sådana som scientologin uppenbarligen själv har hämtat inspiration från) blir övertygade av dess lärosatser. Till det problematiska hör också bilden av rörelsens grundare L. Ron Hubbard, som av rörelsen själv framställs som ett universalgeni och närmast övermänsklig i produktivitet och insikt, en bild som många icke-scientologer både har ifrågasatt och aktivt försökt peta hål på (det klassiska exemplet är här journalisten Russell Millers bok

Bare-Faced Messiah (1987)). Det kritikerna möjligen missar är den funktion berättelserna om Hubbard har för de troende som visserligen knappast ifrågasätter sin kyrkas officiella bild men som heller inte primärt använder den som historisk sanning. Scientologi-Kyrkans berättelser om Hubbard ska, enligt detta synsätt, läsas som ett *hagiografiskt* material, som en "helig biografi" vars syfte, enligt religionshistorikern Dorthe Refslund Christensen, är att för de troende fungera inspirerande för det egna livet och att legitimera deras tro (Refslund Christensen 1997, s. 17).

I antologikapitlet från 2000 diskuterade jag några uppmärksammade exempel på konfliktfyllda debatter som hade involverat scientologin, däribland det så kallade *E-metermålet* från tidigt 1970-tal, då scientologin fortfarande var ett nytt fenomen i Sverige, ett mål där Scientologi-Kyrkan hade anklagats för falsk marknadsföring och som avgjordes till kyrkans nackdel i Marknadsdomstolen. Jag tog också upp det vid tillfället betydligt mer aktuella exemplet från 1996 med den så kallade "Scientologi-bibeln" – publicerandet av upphovsrättsskyddat och, som många uppfattade det, mycket suspekt scientologimaterial på Internet – en process som i slutänden blev juridiskt framgångsrik för Scientologi-Kyrkan men samtidigt fick den att dra på sig mycket negativ medieuppmärksamhet.

Några slutsatser om scientologirörelsens relation till omvärlden kunde här dras, såsom att rörelsens läror står i ett spänningsfyllt och i vissa avseenden rent fientligt förhållande till den etablerade vetenskapen (fientligt blir det särskilt i relation till psykiatri och klinisk psykologi) – vilket utgör en aspekt av vad som gör den så kontroversiell – och att rörelsen är beredd att ta hård strid för dessa läror, liksom för sina immaterialrättsliga rättigheter. "Den organisation eller enskilda person som vill bekämpa Scientologin kommer ofrånkomligen att möta ett hårt motstånd", kunde jag konstatera (Alwall, 2000, s. 113).

Vill vi få en tydligare bild av vad som gör scientologin kontroversiell räcker det dock inte med att titta på de strider rörelsen har varit inblandad i, i offentlig debatt eller rättsalor. Man måste då också titta närmare på den litteratur av avhopparberättelser som har publicerats och som brukar anknytas till i medierapporteringen, ibland i form av konkreta exempel men ofta som en mer diffus bakgrund, som något "alla vet" därför att så många berättelser tycks bekräfta det.

Vad är det dessa tidigare scientologer anklagar rörelsen för? Jenny Miscavage Hills bok *Bortom tron: min uppväxt inom scientologin och min dramatiska flykt* (2013) berättar, precis som titeln antyder, historien om hur en centralt placerad scientolog (Jenna Miscavage Hill är brorsdotter till Scientologi-kyrkans nuvarande ledare David Miscavage) börjar tvivla på rörelsen och dess förkunnelse och efter en dramatisk process lämnar den. Hon berättar en historia om maktmissbruk och psykologiska

övergriper inifrån rörelsen (jämför Bailey, 2018). Till genren berättelser från tidigare medlemmar hör också Mark 'Marty' Rathbuns bok *Memoirs of a Scientology Warrior* (2013). Rathbun var under sin tid som aktiv scientolog en högt uppsatt medlem i rörelsens hierarki och är idag, efter sitt avhopp år 2004, en av dess högst profilerade kritiker. En bok av ett annat slag är Lawrence Wrights *Going Clear Scientology, Hollywood and the Prison of Belief*. Wright, som skriver för tidskriften *The New Yorker*, är inte tidigare scientolog utan framträder snarare som grävande reporter. Hans bok – som också utgör grunden till en dokumentärserie på HBO med samma namn – ger bilden av en rörelse som konsekvent förskönar bilden av sig själv och sin historia, samtidigt som motståndare förföljs och avhoppare misstänkliggörs. En betydande del av kritiken i dessa böcker träffar den nuvarande ledaren David Miscavage och hans, som det framställs, totalitära ledarskap. Särskilt viktig framstår denna kritik för dem som har velat bevara sin tro på scientologin som en i grunden värdefull lära och teknik (om än efter L. Ron Hubbards död 1985, som de menar, successivt förvanskad). Rathbun är en av dessa kritiker, som en lång tid efter avhoppet fortsatte betrakta sig som en oberoende scientolog. Andra berättelser från avhoppare är dock mindre för mildrande i sin syn på rörelsen, som de känner sig manipulerade och utnyttjade av.

Scientologins självförståelse skiljer sig naturligtvis avsevärt från de kritiska narrativ som jag har berört här. Rörelsen ser sig själv som en betydande kraft i strävan efter att förbättra situationen för mänskligheten och världen. Tolerant, humanitär och med en mission att befria människor (individer såväl som samhällen): det kan vara en kort beskrivning av hur scientologin förstår sig själv i förhållande till omvärlden, en värld där scientologer är aktiva, om än – som det verkar – ibland i strid med vissa av dess värderingar och institutioner. Samtidigt skiljer sig detta också från land till land, så bilden är komplex. Att scientologer är verksamma i samhället är dock en viktig poäng. Scientologer är inte *bara* scientologer. De lever, arbetar och engagerar sig i samhället som vem som helst av oss, men de förenar detta "vanliga" liv med ett engagemang i den tro och den rörelse de tillhör, ett engagemang de menar stärker både dem själva och rörelsen, men också världen utanför scientologin.

Genomförandet av enkätundersökningen

Den enkätundersökning som utgör det empiriska materialet för denna text genomfördes i oktober 2020. Frågeformuläret formulerades på både svenska och engelska och spreds genom nätverk och epostlistor i Sverige. Särskilt behjälplig i spridningen var en kontaktperson på Scientologi-Kyrkan i Malmö. Jag hade själv aldrig tillgång till de personlistor genom vilka länken till enkäten spreds.

Respondenternas anonymitet skyddades genom användandet av enkätverktyget Sunet Survey, som är officiellt sanktionerat av svenska universitet och lärosäten. Respondenterna fick en länk och svarade utan att någon – inklusive jag själv – kunde veta vem som hade svarat, och inga identifierande uppgifter (personuppgifter) registrerades.

Även om denna enkät vände sig till scientologer i Sverige hade jag i samband med tidigare kontakter med lokala scientologikyrkor förstått att dessa miljöer rymmer personer från många olika länder och att en enkät på enbart svenska därför skulle riskera att missa många möjliga respondenter. I slutänden var det dock bara fyra personer som besvarade den engelskspråkiga enkäten. En försiktig tolkning av detta är att den pågående Covid 19-pandemin förhindrade sådana utbyten och att det därför under denna period, på svensk mark, främst fanns svenska scientologer som kunde besvara enkäten. Andra orsaker, såsom en lägre svarsbenägenhet bland icke-svenska scientologer, är också tänkbara, men detta blir bara spekulationer. Jag har inte exakt kunnat överblicka hur enkäten spreds men vet att det skedde i några olika omgångar. Min förhoppning var att den skulle besvaras av minst 50 personer, och detta antal uppnåddes sedan enkäten legat öppen i ett par veckor och efter en påminnelseomgång. Sammanlagt besvarades enkäten av 53 scientologer: 49 besvarade den svenska enkätversionen och fyra den engelska.

De två varianterna av enkäten skapades med syftet att innebörden av frågorna skulle vara exakt densamma, alltså att de skulle utgöra raka översättningar av varandra. Självklart uppstår det dock i sådana sammanhang vissa översättningsproblem. Även ”rakt” översatta formuleringar associeras i viss mån olika på olika språk, men sådana översättningsproblem överskuggar knappast det som i ett enkätsammanhang kan vara ett större problem, nämligen att frågeformuleringar tolkas olika av olika respondenter (oavsett språk). För att komma till rätta med eventuella oklarheter i enkätinstrumentet testades detta på två aktiva scientologer med olika språklig bakgrund. Syftet med detta test var inte bara att garantera frågornas begriplighet utan också att jag, eftersom frågor om scientologins relation till omvärlden skulle kunna uppfattas som känsliga, ville försäkra mig om att de inte, på ett ej avsett vis, skulle uppfattas som provocerande eller alltför personligt utmanande att svara på. Genom att testa enkäten fick jag klart för mig att några enstaka frågeformuleringar kunde missuppfattas, vilket föranledde förtydliganden av dessa frågor, men överlag framkom det att enkätens frågor uppfattades som förståeliga och meningsfulla. Som också kommer att framgå av svarsredovisningen nedan berörde frågorna i enkäten följande teman:

- Personliga bakgrundsfrågor (fråga 1-4).
- Frågor om respondentens relation till och engagemang inom scientologin samt om personliga relationer till scientologer och icke-scientologer (fråga 5-11).

- Frågor om hur man uppfattar och förhåller sig omvärldens attityder till scientologin (fråga 12-18).
- Frågor om hur man uppfattar scientologins reaktioner på fientlighet utifrån (fråga 19-20).
- Frågor om framtidsutsikter och förhoppningar rörande scientologins relation till sin omvärld (fråga 21-22).

I enkäten avstod jag i så hög grad som möjligt från att använda mig av en specifik terminologi förknippad med scientologins läror. Scientologin är känd för sitt tekniska språk – sin *jargong*, som många uppfattar det – men enkätresultaten ska kunna kommuniceras med människor med en liten kännedom om detta språk och därför såg jag det som viktigt att ha en så neutral terminologi som möjligt. Valet av en icke teknisk terminologi bör också ha tydliggjort för respondenterna att enkäten hade formulerats av någon som inte gjorde anspråk på att känna organisationen inifrån, och som därmed inte heller förväntade sig tekniskt formulerade svar.

Resultat av enkätundersökningen

I det följande ges en deskriptiv överblick över de kvantitativa resultaten från enkätundersökningen. Enkäten innehöll också fyra öppna frågor, vilka jag av utrymmesskäl här får hoppa över men hoppas ha möjlighet att återkomma till i en senare artikel.

Deltagarna i undersökningen – några bakgrundsdata

I den första delen av enkäten ställdes ett antal bakgrundsfrågor om de deltagande respondenterna. Här framkom att det var en grupp som könsmässigt var jämnt fördelad men med en hög medelålder.

Tabell 1. Kön och ålder (Fråga 1 och 2) (N = 53).

Kön	Frekvens	Procent
Man	24	45,3
Kvinna	29	54,7
Total	53	100,0
Ålder		
25-34 år	3	5,7
35-44 år	7	13,2
45-54 år	3	5,7
55-64 år	17	32,1
65-74 år	21	39,6
75 år eller äldre	2	3,8
Total	53	100,1

De svarandes medianålder låg runt 60 år, vilket indirekt också återspeglas i svaren på fråga 5 (se nedan), där hela 68 procent hävdade att de hade varit scientologer i mer

än 30 år. 47 av de svarande (89 %) hade svensk bakgrund och övriga sex personer hade annan europeisk bakgrund, i hälften av fallen skandinavisk (fråga 3).

Ingen fråga handlade specifikt om utbildning, men däremot ställde jag en fråga om personens yrkesområde (fråga 4). De vanligaste svaren var här "administration /ekonomi/juridik", "försäljning/marknadsföring", "vård av människor" och "IT/ media/kommunikation", alltså vad som kan betraktas som helt vanliga yrken i vårt samhälle. Däremot valde ingen av respondenterna svarsalternativen "vetenskap /högre utbildning" eller "student". Ingen av de svarande scientologerna förefaller alltså vara aktiv i universitetsvärlden, åtminstone inte i en akademisk roll. Åtta personer (15 %) sade sig vara anställda av Scientologi-Kyrkan. Detta uteslöt i sig inte att de också kunde ha andra arbeten, men det bekräftar att det bland respondenterna fanns ett antal personer med ett djupt engagemang i rörelsen.

Härefter följde några frågor om respondenternas egen relation till scientologin. Den första av dessa (fråga 5) avsåg hur länge man hade varit (eller betraktat sig själv) som scientolog. Hela 36 personer (67,9 %) svarade här att de hade varit scientologer i mer än 30 år. Detta resultat speglar den höga medelåldern i enkäten men också att ett engagemang inom scientologin, sedan det etablerats i ungdomen, kan bli livslångt. Av resterande personer hade ett klart flertal (elva personer, vilket motsvarar 20,8 % av samtliga) varit sociologer 5–20 år.

Fråga 7 avsåg om även respondenternas föräldrar hade varit "aktiva eller åtminstone intresserade av scientologi"? Här svarade de flesta, 38 personer (71,7 %) nej. Även här visar det sig dock finnas en stark korrelation med fråga 5. Bara fem av de 36 respondenter som hade varit scientologer i mer än 30 år hade också föräldrar som var scientologer, medan sju av de sammanlagt elva personer som varit scientologer i 5–20 år också hade föräldrar med ett engagemang eller åtminstone intresse för rörelsen. Det faktum att majoriteten svarade nej på frågan säger därför antagligen mer om dessa personers ålder relativt rörelsens tid i Sverige än om huruvida ett scientologi-engagemang "ärvs" inom familjen. Det senare verkar alltså inte vara ovanligt bland de yngre scientologerna. Om engagemanget inom scientologi ärvs mellan generationer borde detta också framgå i relation till ens egna barn. Tabell 2 visar att så tycks vara fallet.

Av dessa svar framgår att en stor majoritet av de svarande lever i vad som skulle kunna betecknas som scientologfamiljer, med såväl partners som barn – och i vissa fall syskon eller andra familjemedlemmar – som liksom de själva är scientologer. Endast mindre än en femtedel saknar helt nära anhöriga som är scientologer. Resultatet är tydligt och knappast förvånande, med tanke på familjens centrala roll för att upprätthålla en individs meningssystem. Siffrorna skiljer sig antagligen inte, åtminstone inte på ett avgörande sätt, från dem vi hade kunnat finna i till exempel ett svenskt

frikyrkosamfund. Möjligen är siffran avseende barnen ändå anmärkningsvärt hög, men vad tabellen säger är att en majoritet av de svarande har åtminstone *ett* barn som är scientolog, inte att detta gäller personens samtliga barn.

Tabell 2. Har du familjemedlemmar som är aktiva inom scientologi? (Fråga 8) (N = 53; avgivna svar = 87)

	Antal avgivna svar	Procent av alla svarande
Ja, partner/make/maka	36	67,9
Ja, bror/syster	8	15,1
Ja, barn	30	56,6
Ja, annan	3	5,7
Nej	10	18,9
Total	87	164,2

Av tabellen kan vi emellertid inte dra slutsatsen att de svarande enbart skulle omge sig med andra scientologer i sina privata liv. Av nästa fråga framgår att deras vänskrets i hög grad är blandad.

Tabell 3. Dina personliga vänner, då...? (Fråga 9.) (N = 52).

	Frekvens	Procent
Alla eller de flesta av dem har också en nära relation till scientologi	12	23,1
En blandning av båda, vissa är scientologer, andra inte	37	71,2
Mina personliga vänner är huvudsakligen icke-scientologer	3	5,8
Total	52	100,1

Med fråga 11 inleddes en serie frågor som byggde på Likertskalor, med påståenden som respondenterna kunde instämma i eller ta avstånd från i olika grad. Svaren på denna och de följande liknande frågorna redovisas sorterade efter instämmandegrad och med medelvärden, inte med den kompletta svarsfördelningen.

I tabell 4 framkommer att respondenterna knyter en oerhört stark tilltro till scientologin som lära och metod. Alla beskriver sitt engagemang inom scientologin som knutet till en erfarenhet av att "scientologi fungerar" och att man inom scientologin har hittat svaren på sina frågor. Därmed inte sagt att scientologi är det enda som gör livet meningsfullt. Nästan lika många instämmer också i påståendet att mycket annat i livet bidrar till en sådan effekt.

Tabell 4. Om den egna synen på scientologi (Fråga 11) (N = 53).

Vänligen svara på följande påståenden genom att markera ett nummer mellan 1 och 7 där 1 innebär att du inte alls håller med och 7 innebär att du håller med fullständigt.	Medelvärde
"Jag är scientolog eftersom jag har funnit att scientologi fungerar"	6,9
"Scientologi ger mig en känsla av förtroende och tillit"	6,5
"Inom scientologin har jag hittat svar på alla mina frågor"	6,3
"Scientologi är en del av det som gör mitt liv meningsfullt, men det finns många andra saker som gör det också"	6,3
"Genom scientologin har jag funnit en anledning att engagera mig i samhället och med andra människor"	6,1
"Jag har jämfört olika religioner och funnit att scientologi är den som är rätt för mig"	5,6
"Jag har aldrig riktigt funderat över hur det skulle vara att inte vara scientolog"	3,0
"Jag är scientolog främst på grund av den gemenskap och vänskap det erbjuder mig"	2,1
"Som scientolog känner jag mig ibland avskuren från samhället omkring mig"	1,7
"Jag tvivlar ibland på att scientologi är det rätta för mig"	1,1

Varför är man då scientolog? Vad är det denna lära och metod ger en? Att scientologin erbjuder en känsla av "förtroende och tillit" instämmer nästan alla i, men en nästan lika viktig faktor uppfattas vara att scientologin ger en skäl att engagera sig i samhället och med andra människor. Betydligt färre instämmer i påståendet att de är scientologer främst på grund av att rörelsen erbjuder "gemenskap och vänskap". Detta betyder inte att gemenskap och vänskap skulle sakna betydelse, bara att det, som respondenter själva uppfattar det, inte utgör ett centralt skäl till att man är med.

En betydande andel av de tillfrågade instämmer i påståendet att de i sitt sökande efter livsmening har haft anledning att jämföra olika religioner och då funnit scientologin vara den bästa. Praktiskt taget ingen av dessa respondenter upplever tvivel, en uppgift som dock ska relateras till enkätundersökningens urval av mycket aktiva scientologer.

Scientologin och omvärlden

Efter dessa inledande frågor gick frågorna över till att på olika sätt behandla enkätens huvudtema: relationen mellan scientologin och dess omvärld. Svaren i tabell 5 visar att scientologerna är medvetna om att den allmänna attityden till scientologi präglas av misstänksamhet (exakt hälften av de svarande anger detta). En fjärdedel beskriver dock attityden i mer positiva termer, som "nyfiken men försiktig". En sjättedel väljer här att svara "annat", och beskriver i några fall en attityd som de uppfattar har blivit mindre fientlig under de senaste decennierna. En person menar att ordet "reserverad" bättre motsvarar den attityd han eller hon möter än formuleringarna i svarsalternativen.

Tabell 5. Vad tror du är den typiska attityden till scientologi bland människor i allmänhet i ditt hemland? (Fråga 12) (N = 52).

	Frekvens	Procent
Öppen och positiv	1	1,9
Nyfiken men försiktig	13	25,0
Misstänksam	26	50,0
Fientlig	3	5,8
Annat	9	17,3
Total	52	100,0

Svaren på påståendena i tabell 6 pekar på två faktorer som för respondenterna får beteckna de negativa attityder man möter som scientolog: *okunskap* och *illvilja*. Av

Tabell 6. Om omgivningens attityd och hur man själv förhåller sig till den. (Fråga13) (N = 53).

Vänligen svara på följande påståenden genom att markera ett nummer mellan 1 och 7 där 1 innebär att du inte alls håller med och 7 innebär att du håller med fullständigt.	Medelvärde
"Jag tror att mycket av hätskheten mot scientologin skulle försvinna om folk bara visste mer om den"	6,6
"Jag längtar efter den dag då scientologi inte längre beskrivs negativt av media eller i offentlig debatt"	6,5
"Att ge människor kunskap om scientologi och dess värde är inte bara en fråga för scientologer utan också för lärare, media etc.	6,4
"Scientologi behandlas mycket illa av medierna och andra institutioner i samhället"	5,8
"Det finns saker inom scientologi som vi borde förklara för människor som misstror oss och, om vi gjorde det, skulle göra dem mer positivt inställda"	5,4
"Jag har tvingats möta fördomar mot scientologi, även bland familjemedlemmar eller nära vänner"	5,2
"Det finns många situationer där jag inte berättar för folk att jag är scientolog"	3,9
"Scientologins relation till det omgivande samhället är så bra den kan vara, med tanke på att många människor knappt vet något om den"	3,5
"Jag träffar ofta människor som är mycket reserverade eller till och med rädda för scientologi"	3,5
"Jag träffar ofta människor som är nyfikna och fördomsfria om scientologi"	3,4
"Jag tycker att klyftan mellan scientologi och det omgivande samhället som detta frågeformulär talar om är alltför överdriven"	3,2
"Om folk förstår att jag är scientolog är jag rädd för vad de ska tycka om mig"	1,9
"Det måste finnas ett motstånd mellan scientologi och det omgivande samhället eftersom vi representerar så olika åsikter och värderingar"	1,6

dess faktorer framstår okunskapen här som den starkaste. Att kunskapen om scientologin behöver öka och att, om så skedde, fientligheten skulle minska är något som

nästan alla instämmer helt och hållet i. Att fientligheten skulle vara oundviklig instämmer nästan ingen i, och svaren antyder också att spridandet av kunskap om scientologi uppfattas som en meningsfull strävan och något man inte bör avstå från, trots den uppfattade fientligheten från omgivningen (vilken man heller inte vill överdriva; respondenterna säger sig lika ofta möta ”nyfikna och fördomsfria” som ”reserverade eller till och med rädda” personer). Av svaren kan vi emellertid också konstatera att det uppfattas finnas en mer eller mindre institutionaliserad fientlighet mot scientologin, här representerad av media, men respondenterna ser fram emot en dag då denna fientlighet upphör och uppfattar uppenbarligen en utveckling mot en minskad fientlighet som möjlig.

En fjärdedel av respondenterna säger sig, enligt tabell 7, ha varit med om situationer då deras medlemskap i Scientologi-Kyrkan har drabbat dem genom att de, som de uppfattar det, har nekats något – såsom en anställning eller ett kontrakt – på grund av att de var scientologer. Detta är en aspekt av den negativa attityden mot scientologin som alltså har fått kännbara konsekvenser – mänskligt, socialt och även i vissa fall ekonomiskt – för dessa personer.

Tabell 7. Har du någonsin upplevt att du nekats något viktigt (t.ex. en anställning eller ett kontrakt) på grund av att du var scientolog? (Fråga 16) (N = 53).

	Frekvens	Procent
Ja, i Sverige	13	24,5
Ja, i ett annat land	1	1,9
Nej	39	73,6
Total	53	100,0

Tabell 8 vittnar om de aktiva scientologernas attityder och förhållningssätt till den scientologikritiska omvärlden. De starkaste instämmandena får de påstående som säger att den fientliga omvärldens negativa skildringar av rörelsen är något man inte bör ta till sig och att man storsint bör stå över direkta negativa attityder som man möter (inte bemöta hat med hat). Man uttrycker också stort förtroende för sin organisations ledarskap och dess förmåga att hantera sådana negativa budskap.

Tabell 8. Om offentlig scientologikritik och hur man själv förhåller sig till den. (Fråga 17) (N = 53).

Vänligen svara på följande påståenden genom att markera ett nummer mellan 1 och 7 där 1 innebär att du inte alls håller med och 7 innebär att du håller med fullständigt.	Medelvärde
"När folk möter oss med hat bör vi inte svara på samma sätt"	6,7
"Jag tror att ledarna i min kyrka hanterar kritik och negativ mediebevakning på bästa möjliga sätt"	6,0
"Jag är medveten om negativ mediebevakning när det gäller scientologi, men jag läser eller tittar aldrig på den"	6,0
"Scientologi är en global rörelse och har funnits i många år, så naturligtvis händer det ibland saker som inte borde hända, inom scientologin såväl som överallt annars"	5,7
"Även om jag blir provocerad av människor som sprider lögnen om scientologi, välkomnar jag konstruktiv kritik från människor som är seriösa och vet vad de talar om"	5,6
"Scientologins motståndare är destruktiva människor, inte öppna för dialog och inte att lita på"	4,0
"Jag har läst eller sett negativa saker om scientologi, och det gjorde mig upprörd"	4,0
"Jag tycker att scientologer borde vara mer förstående för människor som har en negativ syn på deras tro och utövning"	3,1
"Jag känner mig personligen förolämpad av människor som förtalar scientologi"	3,1
"Jag känner ofta att jag behöver försvara scientologin mot förtal"	2,9
"Jag har läst eller sett negativa saker, och det fick mig att se på scientologi på ett något annorlunda sätt"	1,5

En lägre grad av instämmande får de påståenden som visar att respondenterna har tagit del av, och tagit illa vid sig av, negativa skildringar av scientologin. Att det finns destruktiva personer som vill skada rörelsen och sprider desinformation om den är en etablerad tanke i scientologins världsbild, men det brukar också betonas att sådana personer utgör en minoritet och att det mer spridda motståndet mot rörelsen snarare handlar om okunskap.

Två påståenden som vittnar om en öppenhet för självkritik är de som säger att det inom scientologin "ibland [händer] saker som inte borde hända" och att det finns konstruktivt kritiska personer "som är seriösa och vet vad de talar om", två påståenden som får en hög grad av instämmanden. Kritik mot scientologin kan alltså vara befogad, menar de flesta respondenterna, men i den mån den är uttryck för illvilja och saknar ett mått av förståelse för rörelsen undviker man att ta den till sig. Ibland gör sådan kritik respondenterna upprörda, men för en klar majoritet av dem har sådan kritik ingen effekt på deras egen bild av scientologin.

Svaren i tabell 9 vittnar om en irritation över de scientologer som vänt sin tidigare religion ryggen och det sätt deras berättelser används i media och offentlig debatt. Det tycks dock inte vara deras avhopp i sig som provocerar mest utan att de, som det uppfattas, förmedlar en bild som inte är sann för att legitimera sitt beslut att lämna scientologin. Mot detta står de tidigare scientologer som ”har bevarat sin respekt för kyrkan och dess anhängare”, vilka här alltså möter respondenternas igenkännande och, kan man förmoda, respekt.

En lägre men ändå noterbar grad av instämmande får de påstående i tabell 9 som kan uppfattas uttrycka sympati för personer som lämnat scientologin.

Tabell 9. Om tidigare medlemmars roll i den offentliga debatten om scientologi. (Fråga 18) (N = 53).

Vänligen svara på följande påståenden genom att markera ett nummer mellan 1 och 7 där 1 innebär att du inte alls håller med och 7 innebär att du håller med fullständigt.	Medelvärde
”Jag känner till tidigare scientologer som inte gör det till sin sak att förtala scientologin utan har bevarat sin respekt för kyrkan och dess anhängare”	5,9
”Bland scientologins motståndare finns tidigare medlemmar som genom att förvränga sina egna minnen förråder både sig själva och scientologin”	5,3
”Människor som kritiserar sin tidigare religion får bara komma till tals eftersom de bekräftar de berättelser som media redan har konstruerat”	5,2
”Jag tycker synd om före detta scientologer vars liv inom scientologin blev en besvikelse”	4,3
”Även om de inte återspeglar mina egna erfarenheter är jag säker på att det kan finnas någon sanning i de negativa berättelser som berättas av tidigare medlemmar”	3,1

Tabell 10 visar respondenternas svar på en fråga som berör scientologins egen roll i konflikten med omvärlden, närmare bestämt rörelsens ”kritik av vissa fenomen i dagens värld (t.ex. psykiatri)”. En klar majoritet av respondenterna menar här att rörelsen inte har någon anledning att ändra sin kritiska hållning. En knapp fjärdedel av de svarande menar dock att en mer nyanserad kritik skulle vara en hjälp i kommunikationen med omvärlden, de flesta av dem dock under förutsättningen att scientologerna ”inte kompromissar med [sina] åsikter och värderingar”. Här finns alltså en stark känsla av att befinna sig på den sida som har sanningen på sin sida, men samtidigt en uppfattning hos en del av respondenterna att rörelsen själv antagligen agerar otaktiskt – onödigt konfrontativt – i sin skarpa och onyanserade kritik.

Tabell 10. Om någon skulle föreslå att scientologin skulle mildra sin kritik av vissa fenomen i dagens värld (t.ex. psykiatri), tror du att det skulle vara en bra idé? (Fråga 19) (N=53).

	Frekvens	Procent
Ja, en mer nyanserad kritik skulle vara till hjälp för att få människor att förstå våra åsikter	5	9,4
Ja, men bara så länge vi inte kompromissar med våra åsikter och värderingar	7	13,2
Nej, vi borde stå fast. Folk kommer att förstå i sinom tid.	29	54,7
Nej, antagandet att vår kritik inte är tillräckligt balanserad är fel	12	22,6
Total	53	100,0

Tabell 11 speglar vad scientologerna menar borde vara deras svar i en situation där de i en diskussion möter en ”fördomsfull, negativ syn” på rörelsen. Av svaren framkommer vad som får betraktas som ett ideal för hur scientologer menar att man bör hantera en sådan situation, nämligen svara på anklagelserna ”tålmodigt och utan att brusa upp”, vilket tre fjärdedelar av respondenterna instämmer i. Den återstående fjärdedelen menar att de borde dra sig ur diskussionen, inte av risk att själva tappa humöret utan för att de inte ”tror att den kan leda till något gott”. Bilden här är att scientologer övar sig i ett förhållningssätt som de uppfattar som korrekt och som bäst gagnar rörelsens syften, nämligen att bemöta kritik med argument, inte aggressivitet, alltså förhålla sig lugn och inte tappa humöret, men heller inte ta illa vid sig av diskussionen.

Tabell 11. Om du befinner dig i en diskussion med någon som inte är scientolog och som uttrycker en fördomsfull, negativ syn på scientologi, hur tycker du att du borde hantera den diskussionen? (Fråga 20) (N = 53).

	Frekvens	Procent
Den personens uppfattning skulle göra mig arg, och jag borde låta hen få veta vad jag känner.	0	0,0
Jag skulle må dåligt av det men bör försöka att inte låta den personens attityd påverka mig	0	0,0
Jag bör svara på alla personens anklagelser tålmodigt och utan att brusa upp	40	75,5
Om jag fruktade att jag skulle bli svarslös eller tappa humöret så borde jag dra mig ur den diskussionen så snart som möjligt	0	0,0
Jag borde dra mig ur den diskussionen eftersom jag inte tror att den kan leda till något gott	13	24,5
Total	53	100,0

I tabell 12 har vi, slutligen, kommit in på respondenternas framtidsförväntningar avseende relationen mellan scientologin och dess omvärld, och det framkommer att dessa överlag uppfattas som positiva. Genom framför allt sitt utåtriktade, humanitära arbete gör sig scientologin successivt känd som en positiv kraft i världen, menar respondenterna. En tid av minskad misstro mot rörelsen är inom räckhåll, men det som fortsätter att stå i vägen är okunskap – och kanske också, i någon mån, brister hos scientologerna själva. Att de själva behöver ”skärpa sig och bli bättre förebilder” håller många i detta material åtminstone delvis med om.

Svaren på dessa påståenden vittnar om att frågan om relationen till omvärlden i hög grad uppfattas ligga i scientologins egna händer. Bilden kan förändras genom ett tålmodigt arbete och, delvis, en förbättrad egen attityd, och förutsätter inte att sådant ”ondskefulla människors förtal och förlöjligande” man idag möter först försvinner. Den låga graden av instämmande på det sistnämnda påståendet skulle också kunna förklaras av att det uppfattas vara för starkt formulerat. I så fall skulle det återigen bekräfta iakttagelsen att det är omgivningens okunskap snarare än illvilja som dessa scientologer ser som det största problemet. Och i att råda bot på okunskap är det meningsfullt att själv vara aktiv.

Tabell 12. Om vad som skulle krävas för att scientologin en dag ska bli allmänt accepterad och inte misstänkliggjord (Fråga 18) (N = 53).

Vänligen svara på följande påståenden genom att markera ett nummer mellan 1 och 7 där 1 innebär att du inte alls håller med och 7 innebär att du håller med fullständigt.	Medelvärde
”På grund av scientologins utåtriktade verksamhet genom humanitärt arbete och människorättsengagemang tror jag att den dagen kommer tidigare än man kan ana”	6,2
”Den dagen kommer först när en mycket större del av världens befolkning har lärt sig om den teknologi för mänsklig utveckling som scientologin förvaltar”	4,3
”För att den dagen ska komma måste scientologerna själva skärpa sig och bli bättre förebilder för människor i världen”	3,9
”För mig är det inte viktigt om scientologin är allmänt omtyckt eller inte. Jag har min tro och det är det viktiga”	2,9
”Den dagen kan bara komma när scientologin inte längre är måltavla för ondskefulla människors förtal och förlöjligande”	2,4
”På grund av de negativa krafter som dominerar denna värld, är jag rädd att det kommer att ta lång tid innan den dagen är här”	2,3

Sammanfattande diskussion

Bland religiösa rörelser är det få – om ens någon – som möter en mer fientlig omvärld än Scientologi-Kyrkan. Detta bekräftas av både forskningen och det sätt på vilket denna rörelse bemöts i media och offentlig debatt.

Det redovisade enkätmaterialen visar hur aktiva svenska scientologer förhåller sig till denna verklighet. En första fråga vi här kan ställa är: Delar dessa scientologer bilden av rörelsens negativa relation till omvärlden? Mitt försiktiga svar på denna fråga blir: ja, men ändå inte fullt ut. Att vara scientolog är att befinna sig i ett meningssammanhang där betoningen ligger på rörelsens framgångar och hur den når ut i världen. Att man också befinner sig i en djupt polemisk relation till denna omvärld är något man är medveten om och på olika sätt förhåller sig till, men det måste ändå samtidigt framstå som en anomali.

Som den viktigaste förklaringen till denna anomali framstår omgivningens *okunskap*. Det är alltså inte, från rörelsens perspektiv, primärt utifrån onda motiv som scientologin kritiserar utan mer utifrån att kunskapen om dess bedrifter inte har nått ut till en bredare omgivning. Samtidigt finns, som man uppfattar det, desinformation där, och det är särskilt medias fel att den sprids. Andra aktörer – såsom utbildningsaktörer på olika nivåer – bär här inte samma skuld, men de har ändå ett ansvar för situationen och borde hantera detta ansvar på ett bättre sätt.

Att vara scientolog är, normalt sett, att ha en stark tilltro till sin egen organisation och dess ledarskap. Det är ju organisationen och dess ledare som förvaltar och försvarar det som ses som kärnan och det stora värdet inom scientologin: L. Ron Hubbards läror och de livsförbättrande metoder han utvecklade. Att kritiken mot rörelsen i så hög grad träffar just rörelsens ledarskap är ett faktum som det finns anledning att tro att enskilda medlemmar ”skyddas” från, dels indirekt genom att den information de tar del av i hög grad är filtrerad genom rörelsen själv, men kanske också mer direkt genom att medlemmar misstror och därför aktivt väljer bort informationskällor utanför rörelsen, även om de skulle ha tillgång till dem. Det är ju inte bara omgivningen som har tillgång till negativa skildringar; sådana är tillgängliga även för scientologer, om de skulle välja att ta del av dem.

En särskilt negativ plats i scientologins universum upptas av de högprofilerade avhopparna, vars kritiska berättelser får ett särskilt genomslag hos omvärlden därför att de uppfattas kunna avslöja ”sanningar inifrån”. Enkäten bekräftar scientologernas negativa attityd till sådana personer, men den tycks också visa att scientologin som rörelse inte bör betraktas som generellt kritikresistent. Frågorna om *av vem* och *med vilka motiv* kritik framförs blir här viktiga. Det finns, uppenbarligen, kritiska röster som uppfattas värda att lyssna på, och det finns bland scientologer också utrymme för självkritik. Därmed finns också en grundläggande förutsättning för dialog, även om mycket ömsesidig misstro antagligen först också måste övervinnas. Min egen förståelse är att forskningen här kan spela en konstruktiv roll, så länge dess strävan är opartisk och i den mån den lyckas upprätthålla båda sidors förtroende. Kanske har scientologerna i denna studie rätt – och Porrovecchio (2017) fel – i sin bild av

relationen mellan scientologin och dess omvärld som idag något mindre laddad än den tidigare har varit. Detta skulle i så fall också tala för en ökad möjlighet till dialog.

Slutligen bör vi i denna diskussion vara medvetna om att scientologin – som meningssystem och metod – i praktiken har sitt huvudsakliga fokus på individuell utveckling. Det är, menar jag, därför i grund och botten frågan om metodens uppfattade användbarhet som blir avgörande för scientologins framgångar respektive misslyckanden i världen. Relationen till omvärlden må vara en viktig fråga för Scientologi-Kyrkan, men endast i den mån denna relation utgör förutsättning för att (lite förenklat uttryckt) *sprida metoden*. Utifrån andra perspektiv ter sig frågan antagligen betydligt mer sekundär för rörelsen.

Scientologins individuella utgångspunkt rymmer emellertid också en förståelse av hur allt i tillvaron flätas samman. Som avslutning på detta kapitel, och som en bild av den starka tilltro en aktiv scientolog knyter till sin lära, citerar jag här en av deltagarna i enkätstudien:

Scientologi är läran och kunskap om livet. Det innebär för mig att den kunskapen finns med i allt som innefattar mänsklig aktivitet i alla dess former, ex, för mig själv, familjen, de grupper som jag är med i och som finns rent allmänt, mänskligheten, djur och natur, det materiella, andliga och allt däremellan.

Referenser

- Alwall, J. (2000). "Scientologerna och samhället: Dialog eller konflikt?". *Gudars och gudinnors återkomst: studier i nyreligiositet*. Carlsson, C.-G. & Frisk, L, (red.) Umeå universitet: Institutionen för religionsvetenskap.
- Bailey, H. A. (2018). "Unlikely Captivities: The Narrative of Development in Jenna Miscavige Hill's Ex-Scientology Escape Narrative". *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 101 (2), s. 147–172.
- Miller, R. (1987). *Bare-Faced Messiah: The True Story of L. Ron Hubbard*. London: Joseph.
- Miscavige Hill, J. & Pulizer, L. (2013). *Bortom tron: Min uppväxt inom scientologin och min dramatiska flykt*. Västerås: Ica Bokförlag.
- Porrovecchio, M. J. (2017). "The Repetitive Rhetoric of Miscavige's Battle: A Preliminary Look at the Church of Scientology". *Res Rhetorica* 3, s. 2–12.
- Rathbun, M. (2013). *Memoirs of a Scientology Warrior*. Amazon Books.
- Refslund Christensen, D. (1997). *Scientology. En ny religion*. København, Munksgaard.

- Spaulding, C. & Formentin, M. (2017). "Building a Religious Brand: Exploring the Foundations of the Church of Scientology through Public Relations". *Journal of Public Relations Research* 29 (1), s. 38–50.
- Westbrook, D. A. (2019). *Among the Scientologists: History, Theology and Praxis*. New York: Oxford University Press.
- Westbrook, D. A. (2020). "Scientology Studies 2.0: Lessons Learned and Paths Forward". *Religion Compass* 14:2. <https://doi.org/10.1111/rec3.12345>.
- Wright, L. (2013.) *Going Clear: Scientology, Hollywood, and the Prison of Beliefs*. New York: Vintage Books.
- Wallis, R. (1977). *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*. New York: Colombia Univ. Press.

En kyrka i förändring

Jonas Bromander

År 2000 gick Svenska kyrkan och staten skilda vägar. Ibland beskrivs det som ett avslutat äktenskap efter närmare 500 år. I saklig mening var det mer av en rättslig reglering än en religiös eller ideologisk. (Edqvist 2000) Staten och Svenska kyrkan hade under lång tid dansat pardans men nu skulle Sverige inte längre ha en av staten sanktionerad religion. Genom detta beslut fick både stat och kyrka vidgade frihetsgrader i förhållande till sina olika ansvarsområden. Men fortsatt än i dag finns en särlagstiftning om Svenska kyrkan, vilken är ett tecken på att separationen inte blivit total (Lagen Om Svenska kyrkan) Tack vare sin infrastruktur, med täckning över hela landet, vilken i sig är lagstadgat, har också Svenska kyrkan fått det statliga uppdraget att ansvara för landets begravningsverksamhet. Undantag från detta gäller i Stockholms kommun och Tranås kommun. Icke förty har organisationen Svenska kyrkan förändrats under de 20 år som gått sedan separationen trädde i kraft.

Jag vill i det följande teckna en allmän bild av Svenska kyrkans utveckling de senaste 20 åren, som vi känner den utifrån Svenska kyrkans egen statistik. Sammantaget utgör analysen en genomgång av den kyrkliga sedens utveckling inom Svenska kyrkan. Att jag skriver inom Svenska kyrkan har två bäringpunkter. Att beskriva den kyrkliga seden till sin helhet hade krävt att även andra samfund beaktades i analysen. Här gäller det alltså utvecklingen inom Svenska kyrkan. Alla analystal relateras till aktuella medlemstal. Genom detta angreppssätt erhålls förändringsmagnituden inom organisationen som sådan. Den typen av analys förhåller sig relativt opåverkad av Sveriges kraftiga befolkningsökning på grund av invandring, eftersom de flesta invandrargrupper inte i första hand söker sig till just Svenska kyrkan.

1958 skrev Berndt Gustafsson boken *Svensk kyrkogeografi*. En nyutgåva kom 1971. Berndt lokaliserar tre kyrkligt intressanta regioner. Han benämner dem 1) *det kyrkligt aktiva Götaland*, 2) *det medelmåttigt kyrkliga Norrland* och 3) *det okyrkliga Svealand*. I detta kapitel avslutning kommer jag att anknyta till Berndts studie för att utröna om det fortsatt är relevant att diskutera i termer av dessa regioner. Den kyrkliga sedens verksamhetsområden har dock utvecklats sedan både 1957 och 1971. Det är en naturlig del av den kyrkliga sedens förändring och kommer att beaktas i analysen.

Mätperioden i föreliggande kapitel sträcker sig från 1995–2018 och all data är hämtad från Svenska kyrkans statistikdatabas. Det handlar alltså om ett antal år innan

relationsförändringen mellan kyrka och stat och fram till nu, eller så långt det finns tillgänglig statistik.

Utgångspunkten för analysen bottnar i Svenska kyrkans egen förståelse av sitt uppdrag. Uppslutningen kring detta uppdrag definierar den kyrkliga sedens styrka. I *Kyrkoordningen* kan man läsa om församlingens uppgift: "*att människor skall komma till tro på Kristus och leva i tro, en kristen gemenskap skapas och fördjupas, Guds rike utbreddas och skapelsen återupprättas.*" Dessutom tydliggör den att uppdraget ska genomföras med hjälp av *gudstjänst, undervisning, diakoni* och *mission*. Den inbördes relationen mellan dessa fyra delar är inte i alla stycken helt enkel att förstå. En tolkning kan vara att missionen är målet, nämligen att göra evangeliet känt och få fler att komma till tro. *Gudstjänst, undervisning* och *diakoni* är däremot de verktyg man inom organisationen har att använda för att nå sitt mål. Uppslutningen kring kyrkans guds-tjänst, undervisning och diakoni kan således säga spegla den kyrkliga sedens inriktning och omfattning. För dessa tre områden finns även statistik samlad i Svenska kyrkans statistikdatabas.

Följande kapitel avser att analysera de variabler i Svenska kyrkans statistikdatabas som på ett direkt sätt är kopplade till Svenska kyrkans *gudstjänster, undervisning* och *diakoni*. Utöver detta kommer jag att sätta fokus på de demografiska rörelser som sker inom organisationen Svenska kyrkan, vilka relaterar till medlemskapet. I vid mening menar jag att viljan att stå som medlem i en organisation i hög grad speglar graden av sympati.

Demografiska förändringar

Utvecklingen av förhållandet mellan antalet medlemmar i Svenska kyrkan och befolkningens storlek indikerar hur organisationens roll i samhället förändras. Det fanns en tid då det inte var mer än undantag som stod utanför en tillhörighet till Svenska kyrkan. Att helt stå utan religionstillhörighet var inte lagligt förrän 1951. Därefter var man fri att tillhöra vilken religion som helst alternativt helt stå utanför religionstillhörighet. Trots detta var så många som 95 procent av befolkningen tillhöriga Svenska kyrkan så sent som 1970. Nästan alla hade valt att stå kvar som medlemmar trots att man haft 20 år på sig att lämna. Den automatiska anslutningsprocessen, vilken innebar att nyfödda barn till medlemmar blev medlemmar utan något aktivt beslut, bidrog naturligtvis till det höga inflödet av nya medlemmar. I dag krävs att föräldrarna väljer att låta döpa sitt barn för att det ska bli medlem.

Det är numera snarare regel än undantag att organisationer minskar i medlemstal. De stora folkrörelserna har tappat mark, även om de i en internationell jämförelse fortfarande är stora. Sedan 1990 har de politiska partierna förlorat nästan hälften av

sina medlemmar och de fackliga organisationerna och frikyrkorna går i samma riktning. Även andra organisationer, som idrotts- och friluftorganisationer upplever sjunkande medlemstal. Det tycks som om formen att låta sig organiseras tappat mark. (Bromander & Jonsson 2018)

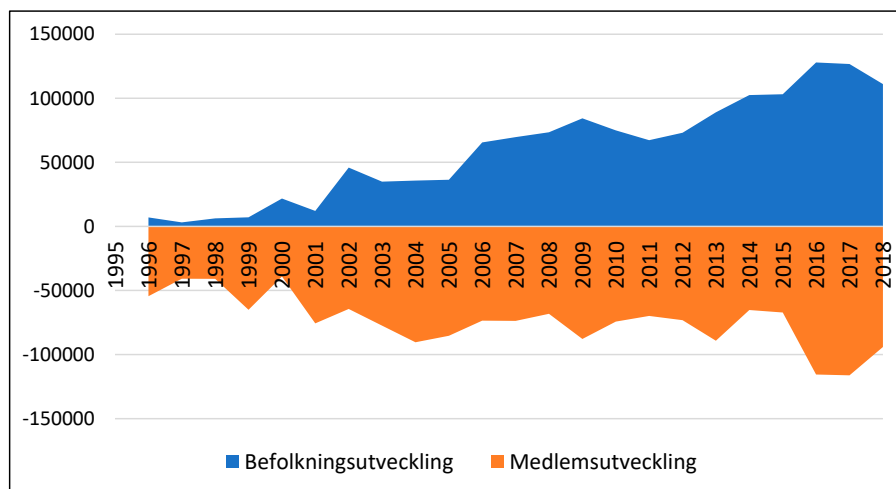


Diagram 1. *Befolkningsutvecklingen i Sverige och medlemsutvecklingen i Svenska kyrkan 1996–2018.*

På motsvarande sätt har Svenska kyrkan slagit in på en väg med en relativt omfattande medlemsminskning. Tappet har skett parallellt med att den svenska befolkningen ökat i storlek. Detta har inte minst skett genom en ökad invandring. Invandringen leder visserligen inte till att kyrkan förlorar medlemmar, men den bidrar starkt till en relativ minskning av andelen kyrkotillhöriga. Diagram 1 speglar med hur många individer befolkningen och Svenska kyrkans medlemstal har förändrats sedan 1995. Noterbart är att båda processerna har accelererat över tid.

Folkmängden har under mätperioden ökat med 1 378 650 individer. Antalet kyrkomedlemmar har däremot minskat med 1 701 952 individer. Då (1995) var medlemstalet 86 procent av befolkningen och vid slutet av 2018 landade det på 57 procent. Det handlar således om en nedgång på 30 procentenheter på mindre än 25 år.

Medlemsutvecklingen i Svenska kyrkan drivs på av flera av varandra delvis oberoende faktorer. Minskningen orsakas både av att vissa medlemmar avlider och att andra väljer att utträda. De processerna kompenseras dock till viss del av att nyfödda barn döps och därigenom blir medlemmar samt att äldre personer aktivt väljer att inträda. För enskilda församlingar påverkas också medlemsutvecklingen av flyttströmmarna. Vissa församlingar, särskilt i de expansiva storstadsregionerna, får nya medlemmar årligen genom en högre inflyttning än utflyttning. Andra förlorar medlemmar genom en större ut- än inflyttning. För Svenska kyrkan som helhet utgör dock dessa flyttprocesser

i princip ett nollsummespel. Alla som flyttar ur en församling flyttar helt enkelt in i en annan. Undantaget är de medlemmar som flyttar utomlands. Dessa utgör dock en marginell del av totalen och beaktas inte i detta kapitel. Diagram 2 redovisar utvecklingen för de förändringskomponenter som är av betydelse för Svenska kyrkans medlemsutveckling totalt sett.

De två kurvor som befinner sig över nollstrecket och således ger ett medlems-tillskott utgörs av de nyfödda individer som vid årets slut är medlemmar, det vill säga de döpta, samt de över 15 år som aktivt begärt inträde. Den första av dessa kurvor håller sig på en relativt jämn nivå under mätperioden. Noterbar är den kraftiga dippen mellan 1995 och 1996, men den handlar om de nya medlemsregler som infördes 1996. De aktiva inträderna har däremot ökat en aning, men dessa står inte alls i paritet med de två minuskomponenterna. Den mest drivande faktorn för medlemsminskningen är dödsfallen. I första hand sker dessa i de övre ålderssegmenten och nivån kompenseras inte genom inflöde bland de yngsta nydöpta. Framgent kommer dödligheten sannolikt att bli än viktigare, eftersom organisationen har många medlemmar i den stora 40-talistgenerationen. Det kommer ytterligare att driva på medlemsminskningen.

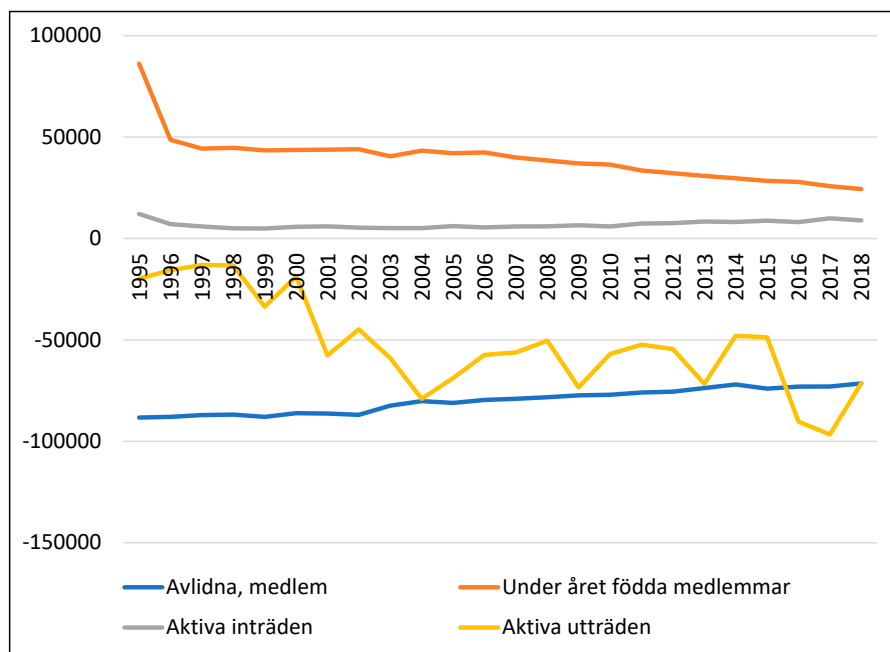


Diagram 2. Förändringskomponenter.

Den komponent som diskuterats mest inom Svenska kyrkan under mätperioden är dock utträdena. Sedan slutet av 1990-talet har dessa blivit betydligt fler än de var tidigare. Totalt har 1 250 864 begärt utträde sedan 1995. Mönstret för utträdena är dock mer hackigt än för andra komponenter. Man kan tala i termer av att vissa år varit mer utträdeskritiska än andra. Till viss del handlar det om år när det hållits kyrkovoal: 2001, 2005, 2009, 2013 och 2017. Kyrkovolet driver således på utträdesbenägenheten hos ganska många kyrkomedlemmar. Det är rimligt eftersom hela valmanskåren under dessa år konfronteras med Svenska kyrkan genom att man uppmanas att rösta. Även 2004 och 2016 sticker ut som högintensiva utträdesår. Den 28 oktober 2004 bedrev Aftonbladet en ”kampanj” som uppmanade till kyrkoutträde. Löpsedlar över hela landet informerade om att det fanns tusenlappar att tjäna på att lämna Svenska kyrkan. I tidningen fanns även en utträdesblankett läsaren kunde skicka till sin församling, vilken sannolikt underlättade processen. Enligt kyrkobokföringssystemet (KBok2004) skedde stora delar av det årets utträden under och direkt efter just den 28 oktober. År 2016 var Svenska kyrkan mål för två av varandra oberoende mediala granskningar, vilka dock sammanföll i tid. Den här gången var det *Ekot* och *Uppdrag granskning* som fick stort genomslag för människors utträdesbenägenhet. (Bromander & Jonsson 2018)

Studier har visat att det stora flertalet som lämnar Svenska kyrkan gör det med motivet att de inte tror på Gud. Man vill helt enkelt inte vara en del av en trosgemenskap då man själv inte är troende. (Bromander & Jonsson 2018), mediala granskningar eller andra händelser som påminner om kyrkomedlemskapet blir således till katalysatorer för kyrkoutträdet.

En i befolkningen allt mindre medlemskår vittnar om en organisation som får allt svagare samhällelig relevans och betydelse. Successivt sker alltså ett avståndstagande mellan de breda befolkningslagren och Svenska kyrkan. Sammantaget kan man alltså konstatera att Svenska kyrkan under mätperioden försvagat sin breda folkliga förankring i det svenska samhället. Allt annat konstant kommer en majoritet av befolkningen att stå utanför tillhörighet till Svenska kyrkan inom ett fåtal år.

Gudstjänstseden

Sannolikt skulle nog många som lever sina liv i den kyrkliga sfären mena att gudstjänsten är det viktigaste kyrkan har att erbjuda. När Berndt Gustavsson gjorde sin studie 1957 var det högmässan och nattvardsfirandet som utgjorde mätvariabler. Det är ofta i gudstjänsten de kristna knyter sig samman med varandra, de bibliska berättelserna och de som ska komma efter. På detta sätt kan gudstjänsten på samma gång härbärgera dåtid, nutid och framtid. Frågan är dock om gudstjänstseden någonsin varit särskilt stark i Sverige. I november 1927 genomförde Dagens Nyheter en stor studie om kyrksamheten i Sverige. På första sidan den 4 februari 1928 kunde man läsa att ”Endast

Bohuslänningen trotsade vädrets makter för att ta sig till kyrkan.” Ungefär 5 procent av befolkningen hade deltagit i gudstjänst under november månad. Dåligt väder eller inte, men det var långt kvar till att kyrksamheten skulle nå en majoritet av befolkningen. Tveklöst är dock gudstjänsten central gällande Svenska kyrkans självbild. Om det vittnar inte minst debatten om 2018 års Kyrkohandbok. Den gick särskilt att följa i media under 2016–2018, inte minst i Kyrkans tidning men även i större media som Dagens Nyheter. Den nya handboken togs i bruk pingstdagen 2018. Dock räknades statistiken enligt den gamla ordningen under hela 2018. Därför störs inte de tidsserier som redovisas i detta sammanhang av förändringen.

Enligt den kyrkohandbok som gällt för mätperioden delades gudstjänsterna in i kategorierna *huvudgudstjänster*, *andra typer av gudstjänster* och *gudstjänster vid kyrkliga handlingar*. Huvudgudstjänsten är normalt söndagens gudstjänst som i princip sker en gång per vecka i varje församling. Gudstjänster vid kyrkliga handlingar utgörs av de separata gudstjänster som sker vid dop, konfirmation, vigsel och begravning. Andra typer av gudstjänster kan utgöras av till exempel tema- och musikgudstjänster. Diagram 3 redogör för hur gudstjänstdeltagandet förändrats sedan 1995. För gudstjänster vid kyrkliga handlingar särredovisas varje typ av gudstjänst. Det motiveras av att de alla har en specifik särart och i hög grad påverkas av det demografiska underlaget. Dopen påverkas av hur många som föds och begravningarna av antalet avlidna.

Diagrammet ger en ganska god bild av hur gudstjänstsedan utvecklats sedan 1995. I allt väsentligt har den varit nedåtgående. 1995 genomfördes 22,6 miljoner gudstjänstbesök. År 2018 var motsvarande siffra 14 miljoner. Det innebär en minskning på 38 procent. För de stora förändringstalen bidrar både huvudgudstjänsten och de andra typerna av gudstjänst starkt. Besöken vid de kyrkliga handlingarna håller sig på en klart lägre och i flera fall mer stabil nivå. Visserligen har besöken vid konfir-mationsgudstjänster halverats under perioden, men deras bidrag till totalen är inte särskilt stort. Besöken vid dopgudstjänster har dock ökat med 11 procent, men även dessa är få jämfört med totalen.

Noterbart är att besöken vid de kyrkliga handlingarna successivt stärkts i förhållande till huvudgudstjänster och andra typer av gudstjänster. 1995 utgjorde besöken vid dessa 26 procent av de totala antalet gudstjänstbesök, medan de uppgick till 35 procent av totalen 2018. Huvudgudstjänsten har däremot sjunkit från 33 procent av de totala gudstjänstbesöken till 28 procent 2018. Denna utveckling är intressant då den indikerar att gudstjänstsedan rör sig i en riktning där man tidigare upprätthållit en vana medan det nu är de egna högtiderna som prioriteras.

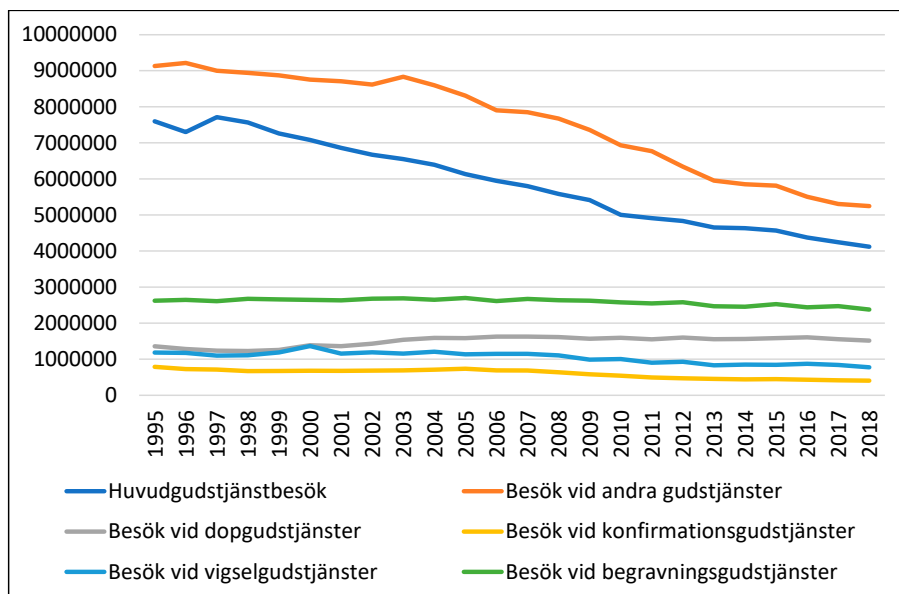


Diagram 3. Gudstjänstdeltagande 1995–2018.

Sedan 1995 har antalet församlingssammanläggningar varit många inom Svenska kyrkan. I slutet av 1990-talet var organisationen indelad i totalt cirka 2 500 församlingar. I dag är det antalet nere i ungefär 1400. Den utvecklingen har bidragit till att utbudet av gudstjänster har minskat under mätperioden. Visserligen orsakar försam-

Tabell 1. Utveckling av gudstjänstdeltagande och gudstjänstutbud 1995–2018.

	Utveckling besök 1995–2018	Utveckling utbud 1995–2018
Huvudgudstjänster	-46 %	-35 %
Andra gudstjänster	-43 %	-20 %
Dopgudstjänster	11 %	3 %
Konfirmationsgudstjänster	-49 %	-53 %
Vigselgudstjänster	-35 %	-26 %
Begravningsgudstjänster	-9 %	-15 %
Total	-36 %	-10 %

lingssammanläggningarna främst en minskning av antalet huvudgudstjänster, eftersom det endast firas en sådan per församling och vecka. Men även andra typer av gudstjänster har följt med i strömmen. Medan församlingarna minskat med 44 procent i antal har utbudet av huvudgudstjänster minskat med i det sammanhanget ringa 35 procent. Det framgår av Tabell 1, vilken redovisar förändringen av antalet gudstjänstbesök och gudstjänstutbud mellan åren 1995–2018. Att utbudet av huvudgudstjänster inte minskat i paritet med församlingsantalets minskning, förklaras sannolikt

av att gudstjänstutbudets minskning förekommit vissa församlingssammanläggningar. Vikande gudstjänstbesök leder till sammanlysta gudstjänster, vilka i sin tur genererar sammanläggningar. Gudstjänstsedens utveckling förekommer således församlingsorganisationen

Noterbart är dock att besöken (ej utbudet) vid huvudgudstjänst har minskat i samma takt som församlingarna lagts ner (44 procent vs 46 procent). Utbudet av andra typer av gudstjänster har också minskat i långsammare takt än deltagandet, vilket gått ner med 43 procent sedan 1995. Med detta kan man på goda grunder hävda att det ytterligare tunnas ut i kyrkbänkarna. Den gudstjänst som minskat mest gäller dock för konfirmationerna. Där har det skett en halvering av såväl utbud som besök. För vigselgudstjänsterna råder en större besöksminskning än utbudsminskning. (35 procent vs 26 procent). Möjligen signalerar det en trend som visar att det i dag firas fler småskaliga bröllop i Svenska kyrkan. För dopen är det annorlunda. Utbudet av dopgudstjänster håller sig på samma nivå som 1995 (+ 3 procent), medan besöken vid dessa tillfällen markant har ökat. Detta speglar sannolikt en delvis ny trend gällande familjebildningen där dopet håller på att etablera sig som en allt viktigare arena för familjer att manifesteras som en enhet. Detta är logiskt. Vigslarna har totalt sett minskat i antal, såväl de kyrkliga som de borgerliga. Då öppnar sig en ny möjlig yta för familjeritualisering i samband med att åtminstone, när det första barnet föds även döps. Begravningarna håller ställningarna relativt väl, men här kommer utbudet att minska i takt med att medlemstalet sjunker i de äldre ålderssegmenten, där dödligheten är som störst.

Kyrkliga handlingar

Svenska kyrkans uppdrag att bedriva gudstjänst, undervisning och mission sammanfaller ofta i de kyrkliga handlingarna. Inom ramen för dessa handlingar sker alltid en gudstjänst, men även undervisning och mission är bärande element vid dessa tillfällen. För människor i vid mening utgör också de kyrkliga handlingarna den mest uppskattade delen av Svenska kyrkans liv och gärning. Hela 70 procent av kyrkomedlemmarna deltar någon gång under ett år vid en kyrklig handling. (Bromander 2011) I föregående avsnitt konstaterades också att besöken vid de kyrkliga handlingarna ökat i proportion till andra gudstjänstbesök. Begravningarna har hållit ställningarna allra bäst och landar fortfarande på över 90 procent. Det innebär att en minoritet av kyrkans avlidna medlemmar inte får en begravning enligt Svenska kyrkans ordning. Sedan 2004 (vilket var ett toppår) har det dock skett en successiv minskning av de svenskkyrkliga begravningarna. Utvecklingen kan vara ett uttryck för att borgerlig begravningsordning även ordnas för kyrkomedlemmar i högre grad nu än tidigare. Men det kan också vara ett uttryck för att fler i dag väljer så kallad *direkt kremering*. Det är en enkel metod för gravsättning utan ceremoni. Enligt hörsägen har jag förstått att dessa blivit allt vanligare.

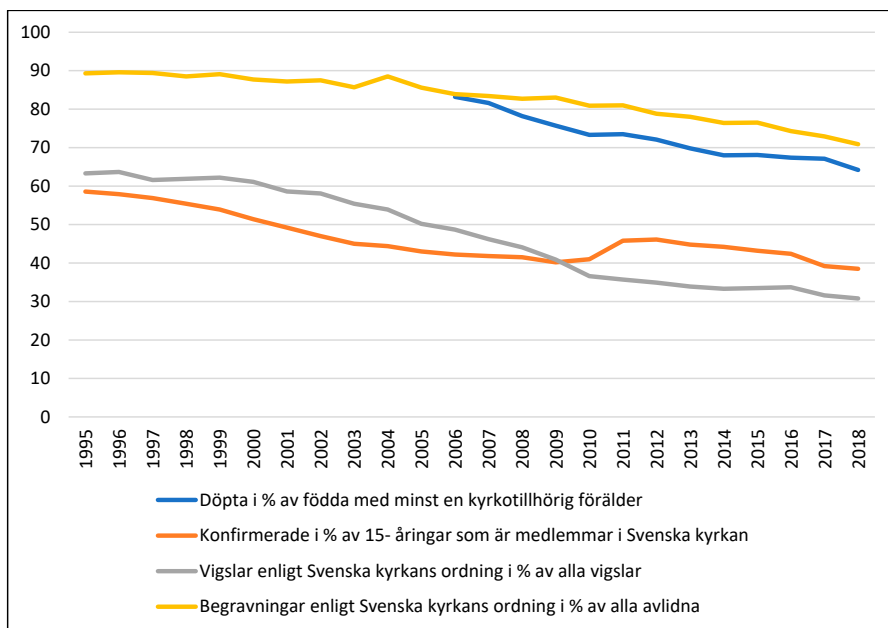


Diagram 4. *Utveckling av kyrkliga handlingar.*

Orsakerna kan både vara att fler i dag avlider i ensamhet alternativt att det är svårare i dag att samla de anhöriga vid samma tid och plats.

Redan i föregående avsnitt konstaterades att vigslarna blivit färre, men här går det även att konstatera att de svenskkyrkliga vigslarna i förhållande till samtliga vigslar under mätperioden förlorat sin ställning som den viktiga riten för att manifestera äktenskapet mellan två personer. Eftersom många idag också lever tillsammans utan att gifta sig är den tendensen än starkare.

Diagram 4 redovisar ett gemensamt konfirmandtal för både pojkar och flickor. Det är dock betydligt fler av flickorna som konfirmeras än pojkarna. Skillnaden är på drygt 15 procentenheter. Den skillnaden har etablerats dock innan mätperiodens början. År 2011 ökar talen för båda könen. Det är dock en effekt av de nya medlemsreglerna som trädde ikraft 1996. De som föddes/döptes 1996 är i konfirmandålder 2011. Konfirmandkullarna innan dess blev medlemmar genom sina föräldrars medlemskap. På detta sätt blev basen för nyckeltalet mindre och talet i sig själv högre. Uppgången är således inte ett tecken på ungdomarnas ökande intresse för konfirmationen. Trenden är dock väldigt tydlig såväl före som efter 2011, den är klart nedåtgående och 2018 var till och med nivån för såväl pojkar som flickor lägre än de var 2010. Detta trots att basen för talet successivt sjunker genom vikande doptal.

Doptalen ligger relativt högt men visar på en stadig nedgång. Att kurvan startar först 2006 beror på att det var det första året som antalet födda med en kyrkotillhörig förälder finns registrerade i kyrkobokföringssystemet. Minskningen på närmare 20 procentenheter för den korta mätperioden är dock anmärkningsvärd. Måhända noterar någon att dessa doptal är något lägre än vad man på Svenska kyrkans nationella nivå redovisar på hemsidan (www.svenskakyrkan.se/statistik). Det beror på att den nationella nivån summerar alla döpta (barn, de som döps vid konfirmation och döpta som vuxna) och relaterar dem till de nyfödda med en kyrkotillhörig förälder. I detta kapitel beaktas endast barndopen. Det gör att talet i detta fall dalar med cirka 4 procentenheter.

Normalt sker det ett dop vid respektive dopgudstjänst, men när det gäller just doptalen korresponderar de inte helt med dopgudstjänsternas antal. Det genomförs helt enkelt fler barndop än vad som registreras som dopgudstjänster. Totalt döptes cirka 43 000 barn enligt Svenska kyrkans ordning 2018. Men motsvarande gudstjänster var enbart 40 000. Det innebär att 86 procent av dopen sker inom ramen för en dopgudstjänst medan 14 procent sker inom ramen för annan gudstjänst. Diagram 5 redovisar hur andelarna förskjutits sedan 1995.

Dopseden har alltså inte bara avtagit i popularitet, dess manifestering har också förskjutits från att ha varit en angelägenhet för hela församlingen till att bli en privat fråga för den närmaste familjen och vännerna. 1995 skedde en majoritet av dopen fortfarande inom ramen för en av församlingens ordinarie gudstjänster. Numera är det mer regel än undantag att dopet äger rum i en egen gudstjänst.

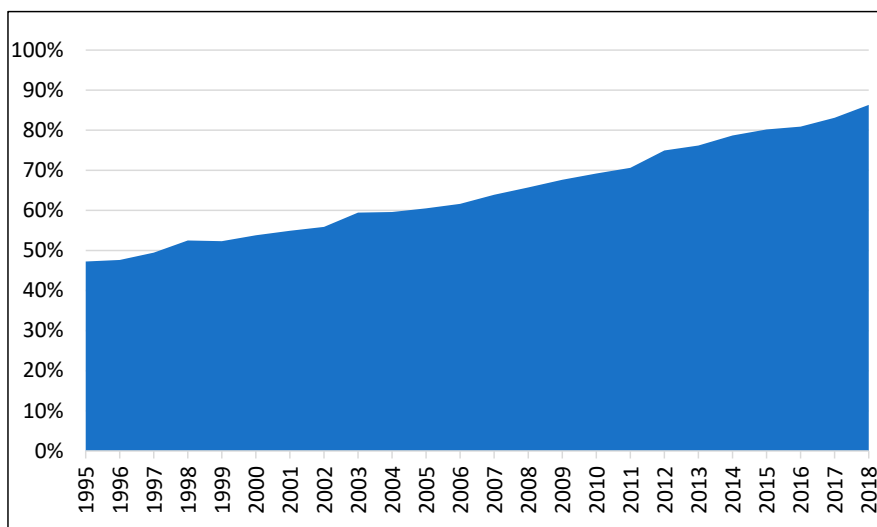


Diagram 5. Andel döpta inom ramen för dopgudstjänst.

Även om de kyrkliga handlingarna fortsatt kan sägas beröra relativt många i den Svenska befolkningen, sker det successivt ett märkbart tapp. I detta sammanhang är det särskilt intressant att nedgången är tydlig också bland kyrkans egna medlemmar. Ser man enbart till den grupp som blivit medlemmar genom föräldrarnas aktiva val att låta dem döpas, är mönstret detsamma. I stort är det ännu bara konfirmandtalen som låter sig analyseras på ett sådant sätt att det segmentet kan isoleras. Men den trenden är lika tydligt nedåtgående som andra. Nu börjar dessa (de som konfirmerats från och med 2011) komma in i en ålder där de får barn och kanske gifter sig. Således blir det intressant att följa utvecklingen i framtida studier av detta fenomen. Inget i dag talar dock för att trenden av vikande doptal, vigslar eller begravningar inom Svenska kyrkan ska komma att brytas i närtid.

Diakoni

Svenska kyrkans diakoni har hittills varit relativt fri från statistisk analys. Enskilda studier har genomförts, men det har länge saknats serier som möjliggjort att följa den diakonala utvecklingen över tid. Innan relationsförändringen mellan kyrka och stat (1996–1997) gjorde Svenska kyrkans forskningssekretariat ett försök att kartlägga diakonins omfattning och inriktning för att inkorporera den i Svenska kyrkans statistik. Försöket mötte stort motstånd, inte minst från landets diakoner. Därför lades mätningen ner.

I samband med relationsförändringen mellan kyrka och stat förändrades diakonins och diakonernas roll inom Svenska kyrkan. Bland annat relationsförändringen och det faktum att diakonerna frigjordes från diakoniinstitutionerna. Från och med 2000 vigdes diakonerna inom respektive stift, i stället för diakoniinstitutionen. Dessutom tydliggjordes diakonin som en del av kyrkans grundläggande uppgift. Dessa båda förhållanden innebar sannolikt att diakonin som sådan integrerades mer inom ramen för Svenska kyrkans egen organisation.

Från och med 2014 gjorde Svenska kyrkans analysenhet ett nytt försök att mäta diakonins inriktning och omfattning. Nu gick det bättre. Man startade redan 2013 genom att då mäta antal frivilliga inom diakonin. Det måttet korresponderade med antal frivilliga unga ledare inom konfirmandverksamheten vilka sedan lång tid rymdes inom statistiken.

Numera finns det således korta tidsserier över diakonins omfattning och inriktning. Det som mäts är uppsökande verksamhet samt antal tillfällen som personer sökt församlingens råd, bistånd och stöd. Därtill efterfrågas också hur många kronor som utbetalats i stöd till olika typer av hushåll.

Inom ramen för den uppsökande verksamheten efterfrågas antal gånger församlingens frivilliga och anställda medarbetare har gjort besök i personers hem samt an-

talet besök på någon form av institution (t.ex. sjukhus, fängelse, äldreboende, gruppboende, omsorgsboende eller annan särskild boendeform). Sorgehusbesök som förberedelse inför begravning eller motsvarande räknas inte, men däremot uppföljande besök efter begravningar, om de besöken har ett diakonalt syfte. Det handlar alltså inte enbart om diakonernas besök, utan även andra som utför diakonala uppgifter inom ramen för församlingens organisation ska noteras.

Under kategorin för besök på sjukhus eller annan institution räknas både möten med enskilda personer och organiserade samtal med en grupp av individer. Även diakonala insatser organiserade av sjukhuskyrkornas medarbetare räknas i detta sammanhang. Spontanbesök utanför församlingens organiserade verksamhet räknas dock inte in i statistiken.

När det kommer till antal tillfällen personer sökt råd, bistånd eller stöd är det just tillfällen, (inte antal individer) där kontakt tagits med församlingens medarbetare som räknas. Detta tal korresponderar med gudstjänststatistiken, vilken inte heller räknar antal individer utan besök. Resultatet blir således detsamma om en individ sökt stöd tio gånger, alternativt tio individer som sökt stöd en gång vardera. Kontakten kan ha skett antingen personligen, via post, telefon, e-post, sociala medier eller på annat sätt.¹

Självklart mäter inte detta hela det arbete en församling gör inom ramen för sitt diakonala uppdrag. Mycket låter sig inte rymmas inom fasta kategorier. Dessutom kan man anta att det finns ett visst internt bortfall eftersom allt som alla medarbetare och ideella gör inte låter sig fångas på ett enkelt sätt. Men talen ger ändå en indikation om diakonal inriktning och omfattning.

Efter samtal med medarbetare på Svenska kyrkans analysenhet är min bedömning att talen för 2014 och 2015 bör beaktas med försiktighet. Starten av en ny omfattande mätning är alltid lite trevande. Alla som ska rapportera är helt enkelt inte med från starten och vad som ska, respektive inte ska, rapporteras in är inte självklart för alla. I takt med att siffrorna börjar användas involveras fler och talen kan antas bli mer stabila över tid. Därför redovisas endast åren 2016–2018.

Utan jämförelsetal är det knepigt att avgöra om talen i tabell 2 är höga eller låga. Men låt oss resonera kring resultatet. Cirka 37 000 frivilliga inom diakonin kan ställas mot

¹ För mer information se: www.svenskakyrkan.se/statistik.

Tabell 2. Diakonins inriktning och omfattning (2016–2018).

Diakonal insats	2016	2017	2018
Frivilliga i diakonalt arbete	31 106	31 187	37 153
Antal gånger personer besökts på sjukhus eller annan institution	88 290	97 529	105 803
Antal gånger personer besökts vid hembesök	107 843	114 047	110 899
Antal kontakttillfällen under året	454 992	499 579	528 564
Antal hushåll, en vuxen med hemmavarande barn 0–19 år	13 249	13 325	15 570
Antal hushåll, två vuxna med hemmavarande barn 0–19 år	6366	5807	7057
Antal hushåll, utan barn	21 441	23 569	21 747
Utbetalade kronor, en vuxen med hemmavarande barn 0-19 år	25 134 339	19 328 875	22 373 279
Utbetalade kronor, hushåll utan barn	45 030 962	37 371 682	38 331 160
Utbetalade kronor, två vuxna med hemmavarande barn 0–19 år	8 175 034	10 369 866	7 818 647

antal tillhöriga i Svenska kyrkan och motsvarar då drygt en halv procent. Noterbart är också att de frivilliga har ökat i antal över den korta mätperioden.

Anställda och frivilliga har årligen genomfört ungefär 200 000 besök, på såväl institution som i hem. En halv miljon kontakter har tagits med församlingarnas anställda. Tyvärr går det inte översätta detta tal med antal individer eftersom samma individ kan ta flera kontakter. Vi kan dock konstatera en viss ökning över tid, vilket möjligen indikerar att behovet av socialt stöd i samhället ökar.

Detta resonemang stärks utifrån att fler hushåll också har bett om ekonomiskt stöd. Sammantaget rör det sig om 44 000 hushåll. Av dessa står hushållen utan barn i majoritet. Medlen som delas ut har dock sjunkit under mätperioden. Från en total på 78,3 miljoner till 68,5 miljoner. Det rör sig således om en minskning med knappt 10 miljoner. Fler har således fått dela på mindre. I snitt har varje hushåll som bett om ekonomiskt bistånd gått från ungefär 1910 kronor till cirka 1545 kronor. Man kan dock förvänta att variationsvidden är ganska stor i detta avseende. En rimlig förklaring till minskningen av ekonomiska medel kan handla om att kyrkan själv börjat hushålla mer med sina ekonomiska resurser.

Med så korta tidsserier som tre år är det vanskligt att säga något om den kyrkliga sedens utveckling. Mönstret går dock inte i takt med tidigare analyser i detta kapitel. Generellt tycks diakonin röra sig över allt bredare kontaktytor, medan gudstjänster, kyrkliga handlingar och medlemstal krymper. Att följa dessa tal över tid blir en intressant utmaning för framtida religionssociologi.

Kyrklig geografi 2018

Utifrån det som diskuterats i det föregående kan man tala om ett antal kyrkliga trender som utspelats under de drygt 20 år som gått sedan 1995. Medlemsminskningen har varit tydlig. Mest drivande för denna har varit dödligheten, vilken i sig inte kan benämnas som en kyrklig sed. Däremot har minskningseffekten adderats av att människor genom utträde visat sitt avstånd till Svenska kyrkan. Organisationen förlorar därmed alltmer relevans i samhället som sådant och allt annat konstant har det kunnat konstateras att kyrkomedlemmarna inom ett fåtal år kommer att tillhöra en minoritet av befolkningen. I anslutning till detta har också gudstjänstsedan försvagats märkbart. Färre individer söker sig i dag till gudstjänsten än vad som var fallet 1995. En alternativ slutsats är att de som faktiskt söker sig till gudstjänsten gör det alltmer sällan i dag än tidigare. Icke förty handlar det om en klar försvagning av den kyrkliga seden i det avseendet. Men det rör sig också av en förändring av den svenska befolkningens relation till gudstjänsten. En förändring där de kyrkliga handlingarna utgör en allt större kontaktyta med gudstjänstlivet, medan huvudgudstjänster och andra gudstjänster minskar i betydelse. Sannolikt utgör generationsväxlingen en viktig orsak till denna tendens. Statistiken över de kyrkliga handlingarna indikerar nämligen att de yngre ålderssegmenten visar på ett vikande intresse. Allt färre döps, konfirmerar sig och gifter sig i kyrkan. Generationsväxlingens faktiska effekt på gudstjänstsedan har inte undersökts i föreliggande studie, men utifrån survey-studier om gudstjänstsedan, kan vi konstatera att den gudstjänstfirande församlingen har en relativt hög snittålder. (Se till exempel Bromander 2011). Även det diakonala uppdraget har lyfts i det föregående. Tidsserierna är korta men helt klart är att Svenska kyrkans församlingar genom diakonin når många människor och delar ut stora summor pengar till behövande.

För fortsatta analyser har jag valt ett antal sinsemellan distinkta variabler. Med detta avses att de ska vara inrapporterade av så många församlingar som möjligt samt att de inte ska vara behäftade med interkorrelation. De ska alltså inte mäta samma förhållande. För att kategorisera pastoraten utifrån dessa variabler har jag använt en metod som kallas klusteranalys. Det är en explorativ metod som innebär att alla enheter (i det här fallet församlingar/pastorat) inom samma kluster har likartade värden på de variabler som ingår i analysen. Analysen går ut på att hitta tydliga skiljelinjer mellan de olika klustren utifrån värdenas genomsnittliga närhet till varandra. Det gäller således att finna naturliga gränser mellan enskilda enheter. För detta finns olika analysmetoder, och i detta sammanhang används *k-means clustering*.

Ingående variabler har gjorts om till standardiserade z-variabler. Därmed är medelvärdet 0 och standardavvikelsen 1. Detta är lika för samtliga variabler.

Dessa variabler är:

1) *Utträden i relativa tal av alla tillhöriga.*

Eftersom utträden är en mer beskrivande faktor för den kyrkliga relationen än medlemstalet i sig, har den valts i detta sammanhang. Medlemstalet styrs av flera faktorer som inte alltid har att göra med den kyrkliga relationen, dödsfall och utflyttning och tidigare automatiska anslutningar etc. Därför blir det rimligt att här använda utträdestalet.

2) *Huvudgudstjänst i relativa tal av tillhöriga.*

Detta tal framstår utifrån förnuftsskäl rimligt. Jag har dock avstått från att använda besök vid andra typer av gudstjänster då dessa korrelerar alltför starkt med huvudgudstjänstbesöken. De två gudstjänstkategorierna mäter således i hög utsträckning samma sak.

3) *Frivilliga inom diakonin i relation till tillhöriga.*

Det hade varit angeläget att komplettera även med ekonomiska tal för diakonin, men det gav tyvärr ett alltför stort bortfall.

4) *Döpta i relation till födda av minst en tillhörig förälder*

Detta är ett självklart mått i sammanhang då kyrklig sed diskuteras i dag. Då Berndt Gustafsson genomförde sina studier var det mindre självklart, eftersom i stort sett samtliga nyfödda också döptes.

5) *Konfirmerade av kyrkotillhöriga 15-åringar.*

Jag har i detta sammanhang slagit samman pojkar och flickor, men sedan tidigare vet vi att flickornas konfirmandtal är högre än pojkarnas.

Samtliga variabler tar sin utgångspunkt i respektive tillhörighetstal. Till exempel utträdda av antalet medlemmar eller konfirmerade av alla kyrkotillhöriga 15-åringar. Det gör analysen till inomkyrklig i så måtto att den utgår från vad som händer på olika platser bland kyrkans medlemmar. Dessutom är analysen relativ i så måtto att den inte säger något om huruvida de genererade talen är höga eller låga, enbart att de är högre eller lägre än snittet. Utifrån tidigare avsnitt i detta kapitel står det dock klart att den kyrkliga seden i allt väsentligt har en avtagande tendens. Men nu genomförd analys tar inte direkt hänsyn till förändringarna över tid. Den utgör en punktmätning 2018.

Nu är det dags att studera respektive klusters utfall för respektive variabel. Notera att kluster 2 saknas i diagram 6. Det utgörs av vad vi kan kalla en i statistisk mening avvikare. Det rör sig om Stockholms domkyrkoförsamling vars gudstjänstbesök i förhållande till folkmängden är så många att de inte kvalificerar sig för något annat kluster. Man har en liten befolkning (medlemmar) men stora besökskaror som tittar på både Stockholms slott, Storkyrkan och andra sevärdheter. Kluster tre låg nära till

hands men utträdestalen för domkyrkoförsamlingen gjorde att de inte ens med lite god vilja kunde föras dit. Därför har jag strukit just den församlingen.

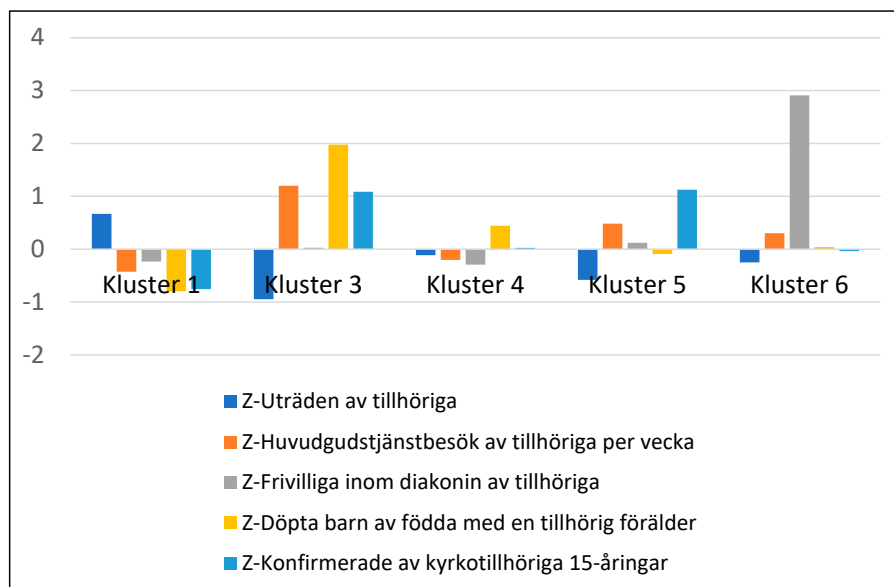


Diagram 6. *Pastoratens/församlingarnas klustermedlemskap.*

Det första klustret präglas av pastorat med det tydligaste avståndstagandet till Svenska kyrkan. Höga utträdestal och minusvärden för resterande variabler. Särskilt dop och konfirmandtal är låga. Fortsättningsvis kommer jag att kalla dessa församlingar för *kyrkligt avståndstagande*.

Kluster 3 utgörs av pastorat som är mer traditionellt kyrkliga. I jämförelse med andra pastorat har man låga utträdestal i kombination men höga tal för gudstjänster och kyrkliga handlingar. Jag kallar församlingarna *traditionellt kyrkliga*, även om den etiketten inte på något sätt ska föra tanken till att de är traditionella i teologisk mening. Det mäts inte i detta sammanhang.

Kluster 4 utgörs av *normalförsamlingar*. Deras värden för alla ingående variabler samlar sig kring genomsnittet, det vill säga värde noll. Värt att nämna i detta sammanhang är att genomsnittet i hög grad har presenterats i kapitlets tidigare avsnitt. De diagram som visats där, speglar i stort hur det ser ut i dessa normalförsamlingar.

Församlingar i kluster 5 präglas främst av att de har ett stort antal konfirmander i jämförelse med andra församlingar. Däremot har de inte nämnvärt höga doptal. Dock framträder relativt få utträden i kombination med många gudstjänstbesökare. En tolkning skulle kunna vara att dessa församlingar är på väg att lämna det som präglar kluster 3, men att den livaktiga konfirmandseden håller emot ett allt för

snabbt tapp. Eftersom det är just konfirmandtalen som sticker ut kallas de för *konfirmandförsamlingar*.

Församlingarna inom kluster 6 präglas främst av diakonal frivillighet. De utmärker sig inte nämnvärt från rikssnittet i någon av övriga variabler. Jag kallar dem för *diakonala församlingar*.

Från och med detta har varje pastorat kvalificerat sig som medlem i ett av de olika klustren. Antalet församlingar/pastorat varierar mellan klustren. Hur fördelningen ser ut framgår av diagram 7 nedan.

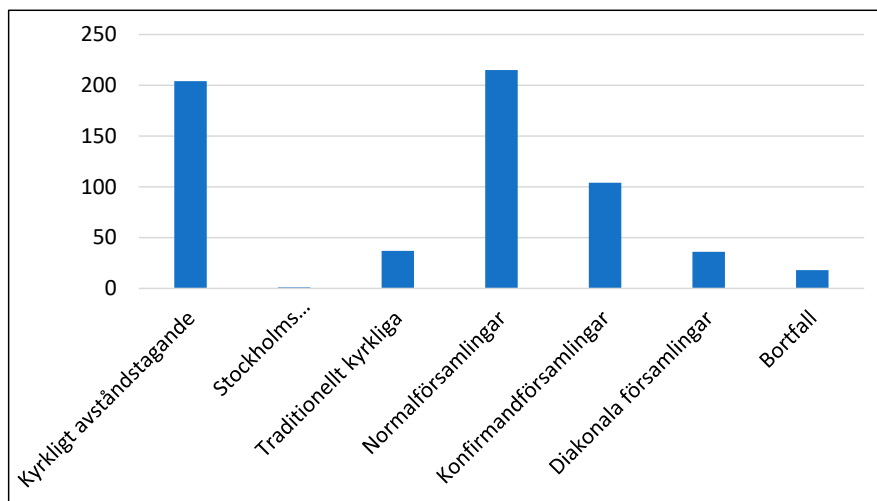
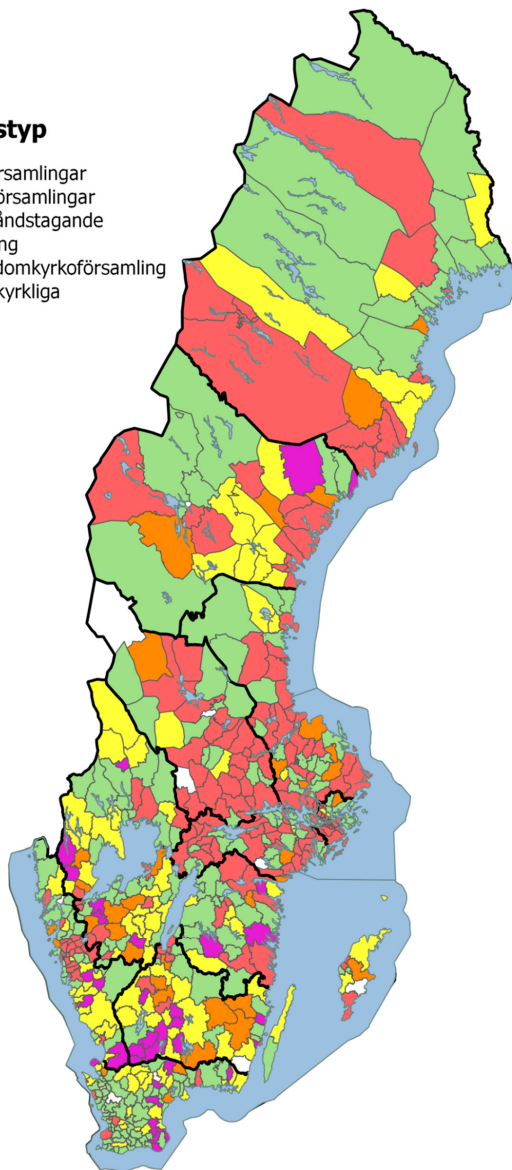


Diagram 7. Klustrens antal.

Flest pastorat/församlingar är kategoriserade som normalförsamlingar. Allt annat hade kanske förefallit märkligt. Därefter hittar vi de pastorat/församlingar som präglas av avståndstagande från Svenska kyrkan. Konfirmandförsamlingarna är drygt 100, medan de traditionella endast uppgår till 37. De diakonal utgörs av 36 och med bortfallet av till exempel domkyrkoförsamlingen i Stockholm är de 18. Bland dessa 18 återfinns de som inte rapporterat in statistik för 2018 samt de som avstått från att rapportera in någon av de ingående variabelernas uppgifter

Församlingstyp

- Diakonala församlingar
- Konfirmandförsamlingar
- Kyrkligt avståndstagande
- Snittförsamling
- Stockholms domkyrkoförsamling
- Traditionellt kyrkliga
- Övrigt



Karta 1. Kyrksamhetens geografiska variation.

Kartan ger mycket information. Men låt oss reda ut mönstren successivt. Karta 1 anger hur församlingar och pastorat fördelar sig över landet gällande deras kyrkliga sed, som den mäts i detta sammanhang. Kartan anger gränser för såväl stift som pastorat.

Den kyrkligt avståndstagande gruppen dominerar i södra och mellersta delen av Uppsala stift, i tre tydliga stråk i Strängnäs stift, i Västmanlanddelen av Västerås stift och i södra delen av Stockholms stift. Men de avståndstagandet är också tydligt i området kring Göteborgs stad, Malmö och i Luleå stifts sydligaste pastorat. I övrigt går det att finna öar av kyrkligt avståndstagande pastorat i samtliga stift. Utifrån kartbilden är det dock motiverat att fortsatt benämna Mälardalen som särskilt sekulariserat. Men helt klart börjar också andra områden att ta upp konkurrensen.

Endast 37 pastorat totalt återfinns i de som benämns som traditionellt kyrkliga. Stiftet Uppsala, Strängnäs, Västerås, Luleå och Visby saknar helt representanter från denna kategori. I Stockholms stift handlar det om ett pastorat, det vill säga 2 procent. Det är Saltsjöbadens församling som kvalificerar sig i detta sällskap. I övrigt är det Växjö och Linköpings stift som dominerar kategorin. I Linköping är det främst smålandsförsamlingar som ingår, men även Västra Vikbolandets församling i Östergötland utanför Linköping. Det finns ett stråk av traditionellt kyrkliga församlingar som sträcker sig från sydligaste delen av Göteborgs stift, rakt österut in i Linköpingsstift. Även i Lunds sydostligaste region framträder ett större segment av traditionellt kyrkliga pastorat. Således finns det öar kvar i det som av Berndt Gustafsson benämndes det kyrkliga Sydsverige. Men i takt med den kyrkliga sedens förändring har denna region tunnats ut.

Normalförsamlingarna dominerar numera i stora delar av hela landet. Ett sätt att förstå dessa pastorats position är att de över tid har minskat sin samhällseliga relevans på ett genomsnittligt sätt. Intressant i sammanhanget är att dessa är vanligast förekommande i stiftet Linköping, Lund och Luleå, men samtliga stift har representation av dem. I norr och söder är de alltså överrepresenterade. Möjligen skulle vi efter ett antal år behöva revidera den karta Berndt Gustafsson ritade upp och i stället för ett medelmåttigt kyrkligt norr, prata om ett medelmåttigt kyrkligt norr och söder.

Konfirmandförsamlingarna har dock stått emot just en vikande konfirmandtrend mer än de flesta andra. Det betyder inte att trenden inte varit nedåtgående, men den har varit mindre nedåtgående över tid. Stiftet Uppsala, Strängnäs och Västerås och Stockholm har inte mer än undantagsvis kvalificerat sig i denna kategori. Dessa stift benämnde Berndt Gustafssons studie som tillhöriga det kyrkligt mindre livaktiga Mellansverige. I övriga stift återfinns mindre eller större kluster av konfirmandförsamlingar. Dessa var mer kyrkligt livaktiga då och flera av dess församlingar är i dag mer präglade av en stark konfirmationssed. Måhända är detta ett särskilt uttryck för de satsningar som gjorts på konfirmationen under 2000-talet.

De diakonalt profilerade stiftet, åtminstone mätt utifrån andel ideella inom den diakonala verksamheten, är Skara, Växjö och till viss del även Uppsala. Storstadsstiftet hamnar lågt för denna kategori.

Helt klart finns fortsatt en kyrklig geografi med ett särskilt tydligt sekulariserat Mälardalsområde och kluster av kyrklig sed präglad av olika faktorer. Men det är inte lika självklart i dag som för 100-år sedan att Bohuslänningen skulle trotsa vädrets makter för att ta sig till kyrkan. Västkusten håller helt enkelt på att tappa sin ställning som starkt svenskkyrkligt fäste. På samma sätt är det med det nordligaste stiftet. Att genomsnittsförsamlingarna dominerar, totalt sett och återfinns med relativt hög magnitud i alla stift, vittnar också om att skillnaderna håller på att jämnas ut. Successivt håller den kyrkliga seden i Sverige på att bli alltmer homogen, präglad av det som en gång i tiden var förbehållet Mellansverige.

Avslutning

Kapitlet har belyst om och på vilket sätt den kyrkliga seden förändrats under de drygt senaste 20 åren. Svenska kyrkan har stått i centrum och det är förändringen i den kyrkliga medlemskåren som blivit belyst. Genom detta förfaringssätt har den statistiska variationen inte påverkats nämnvärt av migrationseffekter, vilka annars haft stor inverkan på det svenska samhället som sådant under senare år. Därmed ska man också ha klart för sig att migrationen gett upphov till för Sverige ny religiositet, men den har alltså inte behandlats i detta kapitel.

Den generella bilden av kyrksamheten inom Svenska kyrkan, så som den beskrivs i detta kapitel, är att talen fortsätter vika. Än mer intressant är, om man mäter utifrån medlemstal, att Svenska kyrkans relevans inom Svenska kyrkan själv, avtar. Det är tydligt vad gäller gudstjänstdeltagande och kyrkliga handlingar. Dessa seder tycks vika i snabbare takt än vad medlemstalet viker. Den stora utmaningen för Svenska kyrkan är därmed inte att man förlorar mark i samhället som sådant, utan snarare att den sekulariseras inifrån sig själv. Svenska kyrkan blir i sig alltmer okyrklig. Geografiskt går det fortsatt att utläsa tydliga variationer mellan olika områden. Särskilt framträder Mälardalen som ett svagt kyrkligt område. Andra kluster präglade av kyrkligt specifika mönster har också varit möjliga att identifiera. Men den övergripande trenden är att den svenskkyrkliga topografin håller på att successivt planas ut.

Referenser

- Bromander, J. & Jonsson, P. (2018). *Medlemmar i rörelse. En studie av förändringar i Svenska kyrkans medlemskår*. Svenska kyrkan.
- Bromander, J. (2011). *Svenska kyrkans medlemmar*. Verbum.
- Dagens Nyheter* Den 4 februari 1928.
- Edqvist, G. (2000). *Från kyrkolag till kyrkoordning*. Verbum
- Gustafsson, B. (1957). *Svensk kyrkogeografi*. Gleerups förlag.

Kyrkoordningen 2020, med angränsande lagstiftning för Svenska kyrkan.
Svenska kyrkans statistikdatabas 2019. Svenska kyrkan på nationell nivå.
www.svenskakyrkan.se/statistik. Svenska kyrkans nationella nivå's hemsida.

Dödsannonser i två sociokulturella miljöer

Förändringar över tid

Curt Dahlgren

Inledning

År 2000 publicerade jag boken *När döden skiljer oss åt. Anonymitet och individualisering i dödsannonser 1945–1999*.¹ I denna analyserade jag 13 328 dödsannonser från två slumpmässiga urval av dagstidningar, dels landsortstidningar, dels storstadstidningar. Sedan dess händer det att journalister ringer mig och frågar om förändringar, vilket är den primära orsaken till denna artikel. Ett ytterligare mål är att spåra skillnader mellan två miljöer.

Material

För att spåra eventuella förändringar i två olika miljöer, har jag valt dödsannonser dels från Dagens Nyheter (DN), dels från Jönköpingsposten (JP) och Värnamo Nyheter (VN).² På så sätt har jag annonser dels från ett av Sveriges mest sekulära³ områden, dels från den del av vårt land som man ibland kallar för ”Sveriges Jerusalem”. Tidsperioden är kort, enbart september månad åren 1998 och 2017, vilket ger ett 20-årigt tidsperspektiv. Att september valdes, beror på att denna månad inte innehåller några helgdagar, vilka kan ha betydelse för när dödsannonser publiceras. I redogörelsen nedan sammanför jag JP och VN till en enhet. Antalet annonser från DN är 1273 stycken, medan JP och VN tillsammans hade 307 annonser.

¹ Boken redovisar resultat från det HSFR-finansierade projektet Att offentliggöra döden. Symboler, religiösa temata och individualisering i Svenska dagspressens dödsannonser (1945) 1975-1995.

² Annonserna från Dagens Nyheter 1998 är hämtade från Kungliga Bibliotekets tidningsdatabas (<https://tidningar.kb.se/8224221/1998-09-03/edition/11184/part/1/page/1/?newspaper=DA-GENS%20NYHETER&from=1998-09-01&to=1998-09-30>) och de från 2017 har jag fått av Per Eriksson som har sparat dem åt mig från sin arbetsplats i Solna kommun. Tack Per! Annonserna i Jönköpingsposten och Värnamo Nyheter från 1998 är hämtade från Lunds Universitetsbiblioteks filmade tidningsarkiv. Jönköpingsposten 2017 är kopierade från tidningar på Lunds stadsbibliotek. Annonserna i Värnamo Nyheter från 2017 är hämtade från Familjesidan.se (<https://www.familjesidan.se/>).

³ Jag avser inte diskutera sekulariseringsbegreppet här. För mer information om detta, se: Gustafsson, G. (2000) och Tuhrfjell, D. (2016).

Kodning av materialet

Varje annons har fått följande koder: Tidning, nummer, år, namn på den avlidna, kön, födelseår, dödsår, symbol, sörjande, vers/annan text, poet, extravers/text, var och hur begravningen ägde rum/genomfördes, om den avlidna jordbegravdes, om minnesstund eller motsvarande förekom, om efterlevande vädjade om bidrag till någon fond eller liknande, förekom tack till någon institution eller liknande i annonsen, den avlidnas titel, klädsel, annat, samt om fler än en annons. I det följande kommer kodernas innehåll att presenteras närmare vid de enskilda analyserna, i vilka DN och JP+VN kommer att jämföras med varandra.

Antal annonser, kön och ålder

Efter sammanslagning av JP och VN består materialet av följande: DN 1998 754 annonser, DN 2017 519 annonser, JP+VN 1998 155 annonser och JP+VN 2017 152 annonser.

Kön

Skillnaderna i antalet annonser över män och kvinnor, se tabell 1, är ganska svårförklarliga. Gissningsvis tyder annonserna från 2017, både de från DN och de från JP+VN, på förhållandet att kvinnor lever längre än män. Att så inte skulle vara fallet för året 1998 är knappast troligt.

Tabell 1. Antalet annonser över avlidna män och kvinnor i DN och JP+VN september 1998 och 2017 i procent av alla annonser respektive år.⁴

Kön	Tidning och år			
	DN 1998 N=754	DN 2017 N=519	JP+VN 1998 N=155	JP+VN 2017 N=152
Man	54	48	56	41
Kvinna	46	52	44	59
Summa	100	100	100	100

Ålder

De avlidnas ålder enligt annonserna varierade mellan 7 och 111 år, båda kvinnor och båda annonserades i DN 1998. Den vanligaste åldern för de annonserade var 86 år, medelåldern var 78 år. I nio annonser uppgavs inget födelseår och i en fanns inget dödsår. Av alla annonserna framgick det att få dog i tidig ålder. 17 personer av de avlidna var 30 år eller yngre, 39 var mellan 31 och 49 år, 127 var mellan 50 och 64

⁴ I förligaste mån försöker jag undvika decimalsiffror i text och tabeller.

år, 559 var mellan 65 och 80 år och resten 828 stycken var mellan 81 och 111 år.⁵

Kungörelse, symbol och vers

Kungörelsen

Dödsannonser inleds oftast med en symbol samt några ord som till exempel ”Vår älskade”, ”Vår varmt uppskattade vän och kollega”, ”Vår käre” och liknande, vilket jag har kodat som sekulära – även om denna text föregås med en symbol av religiös karaktär – eftersom ord som på ett eller annat sätt syftar på kristendomen eller annan religion saknas i denna kungörelse. Denna typ av kungörelse dominerade i annonserna med 1344 stycken (85 %). Nästa stora grupp 196 stycken (12 %) var de som enbart har namnet på den avlidna som kungörelse. 39 kungörelser anknöt till kristendomen, med texter som till exempel: ”har lämnat oss för att vara hos Herren”, ”Gått hem till Gud”, ”har lämnat oss i djup sorg och innerlig tacksamhet över hennes stora kärlek, förböner och omsorger om oss alla under alla år” samt ”flyttat till sitt himmelska hem”. En kungörelse har jag kallat för allmänreligiös, nämligen denna: ”Bort gå de, stilla, skrida de en efter en till skuggornas dal”, vilken är en strof ur en dikt av Heidenstam. Enligt min mening finns här en föreställning om någon form av existens efter detta livet, en föreställning som jag beskriver med begreppet allmänreligiös.

När kungörelsen bröts ner efter kön och tidning/tidningsår, framgick det, enligt tabell 2, att det inte var någon skillnad mellan könen i DN:s dödsannonser. Både män och kvinnor kungjordes i princip på samma sätt de två undersökta åren. I JP och VN såg det däremot annorlunda ut. 1998 var det en något större andel kvinnor än män som presenterades med kristna termer, en skillnad som var markant större för dessa tidningar september 2017. Dock ska man här hålla i minnet att det rörde sig om ganska få annonser. De 12,2 % kvinnor som 2017 presenterades med kristna ord var enbart 11 stycken.

En analys av materialet visade inte oväntat att annonser med kungörelse som refererar till kristendomen framför allt förekom i den äldsta åldersgruppen, det vill säga bland dem som var 81 år eller äldre hade 3,6 % av annonserna en sådan kungörelse. Vidare granskning av annonsernas kungörelse visade följande:

⁵ Om man gör en ålderspyramid av de uppgifter som fanns i dödsannonserna, skulle denna avvika starkt från den för Sveriges levande befolkning (se <https://www.scb.se/hitta-statistik/sverige-i-siffror/manniskorna-i-sverige/befolkningspyramid/>) med få människor i de lägre åldrarna och många i de övre.

Tabell 2. Annonsernas kungörelsetext i respektive tidningen för män och kvinnor september 1998 och 2017. Procent.

	Tidning och år							
	DN 1998		DN 2017		JP+VN 1998		JP+VN 2017	
Kun- görelse	Man N=408	Kvinna N=346	Man N=248	Kvinna N=271	Man N=86	Kvinna N=69	Man N=62	Kvinna N=90
Sekulär	80,9	79,5	90,3	90,8	87,2	84,1	96,8	84,4
Enbart namn	18,6	19,7	9,3	8,9	1,2	0,0	1,6	3,3
Allmän- religiös	0,2	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Kristen	0,2	0,9	0,4	0,4	11,6	15,9	1,6	12,2
Summa	99,9	100,1	100,0	100,1	100,0	100,0	100,0	99,9

- DN 1998. Av alla 747 annonser fanns det fyra med kristen kungörelse och dessa fanns enbart bland dem som var mellan 81 och 111 år.
- DN 2017. Av alla 518 annonser fanns fyra annonser med kristen kungörelse; två av dessa fanns i åldersgruppen 65–80 år och resterande i åldersgruppen 81 och 111 år.
- JP+VN 1998. Av alla 154 annonser hade 21 annonser kristen kungörelse varav fyra i åldersgruppen 65–80 år och 17 i den äldsta åldersgruppen (81–111 år).
- JP+VN 2017. Av alla 151 annonser hade 12 annonser kristen kungörelse. Fem av dessa fanns i åldersgruppen 65–80 år och övriga sju fanns i den äldsta åldersgruppens annonser.

Symboler

I materialet identifierade jag 302 mer eller mindre olika symboler, vilka jag förde samman till 18 grupper. Bland dessa grupper fanns en symbol som jag inte lyckats identifiera samt 15 som saknade symbol.

- I 470 annonser (30 % av alla,) bestod symbolen av en eller annan form av *kors*, ganska ofta kombinerat med någon annan figur som till exempel flygande duva med olivkvist i näbben, korset har en sol i bakgrunden, kors med tre kornax, Frälsningsarmékors och kors med blomma. Vanligast var dock ett helt vanligt kors, vilket fanns i 398 annonser.
- På andra plats kom 316 annonser (20 %) som hade *blommalor*, *bukett*, *krans*, *bär träd* som gran, tall, ek – ibland med flygande fåglar i solnedgång/uppgång.
- I 294 (19 %) annonser fanns det *fåglar*, som till exempel blåmes, svalor, en flygande örn, tofsvipa, tornseglare, en fågel som sitter på en grönskande kvist, fem flygande fåglar med solnedgång över vatten, kust med klippor, vatten och tre flygande fåglar i solnedgång samt tre flygande fåglar mot ”solnedgång” där solen är ersatt av ett hjärta.
- Knappt 10 % (143 stycken) annonser hade symbol som kan ses som representera en *hobby eller ett yrke*. Till denna grupp har jag fört symboler som folkdanspar, snickarverktyg, olika musiktecken som g-klav, cello, basfiol, cittra men också palett, badmintonracket, flugfiskande man, fiskande man i eka på vatten samt två flygande fåglar och

solnedgång, apotekarsymbol, fyra ess, foto på hund, alla katter, Hammarby IF:s logga, läkarstav, smalfilmrulle, sportflygplan, olika bilder på hästar, älg, med flera.

- 109 (7 %) annonser hade *duvan* som symbol, oftast med en olivkvist i näbben. Duvan kan flyga eller sitta stilla. Ibland var det två bevingade duvor näbb mot näbb med en olivkvist i näbben. Andra exempel var två flygande duvor bärandes ett hjärta näbb mot näbb, flygande duva med olivkvist i näbben samt segelbåt på vatten och flygande duva med olivkvist i näbben omgivet av ett hjärta.
- *Hjärta* eller hjärtan fanns i 75 annonser (5 %). Även dessa symboler kunde variera: ett stort hjärta samt två mindre och fyra små, hjärta format av klockblommor, hjärta med ros lyft i händer och hjärta med delfin.
- En symbol som återkom i 43 (3 %) fall var *båt* med eller utan person. Det kan vara en segelbåt på vatten och tre flygande fåglar i solnedgång eller eka med roddare och likaså tre flygande fåglar i solnedgång.
- I 28 (2 %) annonser fanns olika *naturmotiv*. Exempel på dessa är landskapsbild med träd, kulle och moln, solnedgång över fjällnatur, solnedgång över kustlandskap med ros på stranden, liten husgavel vid strand med skogsbakgrund och två flygande fåglar, ängsmark med träd, buskar med solnedgång och betande ko. Vanligast här var dock en sol som går ner vid vattenhorisonten.
- Olika typer av *fordon* fanns i 12 (1 %) annonser. Exempel på dessa är buss, cykel, veteranbil, lastbil och motorcykel.
- Bland alla annonserna hittade jag nio stycken som hade *davidsstjärnan* som symbol.
- Sju annonser innehöll ett *foto* av den avlidna, sex hade en *ängel* eller barnängel i annonsen, fem hade ett *ordenstecken* och i en annons var symbolen *Den helige ande*.
- Förutom ovan nämnda hittade jag 40 (3 %) annonser med *symboler som inte passade in i de hittills presenterade grupperna*. Exempel bland dessa övriga är ankare, fyr, fjärl, sol, trampsymaskin, uppslagen bok, en öde ö med ett palmträd, dalahäst, handslag och ett tänt ljus.

Andelen kors i dödsannonserna var enligt tabell 3 klart högre i JP+VN både 1998 och 2017, men korsen har fallit i popularitet och då något mer i de båda Smålandstidningarna än i Dagens Nyheter. Blommor, buketter av olika slag, träd med mera hade ungefär samma andel av annonserna i DN de två undersökningsåren. För Smålandstidningarna sjönk andelen något mellan 1998 och 2017. Symboler som betecknar yrke eller hobby ökade kraftigt både i DN och i JP+VN de två undersökta åren, medan annonser med duva/duvor minskade i de två tidningskategorierna.

Det är ingen mening att jämföra tidningarna när det gäller de resterande symbolerna, eftersom Smålandstidningarnas dödsannonser är få. Man kan notera att Davidsstjärnan, kors + ankare + hjärta, det vill säga tro hopp och kärlek, änglar och Den Helige Ande endast förekom i DN.

Ett kors kan ju vara ganska opersonligt, likaså en ros eller flygande fåglar. Ett foto av den avlidna förekom ungefär lika andelsmässigt i DN och i Smålandstidningarna år

2017, men inte alls 1998. Detta inslag i annonserna visar faktiskt vem som är död. På liknande sätt kan yrkes- och hobbysymboler, till exempel golfklubba, hund, häst, fiskande man, ses som ett sätt att berätta något om den döda, vilket kan ses som att dödsannonser personifieras.

Tabell 3. Annonsernas symboler i respektive tidning 1998 och 2017. Procent.

Symbol	Tidning			
	DN 1998 N=754	DN 2017 N=519	JP+VN 1998 N=155	JP+VN 2017 N=152
Kors	31,8	19,5	51,6	32,2
Blommor m.m.	21,4	19,7	20,0	14,5
Fåglar m.m.	21,2	16,2	16,8	15,8
Hobby, yrke	3,8	18,7	0,6	10,5
Duva	10,1	2,5	8,4	4,6
Hjärta	0,8	10,8	0,6	7,9
Båt	3,7	2,5	0,6	0,7
Naturmotiv	2,4	1,0	0,6	2,6
Inget	1,2	1,0	0,0	0,7
Fordon	0,0	1,3	0,0	3,3
Davidstjärna	0,5	1,0	0,0	0,0
Foto av avliden	0,0	1,2	0,0	0,7
Ängel	0,1	1,0	0,0	0,0
Tro, hopp, kärlek	0,3	0,2	0,0	2,0
Ordenstecken	0,1	0,2	0,6	1,3
Den helige ande	0,1	0,0	0,0	0,0
Övriga	2,3	3,5	0,0	3,3
Summa	99,8	100,3	99,8	100,1

Kön och symbol

Skillnaden i vald symbol för män och kvinnor varierade för de olika symbolerna. Kvinnor fick i något högre grad (33 %) kors än män (27 %). Skillnaden mellan könen var däremot betydligt större vid kategorin "Blommor". Här hade mer än dubbelt så många kvinnor (27 %) än männen (13 %) fått en blomma, bukett, krans, bär, träd etc. som symbol. För kategorin fåglar var förhållandena det motsatta. Olika bilder på dessa varelser fanns i 22 % av männens dödsannonser, jämfört med 15 % för kvinnorna. Olika typer av båtar dominerade i annonser över avlidna män, 5 % jämfört med 0,5 % för kvinnorna. En stor skillnad mellan könen fanns även i kategorin Yrke/hobby: 12 % för männen och 6 % för kvinnorna.

Ålder och symbol

Korsen är vanligast i den äldsta åldersgruppen (81–111 år). Här hade nästan två femtedelar (37 %) av alla annonser ett kors. Det var också i denna åldersgrupp som störst

andel av annonserna (26 %) hade en blomma, bukett, krans, bär, träd eller liknande som symbol. Fåglarna var vanligast (28 %) bland dem som var 50–64 år tätt följd av åldersgruppen 65–80 år (23 %). För övriga symboler var det för få individer när de kontrolleras mot åldersgrupper för att det ska vara meningsfullt att kommentera de skillnader som fanns.

Kungörelse och symbol

Hur kungörelsen var formulerad tycks ha viss betydelse för vald symbol. Inte oväntat hade majoriteten, 87 %, av annonserna med kristen kungörelse, som till exempel ”Gått hem till Gud” också ett kors i dödsannonser. Även i de annonser där kungörelsen enbart består av namnet på den avlidna, dominerade korset (29 %), tätt följt av blommor (24 %) och fåglar (21 %). Annonserna med sekulär kungörelse (till exempel ”Vår käre”) dominerades också av ett kors (28 %), och liksom för annonserna med enbart namn som kungörelse, kom blommor (20 %) och fåglar (19 %) på andra respektive tredje plats.

Materialet är för litet för att det skall vara meningsfullt att kommentera alla kombinationer av kungörelse och symbol. En ofta förekommande symbol var duva/duvor med eller utan olivkvist i näbben eller tillsammans med något annat som till exempel segelbåt på vatten. I kungörelsekategorin sekulär utgjorde denna typ av annonser 7 %. Det var också i annonser med denna typ av kungörelse som hjärtan dominerade (5 %), liksom när det gällde symboler som handlade om yrke eller hobby (10 %). En slutsats man kan dra är att korset för många antagligen visar att någon har dött, men då det kombineras med en kristen kungörelse, kan man anta att det starkt signalerar att den avlidna var troende kristen.

Förändring över tid

I DN utgjorde korset 1998 32 % av alla symboler, en procentandel som sjunkit till 20 % år 2017. Minskningen av korset bland övriga symboler var ännu mer markant i de båda Smålandstidningarna. 1998 utgjorde korset 52 % av alla symboler medan andelen kors var 32 % 2017. Blommor minskade marginellt i DN (21 % 1998 och 20 % 2017). Fåglarnas närvaro krympte i Dagens Nyheter från 21 % 1998 till 16 % 2017, medan förändringen i Smålandstidningarna var marginell: från 17 % (26 stycken) 1998 till 16 % (24 stycken) 2017. Duva/duvor med eller utan olivkvist i näbben eller kombinerad med annat som till exempel kors, minskade kraftigt i Dagens Nyheter: från 10 % (76 stycken) 1998 till 3 % (13 stycken) 2017. Samma typ av symbol minskade också i Jönköpingsposten och i Värnamo Nyheter. År 1998 hade 8 % (13 stycken) någon variant av duva som symbol. År 2017 var andelen duvor i stället 5 % (7 stycken).

Symboler vars andel ökade i båda tidningskategorierna var de som signalerade yrke eller hobby. I Dagens Nyheter utgjorde dessa 4 % (29 stycken) 1998 medan de omfattade 19 % (97 stycken) 2017. För Smålandstidningarna var motsvarande siffror 1% (endast en) 1998 och 11 % (16) 2017. En annan typ av symboler vars andel har ökat i både DN och Smålandstidningarna tidningarna var hjärtan. I Dagens Nyheter utgjorde dessa 1 % (6 stycken) 1998 medan 56 (11 %) annonser hade ett hjärta 2017. För Smålandstidningarna var motsvarande siffror 1 % (ett hjärta) 1998 och 8 % (12 stycken) 2017.

De sörjande

Under kungörelse och symbol finns i de allra flesta annonser namn på de ”efterlevande”, ofta kompletterat med ”släkt och vänner”. De ”efterlevande” har jag identifierat genom att kungörelsen ofta innehåller ord som ”Min käre/a”, ”Vår älskade Pappa, Morfar, Farfar” etcetera, namnet på den döda, härafter i fallande ordning de efterlevandes namn, där ordningen visar hur nära man stod den döde, som till exempel änka, barn och barnbarn. Av alla dödsannonserna var den vanligaste typen (67 %) just den med namnen på de närmaste kompletterat med orden ”släkt och vänner”. I drygt 20 % av annonserna saknades tillägget ”släkt och vänner”. 30 annonser hade enbart ”släkt och vänner”, i 34 uppgavs de sörjande som ”efterlevande” samt ”vänner”, och i 16 annonser var undertecknarna de ”efterlevande” samt ”släkt”. I 43 annonser fanns även vänner i en kristen församling med bland de sörjande. Församlingar som nämndes var pingstförsamlingar, missionsförbunds församlingar och Frälsningsarmén. I Dagens Nyheter 1998 fanns det fyra sådana annonser och 2017 enbart en. Även i Smålandstidningarna minskade dessa annonser: från 24 1998 till 14 2017.

Versen

De allra flesta dödsannonser innehåller en vers, eller ibland en kort text, som på ett eller annat sätt antingen vill beskriva den döda eller ge uttryck för de efterlevandes känslor. Av alla 1580 annonser som ingår i undersökningen, saknade 385 (24 %) sådan text. 917 (58 %) annonser hade en text som jag klassat som sekulär. Med sekulär avser jag texter som:

- ”Det kom en dag en stilla vind Som smekte ömt Din trötta kind Liksom ett ljus som blåstes ut Din levnadsdag har nått sitt slut.”
- ”Det är vackrast när det skymmer. All den kärlek himlen rymmer ligger samlad i ett dunkelt ljus över jorden, över markens hus.”
- ”Ditt hjärta som klappat så varmt för de Dina Och ögon som vakat och strålat så ömt Har stannat och sloknat till sorg för de Dina Men vad Du gjort skall aldrig bli glömt”
- ”Du fattas oss” och ”Du finns i våra hjärtan”.

En ytterligare kategori som omfattar 118 annonser (7 %) har jag kategoriserat som allmänreligiösa, med vilket jag avser att texten uttrycker en föreställning om ett liv efter det jordiska. Exempel på denna typ av texter är bland annat:

- "Mor har räckt ut handen Far har fattat den På den andra stranden Har de mötts igen"
- "Nu är du äntligen hos Mormor Ta hand om varandra".
- "Nu när Din vandringsfärd är över väntar gröna ängars klöver".
- "Sakta, så sakta Du tynade bort Vi stod vid Din sida så hjälplösa blott Stilla kom döden Den kom som en vän tog Dig vid handen och förde Dig hem".

Andra texter, 156 stycken (10 %) hade tydlig anknytning till kristendomen, vilket kan exemplifieras med följande:

- "Ett verksamt liv har slocknat ut en flitig hand har domnat Din levnadsdag har nått sitt slut och du i Guds hand nu har somnat".
- "Gud märker när stegen blir tunga, och trötta de älskades drag. Han varslar när krafterna sina och hjärtat slår mattare slag. Då öppnar han kärleksfullt famnen och låter dem somna i frid."
- "Ps 23".
- "O mildaste Jesus med segrarens krona SV Ps 309:4" och "Jordens oro viker för den frid som varar".

Tre andra texter är värda att nämnas. Två anser jag visar på en föreställning om att vår tid här på jorden är utmätt:

- "Ögonen slutits, *tiden var inne* Djup är vår sorg fastän ljust Ditt minne Kärlek och godhet lyste din stig Tack kära Mamma, mormor och gammelmormor. Vila i frid" (min kursivering)."
- "Tyst slocknar en mänsklig hjärna efter år av glädje och strid. En blomma, en människa, en stjärna, har varsin *bestämda tid*" (min kursivering).

Den tredje antyder en ödestro:

- "Det finns inga ord. Varför är Du inte kvar här på vår jord? Du befann Dig mitt i livet. *Varför var detta i stjärnorna skrivet?* Du hade tid och hjälp åt alla vänner. Vi kan inte med ord berätta vad vi känner. I skogen älskade Du att vara Du tillhörde jägarnas trogna skara Saknaden efter Dig är så stor Tomheten i oss nu bor" (min kursivering).

Flera av texterna, 16 % eller 301 stycken, var hämtade från en poet eller annan författare. Flest av dessa, 44 stycken, hänvisade till en bibeltext, en psalmsvers eller annan text med kristen konnotation. Exempel här är:

- "Davids psalm" från Psaltaren.
- "Bred dina vida vingar" (Svensk psalm 190).
- "Vänligt över jorden glänser strålen av ett himmelskt hopp" (Sv. Ps 34 Johan Olof Wallin).
- "De komma från öst och väst, de komma från syd och nord, att sitta till bords med Jesus en gång och höra hans välkomstord" (Amanda (Mandis) Sandbergh).

En poet, vars kristna texter ofta citerades i dödsannonserna, är Bo Setterlind (14 annonser). Vanligast bland dessa är "Att dö är seger, inte nederlag. Det lyser över bergen. Natt har blivit dag. Sörj inte den som äntligen är fri och frukta ingenting Ty Gud är liv", vilken förekom i fyra annonser. Förutom dessa 14 kristna texter fanns Bo Setterlinds texter i ytterligare 13 annonser. Av dessa har jag klassat nio som allmänreligiösa, vilket jag exemplifierar med följande texter:

- "Det finns ett hav, som ingen ser, det finns en grav, där ingen dör, det finns en sol, som ej går ner, det finns en strand i varje själ"
- "Det gick en gammal odalman och sjöng på åkerjorden. Han bar en frökorg i sin hand och strödde mellan orden för livets början och livets slut sin nya fröskörd ut. Han gick från soluppgång till solnedgång. Det var den sista dagens morgon. Jag stod som harens unge, när han kom. Hur ångestfull jag var inför hans vackra sång! Då tog han mig och satte mig i korgen och när jag somnat började han gå. Döden tänkte jag mig så".

Alf Henriksson citerades i 21 annonser. 18 av dessa var:

- "Ibland liksom hejdar sig tiden ett slag och någonting alldeles oväntat sker. Världen förändrar sig varje dag men ibland blir den aldrig densamma mer".

Dan Andersson förekom i 13 annonser, av vilka åtta var följande:

- "Det finns något bortom bergen bortom blommorna och sången. Det är något bakom stjärnor, bakom heta hjärtat mitt".

Per Lagerkvist var med i 12 annonser. I sju av dessa citerades följande dikt:

- "Det är vackrast när det skymmer All den kärlek himlen rymmer ligger samlad i ett dunkelt ljus över jorden, över markens hus. Allt är ömhet, allt är smekt av händer. Herren själv utplånar fjärran stränder Allt är nära, allt är långt ifrån Allt är givet människan som lån".

Nils Ferlin var representerad i sju annonser, av vilka fem innehöll följande vers:

- "Vårt liv är en vindfläkt, en saga, en dröm, en droppe som faller i tidernas ström. Det skimrar i regnbågens färg en minut men brister och faller och drömmen är slut".

De två övriga var:

- "Vårt liv, vår tid, en dag i sänder så tyst och stilla glider bort. Om litet eller mycket händer är tiden alltid lika kort. Det nyttjar ej att se sig om den tid som var, som är, som kom var blott ett lån från evigheten",
- "Inte ens en grå liten fågel som sjunger på grönan kvist det finns på den andra sidan och det tycker jag nog blir trist Inte ens en grå liten fågel och aldrig en björk som står vit - Men den vackraste dagen som sommaren ger har det hänt att jag längtat dit".

Bland de mer frekventa hör även Ylva Eggehorn, vars texter fanns i fem annonser och i fyra av dessa var:

- "Var inte rädd, det finns ett hemligt tecken, ett namn som skyddar dig nu när du går. Din ensamhet har stränder in mot ljuset. Var inte rädd, i sanden finns det spår".

Den resterande var:

- "Du är på väg. En dag blir natten vit. En dag och stjärnor växer ur hans famn. Var inte rädd. Det finns en mörklad hamn. Du ser den inte nu, men färdas dit."

Även Zakarias Topelius kan räknas till nyss nämnda grupp. Hans dikter ingick i fyra annonser. I tre av dessa citerades

- "Och nu är lampan släckt, och nu är natten tyst och klar, och nu stå alla minnen upp från längst försvunna dar, och milda sägner flyga kring som strimor i det blå, och underbart och vemodsfyllt och varmt är hjärtat då".

Den resterande var

- "Var finns en kärlek som intill döden står oförändrad i alla öden, som likt Guds ängel oss övervakar och fordrar inget men allt försakar? På denna jorden finns endast en, en moders kärlek är det allen" och

Två andra författare kan vara värda att nämnas, nämligen Evert Taube, vars texter fanns i åtta annonser och Stig Dagerman. Populärast bland Taubetexterna var:

- "Så skimrande var aldrig havet Och stranden aldrig så befriande, Fälten, ängarna och träden, aldrig så vackra Och blommorna aldrig så ljuvligt doftande" vilken förekom fem gånger.

Stig Dagerman var representerad i fem annonser med följande vers:

- "Hur fort blir lönnarna gula, som lyser vår vandring i parken. Att dö är att resa en smula från grenen till fasta marken", som är vald i samtliga fall.

En lång rad poeter (70 stycken) förekom färre än fyra gånger. Bland dessa kan personer som Anders Österling, Birger Sjöberg, Bo Bergman, Britt G. Hallkvist, Edith Södergran, Esaias Tegnér, Harry Martinsson, Hjalmar Gullberg, Joe Hill, Karin Boye, Magnus Uggla, Stellan Arvidsson, Stig Olin, Ted Gärdestad, Tage Danielsson, Bob Dylan, Mikael Wiehe och Göran Tunström nämnas.

Ändring över tid och tidning

Men kan man se några skillnader tidningarna emellan och om det skett förändringar mellan september månad 1998 och samma månad 2017? Tabell 4 illustrerar tydligt både stabilitet och förändringar

Tabell 4. Olika typer av verser i respektive tidning 1998 och 2017. Procent.

Typ av vers	Tidning			
	DN 1998 N=754	DN 2017 N=519	JP+VN 1998 N=155	JP+VN 2017 N=152
Ingen	33,8	21,6	7,7	3,9
Allmänreligiös	6,5	7,3	6,5	11,2
Sekulär	52,0	64,0	59,4	68,4
Kristen	7,6	6,7	25,8	16,4
Ödet	0,1	0,4	0,6	0,0
Summa	100,0	100,0	100,0	99,9

I båda tidningskategorierna har antalet annonser som saknar vers minskat mellan åren 1998 och 2017. Andelen annonser som jag klassat som allmänreligiösa har inte förändrats i Dagens Nyheter, men nästan fördubblats i de två Smålandstidningarna. Annonser vars verser var sekulära har ökat i både Dagens Nyheter och i de två Smålandstidningarna, medan andelen verser med tydligt kristet innehåll var stabil i Dagens Nyheter men minskade markant i Jönköpingsposten och Värnamo Nyheter.

Extra vers/text

Ibland kan en vers eller en text följas av ytterligare en text. I det här studerade materialet fanns denna typ av text i 91 annonser. 73 av dessa hade en sekulär text, som till exempel "Sov i ro", "För alltid i våra hjärtan", "Varför?", "Vi glömmer Dig aldrig", "Älskad-Saknad" och "Gråt ej över min död Gläds åt att jag levat och varit glad". Men även i dessa texter kan en poet citeras, nämligen Alf Henriksson: "Ibland liksom hejdar sig tiden ett slag och någonting alldeles oväntat sker. Världen förändrar sig varje dag men ibland blir den aldrig densamma mer".

I nio fall refererade denna typ av texter till kristendomen. Texter här var till exempel: "Bred dina vida vingar Sv. Ps. 190", "Herren är min herde . . . Psalt. 23" och "Jesus sade: . . . Joh. 11.25". Ett ytterligare exempel var följande vers av Dan Andersson "Jag skall gå genom tysta skyar genom hav av stjärnors ljus och vandra i

vita nätter tills jag funnit min Faders hus. Jag ska klappa så sakta på porten där ingen mer går ut och jag skall sjunga av glädje som jag aldrig sjöng förut”. Till denna kategori har jag även fört den annons som, före information om begravning med mera, avslutades med en tecknad ängel. Av dessa nio annonser var endast en publicerad i Dagens Nyheter 1998, fyra var från Smålandstidningarna samma år och övriga fyra från sistnämnda tidningar år 2017.

Bland annonserna fanns också nio stycken vars extratext jag har klassat som allmänreligiös. Exempel på dessa är bland annat följande av Art Blakey ”Who knows . . . we’ll be playing Jazz and having a good time”. Ytterligare exempel är ”Vi ses i Nangijala”, ”Du har nu funnit ett välsignat land bortom horisontens rand Där får Du all den kärlek som Du är värd Mamma, lycka till på Din färd!” och Viktor Rydbergs rader: ”Vad rätt du tänkt, vad du i kärlek vill, vad skönt du drömt, kan ej av tiden härjas”. Alla dessa allmänreligiösa texter fanns i Dagens Nyheter: åtta 1998 och en 2017.

Begravningen

I annonserna hittade jag 87 olika sätt som alla berättade om var och hur begravningen skall äga rum, eller att den redan har ägt rum.⁶ Dessa 87 varianter har jag sammanfört till de 17 kategorier som redovisas i tabell 5, vilken visar hur olika typer av begravning annonserats i de två tidningsgrupperna. I drygt två tredjedelar av annonserna informerades läsarna om att begravningen skulle äga rum i en kyrka eller i ett kapell. Förändringar var marginell i DN. Ökningen i Smålandstidningarna mellan 1998 och 2017 med åtta procentenheter beror antagligen på att annonsering om att begravningen ”sker i kretsen av de närmaste” har minskat med i stort sett samma procentenhet mellan de två undersökningsåren. För DN har denna information till läsarna istället ökat något. Att begravningen ”äger rum i stillhet” har minskat i DN. För smålandstidningarna är antalet sådana annonser få: tre 1998 och två 2017. Överhuvudtaget var annonser med annat innehåll än kyrka eller kapell alltför få i Smålandstidningarna för att vidare kommenteras, med följande två undantag: dels den kraftiga ökningen av att begravningen skulle avslutas i kyrkan eller kapellet, dels att 1998 innehöll 21 annonser (13,5 % av alla) information om att begravningen skulle ske i kyrka eller kapell med tillägget ”Kremation”.

Borgerlig begravning förekom enbart i Dagens Nyheters annonser (två 1998 och sex 2017). Akt med urna annonserades tre gånger i DN 2017 och en gång i Smålandstidningarna samma år. Här kan det dock vara värt att påpeka att akt med urna kanske

⁶ Jag kommer inte att beakta datum för begravningen. Det hade i och för sig varit av intresse att också studera denna upplysning närmare, för att se om tiden mellan dödsfall och begravning har förändrats.

döljs i vad som i tabellen benämns "Minnesstund" (fyra i DN 1998 och 18 i samma tidning 2017) och också i kategorin "Övrigt". Exempel på det sistnämnda är: "Minnesceremoni", "Minnesceremonin äger rum i . . . kapell", "Minnesceremoni arrangeras för de närmast sörjande" samt "Minneshögtid i kapell". Annonser som innehåller denna eller liknande information finns enbart i DN (fyra gånger 1998 och 18 gånger 2017).

Tabell 5. Förändring i hur begravning annonseras i DN och JP+VN september 1998 och 2017. Procent.

Typ av begravning	Tidning			
	DN 1998 N = 754	DN 2017 N = 519	JP+VN 1998 N = 155	JP+VN 2017 N = 152
Kyrka/kapell	74,0	72,3	39,4	47,4
Skär i kretsen av de närmaste	5,2	9,1	18,7	9,9
Äger rum i stillhet	7,3	1,9	1,9	1,3
Avsked i kyrka	0,3	1,7	4,5	28,2
Har ägt rum i kretsen av de närmaste	2,3	3,9	1,9	3,9
Begravningen har ägt rum	3,5	1,3	3,9	0,7
Har ägt rum i stillhet	3,7	1,3	1,3	0,7
Inget	1,9	1,0	1,3	1,3
Minnesstund	0,5	3,5	0,0	0,0
Kyrka/kapell kremation	0,0	0,0	13,5	0,0
Avsked vid graven	0,1	0,0	3,9	5,9
Övrigt	0,4	1,2	1,3	0,0
Kyrka/kapell tyst farväl	0,1	0,0	5,2	0,0
Begravning utomlands	0,4	1,0	0,0	0,0
Borgerlig	0,3	1,2	0,0	0,0
Tyst farväl/avslut vid graven	0,0	0,0	3,2	0,0
Akt med urna	0,0	0,6	0,0	0,7
Summa	100,0	100,0	100,0	100,0

Men vilka är det vars begravning inte annonseras med form och plats? Totalt rör det sig om 23 personer, och av dessa annonserade DN 14 stycke 1998 och DN 2017

innehöll fem sådana annonser. De övriga fyra var jämt fördelade under de båda septembermånaderna i Smålandstidningarna. 14 av annonserna var för män och resten för kvinnor. Den yngsta var 22 år och den äldsta 96 år. I sex av dessa annonser fanns ett kors, fyra saknade symboler, övriga var blåklint, flygande duva med olivkvist i näbbet, havsörn med byte, tre flygande fåglar i solnedgång (2 st.), två flygande svalor, sovande katt, ankare, fiol, hjärta format av blommor (2 st.), segelbåt med tre flygande fåglar, hjärta format av klockblommor samt tecknad glad kvinna. Intressantare än det nyssnämnda är att en av dem var införd av begravningsbyrå, fyra av arbetskamrater och vänner, en av ”Gullan och Robert”, åtta av ”Efterlevande” och 2 av ”Efterlevande och vänner”.

Gravsättning

I annonserna framgår det ibland hur begravningen av stoftet eller aska skall äga rum. I sex fall nämndes om urna, varav ett fall till havs och ett utomlands. I 73 handlade det om jordbegravning. Enligt annonserna i DN var detta ovanligt både år 1998 (4 st.) och 2017 (5 st.). Däremot var det vanligare i Smålandstidningarna, men där minskade antalet annonser som uppgav jordbegravning från 41 st. år 1998 till 23 st. år 2017.

Minnesstund

I samband med begravningar inbjuds ofta deltagare till en minnesstund.⁷ Fem annonser i DN 1998 saknade information om detta. I tabell 6 framgår det att annonsering om denna sammankomst inte förändrats i Smålandstidningarna, där hälften av annonserna innehöll denna information de båda septembermånaderna. Däremot har det blivit mycket vanligare att man i DN:s annonser meddelade att deltagarna vid begravning var välkomna till en minnesstund över den avlidna.

Tabell 6. Hur minnesstund annonseras i DN och JP+VN september 1998 och 2017. Procent.

Minnesstund	Tidning			
	DN 1998 N = 749	DN 2017 N = 519	JP+VN 1998 N = 155	JP+VN 2017 N = 152
Nej	58	35	47	49
Ja	42	65	53	51
Summa	100	100	100	100

Ett par annonser hade ytterligare information. I DN, både 1998 och 2017, fanns en annons som meddelade att hemmet var platsen för minnesstunden. 2017 hade DN

⁷ För mer om hur dessa kan utformas, se Davidsson-Bremborg, A. ”Mat och minne. En studie av samlingar efter begravning” i *Kring begravningar i nutid. Tre studier*. (Red Curt Dahlgren & Göran Gustafsson). Lund Studies in Sociology of Religion Volume 6. Lunds Universitet 2006. s 57-84.

åtta annonser som meddelade att minnesstunden enbart var avsedd för de närmaste eller för familjen. Samma år fanns en annons i samma tidning att minnesstunden skulle ske i form av knytkalas. I september 2017 innehöll DN två annonser där den ena informerade om att "Urnsättning med minnesstund hålls vid senare tillfälle", och den andra att minnesstunden skulle ske "senare". I Smålandstidningarna fanns inga annonser med denna typ av information.

Vädjan

Dödsannonser innehåller ofta orden "Istället för blommor tänk på . . ." vilket jag kallar för vädjan. I annonserna hittade jag 203 olika inrättningar eller välgörenhetsfonder som annonsörerna bad om pengar till. Dessa har jag sammanfört till följande 10 kategorier:

- Annonser i vilka det önskas bidrag till kristna organisationer och deras verksamhet som till exempel Frälsningsarmén, pingstförsamlingar, Stadsmissionen, religiösa organisationers katastrof- och u-hjälp samt deras yttre mission till vilka jag räknar Diakonia, Caritas, Erikshjälpen, Lutherhjälpen, med flera.
- Annonser i vilka det vädjas om bidrag till specifika enskilda fonder för forskning om sjukdomar som till exempel Alzheimerfonden, Barncancerfonden, Cancerfonden, Njurfonden, med flera.
- Annonser med vädjan till flera fonder för forskning om sjukdomar: Alzheimer- eller Demensfonden, Cancer- och Allergifonden, Cancerfonden eller Hjärt-Lungfonden med flera.
- Annonser i vilka det önskas bidrag till en eller flera fonder eller verksamheter där en kan vara en fond för forskning om sjukdomar som till exempel Alzheimerfonden och annat kan vara till exempel Sjöräddningssällskapet, hundstallet.se med flera.
- Annonser med vädjan om medel till andra internationella hjälporganisationer än kyrkliga, som till exempel Amnesty International, Läkare utan gränser, med flera.
- Annonser som innehåller önskemål om pengar till fonder och verksamheter som riktar sig till barn. Exempel här är Rädda barnen, SOS Barnbyar med flera.
- Annonser med vädjan om medel till olika föreningar för sjuka, eller anhöriga till sjuka som till exempel Svenska Diabetesföreningen, Hjärt- och lungsjukas förening i Sundsvall med flera.
- Annonser som innehåller önskemål om pengar till olika föreningar och verksamheter som rör naturen som till exempel Greenpeace, Svenska Naturskyddsföreningen med flera.
- Annonser i vilka det önskas bidrag till olika typer av kulturell verksamhet som till exempel Beridna högvakten, Borgvalls minnesfond för segelfartyg: Constantia, hembygdsföreningar, Föreningen Norby Soldattorp med flera.
- En restkategori för övrigt, som till exempel Clownen utan gränser, Gåvor förmedlas via begravningsbyrån, KFUM, Kvinnoprojektet i Addis Abeba, med flera.

Anhörigas eller den dödas önskan om att den avlidnas vänner och bekanta ska skänka pengar till olika välgörande ändamål har ökat markant mellan de två undersökningsåren, vilket framgår av raden ”Saknas” i tabell 7. Minskningen i annonser som saknar det jag kallar för Vädjan är drygt 21 procentenheter i DN:s annonser. I Smålandstidningarna är minskningen inte lika kraftig, men likväl tydlig med 14 procentenheter. Den kategori av vädjanden som ökade mest var den som jag betecknat ”Specifika enskilda fonder för forskning om sjukdomar”.

Tabell 7. Förändring i vad annonsörer vill att vänner och bekanta skulle ge pengar till enligt DN:s och JP+VN:s dödsannonser i september 1998 och 2017. Procent

Bidrag till:	Tidning			
	DN 1998 N = 754	DN 2017 N = 518	JP+VN 1998 N = 155	JP+VN 2017 N = 152
Kristna organisationer och deras verksamhet	1,2	2,3	23,2	9,9
Specifika enskilda fonder för forskning om sjukdomar	14,3	24,3	14,8	32,2
Flera fonder för forskning om sjukdomar	0,8	1,0	0,0	0,7
En eller flera fonder eller verksamheter där en kan vara en fond för forskning om sjukdomar och annan fond något helt annat	0,9	3,3	1,3	2,6
Andra internationella hjälporganisationer än kyrkliga	1,6	4,2	2,6	6,6
Fonder och verksamheter som riktar sig till barn	1,5	1,7	0,6	2,6
Föreningar för sjuka, eller anhöriga till sjuka	0,7	1,5	3,2	0,7
Naturföreningar	0,7	2,1	0,0	0,0
Kultur	1,2	1,5	0,0	2,0
Övriga	0,8	2,5	1,9	4,6
Saknas	76,4	55,5	52,3	38,2
Summa	100,1	99,9	99,9	100,1

För DN:s del ökade den från 14,3 % (1998) till 24,3 % (2017). I Smålandstidningarna var ökningen något större, nämligen från 14,8 % (1998) till 32,3 % (2017). Denna ökning i Smålandstidningarna tycks ha skett på bekostnad av annonser vari önskades medel till ”Kristna organisationer och deras verksamhet”, eftersom denna typ av vädjande har sjunkit med dryga 13 procentenheter mellan 1998 och 2017. Övriga förändringar handlar om alltför få annonser för att det ska vara idé att närmare kommentera dem.

Titel

Förr, när tidningarna började publicera dödsannonser, var det vanligt att den avlidnas yrke angavs.⁸ Totalt förekom detta enbart i 11 annonser bland de 1580 som materialet omfattar. Titlar som uppgavs var arkitekt, elektroingenjör, f.d. länsarbetsdirektör, filosofie doktor, filmchef, frälsningsofficer, greve, jur. kand., pol. mag. samt sjökapt. Dessa 11 titlar förekom enbart i Dagens Nyheter.

Kläder

I dödsannonserna kan man också hitta information om hur anhörig, eller den avlidna, vill att begravningsgästerna skall vara klädda. För DN:s del fördubblades detta önskemål från sju procent 1998 till 14 % 2017. I Smålandstidningarna var det ingen skillnad åren emellan. Båda åren återfanns önskemål om kläder enbart i sju procent av dessa tidningars dödsannonser. Det vanligaste var att annonserna innehöll orden ”Valfri klädsel”, ett önskemål som mer än fördubblades i DN:s annonser från fem procent 1998 till 12 % 2017. För Smålandstidningarna kunde jag snarare konstatera en svag minskning: från sju procent 1998 till fem procent 2017. Men i annonserna fanns även önskemål om ”Ljus klädsel”, totalt endast 20 stycken varav 17 i DN. Två övriga kan nämnas ”Kom som du är” samt ”Kavaj”.

Övrigt

Ett inslag i dödsannonserna som bara förekom en gång 1998, och då i Jönköpingsposten, var att läsaren kunde gå in på ”Minnessida Fonus.se” för att få mer information. För Smålandstidningarnas del fanns denna information 12 gånger 2017. För DN: s del fanns ingen sådan information 1998, men 2017 hittade jag den i 86 annonser.

Ett liknande inslag, som inte fanns i någon av tidningarnas dödsannonser 1998 var formuleringen ”Tänd ett ljus för N.N” med information om vilken begravningsbyrå man skulle gå till via Internet. I annonserna från 2017 fanns den i fyra annonser i DN och i 11 i Smålandstidningarna.

Andra meddelanden, ett fåtal, i dödsannonstexterna var till exempel ”Vänligen, blommor till hemmet undanbedes”, ”Vi hoppas förståelse finns för att begravningen är öppen för dem som kände N personligen”, ”Minnesstund i hemmet” och ”Ingen begravning. Askan spridd över minneslunden på . . .”. I en annons var versen författad av den avlidna och i en annan av nära anhörig. I två annonser undanbad man sig defilering. Versen i en annons var en tydlig beskrivning av den avlidnas personlighet. Endast i två fall förekom det att samma person fick två annonser. Det var vanligare med tvåspaltiga annonser i Dagens Nyheter än i Smålandstidningarna.

⁸ Dahlgren, C. (2000) s 13 f.

1998 förekom detta 2 gånger i DN, men ingen i Smålandstidningarna. 2017 fanns det 34 tvåspaltiga annonser i Dagen Nyheter medan Smålandstidningarna enbart innehöll två sådana detta år.

Sammanfattning

Materialet uppvisar både förändring och, inte oväntat, skillnader mellan Dagens Nyheter och Smålandstidningarna. Kungörelserna i Smålandstidningarna hade i högre grad ett kristet innehåll än DN:s annonser. Annonser där kungörelsen enbart bestod av den avlidnas namn var sällsynta i Smålandstidningarna, medan de minskade i andel i DN. Korsen var betydligt fler i Smålandstidningarna än i DN, men de minskade, men deras andel minskade i båda tidningskategorierna och då mest i JP+VN. En symbolgrupp som ökade i både DN och Smålandstidningarna var de som visade på yrke eller hobby, medan annonser med duva/duvor minskade i båda tidningskategorierna. Vid granskning av annonserna visade det sig att kvinnor i högre grad än män hade en symbol från kategorin "blommor", medan det var vanligare att män fick fåglar, båtar samt symboler från kategorin "Yrke/hobby". Här kan också nämnas att korset var vanligast i den äldsta åldersgruppen. Korsets närvaro i dödsannonserna minskade både i DN och, framförallt, i JP+VN. Både i DN och de två Smålandstidningarna minskade antalet annonser i vilka en kristen församling nämndes bland de sörjande.

Förändringar har också iakttagits när det gäller de verser som finns i dödsannonserna. Antalet annonser som saknar vers har minskat i de två tidningskategorierna. Allmänreligiösa verser var vanligare i Smålandstidningarna 2017 jämfört med 1998, medan verser med kristet innehåll minskade markant i dessa två tidningar. Likaså har andelen annonser som meddelar att begravningen "sker i kretsen av de närmaste", "har ägt rum i kretsen av de närmaste" eller att "begravningen har ägt rum" ökat marginellt i DN, medan de minskat markant i JP+VN, vilket kan tyda på att privatiseringen av döden minskar åtminstone i "Sveriges Jerusalem". Intressant är också att man i JP:s+VN:s dödsannonser 1998 ansåg sig behöva meddela att den avlidna skulle kremeras, en information som inte fanns i annonserna från 2017. I dessa tidningar minskade också information om att den döda skulle jordbegravas. Förekomsten av inbjudan till minnesstund efter begravningen tycks inte ha förändrats enligt Smålandstidningarnas dödsannonser. Däremot ökade dessa i Dagens Nyheter annonser.

I både DN:s och de två Smålandstidningarnas annonser ökade annonsörernas önskemål om medel till främst specificerade fonder för forskning kring sjukdomar, medan vädjan om pengar till kristna organisationer minskade i Smålandstidningarna. Tack riktade till personal på vårdinrättningar ökade också och då mest i JP+VN. Hur de efterlevande önskade att begravningsgästerna skulle vara klädda ökade i DN:s annonser, men inte i Smålandstidningarna. Vanligast är "valfri klädsel" och "ljus klädsel".

Ett inslag i dödsannonserna som förkom i minimal utsträckning 1998 (en gång i Jönköpingsposten) var hänvisning till "MinnessidaFonus.se". Denna information, liksom "Tänd ett ljus för N.N." ökade både i DN och Smålandstidningarna, visar tydligt att även Internet har blivit ett verktyg i begravningsvärlden.

Varför studera dödsannonser?

Bland Berndt Gustafssons efterlämnade papper har jag hittat för mig tidigare okända sidor med titeln *Hur Gud försvann ur dödsannonserna. Forskningsprogram* från 1969. I detta program pekar han på att "dödsannonserna har alltid haft en strikt formell karaktär, och detta material speglar därför tämligen väl den socio-kulturella miljö och dess förändringar".⁹ Att dödsannonserna har en "formell karaktär" visas av att de har sin egen plats i tidningarna, de ser ut på ett speciellt sätt med svart ram och de har ett specifikt innehåll som är strukturerat efter bestämd mall. Ovan har jag visat på "socio-kulturella" skillnader mellan två regioner i Sverige, men också att det skett förändringar i dessa regioners dödsannonser såsom de speglas i de två tidningskategorier.¹⁰

En stor förändring kom under andra halvan av 1970-talet. Fram till dess var korset¹¹ den totalt dominerande symbolen. 1976 var Länstidningen i Östersund först med att införa en ros i en dödsannons, men det lossnade först när Dagens Nyheter införde en blåsippa nyårsafton 1977. Symbolernas antal har växt, från blommor till golfklubbor, ånglok, symaskin, tennisracket med flera. Tidigare har jag betraktat detta som ett uttryck för den trend mot individualism som Västvärlden och då också Sverige genomgått. I viss mening är detta korrekt, eftersom de alternativa symbolernas inträde i dödsannonserna bröt mot korsets rådande kollektivism, det vill säga i stort sett alla döda skulle ha samma symbol i sin dödsannons.

Men jag vill istället argumentera för att i dagens Sverige är det många gånger personen som lyfts fram. I TV-program som Idol, Min sanning och Skavlans pratshow är det den uppträdande personen eller den intervjuades *personlighet* som lyfts fram. Samma fenomen hittar vi enligt min mening i dödsannonserna och då framför allt är det symbolerna som visar på vad personen var intresserad av, det vill säga annonsören vill med symbolen säga något om den avlidna personen. Därmed menar jag att studiet av dödsannonsers förändring kan ses som både en indikator på övrig samhällelig förändring och dess konsekvens, det vill säga personalisering.

⁹ Gustafsson, B. (1969) s 3.

¹⁰ Jag är medveten om att Dagens Nyheter inte bara är en Stockholms-tidning. Tidningen har också riksspridning, vilken märks även i dödsannonserna på så sätt att dödsfall från andra orter än Stockholm annonseras i tidningen, något som jag inte beaktat i denna undersökning.

¹¹ En och annan ordenssymbol samt symboler för andra religioner än den kristna förekom givetvis.

Referenser

- Dahlgren, C. (2000). *När döden skiljer oss åt. Anonymitet och individualisering i dödsannonser 1945–1999*. Databokförlaget AB, Stockholm.
- Davidsson-Bremborg, A. (2006). ”Mat och minne. En studie av samlingar efter begravning”. I *Kring begravningar i nutid. Tre studier*. Dahlgren, C. & Gustafsson, G.(red.) Lund Studies in Sociology of Religion Volume 6. Lunds Universitet.
- Gustafsson, B. (1969). *Hur Gud försvann ur dödsannonserna*. Forskningsprogram. Opublicerat. Religionssociologiska Institutet. Stockholm.
- Gustafsson, G. (2000). *Tro, samfund och samhälle. Sociologiska perspektiv*. Bokförlaget Libris Örebro.
- Thurfjell, D. (2016). *Det gudlösa folket. De postkristna svenskarna och religionen*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.

Kvinnor och religiöst ledarskap: ny kontext och nya aktörer

Maria Klingenberg & Mia Lövheim

Inledning

Ett centralt tema i Berndt Gustafssons forskning är samspelet mellan förändringar i vad han refererade till som "det religiösa systemet" och samhället i övrigt. I boken *Religionssociologi* (1965) diskuterar Gustafsson om och hur mäns och kvinnors religiösa aktivitet och intresse förändras med anledning av en tilltagande spänning "mellan de religiöst bestämda mans- och kvinnorollerna" och det faktum att det "moderna förvärvslivet kräver roller, som står i öppen eller dold konflikt med det religionen förväntar" (1965:67).

Den förändring som Berndt Gustafsson tog som utgångspunkt för sin undersökning handlade framförallt om spänningen mellan mäns roller i yrkeslivet och deras religiösa engagemang. Utifrån en analys av tillgängliga studier inom Svenska kyrkan och övriga kristna samfund vad gäller gudstjänstbesök samt "devotionella, trosmässiga och etiska dimensioner" av det religiösa livet (1965:73), drar han slutsatsen att mäns roller i det offentliga livet " . . . tillåter i mindre omfattning ett praktiserande av dygder som osjälviskhet och omsorg om nästan än vad de traditionella kvinnorollerna i hem och familj gör". Därmed kan skillnader i religiositet mellan könen förtydligas så att "sysselsättningslivet utanför hem och familj" står i konflikt med främst "de devotionella rollerna inom religionen" (1965:71).

Gustafssons diskussion om samspelet mellan skillnader i mäns och kvinnors religiositet och förändrade roller för dem i samhället är intressant i ljuset av nyare religionssociologisk forskning om kvinnors religiösa erfarenheter och roller. Under de mer än 50 år som gått sedan Gustafssons studie har kvinnors erfarenheter av förvärvsarbete och övriga offentliga roller i Sverige genomgått stora förändringar. Från 1970 till 2002 ökade andelen kvinnor i arbetskraften från 60 till 79 procent (SOU 2005: 66). Ytterligare en genomgående förändring i det svenska samhället gäller graden av religiös och livsåskådningsmässig mångfald eller heterogenitet. I det samhälle som var utgångspunkten för Berndt Gustafssons analys var andra religiösa samfund än de kristna knappt representerade. År 2020 är cirka 60 procent av den vuxna befolkningen fortfarande medlemmar i Svenska kyrkan, och de religiösa minoriteterna utgör tillsammans runt 12 procent (Willander och Stockman 2020, se också Willander i denna bok).

Det här kapitlet tar utgångspunkt i dessa förändringar vad gäller kvinnors offentliga roller och deras religiösa engagemang. Vi fokuserar på en särskild dimension av denna förändring som gäller kvinnors erfarenheter av ledarskap i trossamfund i 2000-talets Sverige. Utifrån en nyligen genomförd enkät- och intervjustudie diskuterar vi vilka verksamhetsområden kvinnors ledarskapsuppdrag i trossamfund är riktade mot samt hur kvinnor diskuterar samspelet mellan ledarskap i trossamfund respektive yrkesliv utifrån sina erfarenheter.

Kvinnors religiösa engagemang och ledarskap: tidigare forskning

Religionssociologiska studier under de senaste decennierna har bekräftat Berndt Gustafssons resultat om skillnader mellan mäns och kvinnors religiositet både vad gäller till exempel gudstjänstbesök och bönevanor. Erika Willanders kapitel i denna bok visar att kvinnor fortfarande generellt sett är överrepresenterade som deltagare i gudstjänster under perioden 1988-2018. En analys av utträden inom Svenska kyrkan 2011-2018 visar även att kvinnor i högre grad än män kvarstår som medlemmar (Bromander & Jonsson 2018). Dock visar Willanders analys att förändringen över tid är större bland kvinnor än män vad gäller deltagande: andelen kvinnor som deltar någon gång per år i en religiös gudstjänst har minskat under perioden från en toppnotering om 59 procent 1990 till 29 procent 2018. Analysen visar även att andelen kvinnor och män i gruppen som deltar varje vecka i gudstjänster är nästan jämbördig, och aktiviteten inom denna grupp har förändrats mycket lite över tid. Den faktor som framförallt utmärker gruppen handlar om uppväxtregion snarare än kön. Benägenheten att delta mer regelbundet i religiösa möten ökar över tid bland dem som vuxit upp i Europa (exkl. Norden) eller utanför Europa.

När det gäller kvinnors ledarskap inom religiösa samfund visar Svenska kyrkans statistik att kvinnor sedan år 2014 utgör majoriteten av nyvigda präster. I Svenska kyrkans nationella ledande organ, Kyrkostyrelsen och Kyrkomötet, är andelen kvinnor och män lika stora (Kyrkostyrelsen 2016). Fler män än kvinnor har dock ledande positioner som biskop, domprost och kyrkoherde. Samma tendens märks inom Eumeniakyrkan (tidigare Svenska Missionsförbundet, Svenska Baptistsamfundet och Metodistsamfundet) där kvinnor år 2015 var i majoritet bland antalet nyantagna pastorskandidater (Halvardson 2016). En undersökning inom Pingströrelsen (Bergh & Carlson 2015) visade att andelen kvinnor inom olika styrelser har ökat sedan 1970, men med undantag för styrelser med ansvar för ungdoms- och socialt arbete är kvinnor fortfarande i minoritet. Detta mönster bekräftas även i tidigare internationell forskning. En jämförande undersökning bland kristna församlingar i USA (Adams 2007) visar att kvinnor är relativt väl representerade på lägre nivåer av ledarskap, så

som i undervisning för barn och unga, men fortfarande i minoritet på högre ledningsnivåer. En systematiserad och jämförande sammanställning av fördelningen mellan män och kvinnor på ledande positioner inom trossamfund i Sverige saknas dock i dagsläget. Framför allt saknas uppgifter från kristna ortodoxa samfund samt muslimska, judiska, hinduiska och buddhistiska samfund¹.

Tillgänglig forskning visar att kvinnors religiösa roller förändrats från den situation som Berndt Gustafsson beskriver i sin analys. De brittiska religionssociologerna Linda Woodhead (2008) samt Abby Day (2017) argumenterar för behovet av en fördjupad analys av relationen mellan religiös aktivitet och könsroller. Woodhead lyfter fram hur kvinnor i dagens samhälle både i yrkes- och privatliv befinner sig mellan två roller: omsorgsrollen som mor och maka, och yrkeslivets förväntningar som betonar individuell prestation och karriär. Hon efterlyser en analys av hur dessa motstridiga förväntningar påverkar deras religiositet – med Gustafssons ord om hur ”sysselsättningslivet utanför hem och familj . . .” står i konflikt med det ”religiösa systemets roller” (1965:71) för kvinnor idag.

Woodheads hypotes (2008: 190) är att kvinnor i denna situation väljer mellan ett fortsatt engagemang i etablerade, konservativa religiösa samfund där den traditionella rollen med ansvar för hem och familj kan upprätthållas, eller att ge upp religiöst engagemang för att kunna engagera sig i yrkeslivet. Hon identifierar dock en tredje kategori kvinnor, den potentiellt största, som försöker hitta en balans mellan olika förväntningar och roller, och som söker ett religiöst engagemang som ger stöd i den situationen. Dessa former av religiöst engagemang upplevs som attraktiva inte för att de stöder de traditionella, självupppoffrande omsorgsrollerna utan för att de fokuserar på hur det egna jagets behov kan förverkligas i relation till andra. Woodhead menar att kvinnors engagemang i så kallade ”New Age”-praktiker kan förklaras utifrån denna situation.

I vår mening behöver den situation Woodhead beskriver också kompletteras med de spänningar mellan olika positioner vad gäller kvinnors roller i religiösa samfund och i sekulära samhällen som uttrycks i politisk och medial debatt. I dessa diskussioner har framförallt muslimska kvinnors ställning lyfts fram (Axner 2015). Flera studier av muslimska kvinnors situation visar på hur de upplever och hanterar spänningar mellan sitt religiösa sammanhang och majoritetssamhället när det gäller tillhörighet och delaktighet (se till exempel Karlsson Minganti 2012).

Sammanfattningsvis synliggör denna forskning komplexiteten i frågan om spänningar mellan kvinnors roller inom religiösa organisationer och i moderna, sekulära samhällen. Woodheads kritik av tidigare sekulariseringsteoriens bristfälliga förklaring-

¹ För vidare information se Myndigheten för stöd till trossamfund 2021.

ar till förändringar i kvinnors religiösa engagemang visar att det behövs en fördjupad förståelse för hur kvinnor upplever och hanterar spänningen vad gäller värderingar och förväntningar i dessa två olika sammanhang, samt hur religiösa värden kan vara en resurs för att hantera denna situation.

En studie av kvinnor och ledarskap inom trossamfunden

I detta kapitel vill vi använda ett nytt empiriskt material om kvinnors erfarenheter och reflektioner beträffande ledarskap i svenska trossamfund. Mot bakgrund av vilka ansvarsuppgifter och ledaruppdrag kvinnor i studien har erfarenhet av analyseras kvinnors väg mot inflytande och ledarskap i sina trossamfund. Analysen fokuserar särskilt huruvida möjlighet till ökat inflytande och ledarskap beskrivs på likartade sätt i arbets- och samfundsliv, och hur dessa erfarenheter spelar in i den egna förståelsen av kvinnligt ledarskap.

De resultat som presenteras är baserade på en enkätundersökning samt intervjuer med kvinnor som deltagit i ledarskapsutbildningen "Delaktig, stark och synlig" anordnad av Myndigheten för stöd till trossamfund (SST). Utbildningens deltagare hade rekryterats av SST i samarbete med trossamfunden, men det var även möjligt att själv ansöka om att få delta. Utbildningen bestod av fyra kursträffar där kvinnorna samlades för att diskutera ledarskapsidentitet, härskartekniker, mänskliga rättigheter och egna erfarenheter av ledarskap och inflytande. Arrangörernas strävan var att skapa grupper med variation beträffande ålder, regional tillhörighet och samfundstillhörighet där alla deltagare hade erfarenhet av något ledarskapsuppdrag. Sammanlagt deltog 94 kvinnor i någon av de fyra kursomgångar som ordnades mellan åren 2016-2020.

De frågor vi vill belysa utifrån studien är följande:

- Vilka bakgrundsfaktorer kännetecknar kvinnorna som genomgått ledarskapsutbildningen, och vilken form av ansvarsuppgifter och ledaruppdrag har de erfarenheter av?
- Hur beskriver de sin väg mot ledarskap i sitt trossamfund?
- Hur diskuterar kvinnorna ledarskapserfarenheter från arbetslivet i relation till sina erfarenheter av ledarskap i trossamfundet?
- Hur samspelar erfarenheter från olika livssfärer som resurser eller problem för kvinnors roller i samfunden?

Material

Som nämndes ovan bygger kapitlet på resultat från en studie som genomfördes bland deltagarna i ledarskapsutbildningen "Delaktig, stark och synlig" åren 2016-2020.

Studien syftade till att undersöka kvinnornas erfarenheter av förutsättningar för ledarskap och inflytande i sina trossamfund. I enlighet med syftet kartlade studien vilka möjligheter och utmaningar kvinnorna upplevt i sin strävan mot ledarskap. Resultaten från studien, som genomgick etikprövning vid Etikprövningsmyndigheten våren 2020, redovisas i rapporten "Delaktighet, inflytande och ledarskap bland kvinnor i trossamfund" (Myndigheten för stöd till trossamfund 2021).

Studien inleddes med att kvinnorna som gått ledarskapsutbildningen fick inbjudan per e-post att delta i en enkätstudie som genomfördes digitalt. Enkäten innehöll frågor om bakgrund och engagemang i trossamfund, vilka ledarskapsstrukturer som kännetecknar det egna trossamfundet, kvinnornas upplevelser av delaktighet och inflytande, och vilka möjligheter och hinder det har inneburit, erfarenheter av ledarskapsprogrammet samt om vilka behov kvinnorna för närvarande upplever att de har för sitt ledarskap.

Enkäten, som genomfördes under försommaren och hösten 2020, besvarades av 67 av 94 deltagare och hade därmed en svarsfrekvens om 71 procent. En jämförelse av svarspersonernas åldersprofil i jämförelse med åldersfördelningen bland ledarskapsprogrammets deltagare visar att äldre deltagare (födda 1959 eller tidigare) besvarade enkäten i högst grad, medan bortfallet är störst bland deltagare som är födda på 1960-talet. Dessa skevheter är dock inte så markanta att de äventyrar enkätresultatens representativitet, och den höga svarsprocenten bidrar till slutsatsen att enkätresultaten är representativa för ledarskapsprogrammets deltagare.

I slutet av enkäten ingick en förfrågan om intresse för att delta i en intervju på samma teman som enkäten. Intrasserade ombads skicka ett meddelande till en särskild e-postadress som tagits fram för ändamålet. Sammanlagt hörde 22 personer av sig och uttryckte intresse, och i slutändan var det möjligt att genomföra 20 intervjuer under juni 2020-januari 2021. De semi-strukturerade intervjuerna följde i stort sett samma struktur som enkäten, och några enkätfrågor användes också som utgångspunkt för vidare diskussion. Intervjuernas längd varierade mellan 1–2,5 timmar.

Det sätt på vilket studien genomfördes har konsekvenser för hur resultaten ska tolkas. Den grupp kvinnor som omfattas av studien hade ansökt om att få delta i en utbildning som explicit riktar sig till kvinnliga ledare inom samfund. Intervjuerna med kvinnorna som deltog visar hur identifikationen med begreppet ledare inte är självklar, vilket också får oss att anta att rekryteringen till ledarskapsutbildningen medförde en viss självselektion. Denna studie omfattar därmed ett särskilt segment av kvinnor i Sverige, som inte bara är religiöst engagerade och har uppdrag i sina trossamfund, utan även identifierar sig som ledare. Materialet kan därmed inte ses som representativt för hur religiöst engagerade kvinnor i Sverige i allmänhet resonerar

kring ledarskap och inflytande. Även om den höga svarsprocenten och bortfallsanalysen ger oss skäl att utgå från att enkätstudien är representativ för ledarskapsprogrammets deltagare omfattar enkätmaterialet för få svarande för att göra det möjligt att genomföra statistiska analyser med signifikansprövning.

I följande avsnitt utgår vi från enkätresultat för att presentera vilka bakgrundsfaktorer som kännetecknar kvinnorna i studien samt vilken form av ansvarsuppgifter de har erfarenhet av. Vi presenterar också hur de svarande beskriver fördelningen av ansvarsuppgifter mellan män och kvinnor i deras församlingar, samt i vilken mån de anser att deras trossamfund kännetecknas av könade förväntningar och uppdelningar mellan män och kvinnor. För att ge en fördjupad inblick i erfarenheter och reflektioner över ledarskapsroller i yrkesliv och trossamfund presenterar vi därefter en analys av ett urval av intervjuerna.

Kvinnliga ledare i trossamfund: en beskrivning av deltagare och ledarskapserfarenheter

Ledarskapsprogrammet samlade deltagare från många olika trossamfund. Eftersom en del av trossamfunden är mycket små i den svenska samfundskontexten skulle kartläggning av samfundstillhörighet bland deltagarna i studien ha medfört en risk för att svarspersonerna skulle kunna identifieras. Vi valde därför att efterfråga samfundstillhörighet i enkäten genom en fråga där vi bad svarspersonerna välja den beskrivning som bäst passade in på deras samfunds etableringsgrad och resursstyrka.

Merparten av svarspersonerna beskriver sina samfund som väletablerade samfund som har varierande grad av resurser. Denna beskrivning kan jämföras med SST:s uppgifter över vilka samfund som deltagarna i ledarskapsutbildningen kommer från, och vi kategoriserade därför själva dessa samfund i enlighet med de svarsalternativ som ingick i enkätfrågan. När vi jämför den bild som deltagarna tecknar av sina samfund med hur vi själva skulle beskriva dem uppstår vissa skillnader (diagram 1). Som forskare gör vi bedömningen att merparten av ledarskapsprogrammets deltagare kommer från nyetablerade samfund, det vill säga samfund som inte har funnits i den svenska samfundskontexten under särskilt lång tid, och som i jämförelse med de större och mer etablerade trossamfunden i Sverige också har betydligt mindre resurser. Svarspersonerna i enkäten har därför bedömt sina egna samfunds etableringsgrad och resurser på ett mer positivt sätt än vi.

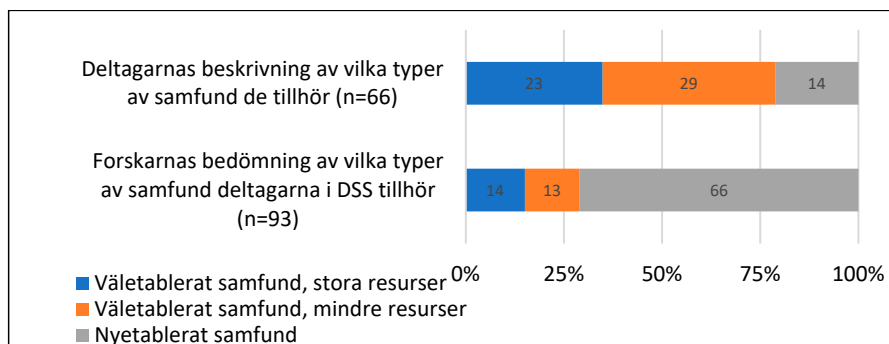


Diagram 1. *Samfundstillhörighet bland ledarskapsprogrammets deltagare utifrån deltagarnas beskrivning respektive forskarnas bedömning, procent.*

I enkäten efterfrågades de deltagande kvinnornas ålder i tioårsintervall. Resultaten visar att åtta av tio deltagare var åtminstone fyrtio år gamla när de besvarade enkäten. Nästan sex av tio deltagare är födda antingen på 1960- eller på 70-talet, medan återstående deltagare var relativt jämnt fördelade mellan äldre eller yngre ålderskategorier.² Att merparten av de kvinnor som besvarat enkäten har hunnit skaffa sig en hel del livserfarenhet avspeglar sig också i andra enkätresultat. I en fråga om erfarenhet av andra ledarskapsutbildningar framkom att det endast var tre av tio som enbart hade deltagit i "Delaktig, stark och synlig". Övriga kvinnor hade utöver denna ledarskapsutbildning även erfarenhet av ledarskapsutbildningar från akademiska utbildningar, arbetsplatser, studieförbund och utbildningar i det egna trossamfundets regi.

Vidare ställde vi frågan i enkäten om vilka typer av uppdrag kvinnorna i ledarskapsprogrammet hade haft i sina respektive samfund under de senaste fem åren. Erfarenhet av ansvarsuppdrag kartlades på sju olika verksamhetsområden som kan återfinnas på lokal nivå.³ Samtliga kvinnor har svarat att de haft något ansvarsuppdrag under denna tidsperiod. Det var också förhållandevis vanligt att ha erfarenhet från

² Frågan var formulerad: "Hur gammal är du?". Resultaten översatta till födelseår är följande: Födda 1949 eller tidigare: n=4, 1950–59: n=11, 1960–69: n=22, 1970–79: n=17, 1980–89: n=7, 1990–2000: n=5.

³ Frågan var formulerad "Vilka uppdrag har du haft i ditt trossamfund under de senaste fem åren?". De tillgängliga svarsalternativen var "Olika former av styrelseuppdrag (t.ex. sekreterare, ledamot, ordförande)", "Ledaruppdrag i barn- och ungdomsverksamhet", "Sociala/diakonala uppdrag", "Ansvarig för religiösa frågor (t.ex. präst, imam, pastor, rabbin)", "Hjälpt med att genomföra gudstjänster, böner, ceremonier eller liknande", "Organiserat frivilligarbete", "Ledare i pedagogisk verksamhet för vuxna (t.ex. koranundervisning eller alphakurs)", "Jag har inte haft något av dessa uppdrag under de senaste fem åren" "Annat uppdrag, vilket?". I resultatredovisningen har fritextsvaren från den sistnämnda kategorin sorterats in i relevanta kategorier.

flera verksamhetsområden, då endast fyra av tio markerat att de enbart haft ett uppdrag. Det överlägset vanligaste var att kvinnorna haft olika former av styrelseuppdrag under de senaste fem åren, vilket nästan två tredjedelar (n=43) markerat.

Ansvarsuppdragen sorterades in i mer översiktliga kategorier. Avsikten med denna analys var att specifikt förstå hur utbrett det var att ha erfarenheter av religiöst ansvar och beslutsfattande i trossamfundet, eftersom tidigare studier av kvinnligt ledarskap i religiösa organisationer har pekat ut att kvinnor når dessa ledarpositioner i lägst utsträckning (Adams 2007, Berg & Carlson 2015). De kvinnor som angivit att de haft religiöst ansvar placerades i denna kategori också när de haft andra typer av uppdrag, och därefter gjordes samma typ av kategorisering för de kvinnor som svarat att de haft styrelseuppdrag. Därefter analyserades dessa kategorier i relation till hur

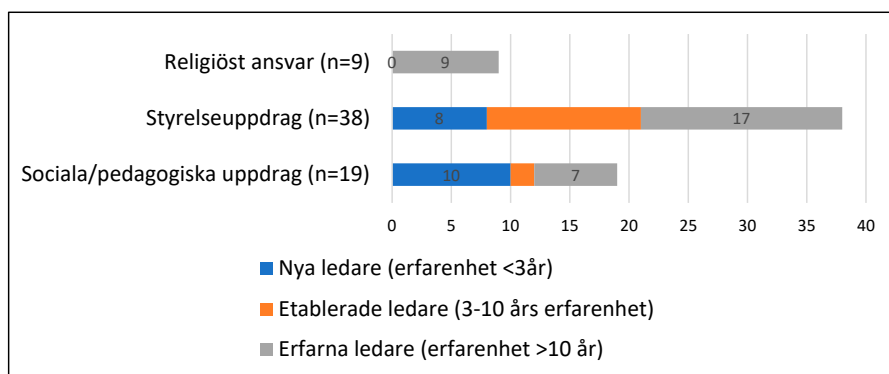


Diagram 2. Deltagarnas erfarenheter av ledarskapsuppdrag under de senaste fem åren sorterat utifrån ledarskapserfarenhetens längd, redovisat i n (n=66).

lång ledarerfarenhet kvinnorna hade. Resultaten av denna analys, som illustreras i diagram 2, visar hur vanligt förekommande styrelseuppdragen är i förhållande till andra typer av uppdrag. En knapp tredjedel av ledarskapsprogrammets deltagare har erfarenheter av olika typer av sociala eller pedagogiska uppdrag i sina trossamfund. Dessa två typer av uppdrag är förhållandevis jämnt fördelade mellan kvinnor som har olika lång erfarenhet av ledarskapsuppdrag. Att ha religiöst ansvar är som framgår av diagram 2 förhållandevis ovanligt, då endast 9 av 67 kvinnor uppgett att de haft sådant ansvar, och bland ledarskapsprogrammets erfarenhet är denna typ av ansvarsuppdrag också förknippat med lång ledarerfarenhet.⁴

⁴ Frågan om ledarskapserfarenhetens omfattning var formulerad "Jag har varit aktiv som ledare i mitt trossamfund...". De ursprungliga svarsalternativen var "0–1 år", "1–3 år", "3–10 år", "10–20 år", "20 år eller mer" och "Jag har inte varit aktiv som ledare inom mitt trossamfund". De kvinnor som haft ansvarsuppdrag men svarat att de inte har varit aktiva som ledare (n=6) har betecknats som "Nya ledare" i denna analys.

För att kunna få perspektiv på hur utbredda erfarenheterna bland kvinnorna är på olika ansvarsområden innehöll enkäten också en fråga där kvinnorna ombads ange vem som i huvudsak ansvarar för olika verksamhetsområden i den lokala församlingen: män, kvinnor, eller både och.⁵ Resultaten, som presenteras i diagram 3, visar att kvinnor oftast anger att verksamhetsområden styrs genom ett delat ansvar mellan män och kvinnor. Det är dock också intressant att se vilka verksamhetsområden det är som enbart män eller kvinnor har ansvaret för.

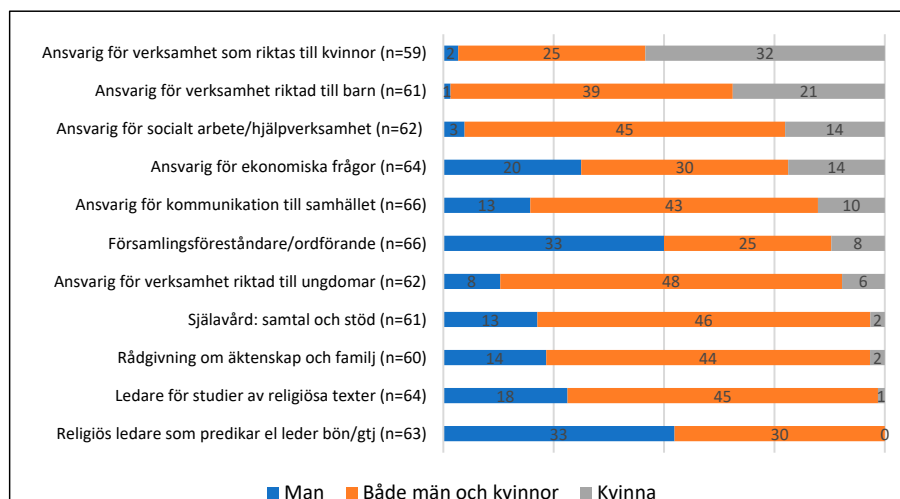


Diagram 3. *Beskrivning av ansvarsfördelningen mellan män och kvinnor på olika verksamhetsområden i den egna församlingen, redovisat i antal.*

Hur upplever kvinnorna då ansvarsfördelningen mellan män och kvinnor och det utrymme som de upplever att de har i sina trossamfund, i ljuset av de erfarenheter som de bär på till följd av att ha strävat efter inflytande och ledarskap? I diagram 4 redovisar vi två påståenden från enkäten som berör hur de som besvarar enkäten upplever kvinnors handlingsutrymme i sina trossamfund. Det första påståendet, som kvinnorna skulle ta ställning till på en femgradig skala, lydde "Jag upplever att det finns en tydlig uppdelning mellan män och kvinnor i mitt trossamfund". Svaren pekar på att det inte finns någon samsyn kring detta: drygt fyra av tio tar avstånd från påståendet, men andelen som håller med om påståendet utgör en dryg tredjedel. En stor andel, knappt en fjärdedel av svarspersonerna väljer avslutningsvis skalsteg tre, vilket är en förhållandevis stor andel. Det råder därmed en ganska stor variation i hur svarspersonerna betraktar sina trossamfund ur ett genusperspektiv: medan vissa inte

⁵ Frågan var formulerad "Hur fördelar sig ansvaret mellan män och kvinnor i din församling? Ange vem som i huvudsak ansvarar för följande verksamhetsområden".

känner igen sig i en sådan beskrivning är det samtidigt andra som utan vidare identifierar uppdelningar mellan män och kvinnor som präglar verksamheten i trossamfundet på olika sätt.

Det andra påståendet var formulerat ”Som kvinna i mitt trossamfund förväntas jag ta ansvar för vissa saker, men inte andra”. Påståendet beskriver inte skillnaderna mellan kvinnor och män på ett lika distinkt sätt som påståendet om uppdelning, men framhåller att trossamfundets verksamhet ändå kännetecknas av olika förväntningar på män och kvinnor. Även här går synsätten isär, men att exakt hälften av svarspersonerna håller med innebär en ökning i jämförelse med svaren på föregående påstående. Den andel som placerar sig i mitten av den femgradiga skalan är i stort sett lika stor för båda påståenden.

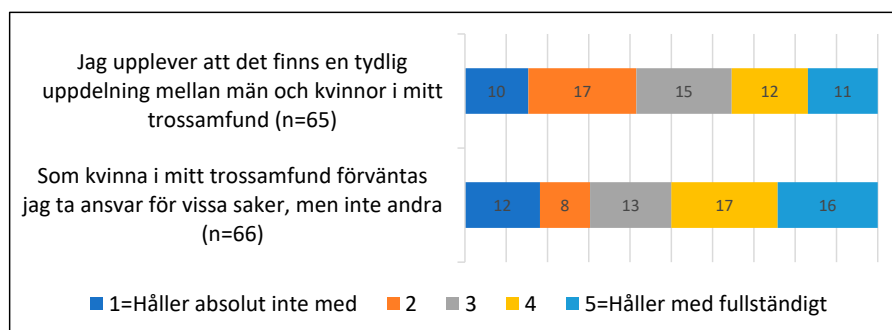


Diagram 4. Uppfattningar om ansvarsfördelning och uppdelning bland kvinnor och män i det egna trossamfundet, redovisat i antal.

Utifrån dessa resultat kan vi dra två slutsatser. Den första är att även om alla svarspersoner är kvinnliga ledare i trossamfund och har deltagit i samma ledarskapsutbildning finns det ingen samsyn bland deltagarna beträffande mäns och kvinnors utrymme i trossamfundets verksamhet. Bristen på samsyn kan delvis bero på att hänvisningarna till ”uppdelning” och ”ansvar för vissa saker, men inte andra” har tolkats på olika sätt, och att svaren utgår från olika föreställningar om hur ansvar och uppdelning borde se ut. En andra slutsats som delvis dras till följd av den första är att frågorna berör ett område som svarspersonerna har stort engagemang för och erfarenhet av. Den förhållandevis höga andelen svar som placerar sig i mitten av skalan är ett tecken på att kvinnornas erfarenheter inte låter sig sammanfattas genom svar på förenklade påståenden. Resultaten illustrerar därmed också indirekt enkätstudiers inneboende begränsningar.

Resultaten som redovisats i detta avsnitt synliggör att kvinnor i 2000-talets Sverige har flera olika ledarskapsroller i sina trossamfund, vilket bekräftar den förändring av

mäns och kvinnors roller i "det religiösa systemet" som Berndt Gustafsson förutspådde till följd av samhällsförändringar i sin studie 1965. Samtidigt återfinns enligt ledarskapsprogrammets deltagare den mest ojämna ansvarsfördelningen mellan kvinnor och män i samfundet alltjämt på de ledarskapsdomäner som Berndt Gustafsson skulle benämna som hörande till "den religiöst bestämda mansrollen". Resultaten visar därmed att även om kvinnors ledarskap och inflytande över trossamfunden är mer mångfasetterat än tidigare vilar ansvaret för religiöst ledarskap och församlingsansvar ändå i högre utsträckning på män än på kvinnor. Enkäterna pekar också på att kvinnorna identifierar olika rollförväntningar på kvinnor och män i sina trossamfund. I följande avsnitt belyser vi detta ytterligare genom en analys av ett urval av intervjuerna.

Vägar mot ledarskap

Det finns inte alltid exakta uppgifter om hur gamla de kvinnor som intervjuades var, men merparten av intervjupersonerna bedöms vara födda på 1950- eller 60-talet. Detta sätter sin prägel på resultaten: den "rollkonflikt" som Woodhead (2008) lyfter fram som påtaglig för kvinnor i dagens samhälle, konflikten mellan omsorgsroll och yrkesliv, framkom nämligen inte som ett påtagligt och återkommande tema i intervjuerna. I många intervjuer diskuterades familj och hemmaliv endast i förbifarten, och det framgick då att de yngre intervjupersonerna inte alltid hade egen familj, medan de äldre som hade barn inte längre bar ett vardagligt ansvar för dem. Det sätt på vilket kvinnorna beskrev sina livssituationer vittnade ofta om stor upptagenhet, men denna upptagenhet relaterade då ofta till det Gustafsson beskriver: att såväl "sysselsättningslivet utanför hem och familj" och "det religiösa systemets roller" (1965:71) krävde sitt. I dessa intervjuer beskrevs dock arbets- och samfundsliv inte som stående i konflikt till varandra, såsom Gustafsson föreställde sig att kvinnor i en framtida situation skulle uppleva relationen mellan olika åtaganden. Snarare bidrog såväl arbetsliv som fritidsengagemang till en livssituation som beskrevs som aktiv och engagerad.

I denna studie valde vi att fokusera vår analys av intervjumaterialet till ett urval intervjuer som kännetecknas av att diskussionen om roller i samhällets offentliga sfär i relation till ledarskap i trossamfundets sfär tas upp och utgör ett tydligt tema. Vi valde ut fem intervjuer där kvinnorna i hög grad diskuterade sina erfarenheter av ledarskap i samfundet i relation till ledarskapserfarenhet från andra sammanhang, i synnerhet

arbetsliv. Dessa intervjuer kodades sedan utifrån de centrala teman som vi var intresserade av att belysa i kapitlet.⁶ Kodningen gav upphov till en identifikation av två mönster i intervjuerna i form av olika sätt att beskriva vägen mot ökat inflytande och ledarskap i trossamfundet. För varje typ av berättelse börjar vi med att ge en översiktlig beskrivning av kvinnorna bakom dem, varefter vi belyser det sätt på vilket deras reflektioner över kvinnligt ledarskap i trossamfundet och deras eget ledarskap i synnerhet speglas gentemot erfarenheter från andra livssfärer.

Ledarskap i trossamfundet: otydlighet och inkongruens

Den första typen av berättelser är baserad på intervjuer med två kvinnor som vi kallar Karin och Birgitta. Båda är födda före år 1970 och var därmed 50 år eller äldre när intervjun genomfördes. Av intervjuerna framgår att båda har eller har haft ledarpositioner i sina yrkesliv, antingen i form av att deras arbetsuppgifter har inkluderat situationer där de förväntas leda arbetsprocesser eller i form av särskilda uppdrag där de explicit har förväntats föra andra personers talan.

I den här typen av berättelse begränsar sig reflektionerna om ledarskap och inflytande i trossamfundet till erfarenheter som förvärvats i vuxen ålder. När Birgitta förklarar sin väg in i samfundet berättar hon hur den sammanfallit med en tuff period i hennes liv: "(...) Och då sökte jag mig just till [trossamfundet], (...) det här lite typ retreataktiga, stillheten och då var det väl en ingångsport, (...) jag (...) insåg att [det] liksom var, det var väl helande, läkande liksom (...)." I den mån som dessa kvinnor har vuxit upp i religiöst engagerade familjer eller varit religiöst engagerade som unga så lyfts det inte upp som en faktor med betydelse för ledarskapet i vuxen ålder. Birgitta ser i själva verket sin avsaknad av "rätt mamma eller pappa som har varit i [trossamfundets] värld i hela sitt liv" som en försvårande faktor på hennes väg mot ledarskap.

Kvinnorna har också gemensamt att deras engagemang i respektive trossamfund har varit ideellt och skett parallellt med ett yrkesliv på ett annat område. De beskriver inget särskilt engagemang som centralt i deras strävan efter ökat inflytande och ledarskap, utan deras engagemang har riktat sig mot olika verksamheter under olika perioder. Om vi skulle beskriva vilken typ av områden kvinnornas engagemang riktat sig mot utifrån de kategorier som återfanns i enkäten rör det sig om social och pedagogisk verksamhet, men en av dem har också mångårig erfarenhet av styrelseuppdrag i sitt samfund.

⁶ Intervjuerna analyserades utifrån följande koder: "Väg in i ledarskap", "Erfarenheter från arbetsliv", "Erfarenheter från andra kontexter t ex föreningsliv", "Reflektioner om kvinnligt ledarskap", "Förväntningar på kvinnligt ledarskap" och "Ledaridentitet".

Det första gemensamma temat i dessa två intervjuer är att erfarenheter av att vara ledare eller sträva efter ledarskap i trossamfundet beskrivs som förknippat med olika upplevelser av hinder, och en upplevelse av att engagemanget i trossamfundet har medfört utmaningar på ett oväntat sätt. I intervjun med Karin förekommer det flera gånger att hon hänvisar till erfarenheter av att andra nominerat henne eller bett henne stiga fram och ta ansvar i trossamfundet. Trots denna typ av uppmuntran beskriver hon sitt beslut att ansöka till ledarskapsprogrammet som ett sätt att bearbeta sina erfarenheter från det styrelsearbete hon varit engagerad i:

Att: herregud, i min ålder, att man ska behöva bli så trött på såna här (suck) jag ska inte bara säga gubbar för så enkelt är det inte men alltså den stämningen som är då (...). Mycket gubbar (...), det var jag också oförberedd på. För det var alltså 17 män och av dom var fem kvinnor och egentligen bara en som sa nåt och det var jag.

I anslutning till sin kommentar om att hon upplevde sig vara den enda kvinnan som sade något tillägger Karin: *"Då blev det ganska tyst också"*. På en fråga om hur hon tolkade denna tystnad svarade hon: *"Här kommer hon och bråkar". Och [namn] (...) han uttryckte sig så också faktiskt: 'ja och så satte Karin igång där vet ni', säger han."* För Karin var erfarenheterna av att ta plats och säga sin åsikt i ett demokratiskt sammanhang förknippat med att uppfattas som obekvämt.

Medan Karin försökte sätta ord på en känsla av ett implicit motstånd och att hennes röst upplevts som högljudd, beskriver Birgitta erfarenheter av ett mer uttalat motstånd mot att hon skulle få inflytande i sitt religiösa sammanhang:

Och då var det en man som satt där och bestämde (...) och han tyckte inte att det var lämpligt (...), för han fick höra då vilken bakgrund jag hade och att jag hade varit i [samfundet] så länge, det hade ju inte han då. Så då upplevde han sig lite hotad förstod jag. Och jag hade precis gått den här (...) utbildningen också (...).

Kvinnorna delade därför erfarenheter av att deras vilja att ta plats och engagera sig i trossamfundet hade lett till ambivalenta reaktioner. När de diskuterade erfarenheter från sitt yrkesliv under intervjuerna, var det framför allt för att klargöra att de erfarenheter av ledarskap som de fått i professionella sammanhang inte rustat dem inför de situationer hon ställts inför i församlingskontexten. Karin säger: *"jag har jobbat med ledarskap i mitt yrkesliv och jag kände att (...) den här kvinnliga delen (...) har jag aldrig behövt fundera på. (...) Jag har liksom inte tyckt att jag har haft så mycket med mitt kön att göra förrän i det här [styrelsearbetet] som blev utlösande på något sätt."* När hon ska förklara vad det var som lockade henne till ledarskapsutbildningen hänvisar hon till namnet *"Delaktig, stark och synlig"*, och kommenterar ordet *"stark"* så här: *"för jag är egentligen stark, jag har gjort jättetuffa grejer i mitt riktiga liv och varför i hela världen kan jag inte känna att jag är stark i dom här sammanhangen."*

För dessa kvinnor har erfarenheterna av att sträva efter inflytande och ledarskap i trossamfundet lett till subjektiv känsla av att inte passa ihop med rollen de förväntas ha i egenskap av religiöst engagerade kvinnor. Birgitta reflekterar särskilt över de förväntningar på kvinnor hon menar att trossamfundet präglas av och säger: *"man ska vara liksom på ett speciellt sätt och man ska tillhöra en speciell liksom klass, förstår du? Lite så."* Hon hänvisar också till en episod där hon anmält sig för att ta ansvar för en verksamhet och vid det första tillfället blivit bemött av en yngre man: *"han sa det vid första mötet vi hade: 'men du är så kraftfull.' Liksom, jag bara: jaha? Så det var tydligen inte bra då."* Birgitta hänvisar även till andra episoder där hon fått reaktioner eller mött motstånd till följd av att hon i egenskap av medelålders kvinna inte agerat i enlighet med det förväntade. Hon beskriver de förväntningar på kvinnor hon identifierat på följande sätt: *"man får inte vara för svag och mjukig och för ärlig och för sårbar (...) men man får inte heller vara stark och känna att: jag har nånting att ge här och jag vill vara delaktig här"*.

Kvinnornas syn på sitt eget ledarskap beskrevs med ambivalens och kännetecknades av förhandling. När Birgitta får frågan om hon ser sig själv som ledare under en diskussion om ledarskapsprogrammet säger hon: *"Både ja och nej (...), rubriken [på ledarskapsprogrammet, 'Delaktig, stark och synlig'] attraherade mig för jag är liksom rädd för att ta plats, och samtidigt märker jag att när jag tar plats så lyssnar människor"*. Hon fortsätter: *"då inser jag att jag har ju ledarskaps, ja jag vet inte talang låter så löjligt men nån gåva i mig, men jag har inte fått uppmuntran direkt att lyfta fram det, mer än då i [hänvisar till yrkesliv]."*

När Karin får frågan om hon såg sig som ledare under ledarskapsprogrammet säger hon: *"Det är en bra fråga för då tänkte jag: varför ska jag gå den här kursen? Dom andra är säkert chefer och såna här fina saker så det var inte så självklart. Men då hade jag det här [hänvisar till uppdrag] och tackat ja till det och då tänkte jag: det är i alla fall nånting."* När Karin ska beskriva vad ledarskapsutbildningen har gett henne, svarar hon "styrka", och tillägger sedan: *"Jag kan fortfarande tycka att det är lite jobbigt att inte alla tycker om när en kvinna är stark men det tycker jag att det har gett mig. Och sen lite vidgat att det här är inte personligt problem hos mig utan det är nånting som vi behöver hjälpas åt med"*. Sedan lägger hon till att ledarskapsutbildningen också inneburit en bekräftelse för henne som ledare: *"det som jag tycker har burit i min [yrkesroll], att det bär också i [trossamfundet]. Det tycker jag att jag fick bekräftat."*

I intervjuerna med Karin och Birgitta framstår samspelet mellan "det religiösa systemets roller" och samhället i övrigt, för att använda Berndt Gustafssons begrepp, som

spänningsfyllt. Av båda berättelserna framgår att trossamfundets sociala och pedagogiska verksamhet samt styrelsearbete har utgjort sammanhang där de som lekmän fått utrymme att utöva inflytande och ledarskap. Samtidigt präglas deras berättelser av upplevelsen att de i sin roll som kvinnliga ledare inte har agerat i enlighet med outtalade rollförväntningar på kvinnor som funnits i samfundskontexten, och att ledarskapserfarenhet från andra sammanhang inte har varit till hjälp för att kunna hantera de utmaningar och svårigheter som då har uppstått. I dessa intervjuer används hänvisningarna till yrkesliv för att belysa en upplevd kontrast mellan ledarskap i trossamfund respektive yrkesliv, och erfarenheterna från ledaruppdrag i yrkeslivet används som exempel på situationer där kvinnlig styrka och ledarskap inte har inneburit motstånd. I denna typ av berättelse om kvinnligt ledarskap i trossamfund framstår navigationsutrymmet för kvinnliga ledare som betydligt snävare än för manliga ledare, och trossamfundet framstår som annorlunda än samhället i övrigt i detta avseende.

Ledarskap i trossamfundet som en integrerad del av ledarskap

Den andra typen av berättelser kommer från tre kvinnor som är födda i slutet på 1970-talet eller senare, som därmed var i 30-40 årsåldern när intervjuerna genomfördes. Dessa kvinnor, som vi har valt att kalla Sara, Linda och Klara, har eller har haft professionella uppdrag i sina samfund. Uppdragen inkluderar inte ansvar för religiösa uppgifter, men medför att kvinnor ändå utövar ledarskap på olika sätt i en trossamfundskontext. Deras sätt att prata om sina arbetsliv reflekterar att de uppnått en etablerad position på sina arbetsplatser, samtidigt som det finns ett framåtblickande perspektiv och en upplevelse av att fortfarande vara "på väg".

Dessa kvinnor inleder sina berättelser om sin väg mot ledarskap och ökat inflytande med att hänvisa till erfarenheter från sina ungdomsår i samfundet. Klara, Linda och Sara har varit engagerade i sina samfund sedan barnsben, antingen till följd av deltagande i församlingens barn- och ungdomsverksamhet eller till följd av att de deltagit i samfundsverksamhet tillsammans med sina föräldrar. Beskrivningarna har positiva undertoner. Klara hänvisar till hur hennes bakgrund har förberett henne för sina nuvarande arbetsuppgifter: *"jag fick vara i så goa sammanhang och så trygga sammanhang, (...) så jag kunde ta dom här stegen och glänta på lite dörrar och inte behöva bli rädd"*. Linda hänvisar till sin uppväxt som en bidragande orsak till sin självklara ledaridentitet: *"jag har alltid sett mig som ledare i princip och det tror jag har haft att göra med att jag har varit i sammanhang där jag har fått uppdrag med den stämpeln. (...) [S]unda miljöer där man verkligen har fått ha ledaruppdrag"*.

Ett tema i berättelserna om ökat ansvar och ledarskapsuppgifter är att ledarskap ofta har utövats tillsammans med andra jämnåriga, men på vuxnas initiativ. Sara och

Linda lyfter fram vuxenvärldens betydelse som uppmuntrare till ökat ledarskap. Linda säger: *"mitt första ledaruppdrag (...) då var jag kanske tolv. Och då var jag ledare för 8-9 åringar, och då var jag hjälpledare tillsammans med en vuxen så klart men då var jag ledare. Nån sa att jag var ledare så då var jag ledare"*. Sara lyfter fram de vuxna lekmännens betydelse: *"det var egentligen dom som fick mig att vara så pass engagerad och trodde på mig och gav mig så stora uppdrag när jag var så ung (...) och vårän [religiösa ledare] är ju så himla cool, han har ju världens förtroende för mig."* Det framgår därför att de ser vuxnas uppmuntran och bekräftelse som en viktig bidragande orsak till deras nuvarande ledarskap.

I den mån som Sara, Linda och Klara diskuterar arbetsliv under intervjuerna så är det på andra teman och i andra syften än i föregående typ av berättelser. Det har redan framgått att dessa kvinnor har erfarenheter av att ha professionella uppdrag i sina samfund: ett tydligt tema i dessa intervjuer är behovet av att dra en gräns mellan professionella uppdrag och roller å ena sidan, och det personliga engagemanget i samfundet å den andra. Sara och Klara beskriver hur de till följd av sina professionella uppdrag i samfundet har valt att ha en låg profil som lekmän. Klara berättar hur hon enbart deltar i gudstjänst: *"i övrigt väljer [jag] att vara ganska anonym. Och det handlar om att mitt engagemang är så mycket i det sammanhanget ändå."* Sara beskriver att hon ser det som viktigt att kunna växla mellan olika uppdrag som ibland medför att ha en framträdande och ibland en tillbakadragen position: *"för mig är det aldrig nån prestigesak. (...) Det är lika viktigt att jag uppfyller den här funktionen här som att jag (...) till exempel plockar och diskar och städar efter nåt möte där jag inte ens har varit engagerad."* Linda konstaterar: *"[Det har] alltid varit tydligt för mig: att vara en ledare är en roll kopplad till ett uppdrag. (...) I [grupp] där är jag ledare men i [grupp] är jag deltagare så att det är separerat så."* Dessa gränsdragningsprocesser innebär att kvinnorna reflekterar kring sina roller i olika situationer. Rollmedvetenheten medför reflektioner kring på vilka premisser olika typer av deltagande sker samt avgränsningar som innebär att allt engagemang i trossamfundet inte medför ledarskap och inflytande.

När dessa tre kvinnor hänvisar till arbetserfarenheter som de fått i andra sammanhang än i samfundskontexten, framstår dessa erfarenheter inte som kontraster till ledarerfarenheterna i samfundet. Snarare framstår ledarskap som en del av kvinnornas identitet, vilket sedan aktualiseras i olika kontexter. Detta framgår som tydligast i den direkta frågan om huruvida kvinnorna ser sig själva som ledare, vilket alla tre svarar ja på. Sara säger:

Alltså ledare det får man definiera. Jag är ledare inom många olika sammanhang. Jag jobbar ju i ett [sammanhang utanför samfundet där] jag måste vara ledare. Jag måste leda varenda minut (...). När jag är i [församlingen] vill jag kunna kliva mellan olika roller men ibland när det behövs är jag en ledare. Jag kan anpassa mitt ledarskap efter grupp, efter syfte, efter behov. Ja, jag ser mig absolut som en ledare.

På en fråga om hur hennes ledarskap utvecklats över tid svarar Klara att hon över tid blivit bättre på att bedöma situationer:

Är det jag som ska peka med hela handen nu, eller är det faktiskt jag som ska backa för det finns andra i det här rummet som vet det här bättre? Alltså det här: när ska jag tona ned mig själv och när ska jag kliva fram. (...) [A]tt förstå, läsa av och veta när jag ska använda mig av vad i verktygslådan. Vad är det jag ska välja nu?

Dessa kvinnor diskuterar därför sitt ledarskap som en integrerad del av vilka de är, men också som färdigheter och strategier som kan användas i olika utsträckning beroende på situation och sammanhang. Linda såg sitt eget ledarskap som en del av sin egen personlighet (*"Vi har liksom olika grundpaket"*), men reflekterade sedan över sammanhangets betydelse för hur självklar ledaridentiteten är:

I den kontext vi finns får vi utveckla det. Hade jag inte befunnit mig i [trossamfund] där jag verkligen fick bli sedd i det här, fick prova på, jag fick ta ansvar, jag fick näring i det så tror jag absolut att jag inte hade haft den här liksom självklarheten i det som jag har idag. (...) Har man varit i sammanhang där kvinnor inte får leda eller där kvinnor inte får ta den platsen (...) då har vi ju ingen chans (...).

Hon reflekterar över sina erfarenheter från ledarskapsprogrammet från samma perspektiv:

När jag gick det här ledarskapsprogrammet med alla dessa fantastiska kvinnor från olika sammanhang, så en av frågorna första träffen: 'Ser du dig själv som ledare?' Och folk blev så här: "Eh..." [Paus] "Men... du är ju församlingsordförande!" [skratt] "Jo, men..." (...) [A]lltså, så otroligt häftiga kvinnor som är super, alltså så jäkla kompetenta och starka men som inte ser sig själva som ledare. Och för mig, jag har alltid sett mig som ledare i princip och det tror jag har haft att göra med att jag har varit i sammanhang där jag har fått uppdrag med den stämpeln.

Även i denna typ av berättelser förekommer hänvisningar till dilemman och komplikationer som uppstår i samband med ledarskap, men utan hänvisningar till personliga upplevelser av hinder och motstånd. Alla tre kvinnor anser att kvinnor borde få större inflytande i det egna trossamfundet med hänvisning till att det finns områden där de menar att maktfördelningen mellan män och kvinnor för närvarande är ojämlik. Dessa områden kopplas dock inte ihop med egna erfarenheter och hur Linda, Sara och Klara beskriver sin egen väg mot ökat ledarskap och inflytande.

Dessa tre intervjuer, alla med kvinnor som har professionella uppdrag inom sina samfund, belyser att "det religiösa systemets roller" på 2000-talet inte bara medför möjligheter till mer mångfasetterat ledarskap för kvinnliga lekmän. I jämförelse med för 50 år sedan präglas det religiösa systemets roller även av att professionella ledarskapsuppgifter inom olika trossamfund har diversifierats, vilket också breddat möjligheterna till kvinnligt ledarskap. I dessa tre intervjuer framstår inte "det religiösa systemet" och samhället i övrigt som bärare av kontrasterande förståelser av kvinnors ledarskap. Kvinnorna integrerar sitt engagemang som religiösa lekmän med professionella erfarenheter i sina berättelser, också när erfarenheterna kommer från livet utanför samfundet. Medvetenheten om dilemman, hinder och problem för kvinnliga ledare påverkar inte heller grundtonen i den här typen av berättelse, som istället präglas av upplevelser av att ha blivit tagen i anspråk, få ta plats och vara viktig för trossamfundet. För dessa kvinnor framstår det, kanske just därför, som självklart att betrakta sig som ledare, utan att för den skull ta en ledarroll i alla sammanhang och situationer.

Diskussion

I detta kapitel har vi diskuterat resultaten från en studie om erfarenheter av ledarskap bland kvinnor som deltagit i SST:s ledarskapsutbildning "Delaktig, stark och synlig". Den enkät som genomfördes bland deltagarna visar att majoriteten av kvinnorna i ledarskapsprogrammet hade erfarenheter av styrelsearbete i sina samfund, och erfarenheterna av ansvars- och ledaruppdrag i samfundens sociala och pedagogiska verksamhet var också utbredda. I gengäld var det inte lika vanligt bland ledarskapsprogrammets kvinnor att ha erfarenhet av religiösa ledarroller. Beskrivningen av kvinnornas ledarskapserfarenheter speglade också i hög utsträckning hur de beskrev fördelningen av ledarskap mellan kvinnor och män i sina samfund, där föreståndarskap och religiöst ledarskap fortfarande framstår som manligt dominerade områden.

Enkätresultaten bekräftar att kvinnors roller inom "det religiösa systemet" i 2000-talets Sverige är mer mångfasetterade än i det religiösa system som Berndt Gustafsson beskrev år 1965. Att kvinnornas ansvars- och ledaruppdrag inom trossamfundet primärt handlar om styrelsearbete samt social och pedagogisk verksamhet belyser även en större förändring av den svenska samfundssfären under de senaste 50 åren. Nyttillkomna trossamfund i Sverige organiseras ofta utifrån en demokratisk föreningsstruktur med stadgar, mötesformer och roller, vilket tydliggör samfundens position som delar av ett civilsamhälle (SOU 2018). Att många trossamfund utformat en styrningsstruktur som till stora delar bygger på den svenska föreningsmodellen medför att "det religiösa systemet" närmar sig hur makt fördelas i civilsamhället i stort. Detta ger kvinnor större utrymme att utöva ledarskap på demokratisk grund inom sina trossamfund.

Då dessa enkät- och intervjuresultat betraktas i ljuset av Berndt Gustafssons resonemang år 1965 framgår det därmed att samhällsförändringar har medfört förändringar i ansvarsfördelningen mellan män och kvinnor i samfundet och öppnat för nya möjligheter för kvinnor att utöva andra än traditionella roller i "det religiösa systemet". Samtidigt avspeglar såväl enkät- som intervju svar att kvinnors inflytande i trossamfund inte upplevs som lika stort som för mäns. Många kvinnor upplever också att det förekommer olika förväntningar på kvinnor och män i deras trossamfund.

Vi har också presenterat två olika berättelser om kvinnligt ledarskap som baseras på fem intervjuer. I den första berättelsen beskrivs samfundskontexten som utmanande för kvinnliga ledare och präglade av otydliga rollförväntningar, och yrkeslivserfarenheter lyfts in som kontrasterande exempel. I den andra beskrivs ledarskapserfarenheter som förvärvade i och sanktionerades av trossamfundet, och kvinnligt ledarskap i trossamfundet beskrivs inte som skilt från andra områden. Det sätt på vilket kvinnorna beskriver sig själva som ledare samspelar med dessa erfarenheter. Vi noterar att den första berättelsen kommer från äldre kvinnor, medan den andra berättelsen kommer från yngre kvinnor. På basen av dessa fem intervjuer går det inte att fastställa att det är kvinnornas ålder som har en avgörande betydelse för hur de upplever och förstår villkoren för kvinnligt ledarskap inom sina trossamfund. Däremot kan vi konstatera att det finns ett tydligt samband mellan samfundets uppmuntran till och sanktionering av ledarskap och synen på det egna ledarskapet. De kvinnor som betraktar sitt eget ledarskap som en självklarhet lyfter också själva fram samfundets betydelse som en bidragande faktor till detta.

Vi noterar också en annan skillnad mellan de olika berättelserna om kvinnligt ledarskap. Medan den första berättelsen kommer från kvinnor med ideella engagemang, kommer den andra berättelsen från kvinnor som utöver sitt personliga engagemang också har en professionell ledarroll i sitt trossamfund. För de ideella ledarna har engagemanget gett upphov till upplevelser av att inte agera i enlighet med de uttalade förväntningar på kvinnor som finns inom trossamfundet, och det är först när kvinnorna överträder dessa uttalade regler som de könade strukturerna blir synliga. Intervjuerna belyser hur dessa förväntningar kan vara svåra att hantera på ett personligt plan, eftersom vägen mot ledarskap i teorin är öppen men upplevs som villkorad i praktiken. Att erfarenheterna görs i informella och frivilliga sammanhang och på frivillig basis kan göra det svårare för kvinnor att komma med önskemål om tydlighet eller ifrågasätta uttalade förväntningar. När så sker belyser intervjuerna hur kvinnorna använder sina ledarskapserfarenheter från professionella sammanhang som en kontrast.

För Berndt Gustafsson år 1965 var det självklart att diskutera mäns och kvinnors roller i ”det religiösa systemet” utifrån de förändringar som han såg i samhället i stort, och han förutspådde särskilt ”att det moderna förvärvslivet kräver roller, som står i öppen eller dold konflikt med det religionen förväntar” (1965:67). När religiöst engagerade kvinnor som gått ledarskapsutbildningen ”Delaktig, stark och synlig” beskriver sina erfarenheter av ledarskap i trossamfund femtio år senare är det dock inte svårigheterna att kombinera religiöst engagemang med yrkesliv som utgör det största dilemmat. Snarare framstår professionella ledarroller både inom och utanför trossamfundet, som förknippade med tydlighet, medan ideellt ledarskap i trossamfundet i högre grad är förenat med implicita normer och olikartade förväntningar på kvinnor. Våra resultat visar alltså att kvinnor inte bara behöver hantera olika förväntningar mellan roller i privatlivet och samhället, som Woodhead (2008) beskriver i sin analys, men också olika och delvis oklara förväntningar i trossamfundskontexten. Vår studie visar därmed att även sådana motstridiga förväntningar har betydelse för kvinnors möjligheter att ta del av det ”religiösa systemets roller” idag.

Referenser

- Adams, J. (2007). ”Stained Glass Makes the Ceiling Visible. Organizational Opposition to Women in Congregational Leadership.” *Gender & Society*, 21 (1), 80–105.
- Axner, M. (2015). *Representationer, stereotyper och nyhetsvärdering. Rapport från medieanalys om representationer av muslimer i svenska nyheter*. Stockholm: DiskrimineringsOmbudsmannen (DO). Accessed 30 June 2017. <http://www.do.se/om-diskriminering/publikationer/representationer-stereotyper-och-nyhetsvardering/>.
- Bergh, J. & Carlsson, A. (2015). *Ester. För ett hållbart ledarskap*. Bromma: Pingst Ung.
- Bromander, J. & Jonsson, P. (2018). *Medlemmar i rörelse: en studie av förändringar i Svenska kyrkans medlemskår*. Uppsala: Svenska kyrkan.
- Day, A. (2017). *The Religious Lives of Older Laywomen – The Last Active Anglican Generation*. Oxford: Oxford University Press.
- Gustafsson, B. (1965). *Religionssociologi*. Scandinavian University Books. Stockholm: Svenska bokförlaget Bonniers.
- Halvardson, S. (2016). *Utredning. Pastorer och diakoner i Ekumeniakyrkan, hur många behövs?* Opublicerad rapport.
- Karlsson Minganti, P. (2012). ”Challenging from Within. Youth Associations and Female Leadership in Swedish Mosques.” I Bano, M. & Kalmbach, H. (eds.)

- Women, Leadership and Mosques – Changes in Contemporary Islamic Authority.* Leiden: Brill.
- Kyrkostyrelsen (2016). *Jämställdheten i Svenska Kyrkan*. Kyrkostyrelsens skrivelse 2016:4.
- Myndigheten för stöd till trossamfund (2021). *Delaktighet, inflytande och ledarskap bland kvinnor i trossamfund*. Författare Klingenberg, M., Lövheim, M. & Stockman, M. Stockholm: Myndigheten för stöd till trossamfund.
- SOU 2018: 18. *Statens stöd till trossamfund i ett mångreligiöst samhälle. Betänkande av utredningen av statens stöd till trossamfund*. Statens offentliga utredningar.
- SOU 2005: 66. *Makt att forma samhället och sitt eget liv - jämställdhetspolitiken mot nya mål. Slutbetänkande av Jämställdhetspolitiska utredningen*. Statens offentliga utredningar.
- Willander, E. & Stockman, M. (2020). *Ett mångreligiöst Sverige i förändring*. Stockholm: Myndigheten för stöd till trossamfund.
- Woodhead, L. (2008). "Gendering Secularization Theory." *Social Compass*, 55(2): 187–193.

Institutets tidiga studier av ”religiösa organisationer bland invandrare”

Magdalena Nordin

Inledning

Utgångspunkten för detta kapitel är den forskningsrapport som utkom från Religions-sociologiska Institutet (RSI) 1972 med titeln *Religiösa organisationer bland invandrare – Sammandrag av försök till kartläggning. Del 1: Kristna samfund*, av Bo R Ståhl, då amanuens på halvtid vid RSI (FR 1972, nr 98). Rapporten tillkom på uppdrag av Statens invandrarverk (SIV) efter ett riksdagsbeslut samma år om mer än en fördubbling av SIV:s organisationsbidrag. Bakgrunden till detta beslut var bland annat riksdagsmotioner om statligt stöd till de så kallade invandrarkyrkorna. I det utökade organisationsbidrag som SIV tilldelades fanns emellertid inga krav på, eller önskemål om, hur dessa skulle fördelas mellan profana och religiösa organisationer. Fram tills dess hade bidrag till religiösa organisationer genom SIV:s försorg endast skett sporadiskt och invandrarkyrkorna hade, enligt rapportförfattaren Ståhl, stora ekonomiska bekymmer som bland annat inneburit svårigheter att ”ge invandrarna ’religiös service’ på deras eget språk” (sid. 3). Genom kartläggningen skulle en möjlighet ges att få mer kunskap om vilka religiösa organisationer som skulle kunna vara berättigade till stöd från SIV.

Varför den första delen av kartläggningen skulle ta upp just kristna samfund framkommer inte i rapporten, men kan höras samman med att det var ”invandrarkyrkor” som var i fokus i de motioner som kommit in till riksdagen om stöd till samfund. Vid denna tid fanns det redan ett etablerat samarbete mellan Svenska kyrkan, frikyrkorna och ”invandrarkyrkorna” genom Sveriges kristna råd. Dessutom får vi ha i åtanke att Sverige på 1970-talet var när det gäller medlemskap religiöst mycket kristet homogent (cirka 95 procent av befolkning tillhörde Svenska kyrkan), vilket kan ha påverkat att de till kyrkan närliggande kristna samfunden skulle utredas först. Del 2 av rapporten, som skulle ha fokus på ”mosaiska, islamska och buddhistiska” (sid. 5) samfund, planerades utkomma i januari 1973, men denna genomfördes aldrig.¹

Att institutet just då fick uppgiften att utreda religiösa organisationer bland immigranter är inte förvånande eftersom Sverige under 1960-talet hade haft en stor arbetskraftsimmigration, vilket högst troligt även inneburit en ökning av samfund och församlingar kopplade till dessa immigranter. En kartläggning av dessa samfund ger därmed kunskap om vilken religiös förändring som skett i landet relaterat till

¹ Jag har försökt få fram information om varför det inte gjordes, men har inte lyckats med det.

immigration. Under institutets första tid, vilken sammanföll med dessa demografiska förändringar, utkom även andra publikationer om, eller som inkluderade, dessa samfund. Den övriga ”invandringsforskning” som utkom i Sverige under denna period, inkluderade emellertid endast undantagsvis immigranternas religion (se Nordin 2013, 2004). Syftet med detta kapitel är att visa vad som framkommer om immigranternas religion och religiösa organisering i religionssociologiska institutets publikationer under dess första tid, det vill säga från 1962 då Berndt Gustafsson grundade institutet fram till hans död 1975.

Religiösa organisationer bland invandrare

Den ovan nämnda rapporten från 1972, *Religiösa organisationer bland invandrare*, är en av de första från RSI som enbart behandlar religiösa organisationer andra än Svenska kyrkan och frikyrkosamfundet.² I rubriken till denna används begreppet ”religiösa organisationer bland invandrare”, vilken senare i texten definieras som ”religiösa organisationer med huvudsaklig förankring bland invandrare” (sid. 3). När det gäller specifikt de kristna samfundet, ”invandrarkyrkor”, definieras de som ”sådana trossamfund som kommit till Sverige genom invandringen av utländsk arbetskraft och olika grupper av flyktingar” (sid. 3). Ståhl upplyser dock läsaren om att dessa samfund funnits i landet under en längre tid, men att de på grund av de demografiska förändringarna som skett som en följd av immigration, under senare år haft en stor medlems- och församlingsökning. Det framgår inte i rapporten vad som avses med invandrare. Det kan emellertid vara så att med begreppet avses endast människor som är födda i något annat land än Sverige, eftersom det rör sig om en kortare period av immigration, cirka 20 år. Utifrån den definitionen handlade det 1972 om drygt 500 000 människor i Sverige, vilket innebar knappt 7 procent av befolkningen och cirka 40 procent av dessa var födda i Finland (SCB; SCB 2016, sid. 23).

Den demografiska förändring som skedde under denna tid i Sverige som en följd av immigration gjorde att det i hög utsträckning religiöst homogena förhållandet i Sverige förändras. Det innebar ett behov av att få kunskap om vilka förändringar som ägde rum, vilket rapporten är ett tidigt exempel på, och därmed också ett behov av att definiera samfund utifrån den nya situationen. Samtidigt fanns det till en början små möjligheter att följa dessa nya organisationsformer eller immigranternas religiösa tillhörigheter. Det senare eftersom religionstillhörighet inte får registreras i Sverige och det förra eftersom dessa organisationer inte alltid registrerades eller var en del av den tidens invandrarföreningar. Efterhand kom fler och fler att registreras, men eftersom det i Sverige finns en juridisk skillnad mellan ideella föreningar (vilka kan

² Värt att nämna är att det även i nummer 7 samma år (1972) av Smärre meddelande finns en första sammanfattande genomgång av dessa samfund.

vara religiösa) som hör till den kommunala nivån och trossamfund som hör till den statliga nivån, är det än idag inte helt enkelt att finna ut vilka religiösa organisationer som är etablerade i landet (se till exempel Sorgenfrei 2018, sid. 223).

Det som också behöver tas i beaktande är att många immigranter kom i Sverige att tillhöra redan etablerade samfund och även dessa kom med en ökande andel immigranter att benämnas som invandrarsamfund. Detta var fallet för främst Katolska kyrkan, men även i viss mån för de judiska församlingarna (FR 1974, nr 111). Där- emot betraktades Svenska kyrkan, frikyrkosamfunden och Jehovas vittnen sällan som invandrarsamfund, även om dessa hade, och fortfarande har, ett stort antal immi- granter bland medlemmarna. Ståhl tar emellertid upp Svenska kyrkan som den största invandrarkyrkan i Sverige (FR 1972, nr 98, sid. 6), men då med citattecken runt invandrarkyrka. Att den nämns hör samman med att den, enligt rapportförfat- taren, ”omfattar huvuddelen av framförallt de nordiska invandrarna”. Detta blir då en annan definition av invandrarkyrka, det vill säga utgångspunkten är antalet immi- granter som tillhör denna kyrka, och inte som den tidigare, som avser andelen av medlemmarna som är immigranter.³

I kapitlet kommer jag att främst lyfta fram de samfund som etablerades eller tyd- ligt påverkades av den tidens, och för de judiska församlingarna även något tidigare, immigration, hädanefter kallade immigrantsamfund. Jag är väl medveten om att även Svenska kyrkan och frikyrkosamfunden inte förblev opåverkade av immigrationen till Sverige, men eftersom dessa inte kan ses som primärt kopplade till immigration till Sverige under denna tid har dessa uteslutits.

Studier om immigrantsamfunden 1962–1975

Forskningen på RSI under dess första tid präglades av studier som berörde Svenska kyrkan och frikyrkosamfunden. De studier som gjordes under denna tid, och som är underlaget för den här genomgången, publicerades främst i de så kallade *Forsknings- rapporter*na och i *Smärre Meddelanden*. Under åren 1962–1975 utkom 128 forsk- ningsrapporter och 141 smärre meddelanden. Endast 12 av dessa tar explicit upp andra samfund i Sverige än Svenska kyrkan och frikyrkosamfunden, och 197 (72 procent) inkluderar Svenska kyrkan och frikyrkorna eller personer knutna till dessa samfund.⁴ Att så stor andel av studierna behandlade de senare är föga förvånande och speglar inte endast att institutet hade en nära koppling till Svenska kyrkan, men även att det religiösa landskapet i Sverige under denna tid var helt dominerat av dessa

³ 2014 hade Svenska kyrkan cirka 230 000 medlemmar som var immigranter och är därmed det samfund i Sverige som har störst antal immigranter bland sina medlemmar (Nordin 2016, sid. 25).

⁴ Även om forskningen inte alltid direkt handlade om Svenska kyrkan och frikyrkorna eller dess medlemmar, var det dess medlemmar som kom att vara undersökningspersoner i de studier som gjordes.

samfund. I det följande kommer jag att presentera de studier som även, eller endast, beaktar andra samfund än Svenska kyrkan och frikyrkosamfunden, det vill säga immigrantsamfunden. I vissa fall kommer även några andra samfund som varken är Svenska kyrkan, ett frikyrkosamfund eller immigrantsamfund att presenteras, det gäller till exempel Jehovas vittnen och Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagars Heliga.

Kyrksamhetsstudierna

Den allra första publikationen som utkom från institutet hör till de studier som inkluderar immigrantsamfunden (SM 1962, nr 1). Denna rapport handlar om de senare återkommande så kallade "kyrksamhetsstudierna", vilka innebar att deltagandet i gudstjänster i alla kyrkor i Stockholm under söndagen före, och senare utvidgats till att omfatta hela helgen, Domsöndagen i november årligen räknades. Inrapporteringen byggde på att människor på uppdrag av RSI på plats räknade hur många som deltog i en församlings sammankomster under denna dag, och de som räknade skulle helst själva inte tillhöra denna församling. Anledningen till det senare var att öka möjligheten till större objektivitet, det vill säga att minska risken med "den sociala perceptionens inverkan" (*Gud i Storstad 1*, 1963, sid. 9).⁵ Geografiskt omfattade den 1962–1964 Stockholms kommun, det vill säga: Inre staden, Söderort och Västerort. Från och med räkningen 1965 (som inte har särredovisats i något SM) utvidgades den till att omfatta hela Stor-Stockholm, nämligen även Norra och Södra förortskommunerna, vilket i dag motsvarar hela Stockholms län med undantag av Norrtälje, Södertälje, Nykvarn och Nynäshamn. Räkningen fortsatte årligen fram till och med 1997. År 1999 genomfördes sedan, med hjälp av utskickade enkäter, en nationell räkning av religiös aktivitet under veckoslut 24–26 september (fredag till söndag) i cirka 6500 församlingar och liknande, med koppling till över 30 olika samfund. Resultat från denna undersökning presenterades i boken *Det religiösa Sverige* (Skog 2001).

Redan under det första årets räkning 1962 ingår, förutom Svenska kyrkan och frikyrkosamfunden, Katolska kyrkan i Stockholm med sina tre församlingar i centrum. Räkningen visar att dessa tre kyrkor har ett stort antal besökare, 1625 stycken av totalt 36 500 uppmätta kyrkobesök, vilket kan ställas mot Svenska Missionsförbundets 1996 stycken besök.⁶ Besöken för Katolska kyrkan beräknades innebära att 27 procent av dess medlemmar i Stockholm deltog i gudstjänsten denna dag och att

⁵ Även uppgifter från samfunden togs med och jämfördes mot institutets siffror. Dessa stämde för det mesta överens, men med en viss överrapportering i samfundens räkningar (*Gud i Storstad 1*, 1963, sid. 12).

⁶ Värt att notera är att andra kyrkor än Svenska kyrkan samlade fler besökare än Svenska kyrkans 9 774 besökare under denna söndag (*Gud i storstad 1*, 1963, sid. 10).

59 procent av dessa var kvinnor (*Gud i Storstad 1*, 1963, sid. 17).⁷ Även Grekisk ortodoxa kyrkan finns med i detta års räkning, 39 besök, samt Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagens Heliga, 264 besök och Christian Science 168 besök.⁸ I kategorin ”Övriga”, som inte specificeras mer än så, har 100 besök gjorts (*Gud i Storstad 1* 1963, sid. 10; SM 1962, nr 1).

Katolska kyrkan finns fortsatt med i kyrksamhetsräkningen, men det är inte förrän 1969 som något annat immigrantsamfund återigen inkluderas. Då är det Jehovas vittnen som för första gången inkluderas som en kategori och 1870 besök gjordes inom detta samfund under undersökningshelgen i november 1969. Fyra år senare, 1973, ingår även ”Ortodoxa kyrkan” och ”Mosaiska församlingen” i räkningen och dessa uppges ha haft 197 respektive 175 besök (SM 1973, nr 13).⁹ Vid periodens slut, det vill säga år 1975, kan en viss ökning i kyrkobesök i Katolska kyrkan i Stor-Stockholm konstateras, från 1560 besök år 1965 till 2226 besök år 1975.¹⁰ För de andra immigrantsamfund som ingår i studierna går det tyvärr inte att säkerställa några förändringar.

Medlemskapsberäkningar

Under perioden 1962 till 1975 påbörjades även arbetet med att sammanställa och redovisa uppgifter om medlemskap i olika samfund i Sverige, vilket inkluderade immigrantsamfundet. Beräkningen av antalet medlemmar i olika samfund gjordes utifrån samfundens egna uppgifter, men även utifrån uppskattningar av personer verk samma vid RSI (SM 1969, nr 2, sid. 1). Under de första åren var det endast frikyrkosamfundens, ”de fria samfundens”, medlemsantal som redovisades. Men från och med 1969, då den årliga publikationen ”Antalet medlemmar i valda samfund i Sverige” började ges ut (SM 1969, nr 2), finns också uppgifter förutom om EFS och frikyrkorna även om samfund som Jehovas vittnen, Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagens Heliga, ”Katolska kyrkan i Sverige” och ”Ortodoxa kyrkan”.¹¹ Redan i denna publikation konstaterar författaren att:

⁷ Motsvarande siffra för Svenska kyrkans medlemmar var 1,3 procent och när det gäller kön var 64 procent kvinnor.

⁸ Grekisk ortodoxa kyrkan särredovisas inte i senare presentationer av kyrksamhet under perioden 1962–1975, vilket även gäller för Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagens Heliga och Christian Science.

⁹ Räkning för den mosaiska församlingen gjordes på lördagen samma helg.

¹⁰ I SM 1973, nr 4 redovisas för årsbesök i gudstjänster och andra aktiviteter, vilka förutom Svenska kyrkan och frikyrkosamfundet även inkluderar kategorin ”övriga samfund”. Det framgår inte vilka dessa är och det har endast gjorts ”stickprov” på dem.

¹¹ För de två sistnämnda framgår det i en fotnot att även icke-svenska medborgare är medräknade i dessa siffror.

Vad som främst hänt tycks ha varit en omstrukturering inom det religiösa livet, en pluralisering och en internationalisering. De samfund, som ökat, är också främst de internationella: Katolska kyrkan, Ortodoxa kyrkan, Jehovas vittnen och Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagars Heliga (sid. 1).

Genomgången av antalet medlemmar i ”valda samfund” fortgår sedan årligen under perioden och samtliga av de ovan sist nämnda fyra samfunden uppvisar under perioden en stor medlemsökning (se Tabell 1). Vad som därmed kan vara intressant att nämna i sammanhanget är att i den prediktion av tillväxten av samfund i Sverige som Berndt Gustafsson gör 1964 (SM 1964, nr 10) ingår inte dessa samfund alls. I publikationen behandlas endast Svenska kyrkan och frikyrkorna.¹² I en liknande studie från år 1969 finns dock dessa med och beräknas år 1990 ha ökat sitt medlemsantal markant, men inte i närheten av vad som sedan blev fallet (Skog 1991, sid. 46; SM

Tabell 1. Antal medlemmar i immigrantsamfund i Sverige, faktisk och prediktion.

Samfund	År			Prediktion för	
	1960	1968	1974	1990	Faktisk 1991
	Källa				
	SM 1969, nr 2, s. 2	SM 1969, nr 2, s. 2	SM 1975, nr 2, s. 3	SM 1969, nr 5, s. 2	Skog 1991, s. 46
Jehovas vittnen	8 118	10 248	14 714	16 100	22 392
Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagars Heliga	3 427	4 589	5 338	8 241	7 711
Katolska kyrkan i Sverige	29 200	45 000	70 265	173 450 ¹³	145 312
					Totalt 245 722 ¹⁴
Ortodoxa kyrkor	10 000	30 000	50 500		100 410 ¹⁵
Totalt	50 745	89 837	140 817	197 791	275 825¹⁶

¹² Orsakerna till att det inte gjordes framkommer inte, men det borde redan 1964 ha funnits en medvetenhet på RSI att ”religiösa organisationer bland invandrare”, skulle ha betydelse för det framtida religiösa landskapet i Sverige.

¹³ Prediktionen för Katolska kyrkan och Ortodoxa kyrkan har i studien slagits samman.

¹⁴ I denna summa ingår 100 410 medlemmar i Ortodoxa kyrkor. Se not 15. Anledningen till att de inkluderas här, är att det medför en tydligare jämförelse med ”Prediktion för 1990”, se not 13.

¹⁵ Dessa innefattar nio ortodoxa och fem österländska kyrkor.

¹⁶ I totalsumman för kolumn ”Faktisk 1991”, ingår inte de 100 410 som tillhör Ortodoxa kyrkor, eftersom de redan är inkluderade under rubriken Totalt i kolumnen ”Faktisk 1991” (se not 14).

1969, nr 5, sid. 2). Till exempel blev det faktiska medlemstalet för Katolska kyrkan och de Ortodoxa kyrkorna över 70 000 fler än vad som det cirka 30 år tidigare hade beräknats bli. Medan prediktionen Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagens Heliga kom att överskatta den framtida medlemsökningen i detta samfund (se tabell 1).

Under denna period utkom också vid två tillfällen publikationer om antal tillhöriga i världsreligionerna i världen och i Sverige (SM 1966, nr 12, sid. 4; SM 1971, nr 6). För Sveriges del beräknades judendom ha 14 000 tillhöriga år 1966 och 1971, islam ha 1000 år 1966 och 10 000 år 1971, och buddhismen och hinduismen 0 tillhöriga för båda åren.

År 1972 och 1973 utkom även två studier om ”vissa smärre samfund och rörelser” i Sverige (SM 1972, nr 4; SM 1973, nr 9). Med detta avsågs så kallade ”kulter”, och utmärkande för dessa är ”deras ringa storlek, sökande efter mystik erfarenhet, avsaknad av organisationsstruktur, samling kring en karismatisk ledargestalt” (SM 1972, nr 4, sid. 1). Flertalet av dessa är inte att betrakta som immigrantsamfund, men för att ge en bild av den religiösa kartan från denna tid, som bland annat influerades av migration, och därmed i vilket sammanhang immigrantsamfunden befann sig, lyfter jag här fram även dessa samfund och rörelser. År 1971 hade de totalt 79 168 medlemmar/anhängare och 86 stycken grupper tas upp i genomgången. De med flest följare som tas upp är Scientology kyrkan (sic) (11 000), Transcendental Meditation (8000), Maranata (8000), Adventistsamfundet (3369) och Christian Science (3000). Några exempel bland de mindre rörelserna är Ifologer (450),¹⁷ Bahá’í (255), Nyapostoliska kyrkan (106), sufirörelsen (65) (SM 1973, nr 9, sid. 3–7) (se även Ståhl & Persson 1971). De ”smärre samfunden och rörelserna” beräknades enligt författarna till rapporterna fortsatt öka i antal i Sverige under de kommande åren. Ett år senare kom en studie om antalet medlemmar i Jehovas vittnen och i Jesu Kristi kyrka av Sista Dagens Heliga i landets kommuner (SM 1974, nr 9). I denna konstateras att dessa två samfund under ett flertal år ökat i antal medlemmar, att de har störst representation i inflyttningsområden och att mer än varje tredje medlem återfinns i storstadsregionerna.

Övrigt om immigrantsamfunden och dess medlemmar

Utöver de ovan nämnda publikationerna om kyrksamhet och medlemskap förekommer i institutets publikationer under perioden 1962 till 1975 immigrantsamfund vid några tillfällen. Det samfund som är mest förekommande (i 11 publikationer) är Katolska kyrkan. Denna finns med i studier där de svarande ska uppge religiös tillhörighet som ett av flera förslag på religiös tillhörighet. I fyra publikationer gäller det studier där endast olika kristna tillhörigheter tas i beaktande och fyra där även andra

¹⁷ ”Flygande tefat-troende” (sid. 2).

religiösa tillhörigheter inkluderas. Jag återkommer till dessa senare. Tre publikationer tar enbart upp Katolska kyrkan. Den första av dessa från 1972 (SM 1972, nr 6) lyfter fram statistiska data om kyrkan. I denna konstateras att Katolska kyrkan är ett av de "internationella samfund" som haft den största samfundsökningen under de senaste 10 åren, från 30 000 medlemmar år 1961 till 55 000 år 1972. Orsaken till detta uppges vara "invandringen till vårt land av gästarbetare" (sid. 1) bland annat från Italien, Spanien, Jugoslavien men även "politiska flyktingar från vissa länder bakom järnridån som till exempel Ungern" (sid. 1). Kyrkan uppges ha 27 församlingar, 98 verksamma präster och 24 etablerade ordnar i landet detta år, samt att katolsk kyrklig verksamhet finns vid 152 orter. Dessutom driver kyrkan två grundskolor, 10 förskolor och 12 sjukhem.¹⁸ I texten konstateras även att antalet konversioner har minskat under denna period, vilket förklaras med att dessa främst sker i samband med äktenskap och med andra vatikankonciliet mer liberala syn på att äktenskap med make/maka med icke-katolsk tillhörighet fått mindre betydelse.

1974 kommer sedan en forskningsrapport med titeln *Att vara katolik i Norden* av William Kenney (FR 1974, nr 110). I denna för författaren fram olika perspektiv på ämnet, främst utifrån vad han menar vara mycket osäker statistik om kyrkan i Norden och utifrån egna antaganden. Statistiken visar att kyrkan i Sverige år 1974 hade 55 108 medlemmar, vilket är en ökning med endast 108 medlemmar på två år (sid. 2).¹⁹ Antalet katolska präster i landet har ökat till 106, varav endast åtta var infödda (sid. 3).²⁰ Antalet katolska ordenssystrar var betydligt högre och uppgick till cirka 220 varav 20 var födda i Sverige (sid. 4). Det enda som författaren i övrigt menar sig kunna säkerställa för Katolska kyrkan är en tydlig nedgång i antalet dop under de senaste åren (sid. 4).²¹ Orsakerna till det har han dock svårt att ge besked om. Han för bland annat fram hypotesen att katolikerna i Sverige, och i Norden, kan delas in i tre typer. Den ena är de som han kallar ghetto-katoliker, vilka utmärks av att de lever sina liv tydligt inom den katolska sfären. I denna grupp återfinns till exempel flertalet av prästerna och ordenssystrarna, och barn med katolska föräldrar och som går i katolska skolor. Den andra gruppen är så kallade integrerade katoliker, vilket är de som "hunnit anpassa sig både till katolska kyrkan och till samhället" (sid. 9). Den tredje gruppen, dit de allra flesta hör (cirka 80 procent i Sverige), är sekulariserade katoliker, vilkas "ambition är att bli vanliga samhällsmedlemmar, att bli som 'Medel-Svensson'" (sid. 9).

¹⁸ Förskolor benämns som kindergarten, barndaghem, barn- och skolhem och sjukhem benämns som sjuk- och vilohem.

¹⁹ Detta innebar 0,7 procent av befolkningen. Katolska kyrkan i Sverige har flest medlemmar av de nordiska länderna både i antal och i andel.

²⁰ Övriga benämns som utlänningar (sid. 10).

²¹ Det framkommer inte hur många år det rör sig om eller vilka tal det handlar om.

Ett år senare kommer den tredje studien om Katolska kyrkan, vilken redovisas i forskningsrapporten *Den katolska kyrkomusiken i Sverige*, skriven av Rune P. Thuringer (FR 1975, nr 120). Förutom att studien undersöker det ”kyrkomusikaliska läget i den katolska kyrkan i Sverige” (sid. 1), framkommer annat av intresse i rapporten. Medlemsantalet för kyrkan uppges nu vara 65 000, vilket skulle innebära en medlemsökning på cirka 15 000 på ett år. Detta är dock inte en rimlig ökning, utan bör höra samman med hur beräkningarna har gjorts. Cirka 25 procent av dessa uppges vara svenskfödda. En uppskattning som framförs utifrån detta års invandrarutredning är att det totalt sett skulle finnas 100 000 katoliker i Sverige detta år, det vill säga 1975 (sid. 1). I rapporten framkommer också att 1974 är första året som Katolska kyrkan i Sverige har uppburit statsbidrag. Slutsatsen gällande kyrkomusiken är att denna påverkas av ”invandarsituationen” (sid. 9), alltså en stor medlemsökning, utan motsvarande ökning i ekonomiska och personella resurser. Det får till följd att det saknas organister och körer, vilket samtidigt innebär en större möjlighet för hela församlingen att musikaliskt inkluderas i gudstjänstfirandet. Kyrkomusiken utmärks också av att piporglar har kommit att ersättas av el-orglar och att *Den svenska psalmboken* regelbundet används vid gudstjänsterna.

Det samfund som efter Katolska kyrkan är mest frekvent förekommande i publikationerna från RSI under denna period är det judiska, vilket förekommer i sju publikationer. I dessa fall handlar det främst om tillhörigheten till samfundet och denna benämns som mosaisk eller judisk. Som för Katolska kyrkan handlar det även här om studier där judisk/mosaisk tillhörighet finns med som ett av flera alternativ för de svarandes religionstillhörighet.

En av dessa sju publikationer lyfter dock fram endast de mosaiska församlingarna och det är i en forskningsrapport från 1974, *Jude i Sverige*, skriven av Seth Jacobson (FR 1974, nr 111). I denna presenteras detaljerad fakta om hur församlingarna är konstruerade, församlingarnas medlemsstruktur och verksamhet, judiska organisationer i Sverige, kopplat till sociala, religiösa och kulturella verksamheter, samt undervisning och publicering. Texten avslutas med att lyfta olika problem som judar i Sverige kan stöta på. Vid denna tid uppskattas det i Sverige finnas ungefär 13 000 judar, varav 8 825 är medlemmar i landets åtta judiska församlingar och sju judiska föreningar (sid. 3).²² En övervägande del, 8181, tillhör församlingarna i Stockholm, Göteborg och Malmö. Förutom dessa församlingar och föreningar finns ett stort antal organisationer och föreningar med kopplingar till judisk verksamhet; cirka 90 sådana tas upp i rapporten. 12 av dessa är riksorganisationer (sid. 21–31).

²² Uppgifterna om församlingarna och dess medlemsantal kommer troligtvis i de flesta fall från 1968. Det framkommer inte i rapporten varför det är så.

Medlemsantalet har ökat med ungefär 6000 från år 1951. Förklaringen till att denna ökning inte är större, hör samman med den demografiska sammansättningen av de judar som kom till Sverige efter andra världskriget och att de som kommit som en följd av senare tids immigration, främst från Östeuropa (Polen, Tjeckoslovakien, Ungern och Rumänien), ännu inte har anslutit sig till församlingarna.²³ I övrigt finns det vid denna tid i Sverige 12 synagogor, ett judiskt pensionärshem och ett judiskt sjukhem i Stockholm, en judisk grundskola, Hillelskolan i Stockholm, med cirka 100 elever och tre judiska förskolor (i Stockholm, Göteborg, Malmö) med sammantaget 82 barn (sid. 11–16). Församlingarna driver dessutom religionsskolor där ungefär 700 elever deltar i undervisning (sid. 13–14). Tre rabbiner, sex kantorer (på deltid) och 15 lärare i judendom är verksamma i landet (sid. 9).

De problem som författaren menar finns för judar i Sverige handlar om att nyanlända judar har svårt att få arbete på de orter där det finns judiska församlingar. Denna situation innebär att dessa personer får liten möjlighet till ”judisk identifikation” (sid. 33), något som de dock inte heller haft möjlighet i de länder de kommer från. Ett annat problem som lyfts är objektivitet om undervisningen i judendom inom religionsämnet i grundskolorna och att denna inte kan uppnås om det inte finns en ”judisk medverkan i fastställandet och framställandet av undervisningslitteratur och undervisningsmetodik om den judiska religionen” (sid. 34).

Muslimska församlingar och muslimsk tillhörighet, eller muhammedansk som det i vissa texter uttrycks, inkluderas i fyra publikationer och en av dessa, från 1969, handlar enbart om dessa. Det är i *Smärre Meddelanden* från 1969 med titeln *Att vara invandrad muslim i Sverige* (SM 1969, nr 6) skriven av Billy Lindstein. För att få information om muslimer har institutet fått vända sig till Utlänningskommissionen och Statistiska Centralbyrån, men informationen därifrån är osäker.²⁴ De siffror som förs fram är att det finns drygt 9000 muslimer i Sverige vid denna tidpunkt och dessa kommer främst från dåvarande Jugoslavien och Turkiet. Både sunni- och shiamuslimer finns i Sverige och författaren lyfter även fram den lilla, men aktiva ahmadiyya-gruppen, i landet. Muslimer är enligt Lindstein inte särskilt aktiva i Sverige, har haft problem med att organisera sig och har ”ett bristande intresse att behålla religiösa aktiviteter vid liv” (sid. 2). Vid denna tidpunkt finns ingen moské i landet och muslimerna har sina sammankomster hemma hos de religiösa ledarna, och när det gäller muslimerna i Stockholm, vid vissa tillfällen i Medborgarhuset.

²³ Ståhl för fram att den immigration som skett under slutet av 1960-talet från Östeuropa till Sverige främst utgörs av judar eller personer gifta med judar (sid. 7).

²⁴ Orsakerna till denna osäkerhet uppges vara att ”statistik över dem, som blivit svenska medborgare före 1956, finnes endast i diversegrupper” (sid. 1).

Genom intervjuer med 25 muslimer i Stockholm, Malmö och Lund som varit i landet fyra till tio år, och där de flesta var studenter, ges en bild av hur livssituationen kan se ut för muslimer i Sverige i slutet av 1960-talet. De flesta av dem ber inte regelbundet eller fastar, vilket när det gäller bön förklaras med att det saknas möjligheter för detta i Sverige på grund av arbete och ”omgivningens oförstående attityder” (sid. 3). Det förklarades även med att det är något som enligt Koranen inte är nödvändigt när man befinner sig utomlands eller då det finns andra praktiska hinder. Flera av dem menade att svenskarna hade ingen, eller en mycket vag, religion och att de hade låg tolerans för religion. Författaren avslutar med att dela in Sveriges muslimer i fyra grupper, de starkt troende, de som frångått muslimskt utövande av praktiska skäl, de som konverterat till kristendom och de som i Sverige blivit icke-religiösa. Lindstein menar att de flesta bör finnas inom grupp två, de som inte praktiserar (men tror) och grupp fyra, de som blivit icke-religiösa (sid. 4).

Den övriga studien under perioden 1962–1974 som enbart handlar om ett annat samfund än Svenska kyrkan och frikyrkosamfund är en forskningsrapport från 1974 om *The Children of God*, skriven av Roberto Dünkelberg (FR 1974, nr 112). Denna bygger till skillnad från de övriga av dessa studier på fältarbete och intervjuer. Dünkelberg följer det liv som dessa lever i bön och bibelläsning i en lägenhet i centrala Stockholm och konstaterar att gruppen är sektlik, men med ett svagt ledarskap och att ingen i gruppen yrkesarbetar. Gruppen, på ungefär 30 personer, har en stark internationell prägel med personer från bland annat Danmark, Finland, Kanada, Norge, USA och Österrike, och har en svag överrepresentation av män.

Övriga publikationer där immigrantsamfund finns med som ett alternativ bland flera handlar om:

- Religiösa värdehierarkier (endast Katolska kyrkan) (FR 1964, nr 15).
- Icke-religiösa värdehierarkier bland ungdomar i Stockholm (judiska, katolska) (FR 1964, nr 19).
- Bibelsyn (endast Katolska kyrkan) (SM 1965, nr 1).
- Agnosticism (mosaisk, buddhistisk, muhammedan) (SM 1965, nr 3).
- Kristen etik och lönemoral, (endast Katolska kyrkan) (SM 1965, nr 10).
- Begravningsritualer (mosaisk, annan kristen ordning), (SM 1966, nr 2).
- Daglig bibelläsning (Jehovas vittnen) (FR 1967, nr 44).
- Religiös självbestämning hos tonåringar i Stockholm (muhammedan, buddhist, hindu, mosaisk trosbekännare, ateist, protestant, katolik, grekisk ortodox) (FR 1968, nr 50).
- Religiösa och etiska vapenfrisökande under åren 1967–1971 (katolska, mosaiska, grekisk ortodoxa, islam, hinduism) (SM 1973, nr 7).

- Att konfirmera sig (endast Katolska kyrkan) (FR 1969, nr 60) samt om mål och måloppfyllelse i Täby församling (Katolska kyrkan och mosaisk tillhörighet) (FR 1971, nr 88).

Det är i studien om vapenfrisökande av etiska och religiösa skäl under åren 1967–1971 som den största religiösa variationen bland de svarande återfinns under denna period (SM 1973, nr 7). I denna framkommer att av de totalt 2885 män som uppgett religiösa skäl är 11 katoliker, tre judar och bland ”övriga” återfinns grekisk-ortodoxa, ”islam” och ”hinduismen”, men det framkommer inte hur många dessa är.²⁵ Här kan det också vara värt att nämna att i vissa av dessa studier finns svarsalternativet kopplat till olika immigrantsamfund med, men ingen av de svarande har uppgett detta. Det gäller till exempel för studien om agnosticism från 1969 där ingen uppger att de ”räknar sig som” judisk (”mosaisk trosbekännare”), buddhist eller muslim (”muhammedan”). Istället uppger 69 procent att de är kristna, 19 procent att de är agnostiker, 7 procent att de inte vet och 4 procent att de är ateister.²⁶ En annan studie med ett liknande svarsmönster är den om religiös självbestämning bland ungdomar (FR 1968, nr 50). Det är sju klasser på två högstadieskolor i Stockholm som undersöks och av dessa elever uppger två att de är buddhister, två att de är katoliker och en säger sig vara ortodox.²⁷ Ingen väljer emellertid alternativen muhammedan, hindu eller mosaisk trosbekännare.

Forskningsrapporten Religiösa organisationer bland invandrare

En viss inblick i immigrantsamfund i Sverige får vi i de ovan nämnda publikationerna från perioden 1962–1975, men det finns en publikation som går mer på djupet än dessa. Det är den publikation som inledde kapitlet, nämligen *Religiösa organisationer bland invandrare* från 1972 av Bo R Ståhl (FR 1972, nr 98).²⁸ I denna ges ingående information om de kristna samfund och deras församlingar i Sverige, som återfinns främst bland invandrare. Den inkluderar, förutom församlingar i den Katolska kyrkan och de olika ortodoxa samfunden, även församlingar inom lutherska, reformerta, pentekostala och några övriga protestantiska samfund i Sverige som har sin verksamhet främst bland immigranter. För var och en av alla dessa uppemot 50 församlingar får vi information om antal medlemmar, målsättning, styrelse och ledning, orter för

²⁵ Allra flest återfinns bland pingströrelsen, 1139 stycken.

²⁶ Det framgår inte hur många som svarat på frågorna och hur dessa har valts ut.

²⁷ I rapporten redovisas inte svaren för olika ortodoxa inriktningar, även om detta fanns med som ett möjligt svarsalternativ.

²⁸ I *Smärre Meddelanden* 1972, nr 7 ges en första översikt av tillhöriga till dessa samfund.

verksamhet, lokal verksamhet och publikationer.²⁹

Att här presentera alla dessa är inte möjligt, men sammanfattningsvis kan det konstateras att det rör sig om små församlingar, en del har inte fler än tio medlemmar, och att flera av dem är under uppbyggnad. De allra flesta, där dessa uppgifter framkommer, har bildats från 1940-talet och framåt. Endast två församlingar är äldre än så, Kristi Förklarings ortodoxa församling i Stockholm (ryskortodox) från 1617 och Franska reformerta församlingen i Stockholm, från 1741. Ståhl för fram, när det gäller dessa församlingar, att de genomgående har ekonomiska svårigheter, har brist på personal, att de har svårt att nå ut till presumtiva medlemmar och de stora geografiska avstånden. Han lyfter även fram den betydelse prästernas arbete har för dessa immigranternas anpassning. Prästerna genomför, enligt honom, inte endast de kyrkliga handlingarna, utan hjälper även till med att ordna arbete och bostäder, besöker gamla, sjuka, isolerade och intagna samt undervisar barn, inte endast i religion, utan även i ursprungslandets språk och kultur. Det senare för att ”den yngre generationen skall lära känna föräldrarnas kulturella arv och bakgrund” (sid. 4). Prästernas betydelse återfinns även i att dessa immigranter av olika skäl, som att det är en person som kan deras språk och att det var vad som gjordes i hemländerna, hellre vänder sig till dem än till myndighetspersoner (sid. 4–5).

I de olika församlingarnas målsättningar förekommer även denna sociala del av verksamheten som betydelsefull. Församlingarna skall, förutom religiös verksamhet, till exempel ”bedriva social verksamhet bland nödställda ungrare i Sverige (Ungerska protestantiska församlingen i Sverige) (sid. 8), ”verka för invandrades anpassning” (Grekisk-ortodoxa metropolitdömet av Sverige) (sid.13), ”bedriva upplysningsverksamhet bland grekiska invandrare i sociala frågor” (S:t Johannes Teologens grekisk-ortodoxa församling, Stockholm) (sid. 15) och den serbiska församlingen S:t Nikolai skall:

Verka för invandrarernas anpassning till det svenska samhället, motverka motsättningar mellan serber och andra etniska grupper från Jugoslavien som är bosatta i Sverige. Bedriva social verksamhet bland församlingsmedlemmar och andra behövande jugoslaver. (sid. 22)

Många av församlingarna bedriver både manifest och mer latent ekumenisk verksamhet. Ett exempel på det senare är att församlingarna lånar lokaler av varandra. Till exempel så lånar den estniskt ortodoxa församlingen i Göteborg ut sin kyrka till den grekisk ortodoxa församlingen (sid. 16). Estnisk apostoliska ortodoxa S:t Nikolai domkyrkoförsamling i Stockholm lånar sin kyrka av Svenska kyrkan och lånar i sin

²⁹ I samråd med Invandrarverket beslutades att ingen ekonomisk redovisning skulle göras i denna publikation (sid. 5). Värt att nämna är att det i rapporten framkommer att Pingströrelsen i Sverige vid denna tid hade tre stycken finska församlingar och 16 finska grupper med drygt 1500 tillhöriga (sid. 24–36).

tur ut den till den finska ortodoxa församlingen för gudstjänstfirande (sid. 20). Det kan även handla om gemensamma syföreningar, vilket gäller för den franska reformerta församlingen, som i detta avseende samarbetar med en katolsk församling. Det manifesta ekumeniska samarbetet framkommer kanske främst i United Christian Congregation som bedriver ”kristen verksamhet bland engelsktalande” (sid. 9), främst från USA, vilka kan vara bland annat baptister, lutheraner och metodister (sid. 9), men även Kristi Förklarings ortodoxa församling i Stockholm, som förutom rysk-ortodoxa betjänar ”serber, bulgarer, rumäner, finländare och zigenare” (sid. 19). Även i målsättningen för den Nederländska protestantiska församlingen framkommer en strävan efter ekumenik genom att den skall ”samla holländare i Sverige till gudstjänst och församlingsgemenskap utan att fästa avseende huruvida deras kyrkliga bakgrund är reformert eller luthersk” (sid. 10–11).

Det som utmärker dessa samfund och församlingar, och som tydligt skiljer dem från Svenska kyrkan och svenskspråkig verksamhet i frikyrkoförsamlingarna, är att de genom sitt fåtal församlingar behöver täcka in stora geografiska områden. Det innebär att de människor som tillhör samfundet inte alltid har tillgång till en församling i sin närhet och det fåtal präster och pastorer som finns behöver arbeta i stora delar av Sverige för att kunna genomföra förrättningar och annan pastoral och social verksamhet. Förutom att detta upplevs som problematiskt, finns här en del uppfinningsrikedom. Den Estniska evangeliska-lutherska församlingen i Stockholm erbjuder till exempel en telefonsvarare som förmedlar bibelord (sid. 7) och Serbiska ortodoxa S:t Nikolai församling uppger att ”kurativ verksamhet bedrivs av prästen genom brev och telefonkontakt” (sid. 23).

Språket är även det en tydlig särskiljande faktor och som vid några tillfällen framkommer i kartläggningen. Några samfund markerar betydelsen av att hålla fast vid ursprungslandets språk. S:t Johannes Teologens grekisk-ortodoxa församling i Stockholm uppger i sin målsättning att de ska undervisa barnen i ”nygrekiska språket” (sid. 15). I Assyriska ortodoxa församlingen i Sverige ska alla ges möjlighet i undervisning i ”assyriska språket” (sid. 23). Rumänska ortodoxa församlingen i Sverige lyfter fram att gudstjänster och förrättningar ska vara på rumänska (sid. 21). I ett fall nämns emellertid att språket under gudstjänsten även är svenska, och det gäller Estnisk apostoliska ortodoxa S:t Nikolai domkyrkoförsamling i Stockholm (sid. 20).

Avslutning

Sammanfattningsvis går det att konstatera att det inte skrevs mycket om immigrant-samfund under institutets första tid. Den absolut största delen av publikationerna under perioden 1962–1975 behandlar Svenska kyrkan och frikyrkosamfundet, eller var studier där det inte fastställdes någon tillhörighet till något samfund bland de undersökta personerna. Men i jämförelse med vad som skrevs om immigranternas religion

inom "invandringsforskningen" under perioden har dock mycket gjorts, inte minst med tanke på forskningsrapporten nr 98, *Religiösa organisationer bland invandrare*.

Den forskning vid institutet som inkluderar immigrantsamfunden verkar dock inte haft fokus på att studera det framväxande föränderliga religiösa landskapet som följd av immigrationen till Sverige. Det ser snarare ut som det har handlat om tillfälligheter att dessa har inkluderats, vilket kyrksamhetsstudierna är ett exempel på. Det primära syftet för kyrksamhetsstudierna var inte att studera just dessa samfund, utan immigrantsamfunden kom troligen att inkluderas för att de fanns i det område som undersöktes. Tyvärr innebar förändringar i studieområde, från Stockholm till Stor-Stockholm, svårigheter att följa förändringar inom dessa immigrantsamfund på grund av det sätt man valt att redovisa besöksiffrorna. Att syftet inte var att studera just dessa samfund ledde även till att flera av dem inte inkluderas i räkningarna. Viss idiografisk kunskap om besöksantal i vissa av immigrantsamfunden, och då främst om Katolska kyrkan, går dock att få fram ur dessa studier.

De medlemskapsberäkningar som genomfördes vid institutet ger från år 1969 en bredare bild av immigrantsamfunden. För några samfund som studeras sker en stor medlemsökning under perioden, och även om institutets forskare kände till detta, lyckades de ändå inte uppskatta hur stor denna skulle komma att bli över en längre tid; något som främst gäller Katolska kyrkan och "Ortodoxa kyrkan". Tillhöriga till buddhism och hinduism uppges det inte finnas i Sverige när detta undersöktes 1971, även om ett par andra studier ger vid handen att så inte är fallet (FR 1968, nr 50; SM 1973, nr 7). Anslutning till några mindre religiösa organisationer, som troligtvis är nära kopplade till immigrationen, framkommer också, så som Bahia med 255 medlemmar (SM 1972, nr 4; SM 1973, nr 9).

I de studier som i övrigt inkluderar immigrantsamfund är det Katolska kyrkan och katoliker som är mest frekvent förekommande, följt av de judiska och muslimska samfunden och församlingarna.³⁰ För dessa får vi också en del kunskap om hur de var organiserade vid det tillfälle som studierna gjordes, men inte mycket kunskap om deras medlemmar. Gemensamt för dessa samfund är att de haft en stor ökning i medlemstal i Sverige och att detta till allra största del hör direkt samman med immigration, det vill säga att det handlar om första generationens immigranter. Katolska kyrkan och de judiska församlingarna är också väl organiserade med bland annat ett

³⁰ Jag menar att det är utmärkande för publikationerna från denna tid att Katolska kyrkan inkluderas och studeras i större utsträckning än de andra samfunden. En förklaring till detta kan vara att Katolska kyrkan numerärt är det största av dessa samfund och funnits etablerad över lång tid i landet. Men det finns troligtvis även andra förklaringar till detta, som att enskilda forskare vid institutet haft kunskap om och intresse av att studera Katolska kyrkan eller att de fått i uppdrag av Katolska kyrkan att genomföra dessa studier.

flertal församlingar, anställda religiösa ledare, gudstjänstlokaler, skolor och sjukhem. Detta är dock inte fallet för muslimer i Sverige vid denna tid. Trots att det finns cirka 9000 muslimer i landet finns det till exempel ännu ingen moské. Däremot återfinns vissa likheter mellan hur katoliker och muslimer i Sverige uppges kunna kategoriseras. De största grupperna inom båda dessa är de som på olika sätt anpassat sin religion efter situationen i Sverige och de som frångått sin religion (FR 1974, nr 110; SM 1969, nr 6). Noterbart är också att inga studier genomförs specifikt om de olika ortodoxa och österländska samfund som i slutet av perioden sammantaget hade över 50 000 medlemmar. Detta trots att flera av dem finns etablerade i landet sedan länge (den ryskortodoxa församlingen i Stockholm redan från 1600-talet) (FR 1972, nr 98; SM 1975, nr 2).

Från Ståhls kartläggning 1972 (FR 1972, nr 98) av kristna immigrantsamfund och församlingar med tydlig koppling till immigranter finns det, förutom de ovan nämnda om geografisk spridning och språk, några generella tendenser som jag menar vara viktiga att lyfta fram. En handlar om hur dessa samfund och församlingar har ett tydligt fokus på att inte endast tillhandhålla religiös verksamhet, utan att uppdraget även är socialt, kulturellt och språkligt, något som visat sig vara typiskt för immigrantsamfund även i andra länder (Kivisto 2014; Breton 2012; Hirschman 2004; Ebaugh & Saltzman Chafetz 2002; Thomas & Znaniecki 1996 (1918); se även Nordin 2013). En annan tendens handlar om hur dessa av olika praktiska skäl blir ekumeniska i Sverige, men att de även strävar efter att vara det. I det fallet handlar det då om att de bakomliggande orsakerna till att samlas ekumeniskt är språkliga (United Christian Congregation), nationella (den Nederländska protestantiska församlingen) eller religiösa (Kristi Förklarings ortodoxa kyrka) (FR 1972, nr 98).

Övrigt

Jag vill framföra att stort tack till Margareta Skog som hjälpt mig att ta fram information om ett flertal av de publikationer som ingår i kapitlet!

Referenser

- Breton, R. (2012). *Different Gods: Integrating Non-Christian Minorities into a Primarily Christian Society*, McGill-Queen's University Press.
- Ebaugh, H. & Saltzman Chafetz, J. (2002). *Religion across Borders: Transnational Immigrant networks*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Gud i storstad 1. Undersökningar utförda vid Religionssociologiska Institutet i Stockholm under dess första verksamhetsår, 1/7 1962–30/6 1963, 1963.*
Stockholm: Studieboks förlaget.

- Hirschman, C. (2004). "The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States." *International Migration Review*, Vol. 38, Nr 3, s. 1206–1233.
- Kivisto, P. (2014). *Religion and Immigration. Migrant Faiths in North America and Western Europe*, Cambridge: Polity.
- Nordin, M. (2004). *Religiositet bland migranter. Sverige-chilenares förhållande till religion och samfund*, Lund Studies in Sociology of Religion, Lund University, Volume 5.
- Nordin, M. (2013). "Religion och migration", i *IMER idag*, Petersson, B. & Johansson, C. (red.), Stockholm: Liber, s. 112–133.
- Nordin, M. (2016). "Vad vi vet och inte vet om kristna migranter i Sverige", i *Kristne migranter i Norden*, Aschim, A., Hovdelien, O & Kringlebotn Sodal, H. (red.) Portal forlag, s. 21–38.
- SCB riket/befolkningsstatistik-i-sammandrag/"folkkningsstatistik-i-sammandrag/ (hämtad den 23 januari 2020)
- SCB (2016). BE51 - Demografiska rapporter, Från Finland till Afghanistan – invandring och utvandring för födda i olika länder sedan 1970, 2016:1.
- Skog, M. (1991). "Antalet medlemmar i valda samfund 1975–1991", *Tro och tanke*, nr 10, s. 39–47.
- Skog, M. (red.) (2001). *Det religiösa Sverige. Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet*, Örebro: Libris.
- Sorgenfrei, S. (2018). *Islam i Sverige: de första 1300 åren*, Myndigheten för stöd till trossamfund.
- Ståhl, B. R. & Persson, B. (1971). *Kulter, sekter, samfund. En studie av religiösa minoriteter i Sverige*, Stockholm: Propius förlag.
- Thomas, W. I. & Znaniecki, F. (1996) (1918). *The polish peasant in Europe and America*, Chicago: University of Illinois Press.

Andra referenser

E-postkorrespondens, Jörgen Straarup, den 30 mars 2020.

Forskningsrapporterna

- FR 1964, nr 15, RAS (*Religious Attitude Scale*). Tobiasson, E. & Åström, J. med kommentar av Berndt Gustafsson.
- FR 1964, nr 19, Gustafsson, B. *Icke-religiösa värdehierarkier bland ungdom i Stockholm*.
- FR 1967, nr 44, Gustafsson, B. *Dagliga bibelläsare*.

- FR 1968, nr 50, Fredriksson, B. *Religiös självbestämning hos tonåringar i Stockholm.*
- FR 1969, nr 58, Gustafsson, B. *Lokal ekumenik – symbolakt eller praktisk problemlösning.*
- FR 1969, nr 60, Gustafsson, B. *Att konfirmera sig.*
- FR 1971, nr 88, Gustafsson, B. *Mål och måluuppfyllelse i Täby församling. För kyrkorådet i Täby.*
- FR 1972, nr 98, Ståhl, B. R. *Religiösa organisationer bland invandrare – Sammandrag av försök till kartläggning. Del 1: Kristna samfund.*
- FR 1974, nr 110, Kenny, W. *Att vara katolik i Norden.*
- FR 1974, nr 111, Jacobson, S. *Jude i Sverige.*
- FR 1974, nr 112, Dünkelberg, R. *The Children of God – dess Stockholmskoloni.*
- FR 1975, nr 120, Thuringer, R.P. *Den katolska kyrkomusiken i Sverige.*
- Smärre Meddelanden*
- SM 1962, nr 1, *Kyrksamhet i Stockholm 18 november 1962.*
- SM 1964, nr 10, Gustafsson, B. *Prediktion av medlemstal.*
- SM 1965, nr 1, *Lekmännen mer konservativa i bibelsyn än prästerna.*
- SM 1965, nr 3, *Agnosticismen på frammarsch.*
- SM 1965, nr 10, *Kristen etik – lönemoral eller lyckoetik?*
- SM 1966, nr 2, Gustafsson, B. *Moderna sorgeritual i Storbritannien och Sverige.*
- SM 1966, nr 12, *Världsreligionerna 1965.*
- SM 1969, nr 2, *Antalet medlemmar i valda samfund i Sverige 1960–1968.*
- SM 1969, nr 5, *Prediktion av samfundens medlemstal 1970.*
- SM 1969, nr 6, Lindstein, B. *Att vara invandrad muslim i Sverige..*
- SM 1971, nr 6, *Världsreligionerna 1970.*
- SM 1972, nr 4, Ståhl, B. R. *Antalet medlemmar i vissa smärre samfund och rörelser i Sverige 1970–1971.*
- SM 1972, nr 6, *Några statistiska data rörande Katolska kyrkan i Sverige.*
- SM 1972, nr 7, *Antalet medlemmar i religiösa organisationer bland invandrare.*
- SM 1973, nr 4, *Årsbesök i gudstjänster och andra aktiviteter.*
- SM 1973, nr 7, *Religiösa och etiska vapenfrisökande åren 1967–1971 (1972).*
- SM 1973, nr 9, *Antalet medlemmar i vissa smärre samfund och rörelser i Sverige 1970–1972.*
- SM 1973, nr 13, *Kyrkbesöken i Stor-Stockholm den 18 november 1973.*

SM 1974, nr 9, *Antalet medlemmar i Jehovas vittnen och Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagars Heliga i landets kommuner 1 jan. 1972.*

SM 1975, nr 2, *Antalet medlemmar i valda samfund i Sverige, 1960, 1965, 1970–1974.*

Sosial klasse – et underutforsket tema i religionssosiologien

Pål Repstad

Etter en periode med sterk vekt på individualisering er sosial klasse tilbake som et sentralt og legitimt tema i sosiologien. I religionssosiologien ser det imidlertid ut til at temaet fremdeles utforskes lite. Det gjelder også i Norden. I denne artikkelen vil jeg først lansere noen mulige grunner til at det er slik. Så vil jeg presentere noen ulike forståelser av begrepet sosial klasse, og komme inn på noen måter å tenke på om religion og klasse. Her skiller jeg, noe skjematisk, mellom hvordan klasseforankring kan prege religiøst liv og hvordan religion eventuelt kan påvirke klassetilhørighet og klassestruktur. Berndt Gustafsson var en pioner i nordisk religionssosiologi, og jeg vil mot slutten si noe om hvordan han utforsket og behandlet temaet sosial klasse og religion.

Klasse er tilbake i sosiologien – i mindre grad i religionssosiologien

Klassesamfunnet på hell var tittelen på en bok som kom ut i Norge i 1987. Den var skrevet av flere av Norges ledende sosiologer, Tom Colbjørnsen, Gunn Birkelund, Gudmund Hernes og Knud Knudsen. De konkluderte i et innledningskapittel med at «klassesamfunnet ikke uten videre er en dominerende kilde til interessekonflikter i dagens Norge. Ulikhet, identitet og kollektiv handling kan vel så gjerne bunne i yrkes – og næringsoppsplittingen, i segmenteringen av arbeidsmarkedet, i status og nettverk knyttet til bolig, forbruk og fritid, samt i forskjellig utdanning, kjønn og alder» (Colbjørnsen mfl. 1987, 28).

Vel tretti år senere har blant annet økende sosiale forskjeller, økende kritikk av nyliberalismen, Thomas Pikettys studier av ulikhet og andre forhold bidratt til at sosial klasse i de senere år er kommet tilbake som et sentralt tema for debatt og forskning, også i Norge.¹ Det er mulig – men kanskje litt for mekanisk – å tolke endringene som bølgebevegelser over tid. Mange sosiologer på 1970- og 1980-tallet reagerte negativt på de mest dogmatiske utslagene av marxistisk sosiologisk klasseanalyse, og sluttet seg til nye teorier om individualisering. Så har det opp mot vår tid kommet til nye generasjoner av sosiologer som ikke har med seg i bagasjen reaksjonene mot det kritikere noen ganger kalte betongmarxisme. Vi ser også eksempler på at aldrende sosiologer som Anthony Giddens øver en i alle fall implisitt selvkritikk. I sine bøker

¹ Se blant annet Dahlgren og Ljunggren 2010, Korsnes mfl. 2014, Toft og Flemmen 2019, Flemmen 2020.

om modernitet (1990, 1991, 1992) var han blant de sterkeste talpersoner for teorier om individualisering. Analytisk beskrev han individualisering som en dominerende kraft, og normativt hilste han også dette som en i hovedsak frigjørende trend.² Men i oppslagsboka *Essential Concepts in Sociology* av Giddens og medforfatter Philip Sutton heter det at selv om folk ikke lenger identifiserer seg med sosial klasse helt på samme måten som de gjorde i første halvdel av det 20. århundre, vil ikke det si at deres liv og livssjanser ikke lenger formes av deres klasseposisjon: «Indeed, there has been a backlash against the individualization theses as sociologists have shown the continuing salience of class» (Giddens og Sutton 2014, 38).

Denne renessansen for klasseperspektiver gjelder i liten grad nyere religionssosiologi. På dette fagfeltet skrives det fremdeles mye om religiøs individualisering, om deregulering av religion, om detradisjonalisering og hvilke begreper man nå velger å ta i bruk. Dette ser ut til å gjelde både i Norden og mer internasjonalt. Jeg har ikke gjort systematiske, kvantitative studier av hvor utbredte ulike retninger er, men det er et ganske entydig inntrykk.

Hvorfor så lite interesse for klasse i religionssosiologien?

En mulig grunn kan selvsagt være at verken religion eller klasse er viktige sosiale krefter i dagens samfunn, slik at temaet er blitt uinteressant. Når det gjelder religion, er det hevet over tvil at religion i den vestlige del av verden er en svakere sosial og politisk kraft enn la oss si for et par hundre år siden, men det er å gå for langt å si at den er uten slik betydning. Det hevdes også at sosial klasse har fått en mer begrenset betydning enn da Marx og Weber gjorde sine samfunnsanalyser, særlig i velferdsstater som de nordiske. Det er mulig, men det er, som for religion, å gå for langt å hevde at klasse ikke lenger har betydning for liv og livssjanser, for å bruke uttrykket til Giddens og Sutton. Klasse betyr noe, også i Norden, om enn kanskje på mer subtile måter enn for hundre år siden.

Noen av grunnene til at klasseanalyser forsvant fra religionssosiologien er de samme som for sosiologien generelt: Sosiologien er blitt fragmentert i subdisipliner, og hver av dem har fått sine feltinterne forklaringstradisjoner, som noen ganger kan bli for nærsynte, for eksempel når religiøs endring forklares utelukkende med religionsinterne forhold. Videre har vi nevnt at individualisering framsto som et spennende tema, og sosiologien ble mer aktørorientert, som reaksjon på både funksjonalisme og marxisme. Noen ganger gikk postmoderne, radikal konstruksjonisme svært langt i å oppløse individet, men hadde samtidig merkeligvis liten interesse for empiriske analyser av konkrete samfunnsstrukturer. Fenomenologien beholdt et fokus på det handlende, tenkende og følende individ, men ble noen ganger strukturblind. En

² Se for eksempler hans omtale av *pure relationships* i Giddens 1992, 58.

kombinasjon av økt migrasjon og generell interesse i samfunnet for identitetspolitikk har medført at minoriteter en periode kom mer i fokus og delvis fortrenget klasse som analyseenhet. Vi går ikke dypere inn i disse strømningene, men konstaterer at klasseanalyser har kommet tilbake i generell sosiologi.

Kanskje er det også noen spesielle forhold som gjør at religionssosiologien har forblitt mer klasseblind enn mye generell sosiologi. Fordi tradisjonene hadde vært synlige og sterke som sosiale krefter i mange religiøse miljøer, ble tradisjonenes oppløsning og individenes frisetting ekstra iøynefallende for sosiologer som studerte religiøs endring. Videre er det mulig at en ignorering av klassesdimensjonen i studier av religion noen ganger kan ha sammenheng med en idealistisk tradisjon i religionssosiologien, og en tilsvarende skepsis til en reduksjonisme som nærmest tømmer de religiøse ideene for mening og bortforklarer dem uten å ta innholdet alvorlig. En slik reduksjonisme kalles av og til *nothing-butness*, når den hevder at religion for eksempel ikke er annet enn en refleks av sosial ulikhet og nød, eller en glede over fellesskapet, eller en reaksjon på en streng oppdragelse. Lesere med sans for samfunnsforskningens klassikere vil her nikke gjenkjennende til – i rekkefølge – Marx, Durkheim og Freud.

Når det gjelder idealismen, altså vekten på ideer, har religionsforskere noen ganger bakgrunn i teologi og kirkeliv, og kan ha blitt påvirket av teologers tradisjonelle tendens til å legge vekt på religionens idemessige dimensjoner mer enn materielle og økonomiske forhold. I de senere år har riktignok vi religionssosiologer ofte blitt minnet om at religion er praksis minst like mye som påstander om verden som holdes for sant, men *lived religion*-tradisjonen som har stått for denne kritikken, har foreløpig vært nokså individ- og mikrorettet, og har i for liten grad koblet individenes religiøse liv til politiske og sosiale samfunnsendringer (Repstad 2019). En annen grunn til skepsisen mot klasseanalyser kan også være en generell skepsis mot den sterke normative ateismen som til tider har preget marxistiske analyser av religion.

Nok en grunn kan være en viss nærsynthet knyttet til at de fleste religiøse organisasjoner, i alle fall i Vesten, er svært middelklassedominerte i dag. Det er dels fordi middelklassens andel av befolkningen har vokst i mange land, men også fordi koblingen mellom middelklasseforankring og aktivitet i religiøse organisasjoner muligens har blitt enda sterkere i nyere tid. Pinsebevegelsen hadde i en tidlig fase for hundre år siden forankring i arbeiderklassen i mange land, også i Norden, men en kombinasjon av puritanisme og sosial oppdrift, ikke ulik den Max Weber (1981/1904-5) beskriver i sin berømte studie av tidlig protestantisme og kapitalistisk ånd, har ført mange pinsevenner inn i middelklassen. Når klassepreget er tilstrekkelig enhetlig, kan en bli ganske blind for det samme klassepreget.

Innvandrere og flyktninger bidrar til å nyansere klassesammensetningen, med større innslag av arbeiderklasse, men her har både religionssosiologer og andre en tendens til å analysere ved hjelp av kategorier som religion og etnisitet snarere enn

klasse. Det går ikke an å være motstander av interseksjonalitet, for klasseanalyser bør berikes og nyanseres ved å trekke inn faktorer som kjønn, alder, generasjon og etnisitet. Men jeg vil påstå, kanskje noe tilspisset, at religion har gått fra en fase der den ofte ble ignorert i sosiologien til at sosiologer som studerer minoritetsbefolkning, noen ganger lar seg påvirke for mye av mediene, som jevnlig søker forklaringer på sosiale problemer i religionstype og etnisitet, mens klassebasert ulikhet og marginalisering får for liten oppmerksomhet. I likhet med teorier om individualisering kan fokus på interseksjonalitet noen ganger skyve klasse i bakgrunnen.

Klassebegrepet

Sosiologer mener forskjellige ting når de bruker begreper som klasse eller sosial klasse. Klasse kan brukes om folk som er statistisk like på noen variabler og derfor havner i samme kategori, men det kan også bety mennesker som slutter seg sammen for å endre samfunnet fordi de opplever å ha felles interesser. En viktig distinksjon er altså om en bruker begrepet klasse til å markere forskjeller eller relasjoner. I det første tilfellet bruker forskeren tilgjengelig empiri til å dele inn en befolkning etter kriterier som inntekt, yrke, utdanning eller annet. Forskere kan også dele inn etter subjektive kriterier, og spørre hvilken klasse eller sosialt lag folk mener at de tilhører, eller hvilke sosiale lag folk mener er mest prestisjefylte. I denne typen sosiologi er begrepsbruken noe vaklende: Noen bruker klassebegrepet, andre snakker om lagdeling eller stratifikasjon. Slike beskrivelser kan gi et interessant bilde av tilstanden i et samfunn, blant annet forekomsten av ulikhet i tilgang på ressurser. Så kan sosiologen gå et skritt videre og sammenlikne klassene eller lagene med henblikk på meninger, holdninger og praksis – inkludert religiøs tro og praksis.

Andre sosiologer reserverer klassebegrepet til å gjelde studier av relasjoner, ofte motsetninger og konkurranse, mellom ulike sosiale klasser i samfunnet. Her taler vi selvsagt om den marxistiske tradisjonen med sine forgreninger. For Marx var forholdet til produksjonsmidlene det grunnleggende i klasseanalysen. De som rår over produksjonsmidler som teknologi og arbeidskraft, står i et motsetningsforhold til de som ikke gjør det, og som er avhengige av å selge sin arbeidskraft. Den arbeiderklassen som vokste i antall i det kapitalistiske samfunnet som Marx så vokse fram midt på 1800-tallet, ville finne sammen, se at de hadde felles interesser og utvikle en sterk klassebevissthet, ifølge ham. Dette ville i sin tur føre til grunnleggende omveltninger i samfunnet. Marxistisk klasseteori får ofte kritikk for å være altfor grovmasket i sin analyse, når den i sin rendyrkede form opererer med borgerskap og arbeiderklasse. Men poenget hos Marx er ikke å findele befolkningen etter en rekke empiriske kriterier, men å beskrive det som er motoren i samfunnsutviklingen, det som driver historien framover, nemlig motsetningen mellom arbeid og kapital.

Nå trenger ikke mer findelte lagdelingsanalyser være uinteressante for marxister og andre relasjonsteoretikere. Om arbeiderklassen er preget av interne forskjeller og det vokser fram en middelklasse som har relativt gode livsvilkår, kan det få mye å si for framveksten av klassebevissthet. Max Weber delte det marxistiske synet på klasser som grupper med felles interesser, men med sin inndeling i økonomisk makt, politisk makt og prestisje avviste han at økonomisk stilling var den eneste faktor som kan danne grunnlag for slike maktgrupper i samfunnet.

I nyere tid har Pierre Bourdieu markert seg som konfliktteoretiker. Bourdieu deler den marxistiske interessen for økonomisk makt. Dette glemmes noen ganger, fordi folk fester seg mer ved hans interesse for hvordan det kan kaller sosial kapital (nettverk) og kulturell kapital (kompetanse og fortrolighet med kulturelle koder) er viktige ressurser i maktkamper i samfunnet, og skaper spenninger og dynamikk i samfunnet. Samtidig er Bourdieu tilstrekkelig marxistisk inspirert til å hevde at kulturelle forhold i hovedsak forsterker eksisterende økonomiske maktforhold. I denne artikkelen er det ikke nødvendig å ta noe djervt standpunkt for eller mot den ene eller andre formen for klasseanalyse. Å utforske religionens rolle i sammenheng med klasser kan være interessant for begge typer klasseanalyse.³

Når vi nå skal gå nærmere inn på forholdet mellom religion og klasse, ser vi først på hvordan klasseforhold kan påvirke religiøst liv, og dernest på hvordan religiøst liv kan få konsekvenser for klassestrukturen. Det er viktig å understreke at dette er et redaksjonelt grep. I mange tilfeller vil det være et samspill mellom religion og klasse, det som min første metodelærer, professor Willy Martinussen, kalte en flørt mellom variabler. Det er ikke alltid lett å bestemme kausalretningen. Det gjelder særlig hvis vi bare har empirisk materiale fra ett tidspunkt. Det er enklere å si noe om hva som fører til hva dersom vi kan si noe om tidsrekkefølgen mellom faktorene. For å nevne et eksempel vi kommer tilbake til: Når Berndt Gustafsson leter etter årsaker til den svenske arbeiderbevegelsens skepsis til religion, går han tilbake til 1800-tallet og beskriver hvordan denne bevegelsen oppsto i et samfunn der klassediskrimineringen var sterk og synlig i kirken.

³ For en noe grundigere, men fremdeles elementær innføring i sosiologisk klasseanalyse, se Repstad 2014, 2016, kapittel 5. En kort, men oppdatert fagdiskusjon om nyere klasseteori er Flemmen 2020.

Hvordan klasse påvirker religiøst liv

En vandring blant klassikere

Som vi skal se, presenterte Max Weber en særpreget kombinasjon av dristighet og advarsler når det gjaldt sammenhenger mellom klasseforankring og religiøst særpreg.⁴ Han kom med mange hypoteser og konstateringer basert på historiske studier. Bønder ville tendere mot magi, mente Weber. Samtidig går han mot en utbredt tanke om at fordi bønder lever i nærkontakt med naturen, blir de mer religiøse enn folk i byen. Bøndene har et så slitsomt liv at de ikke har mye overskudd til religiøs refleksjon, hevder han. Det er nettopp når folk lever i byer på avstand fra naturen at naturen blir gåtefull og gjenstand for religiøs refleksjon. Ifølge Weber er tanken om de dypt religiøse menneskene på landet av nyere dato, inspirert av romantikken. Weber hevdet videre at samfunnets eliter, ikke minst militære eliter, vil forkaste religiøse idealer om ydmykhet fordi de er mest opptatt av ære og stolthet. Krigeren har ingen sans for en barmhjertig Gud. Å bekjenne synd og søke frelse ligger langt fra selvbekräftelsen til politiske og militære makthavende klasser.

Forestillingen om en etisk monoteistisk Gud har blitt særdeles viktig i Vesten. Weber knyttet framveksten av denne forestillingen til de mektige herskerne i Midtøsten som styrte ved hjelp av disiplinerte byråkrater. I et kanskje *for* dristig resonnement hevdet han at kongens kontroll over et sentralisert vanningsystem i tørkeområder og dermed evnen til å skape noe ut av ingenting kan ha inspirert forestillingen om en allmektig skapergud.

Weber så framveksten av kristen tro som en speiling av livsverdenen til håndverkere i byene. Håndverkere og andre urbane borgere levde i en verden der overenskomster, forhandlinger og det å holde avtaler var av stor betydning. Sterke pliktideal utviklet seg, og når mennesker brøt med sine egne idealer, kom det følelser av synd og etter hvert et ønske om frelse. Gudsbildene fulgte menneskenes erfaringer: Gud eller gudene ble etiske, som menneskene hadde de rettigheter og plikter.

Av mer varig verdi enn Webers noe spekulative teorier er hans mange påminnelser om at forholdet mellom klasse og religiøsitet ikke er et enkelt speilbilde. Sosiale vilkår må være til stede, men disse vilkårene må fortolkes teologisk av religiøse ledere som er synlige og gjerne har karismatisk påvirkningskraft. Slike innovatører finner Weber primært blant folk med litt avstand til det daglige strev og tid til å undre seg. Religiøse fortolkninger finner oftest sted blant dem som følger begivenhetene på nært hold, men ikke er totalt oppslukt av dem. Følgelig er prester, profeter og teologer viktige aktører i utviklingen av religiøst liv.

⁴ Webers oppfatninger om klasse og religion kan en finne mye om i Weber 1964/1922 og Weber 1968/1925. Nyttige oversikter over temaet kan en finne i Bendix 1977 og i Gerth og Mills 1979.

Et sentralt punkt hos Weber er altså at veien fra samfunnsklasse til religiøst liv ikke er mekanisk og direkte, men går gjennom refleksjon. Enkeltmenneskers og gruppers livssituasjon fortolkes slik at religionen som utformes, bidrar til å gjøre livssituasjonen meningsfylt. Et eksempel er at ulike klasser bruker ulike teodicéer, ulike religiøse legitimeringer, for å forklare sin sosiale situasjon. De velstående klassene tror gjerne at deres rikdom kommer som en velsignelse fra Gud, en fortjent velsignelse. Samtidig forklarer de ikke sjelden de fattiges kår med deres moralske svikt. De fattige klassene på sin side holder seg med en *theodicée of misfortune*: De har små utsikter til velsignelse i dette liv, men etter døden skal dette snus opp ned. Noen ganger føyes det til at rikdom er et tegn på ondskap.

Max Weber tok et oppgjør med Karl Marx når det gjaldt den økonomiske dimensjonens grunnleggende betydning i samfunnet, men han lot seg også ofte inspirere av ham. Teorien om de fattiges religion som trøst er et eksempel på det siste. Marx gjorde i liten grad konkrete klasseanalyser av religiøst liv, men hans beskrivelse av religionen som en kilde til protest mot sosial urett og samtidig en avledning fra politisk kamp er velkjent. For Marx (1970/1844) var religionen «folkets opium», en trøst som fungerte som passiviserende middel fordi håpet om endring ble transponert til et neste liv. Det kan muligens interessere svenske lesere at jeg gjennom årene i forelesninger om marxistisk religionskritikk ofte har sitert den svensk-amerikanske fagforeningskjempen og arbeiderdikteren Joe Hill med sin sangstrofe «You'll get pie in the sky when you die», som i Fred Åkerströms versjon ble «Du får smör ovanför när du dör». Forestillingen om religion som trøst og kompensasjon for sosial og økonomisk deprivasjon fikk en renessanse i 1960-årenes religionssociologi, primært gjennom arbeidet av Charles Glock (Glock og Stark 1965). Ifølge deprivasjonsteorien blir folk religiøse som en reaksjon på en mangelsituasjon, enten sosialt og økonomisk eller på andre måter, for eksempel ved ensomhet eller funksjonshemming. Teorien har blitt kritisert. I Glock og Starks bok heter det at «det er de mindre begavede, de eldre, kvinnene og de som ikke lever et normalt familieliv som ofte er de som er mest engasjert i kirken» (Glock og Stark 1965, 256). Men dette er blitt tilbakevist gjennom mange studier som viser at det i stor grad er relativt velbergede middelklassemenn som fyller gudshusene i Vesten, til dels også ellers i verden. Ut fra en deprivasjonsteori skulle arbeiderklassen ha vært vel så religiøs som middelklassen, men i mange land er det motsatt. Som en-faktor forklaring på religiøsitet er deprivasjonsteorien empirisk tilbakevist og bygger på en altfor snever forståelse av religion som kompensasjon og trøst. Likevel har deprivasjonsteorien fått en viss renessanse gjennom de internasjonale komparative studiene til Pippa Norris og Ronald Inglehart (2011). Ved hjelp av et omfattende sett spørreundersøkelser fra store deler av verden viser de at det er mer religiøst engasjement i land der den personlige trygghet og velferd er svak, mye sterkere enn for eksempel i fredelige velferdssamfunn som de

nordiske. Disse forskjellene i utbredelsen av religiøsitet kan ha noe å gjøre med at i utrygge land har kollektiver større betydning, slik at hele familier og slekter oppviser et religiøst engasjement, men mangler og utrygghet kan også være en direkte forklaring. Det framgår ikke direkte i studiene til Norris og Inglehart, men når det gjelder religionens innhold er det videre en rimelig hypotese at i områder med lite personlig og sosial trygghet, der folk har svak kontroll over sine sosiale omgivelser, kan religionen anta en mer intens og dramatisk karakter.

Karl Marx' nære medarbeider Friedrich Engels gikk mer konkret inn på hvordan sosial klasse kunne prege religionen. Muligens skyldes hans interesse en oppvekst i en ganske pietistisk familie (Löwy 1998). Han var opptatt av at de første kristne slik han så det kom fra fattige kår. De talte både slaver og fattige, og frie, men rettsløse og gjeldstyngede småbønder. Ofte havnet Engels i en speilingsteori. Calvinismen så han som borgerskapets interesser i forkledning, og kalvinismens lære om predestinasjon så han som skapt av en erfaring om at suksess eller fiasko i forretningslivet ofte framsto som et resultat av tilfeldige og ukontrollerbare omstendigheter, av ukjente økonomiske krefter (Feuer 1969). Engels hadde samtidig en utilslørt beundring for noen opprørske religiøse sekter. Det skal vi komme tilbake til når vi ser på hvordan religion kan tenkes å påvirke klasseforholdene.

Mange vil si at noen av de gamle teoriene om samfunnsklasse og religion mest er av faghistorisk interesse. Men særlig Max Weber er fremdeles en viktig bidragsyter til teorier om sosiale vilkår og teorier om hvordan sosial klasse kan tenkes å påvirke *innholdet* i religionen. Senere religionssosiologer har i stor grad nøyd seg med å måle *utbredelsen* av religiøs virksomhet i ulike klasser og lag.

Amerikanske empiriske studier

I det religiøst pluralistiske USA er det gjort flere studier av hvordan ulike samfunnsklasser søkte til ulike trossamfunn. Klassikeren *The Social Sources of Denominationalism* av H. Richard Niebuhr (1965/1929) ga en kritisk framstilling av at det lå sosiale drivkrefter vel så mye som religiøse bak inndelingen i trossamfunn i USA, og forsøkte også å vise at mange fra lavere sosiale lag søkte til sekter med et skeptisk forhold til storsamfunnet, mens middelklassen og høyere sosiale lag foretrakk trossamfunn med et mer positivt forhold til storsamfunnet. I mindre grad har amerikanske sosiologer vært interessert i konkrete studier av hvordan hverdagsreligionen er forskjellig i trossamfunn med ulik klassebasis. Noen studier finnes det. N. J. Demerath III (1965) har for eksempel funnet at amerikanske protestanter i lavere sosiale lag er mer overbevist om den bokstavelige sannheten i sin religions dogmer, og de har mer intense religiøse erfaringer sammenliknet med høyere sosiale lag. Demerath brukte et sammensatt mål for sosial klasse, bestående av inntekt, yrkesprestisje og utdanning. En nyere amerikansk studie viser lignende resultater, men nyanserer noe.

Når det religiøse engasjementet er høyt, målt ved bønn, deltagelse i religiøse arrangementer og subjektiv opplevelse av å være religiøs, er ikke forskjellene etter sosialt lag så store. Men blant dem med et noe lavere engasjement tror folk i lavere sosiale lag klart mer på direkte guddommelig kontroll og inngripen i hverdagslivet, sammenliknet med høyere sosiale lag (Schieman 2010). Også bønn kan ha en klasse-dimensjon. Ved siden av at det bes mer i lavere sosiale lag i USA, er også innholdet i bønnene ulikt. I høyere sosiale lag ligner bønnene på «self-administered therapy» (Demerath 1965, 23), mens folk i lavere sosiale lag ber mer konkret om helse og økonomisk trygghet, eller om åndelige saker som å be om tilgivelse fra Gud (Baker 2008).

Religionssosiologen Peter Berger er mest kjent som sekulariseringsteoretikeren som skiftet mening og etter hvert tilla sekularisering en mer begrenset betydning, men han har også skrevet et mindre kjent essay om klasse, slik han fortolker klasse (Berger 1981). Han har argumentert for at skillelinjer og konflikter mellom liberale og konservative religiøse i USA er uttrykk for en bredere klassekonflikt mellom to eliter. Den ene er den gamle eliten i *the business class*, involvert i industri og forretningsliv. Så gjør en annen elite seg gradvis mer gjeldende, bestående av intellektuelle, lærere, kulturarbeidere og offentlige byråkrater. Mens den gamle eliten legitimerer sin plass i samfunnet gjennom sin religion, er den nye eliten langt mer liberal i tradisjonelle moralsk-religiøse spørsmål, og samtidig mer politisk samfunnskritiske. På det tidspunktet Berger skrev om dette, begynte konservative evangelikale protestanter, *the Christian Right*, for alvor å vokse i USA, og Berger ser dette som en reaksjon på den økte makten den nye klassen hadde fått.

Nordiske studier og refleksjoner

Skjematisk er det mulig å tegne opp et bilde som ligner på Bergers også av dagens norske religiøse landskap, muligens også det svenske: Den norske kirkes lederskap og aktive medlemmer består i stor grad av offentlig ansatte i skole, helse og sosialt arbeid, altså velferdsstatens yrker. Den norske kirke har i stor grad utvidet sitt etiske nedslagsfelt og engasjert seg i spørsmål om klima, miljø, global rettferdighet og kritikk av en restriktiv flyktninge- og innvandringspolitikk. Samtidig er kirken blitt mer liberal i tradisjonelle moralsspørsmål som abort, samboerskap og homofile ekteskap. Frikirken på sin side har medlemmer og ledere i større grad rekruttert fra middelklassen i privat sektor, og har med noen unntak holdt seg mer til konservative posisjoner i de tradisjonelle moralsspørsmålene og et noe svakere sosialetisk engasjement (Repstad 2020).

Intuitivt kan vi se for oss nokså ulike uttrykksformer i ulike religiøse sammenhenger. Det er mindre formelle og rituelle rammer i en pinsemenighet enn i en høykirkelig gudstjeneste – skjønt også programmatisk uformelle og kanskje tilmed anti-

rituelle religiøse miljøer utvikler sine ritualer og uformelle normer over tid. Også i pinsebevegelsen er det tider hvor tungetale ønskes velkommen, og tider hvor det ikke skjer.

Vi har pekt på en del mer og mindre forskningsbelagte forskjeller mellom religiøst liv i høyere og lavere sosiale lag. Det er et konkret empirisk spørsmål hvor mye av slike forskjeller som direkte kommer av ulik klassesammensetning, og hvor mye som har mer å gjøre med at det har utviklet seg ulike tradisjoner i miljøet, enten ut fra teologi eller kulturelle konvensjoner som er nokså løst koblet til sosial klasse. Slike spørsmål må utforskes empirisk. Det er også på sin plass å minne om at sosiologisk forskning er fortolkning, selv om det er et ideal å bygge på empiri. Sosiologiske fortolkere flest tilhører den nye middelklassen, slik Peter Berger definerte den, og det kan alltid ligge en fare for stereotypisering i å beskrive både «nedover», «oppover» og «sidelengs» i et klassehierarki.

Det er få nordiske studier av hvordan religiøs stil og innhold er preget av sosial klasse. En sosiolog som har vært opptatt av temaet, er Lars Ahlin. Han har vært teoretisk inspirert av Mary Douglas' perspektiver på hvordan sosial posisjon former erfaringer og dermed holdninger, inkludert religiøse (Douglas 1982). Empirisk har Ahlin (2000) studert svenske ukeblader og aviser og hva de skriver om alternativ religiøsitet, også kalt spiritualitet. I tradisjonelle ukeblader rettet inn mot kvinner fant han horoskoper og stoff om astrologi der menneskene nærmest fremstilles som passive ofre for upersonlige krefter som de selv ikke har innsikt i. Svært forskjellig fra denne fatalistiske sjangeren var underholdningsstoff i avisene der alternativ spiritualitet ble brukt som en ressurs for selvutvikling og som en støtte til å ta egne valg. Ahlin mener at disse to ulike formene for alternativ spiritualitet sikter seg inn mot og appellerer til to ulike samfunnsklasser. De som har en posisjon nær bunnen i samfunnets hierarki kan lett bli fatalister. Derimot blir stoffet om selvutvikling en hjelp til å forholde seg aktivt og velgende for mennesker som er mer ressursrike og deltar med hell i konkurransen om gode posisjoner på samfunnets markedsarenaer.

Ahlins todeling er en påminnelse om at religion kan påvirkes av livserfaringer som har med klasse å gjøre. Samtidig er det mulig at han blir for skjematisk. Helga Bjerke (2011) har gjort en studie av spåkvinner i Norge, og konkluderer med at det i deres virksomhet finnes både individualistiske og fatalistiske elementer.

Når en studerer hvordan klassebakgrunn påvirker religiøst liv, kan en støte på metodeproblemer. I 2008 ga jeg sammen med sosialsemiotikeren Anne Løvland ut boka *Julekonserter*, basert på 30 besøk på julekonserter i kirker i adventstiden. Vi hadde et klart inntrykk av at konsertene med klassisk musikk hadde et større innslag av tilhørere med mye kulturell kapital, mens de kommersielle turneene med populærlærartister og konsertene med lokale amatører – kor, korps og solister – hadde et

sosialt sett bredere publikum. Vi baserte dette inntrykket i hovedsak på lokalkjennskap til innbyggere i vår hjemby Kristiansand og omegn. Mer problematisk var det å basere konklusjoner om sosial klasse på observasjon av klesdrakt. For eksempel traff vi bare én mann i dongeribukser på en popkonsert i en kirke, de andre hadde pyntet seg mer. Det viste seg da vi kom på nært hold av mannen med det uformelle antrekket at det var byens domprost. Det hører med til historien at vi noen år senere fikk bekreftet vår hypotese gjennom noen spørsmål i en større nasjonal, kvantitativ spørreundersøkelse. Da vi spurte i januar, svarte hele en av tre i det representative utvalget at de hadde vært på minst en julekonsert i en kirke i desember. Høyere sosiale lag, målt ved utdanning, dominerte på de klassiske konsertene, mens de andre konsertene samlet et bredere publikum (Løvland og Repstad 2013).

Hvordan religion påvirker klasse

Innledningsvis må jeg gjøre en klar avgrensning her. Når jeg skriver om hvordan religion påvirker klasse, er jeg preget av den samme etnosentrismen som preger svært mye religionssosiologi. Dette handler om Vesten. I andre, mindre sekulariserte verdensdelar kan en finne atskillige sterke eksempler på at religion virker inn på klassestrukturen. Både hinduisme og buddhisme preger mange samfunn med religiøse begrunnelser for at klasser eller kaster minimerer kontakt ut over kasten, gifter seg innad i kasten og inngår i et ganske fastlagt prestisjesystem. Slike samfunn har gjerne fått sine reformbevegelser, men kastesystemene er fremdeles en bastant realitet. Religionsviterne har vært flinkere til å beskrive slike sammenhenger mellom religion og klasse enn religionssosiologene har.

Religion, sosial endring og sosial mobilitet

Igen tar jeg fraspark i klassikerne. I en del historiske studier utdypet Friedrich Engels dobbeltheten i mange konkrete religioner, der Marx omtalte religion mer summarisk. Engels holdt fast på at religion ofte virker slik at den uttrykker og sementerer klasseinteresser og klasserelasjoner, men han så også at den kan ha et samfunnskritisk, endog revolusjonært potensial. Engels var interessert i en rekke religiøse bevegelser, blant annet den første kristendommen og den opprørske bondebevegelsen som teologen Thomas Müntzer ledet i Tyskland i reformasjonsårene. Ifølge Engels var Guds rike for Müntzer et samfunn uten klasseskiller og privateiendom (Engels 2013/1850). Imidlertid påpekte Engels ofte forskjellen på politiske og religiøse opprør. De kristne plasserte gjerne det gode samfunn i det hinsidige. Dessuten hevdet han at med opplysningstiden ble religionens progressive rolle uttømt. Helt konsekvent var han ikke. Noe overraskende skrev han om et revolusjonært potensial i Frelsesarmeen i

England som hadde gjenopplivet propagandaen fra urkristendommen om at de fattige var utvalgte og bekjempet kapitalismen fra en religiøs synsvinkel. De kan en dag bli farlige for de rike som nå støtter armeen økonomisk, mente han.⁵

Denne dobbeltheten har blitt et tema i religionssosiologien i alle år: Religionen kan både legitimere klasseforhold og oppmuntre til klassekamp. I mindre revolusjonær utgave har det også vært spurt om endringer på individnivå: Kan religionen skape sosial mobilitet for sine tilhengere, eller kan den snarere hemme den?

Et argument som brukes for at religion kan utfordre sosiale strukturer, er at hvis Gud er den største autoritet, blir det lettere å relativisere og kritisere denne verdens autoriteter. I motsatt retning kan en også hevde at religionen virker konsoliderende på en klassestruktur dersom utbredte religiøse forestillinger og sterke religiøse organisasjoner har grenser som faller sammen med klasseskiller i samfunnet. Hvis det derimot er slik at religiøs virksomhet går på tvers av andre skillelinjer i samfunnet, åpner det for at religion kan skape sosial endring.

Sekulariseringen har svekket religionens påvirkningsmuligheter. Med bruk av Bourdieus feltbegrep slår sosiologen Andrew McKinnan fast at rike mennesker i Vesten i dag ikke kan kjøpe bispeseter og at ledere i det religiøse felt ikke uten videre får makt i det politiske felt. Kapital er feltspesifikk, og det som er god valuta i et felt lar seg ikke alltid veksle inn i et annet felt (McKinnan 2017). En norsk spørreundersøkelse fra 2018 viser at folk flest synes det er OK at religiøse ledere engasjerer seg politisk på lik linje med andre mennesker, men et stort flertall reagerer samtidig sterkt negativt på at religiøse ledere skal kunne ha en egen kanal for direkte politisk innflytelse (Repstad 2020).

Pierre Bourdieu selv (1977/1972) har konkludert ganske klart med at religionen virker sementerende på klassestrukturen. Han kan minne om Weber på sitt mest konfliktorienterte når han hevder at religiøse eliter bruker religionen for å tildekke urettferdige sosiale forhold. De herskende klasser allierer seg med religiøse institusjoner og skaper derved en illusjon om at de er religiøse og moralske, og derfor fortjener sin maktstatus. Den britiske sosiologen Mathew Guest (2007) har med rette påpekt at Bourdieus analyse ikke fanger opp den økte religiøse individualiseringen i vår tid, både i og utenfor religiøse institusjoner. Individualiseringen frikobler religionen i noen grad fra etablerte maktstrukturer, og Guest mener at den kan bli en ressurs og gi sosial og kulturell kapital som i noen tilfeller kan endre folks klasseposisjon. På den annen side finnes det empiriske studier fra USA som konkluderer med at religiøse miljøer med tradisjonelle kjønnsroller, tidlig giftermål og store barnekull hemmer

⁵ For mer detaljerte referanser til Engels, se Löwy 1998.

oppadstigende sosial mobilitet (Fitzgerald og Glass 2014). Det samme gjør bokstavelig bibellesing, fordi det hemmer skoleprestasjoner (Darnell og Sherkat 1997) og fører til skepsis til vitenskap og sekulær utdanning (Keister 2008).

I Norge har historikere i mange år pekt på Hauge-bevegelsen tidlig på 1800-tallet som ikke bare en religiøs fornyelse, men også et viktig bidrag til kapitalismens framvekst (Dørum og Sødal 2017). Hans Nielsen Hauge var en brennende kristen forkynner, men også en gründer av virksomheter innen mange bransjer. Kombinasjonen av puritanisme, flid og sosial oppdrift kan minne sterkt om Max Webers beskrivelse av hvordan protestantene, særlig kalvinistene, ble en viktig strategisk gruppe i framveksten av den tidlige kapitalismen (Weber 1981/1904-5). Ett ledd i Webers resonnement mangler imidlertid, nemlig troen på at den kalvinske predestinasjonslæren i sin folkelige versjon stimulerte jakt på økonomisk suksess som tegn på at man var blant Guds utvalgte til frelse. Hauge hadde overhodet ingen predestinasjonslære, men understreket arbeidets betydning som gudstjeneste (Gilje 1996). Virksomheten skulle også tjene andre mennesker, ikke bare egen rikdom, og dermed fikk Hauge betydning når det gjaldt materiell innsats og entreprenørskap, og bidro dessuten til å legitimere kapitalismen etisk i Norge (Sejersted 1993).

Stein Rokkan – en norsk klassiker

Stein Rokkan er en av svært få norske samfunnsforskere som har et internasjonalt navn. Han skrev sine viktigste arbeider for rundt seksti år siden, og er særlig kjent for sine analyser av konfliktlinjer i europeiske samfunn, og hvordan slike konfliktlinjer og styrkeforholdet mellom deres representanter kunne prege det politiske liv for eksempel i valg. Han skrev mye om konfliktlinjer i norsk politikk, og her spiller religionen en interessant rolle, blant annet til å dempe betydningen av økonomiske klasse-motsetninger.⁶ Rokkan skilte mellom fem konfliktdimensjoner i det norske samfunn:

- 1) En territoriell motsetning mellom hovedstad og provins, mellom sentrum og periferi.
- 2) En sosio-kulturell motsetning mellom "europeiserte" embetsmenn og patrisiere i byene og de stadig mer statusbevisste og nasjonsorienterte bøndene på landet og deres etterkommere i byene.
- 3) En religiøs motsetning mellom den etablerte bybefolknings sekulariserte og tolerante liberalisme og på den annen side en ortodoks og skrifttro lutherdom, utbredt blant mange i bygdene og blant innflyttere i byer og tettsteder.

⁶ Rokkan skrev om slike temaer flere steder. Her er hovedreferansen artikkelen "Geografi, religion og samfunnsklasse: Kryssende konfliktlinjer i norsk politikk" i Rokkan 1987. Artikkelen ble opprinnelig trykt på engelsk i 1967.

4) En økonomisk konfliktlinje på varemarkedet mellom produsenter og kjøpere av fiske- og landbruksprodukter.

5) En motsetning på arbeidsmarkedet mellom arbeidsgivere og lønnstakere, og etterhvert som offentlig sektor vokste, mellom arbeidsgivere og funksjonærer.

Rokkan har som Weber et nyansert bilde av klassestrukturen i samfunnet. Han understreker at en territoriell, geografisk dimensjon betyr mye i flere av disse konfliktlinjene. Unntaket er den siste, motsetningen på arbeidsmarkedet. Som politisk sosio- log var Rokkan opptatt av at religionen sammen med strid om språkformer (nynorsk eller bokmål) dempet klassemotsetningene i mange lokalsamfunn, særlig på Sørlandet og Vestlandet. Spenningene mellom klasser kom i noen grad i bakgrunnen for territorielle, moralske og kulturelle spenninger. Rokkan kalte kristentro og målsak (støtte til nynorsk som hovedspråk) for lokalsamfunnets identifiseringssymboler i de sørlige og vestlige delene av Norge. I de øvrige delene av landet fikk disse ”motkulturene” mindre støtte, og skillelinjene på arbeidsmarkedet ble etter hvert dominerende. Men Rokkan peker også på at de territorielle motsetningene aldri forsvant helt, og at de ble aktivisert i striden om norsk medlemskap i EU, før folkeavstemningen i 1972. Rokkan døde, alt for tidlig, i 1979. Vi kan føye til at en aktivisering av de territorielle konfliktlinjene også meldte seg før folkeavstemningen i 1994, som i likhet med i 1972 ga nei til EU som resultat. I vår egen tid har den territorielle motsetningen på ny gjort seg gjeldende i norsk politikk. Senterpartiet har vokst betydelig i senere år gjennom kritikk av den borgerlige regjeringens sentraliseringspolitikk (kommune- sammenslåinger, politireform, fiskeripolitikk osv.).⁷ Når det gjelder religionen, har konservativ religion i de siste sytti år primært kommet til uttrykk som støtte til Kristelig folkeparti. Over tid er partiet sterkt svekket, med en velgermasse på knapt en tredjedel av det partiet hadde på topp rundt årtusenskiftet. Partiet kom under sperregrensen på 4 prosent ved valget høsten 2021, og fikk bare tre representanter på Stortinget. KrF står sterkt i en del frikirker, men har mistet mye støtte blant velgere i Den norske kirke. Partiet står stadig sterkest på Sør- og Vestlandet, men er svekket også der.

Med Bourdieu til Norge

Pierre Bourdieu skilte mellom ulike deler av den høyere klasse, og beskrev i *Distinksjonen* (1995/1979) et spenningsforhold mellom de som hadde mye kulturell kapital og mindre økonomisk, og de som var økonomisk velstående, men med lite kulturell kapital, i betydningen å beherske kulturelle koder som er prestisjefylte i et samfunn.

⁷ Erna Solberg fra Høyre ledet ulike borgerlige regjeringskoalisjoner fra 2013, men tapte stortings- valget høsten 2021.

Bourdieu skrev med utgangspunkt i det kulturbevisste og relativt hierarkiske Frankrike, og mulighetene for å overføre teori og analyse til det mer egalitære Norden har vært diskutert. I Norge har imidlertid flere forskere funnet tilsvarende spenninger i «Oljebyen» Stavanger, mellom på den ene siden universitetsfolk, lærere, journalister og kulturarbeidere og på den annen side velstående mennesker i privat sektor, ikke minst mange som har blitt rike gjennom oljevirkksomheten. Den opprinnelig svenske sosiologen Lennart Rosenlund (2009, 2019) viser for det første at de lavere klasser ble mindre i Stavanger fra 1970-tallet til utpå 2000-tallet. Samtidig vokste de høyere klassene, og de interne forholdene der endret seg. Her ble det over tid et mye tydeligere skille mellom de som hadde mye økonomisk kapital og de som hadde mye kulturell kapital. Sosiologen Vegard Jarness (2017) har også latt seg inspirere av Bourdieu til å studere Stavanger, og finner at de han kaller kultureliten og den neoliberale subkulturen vet godt om hverandre og liker hverandre ikke.

Et premiss hos Bourdieu ved siden av spenningen mellom gruppene med ulik sammensetning av økonomisk og kulturell kapital er at de ser ned på arbeiderklassen. En annen norsk studie (Skarpenes 2007, Sakslind mfl. 2018) har imidlertid problematisert at den kulturorienterte delen av norsk høyere middelklasse ser ned på dem som ikke har like mye kulturell kapital som dem, og her kommer religion inn som en interessant forklaringsfaktor.

Sosiologen Ove Skarpenes (2007) har gjort en intervjustudie av 113 norske informanter med høy utdanning. Intervjuene handlet om kulturell smak hos en selv og andre. Det viste seg at ganske få levde opp til det Bourdieu-inspirerte bilde av mennesker som markerte høy kulturell kapital og så ned på mennesker som ikke hadde det. Noen få avgrenset sin egen smak til borgerlig kultur eller avantgarde-kultur. Noen få markerte også at de foretrakk varierte kulturformer, både høye og lave, og var opptatt av kvalitet i alle sammenhenger, enten det var pop eller klassisk, lyrikk eller krim. Så var det noen som kombinerte både underholdningskultur og kvalitetskultur. Men langt de fleste var relativt lite interessert i krevende kultur. I den grad de beveget seg inn på kulturfeltet, brukte de det som underholdning og avslapping. Flere av dem ytret skepsis til «høyttravende» kultur, og de var heller ikke redde for å gi uttrykk for det.

Skarpenes fant nesten ikke igjen Bourdieus bilde fra Frankrike av mennesker med mye kulturell kapital som ville markere avstand til enklere kulturformer. Mange informanter hadde motforestillinger mot å rangere kultur etter kvalitet. I det egalitære Norge var det vanskelig å ytre kritikk av «lavere» kulturformer. I den grad det fantes legitime kulturelle hierarkiseringer var det knyttet til moral. Informantene ble spurt om hvilke mennesker de så opp til, og gjennomgående handlet det om mennesker som gjør noe godt for andre. Slitere i helsevesen og industri kunne bli nevnt,

ofte ble mennesker som jobber i organisasjoner som Kirkens nødhjelp, Kirkens bymisjon eller Leger uten grenser trukket fram. «Evalueringsrepertoaret» er først og fremst bygd på moralske kriterier, og verdsetter ærlighet, vennlighet, toleranse og omsorg for andre. Det er langt vanligere å beundre moralske enere enn å beundre folk med økonomisk suksess.

Skarpenes (Sakslind mfl. 2018) finner to nyanser i beskrivelsene av mennesker som settes høyt. Den ene varianten kan i noen grad historisk forankres i arbeiderbevegelsens idealer om solidaritet, rettferdighet og likhet, mens den andre bringer tanken hen på en kristen arv og legger vekt på det kristent-humanistiske og altruistiske. De to variantene overlapper mye, og informantene setter dem ikke opp mot hverandre. Den ene gir forskerne etiketten den samfunnsansvarlige, det andre den barmhjertige samaritan.

Den historiske bakgrunnen for disse idealene og skepsisen til å foreta harde kulturelle rangeringer finner Skarpenes & co i folkebevegelser som kristne vekkellesbevegelser og arbeiderbevegelsen, men også i opplysning «ovenfra», fra reformivrige embetsmenn, blant annet opplysningsorienterte prester. Til sammen blir dette en sterk allianse av ulike samfunnsklasser. Både embetsmenn og bønder var preget av puritanske dyder. Forskerne karakteriserer middelklassens moral som sekularisert lutheranisme (Sakslind mfl. 2018, 195). Den norske middelklassen er «en syntese av egalitarianisme og moral» (Sakslind mfl. 2018, 209).

Skarpenes og de andre sosiologene i prosjektet har fått kritikk fra andre norske sosiologer for å ta det informantene sier *at face value* (Skogen mfl. 2008). Kritikerne hevder at middelklassen befinner seg i et kulturelt hierarki og preges av det, uansett om de benekter det og svarer «politisk korrekt» og likhetsorientert når en sosiolog kommer og spør. En kan også stille spørsmålstegn ved sveipende betegnelser som sekularisert lutheranisme. Å trekke historiske linjer på den måten over lange tidsspenn er en risikosport, for sammenhengene er spenstige, men vanskelig å belegge empirisk (Repstad 2016b). Likevel er det et interessant bilde Skarpenes og medarbeidere tegner av religionens rolle i Norge i retning av å dempe ned diskurser om klasseforskjeller og klassemotsetninger på det kulturelle felt. Om slike egalitære idealer bidrar til å gjøre Norge til mindre av et klassesamfunn eller snarere bidrar til å vedlikeholde det ved å gjøre det mindre provoserende, får stå som et åpent spørsmål.

Klasseanalyser hos Berndt Gustafsson

La meg være litt privat: Det er et faktum at Berndt Gustafsson hadde en avgjørende betydning for at jeg som ung student for alvor fattet interesse for religionssosiologi, et engasjement som har vedvart i over femti år. Det må ha vært våren 1968. Jeg var aktiv i det kristelige studentforbundet i Oslo (tilsvarende KRISS i Sverige). Student-

forbundet arrangerte et to dagers seminar om religionssosiologi med Berndt Gustafsson som hovedansvarlig. Han foreleste i to dager i Oslo for et tyvetall tilhørere. Det er det nærmeste jeg har kommet en åpenbaring. Jeg var nylig begynt på et studium som da het kristendomskunnskap, og hadde halvannet års studier i statsvitenskap bak meg. Jeg ble så fascinert av religionssosiologien slik Gustafsson presenterte den at jeg samme høst gjennomførte en spørreundersøkelse blant medlemmene i Forbundet for å kartlegge sosial bakgrunn og synet på kirkelige og politiske spørsmål. Det ble det første av ganske mange religionssosiologiske prosjekter fra min side.

Med sin bakgrunn var det ikke underlig at Berndt Gustafsson interesserte seg for sosial klasse og religion. Frikirkelige foreldre, far som arbeidet ved jernbanen og som ble sosialdemokratisk riksdagsmann (Svensson 1976). Mest detaljert utfolder Gustafsson denne interessen i et tidlig arbeid der han bruker både historiske og sosiologiske tilnæringsmåter. Boken *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880* (1950) er en nitid samlet oversikt over klasseskiller i svensk kirkelig praksis i annen halvdel av det 19. århundre, der mange av tradisjonene hadde røtter langt tilbake. Slett ikke alle hadde benkeplass i kirken. Det kostet noe, og de billige eller kostnadsfrie benkene bakerst var det mange som måtte konkurrere om. Bortsett fra noen storslagne brylluper for overklassen var det mest arbeidere som ble gift i kirken. Blant folk flest ble det regnet som finere med vigsel hjemme. Det samme gjaldt dåpen. De med penger og status hadde dåp hjemme, de ubemidlede i kirken – ofte i sakristiet – eller i prestegården. Selv etter døden var det klasseskiller. Det gjaldt både klokkeringing, gravsted og tidspunkt for gravferd. Det var billigere på søndag ettermiddag, for da skulle det ringes med klokker til aftensang likevel. Sosial klasse kunne ofte måles posthumt etter hvor langt fra kirken man var gravlagt, og fattigfolk var gjerne henvist til graver på kirkens nordside. Dette er forskjellene grovt skissert, Gustafsson dokumenterer mange lokale variasjoner. Også alder og kjønn kunne spille inn, sier han, og skriver seg derved inn i faghistorien med en tidlig interseksjonalitet (Gustafsson 1950, 219).

De tydelige klasseskillene tok sosialdemokraten Gustafsson (1953) med seg da han noen år senere skrev sin doktoravhandling om forholdet mellom kirke og arbeiderbevegelse. Her la han hovedvekten på arbeiderbevegelsens og arbeiderklassens distanserte og til dels negative holdning til kirken, og forklarte denne skepsisen i hovedsak med den klassebaserte forskjellsbehandlingen kirken hadde praktisert. Kirken avspeilte og sakraliserte klassesamfunnet.

I læreboken *Religionssociologi* (1965) kommer Gustafsson flere ganger inn på samspillet mellom religion og klasse, dog uten at det blir noe hovedtema. Han er fascinert av funksjonalismen, og omtaler med støtte hos Engels at revolusjonær sosialisme og eskatologisk religiøsitet for undertrykte grupper har fylt omtrent samme funksjoner (1965, 85). Han er åpen for at religionen både kan være opium for folket

og de sosiale protestbevegelsenes «moderssköte» (1965, 182). Tidligere arbeider som vi har nevnt, klinger med når han konstaterer at kirken har avspeilt samfunnets statussystem. Men han nevner også at religionen kan virke klasseoverskridende. Han peker på vekkelsesbevegelsene, som ga mennesker en status de ellers ble nektet. «I bönhuset var greven och torparen jämlika» (1965, 84). Med støtte i en survey fra 1955–56 finner han da også at Svenska kyrkan har en sosial forankring i de høyere sosiale lag og frikirkene i de lavere.

Gustafsson ga også ut et hefte om Marx-forskning og Marx-debatt (1960) der han la vekt på at nyoppdagede skrifter fra den unge Marx understreket sterkere Marx' profil som humanist og idealist.

En av hans viktigste bøker, *Svenska folkets religion* (1969), gjør det nærliggende å kalle ham en tilhenger av *lived religion*. Det er selvsagt anakronistisk, for begrepet kom først i bruk rundt siste årtusenskifte, men her viser Gustafsson at han er oppmerksom på at religion ikke bare er kognitive trosforestillinger, men praksis og vaner som ikke alltid kan kles i ord. Han vurderer folkereligjøsiteten høyere enn mange av prestene i samtiden. Han kunne også være polemisk: «Intellectualismens seger inom protestantismen har lett til en ordförgiftning» (1969, 7). Det har blitt en kirkelig sport, konstaterte han, å diskriminere folks religiøse opplevelser, der de ikke går sammen med et kunnskapsteoretisk uangripelig ordarsenal. Det hindrer oss «att tränga in i problemet vad folk tror och menar – bortom alla ordridåer» (1969, 12).

Denne artikkelen pretenderer ikke på noen måte å gi noen uttømmende oversikt over hvordan temaet religion og klasse har vært behandlet i sosiologien, heller ikke hos Berndt Gustafsson.⁸ Til det er eksemplene for tilfeldige og preget av mine egne interesser. Hensikten har vært å stimulere til ny interesse for å forske på religion og klasse. Det er et for lite utforsket tema. Det ville også være en god måte å hylle Berndt Gustafsson på, pioneren i svensk og nordisk religionssosiologi.

Referanser

- Ahlin, L. (2000). *New Age: Konsumtionsvara eller värden att kämpa för?* Lund: Teologiska Institutionen, Lunds universitet.
- Baker, J. O. (2008). "An investigation of the sociological patterns of prayer frequency and content." *Sociology of Religion* 69(2), 169185.
- Bendix, R. (1977). *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Berkeley: University of California Press.

⁸ For en mer inngående oversikt over Berndt Gustafssons sosiologiske profil, se Göran Gustafsson sid 9-17 i denne boka.

- Berger, P. L. (1981). "The class struggle in American religion." *Christian Century* 98, 194–199.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. Opprinnelig fransk utg. 1972.
- Bourdieu, P. (1995). *Distinksjonen*. Oslo: Pax. Opprinnelig fransk utg. 1979.
- Colbjørnsen, T, Birkelund, G. E., Hernes, G. & Knudsen, K. (1987). *Klassesammenfunnet på hell*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Dahlgren, K. & Ljunggren, J. (red.) (2010). *Klassebilder. Ulikhet og sosial mobilitet i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Darnell, A. & Sherkat, D. (1997). "The impact of Protestant fundamentalism on educational attainment." *American Sociological Review* 62(2), 306–315.
- Demerath III, N. J. (1965). *Social Class in American Protestantism*. Chicago: Rand McNally.
- Douglas, M. (1982). *In the Active Voice*. London: Routledge & K. Paul.
- Dørum, K. & Sødal, H. (red.) (2017). *Hans Nielsen Hauge. Fra samfunnsfiende til ikon*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Engels, F. (2013). *Der deutsche Bauernkrieg*. Berlin: Holzinger. Opprinnelig tysk utg. 1850.
- Feuer, L. (red.) (1969). *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*. London: Fontana. Inneholder blant annet utdrag fra Engels' skrifter om religion.
- Fitzgerald, S. & Glass, J. (2014). "Conservative Protestants, normative pathways, and adult attainment." I Lisa Keister og Darren Sherkat (red.) *Religion and Inequality in America*. New York: Cambridge University Press, 97–118.
- Flemmen, M. P. (2020). "Om hva klasse er, og hvordan det virker." *Tidsskrift for samfunnsforskning* 61(1), 71–75.
- Gerth, H. & Wright Mills, C. (1979). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press. Norsk utgave 1997. *Modernitetens konsekvenser*. Oslo: Pax.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1992). *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism*. Cambridge: Polity Press.

- Giddens, A & Sutton, P. (2014). *Essential Concepts in Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Gilje, N. (1996). "Hans Nielsen Hauge – en radikal ildprofet fra Tune." I S. A. Christoffersen (red.) *Hans Nielsen Hauge og det moderne Norge*. KULTs skriftserie. Oslo: Norges forskningsråd, 15–28.
- Glock, C. & Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- Guest, M. (2007). "In search of spiritual capital: The spiritual as a cultural resource." I Flanagan, K. & Jupp, P. C. (red.) *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate, 181–200.
- Gustafsson, B. (1950). *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880. En kyrkohistoisk-sosiologisk undersökning*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bok-förlag.
- Gustafsson, B. (1953). *Socialdemokratien och kyrkan 1881–1890*. Lund: Doktoravhandling, Lunds universitet.
- Gustafsson, B. (1960). *Marxforskning och Marxdebatt efter andra världskriget. Försök til orientering*. Stockholm: Sveriges kyrkliga studieförbund. Skriftserie 29.
- Gustafsson, B. (1965). *Religionssociologi*. Stockholm: Bonniers.
- Gustafsson, B. (1969). *Svenska folkets religion*. Falköping: Gummessons.
- Jarness, V. (2017). "Cultural vs Economic Capital: Symbolic Boundaries within the Middle Class." *Sociology* 51(2), 357–373.
- Keister, L. (2008). "Conservative Protestants and wealth: How religion perpetuates asset poverty." *American Journal of Sociology* 113(5), 1237–1271.
- Korsnes, O., Nordli Hansen, M. & Hjellbrekke, J. (red.) (2014). *Elite og klasse i et egalitært samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Løvland, A & Repstad, P. (2008). *Julekonserter*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Løvland, A & Repstad, P. (2013). "Vi takker og jubler i tusinde tal. Publikum på julekonserter." I Repstad, P. & Trysnes, I. (red.). *Fra forsakelse til feelgood. Musikk, sang og dans i religiøst liv*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 245–259.
- Löwy, M. (1998). "Friedrich Engels 'On Religion and Class Struggle'". *Science and Society* 62(1), 79–87.
- Marx, K. 1970. "Kritikk av den hegelske rettsfilosofien." I Karl Marx. *Verker i utvalg*, bd. 1. Oslo: Pax. Opprinnelig tysk utgave 1844.

- McKinnon, A. (2017). "Religion and social class: Theory and method after Bourdieu." *Sociological Research Online* 22(1), 161–173.
- Niebuhr, H. R. (1965). *The Social Sources of Denominationalism*. Cleveland: World Publishing. Oppriinnelig engelsk utg. 1929.
- Norris, P. & Inglehart, R. (2011). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. 2. utgave. Cambridge: Cambridge University Press.
- Repstad, P. (2014). *Sosiologiske perspektiver for helse- og sosialarbeidere*. 3. utgave. Oslo: Universitetsforlaget.
- Repstad, P. (2016). *Sociologiska perspektiv i vård, omsorg och socialt arbete*. 3. opplagen. Lund: Studentlitteratur.
- Repstad, P. (2016b). "Hvordan fastslå kristendommens virkninger?" I K. Dørum & H. Sødal (red.) *Mellom gammelt og nytt. Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet*. Bergen: Fagbokforlaget, 255–269.
- Repstad, P. (2019). "More dialogue between approaches: Everyday religion and political religion." I P. Repstad (red.) *Political Religion, Everyday Religion. Sociological Trends*. Leiden: Brill.
- Repstad, P. (2020). *Religiøse trender i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Rokkan, S. (1987). *Stat, nasjon, klasse. Essays i politisk sosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Rosenlund, L. (2009). *Exploring the City with Bourdieu: Applying Pierre Bourdieu's theories and methods to study the community*. Saarbrücken: VDM Verlag.
- Rosenlund, L. (2019). "The persistence of inequalities in an era of rapid social change. Comparisons in time of social spaces in Norway." *Poetics* 74: 1–16.
- Sakslind, R., O. Skarpenes & R. Hestholm. (2018). *Middelklassekulturen i Norge*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Schieman, S. (2010). "Socioeconomic status and beliefs about God's influence in everyday life." *Sociology of Religion* 71(1), 25–51.
- Sejersted, F. 1993. *Demokratisk kapitalisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Skarpenes, O. (2007). "Den 'legitime kulturens' moralske forankring." *Tidsskrift for samfunnsforskning* 48(4), 531–563.
- Skogen, K., Stefansen, K., Krange, O., & Strandbu, Å. (2008). "En pussig utlegning av middelklassens selvforståelse. En kommentar til Ove Skarpenes." *Tidsskrift for samfunnsforskning* 49(2), 259–264.

- Svensson, E. (1976). "Ett rop efter kyrkans inneboande kraft." I *Berndt Gustafsson, forskare och visionär. Minnesskrift sammanställd av medarbetare inom Religions- och sociologiska Institutet*. Sockholm: Proprius förlag, 90–91.
- Toft, M. & Flemmen, M. (2019). "Var klassesamfunnet noen gang på hell?" *Norsk sosiologisk tidsskrift* 3(2), 137–155.
- Weber, M. 1964. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press. Opprinnelig tysk utgave 1922.
- Weber, M., *Economy and Society* Vol. I–III 1968. New York: Bedminster Press. Opprinnelig tysk utgave 1925.
- Weber, M. 1981. *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo: Gyldendal. Opprinnelig tysk utgave 1904–5.

Vardagstro och kyrkoordning

En norsk problemformulering i

Berndt Gustafssons anda

Jørgen Straarup

Min mamma och Berndt Gustafsson var båda födda 1920, för 100 år sedan. Jag hade på det viset ganska bra koll på den genomsnittliga generationserfarenhet som han delade med min mamma. Men jag träffade honom aldrig. Han dog 1975, samma år som jag flyttade till Sverige. Det som denna text handlar om är därför läsefrukter, resultat av samtal med kolleger som faktiskt träffade honom, och erfarenheter från arbete på det institut som han bildade, Religionssociologiska Institutet, inklusive kontakter med hans efterlevande familj. Jag påstår saker om Berndt Gustafssons intentioner och målsättningar, men – när allt kommer till allt – vet jag inget om detta. Strängt taget gissar jag. År 2019 inträffade emellertid något som fick alla klockor att ringa. En publikation dök upp som stämde med den rekonstruktion av kyrkosociologen Berndt Gustafsson som jag byggt upp under mer än fyra decennier. Så här skulle också Berndt Gustafsson ha gjort, tycks det mig.

Svensk kyrkosociologi

Berndt Gustafsson (1920–1975) var sociolog och kyrkohistoriker. Redan i titeln på licentiatavhandlingen i sociologi från 1950, *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880: en kyrkohistorisk-sociologisk undersökning* märks spänningen mellan ett sociologiskt samhällsklass-perspektiv och ett mer traditionellt kyrkohistoriskt perspektiv, "kyrkoliv". I doktorsavhandlingen i kyrkohistoria från 1953, *Socialdemokratien och kyrkan 1881–1890*, kommer en eventuell spänning inte direkt till uttryck i den neutrala konjunktionen "och", men det anas att en sådan kommer att påvisas och utvecklas i avhandlingen.

Berndt Gustafssons intresse för mötet mellan det sociala livet, "vanligt folk", och kyrkan är tydligt i merparten av hans omfångsrika produktion. Några boktitlar talar sitt tydliga språk: *Svenska folkets religion: Några ord till dess föraktare* (1969), *När folket ber* (1971), *Guds lilla barnaskara*. *Rapport om en samhällskonflikt* (1972) och *Svenska folkets böner* (1972). Hans religionsvetenskapliga inriktning och intresse var det slag av religiositet som stod i relation till den organiserade religionen, det vill säga i huvudsak Svenska kyrkan och frikyrkorna. Berndt Gustafsson var på så sätt främst aktiv som kyrkosociolog; han hämtade sin inspiration från den del av livet som hade något samband med organiserad kristendom. Där tillämpade han samhällsveten-

skapliga metoder för empiriska undersökningar och i viss mån teoribildning. Därigenom uppnådde han att konfrontera traditionella dogmatiska uppfattningar om kristen tro med hur vanligt folk tänkte och kände. I hans agenda framkommer tydligt övertygelsen om att traditionell tro och lära behöver förnyas på grund av nya sociala omständigheter. Med etableringen av Religionssociologiska Institutet 1962 fick det kyrkosociologiska intresset en plattform som överlevde Berndt Gustafsson ända fram till dess att Religionssociologiska Institutet upphörde och införlivades i Svenska kyrkans forskningssekretariat (se Göran Gustafsson & Jørgen Straarup 2010).

Den tidiga svenska religionssociologins kyrkosociologiska inriktning är tydlig bland de personer som lät sig inspireras till forskningsinsatser och -inriktning av Berndt Gustafsson. Hans efterträdare som föreståndare för Religionssociologiska Institutet, Göran Gustafsson, intresserade sig för den organiserade religionen och skrev många arbeten om samma spänning som intresserat Berndt Gustafsson. Intresset för kyrkosociologin har emellertid klingat av under det andra millenniets sista decennier.

Två utvecklingar har lett till att det kyrkosociologiska intresset gradvis kommit att minska. Den *första* utvecklingen inom akademien. Från mitten av 1970-talet institutionaliserades ämnet religionssociologi som undervisnings- och forskningsämne vid de båda teologiska fakulteterna i Lund och Uppsala. Därigenom befrämjades en teoretisk vidareutveckling av den uppfattade spänningen mellan vanligt folk och organiserad religion och försök att följa upp modern sociologisk teori på det religiösa området. Förståelsen av begreppet religion breddades och kom att omfatta ett bredare spektrum av värderingar, livssyner, hållningar och trosföreställningar. Nya samhällsfenomen, exempelvis elektroniska media, krävde uppmärksamhet från religionssociologins institutionaliserade företrädare vid lärosätena, både på det teoretiska och det empiriskt undersökande planet.

Den *andra* utvecklingen handlar om fortsättningen på Religionssociologiska Institutet som från 1990 blev en del av Svenska kyrkans forskningsorganisation. En given kyrkosociologisk uppgift för institutets, numera Kyrkokansliets, medarbetare var att få ordning på kyrklig statistik över folks deltagande i gudstjänster och annan kyrklig verksamhet. Men den kunskap som årligen samlades in och presenterades var inte välkommen i kyrkosociologins nya hemmamiljö. I ett kyrkligt centralkansli finns en principiell inriktning i riktning mot att befrämja kyrkans verksamhet. Det leder till en väldimensionerad stab för information om sådana verksamheter och initiativ som ligger i den nära eller mer avlägsna framtiden. Intresset för undersökningar om spänningar under "gårdagen" mellan vanligt folks religiösa uppfattningar och kyrkan är mer begränsat, även om organisationens strategier behöver material för sina prognoser och initiativ. Som en del av den ständiga omstrukturering som präglar centralorganisationer i största allmänhet har en rad organisatoriska förändringar genomförts

inom kansliet, med resultat att intresset för religions- och kyrkosociologi transformeras. Religionssociologins försök att förstå samspelet mellan religiös övertygelse, organisation och samhälle uppfattas i det kyrkliga centralkansliet som en akademisk angelägenhet som en slimmad organisation kan klara sig utan. Kyrkosociologins generella försök att förstå de kristna samfundens relation till medlemmarna ses däremot också fortsättningsvis som en angelägenhet för det kyrkliga centralkansliet, men framför allt är de anställda kyrkosociologernas kompetens användbar för samhällsvetenskaplig utredning av olika förhållanden av intresse för Svenska kyrkans centrala organisation.

Vid ingången till tredje millenniets tredje decennium är det sålunda svårt att peka på svensk aktivitet som ligger i linje med det forskningsintresse som inspirerade Berndt Gustafsson. Religionssociologin frodas, men kyrkosociologin sitter trångt. Det finns ett starkt intresse för hur religion och religiositet gör sig gällande på en rad livsområden. Det intresset kommer till uttryck hos många aktiva forskare och forskarstuderande på universitet och högskolor. Forskarintresset för hur kyrkor och trossamfund relaterar sig till vanligt folks religiösa uppfattningar ligger däremot i lä.

Norsk kyrkosociologi

År 1993 bildades i Oslo Stiftelsen Kirkeforskning, KIFO. Inspiration för bildandet var bland annat ett önskemål om att etablera ett forskningscentrum för samhällsvetenskapliga analyser av dåvarande statskyrkan Den norske kirke. Ole Gunnar Winsnes, som blev institutets förste forskningschef, var tydligt inspirerat av religionssociologins starka ställning i Svenska kyrkans forskningsorganisation under 1990-talets första år, även om organisationsmodellen för KIFO blev en annan än den svenska religionssociologin inom Kyrkokansliet.

KIFO blev – och är – ett starkt centrum för samhällsvetenskaplig forskning på områdena kyrka, religion och livssyn¹. I ett nordiskt sammanhang är KIFO viktig som utgivare av den kvalitativa tidskriften *Nordic Journal of Religion and Society*. Ett antal större forskningsprojekt med nordisk omfattning har letts av KIFO.

Liksom i svenskt sammanhang kan man också i norsk kontext spåra breddningen av det religionssociologiska intresset, möjligen mest i studiet av religiositet och kultur. Samtidigt har många av de religionssociologiska forskarna sysslat med relationen mellan vanligt folk och kyrka/trossamfund.

Ett exempel återfinns i en nyutkommen rapport från KIFO om barns nattvardsgång. Rapporten av Olaf Aagedal, Ånund Brottveit och Tore Witsø Rafoss (2019)

¹ Det avspeglas i namnbytet till KIFO – Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning som ägde rum 2014.

handlar om en oväntad utveckling. Som resultat av *trosoppläringsprojekt* i Norges religiösa sektor (se Botvar m fl. 2015) har det i Den norske kirke blivit så att tidigare gällande regler om ålder och eventuellt konfirmation för deltagande i nattvarden har vänts upp och ner. Barnen har tagit över. De tre författarna har undersökt i vilken omfattning och på vilket sätt detta skett.

Agedal, Brottveit och Rafoss har emellertid inte avslutat sitt engagemang i och med den publicerade rapporten. I samverkan med biskopsmötet har ett uppföljande symposium med religionsvetenskapliga och teologiska specialister, biskopar och präster organiserats för att lära om denna utveckling. Huruvida detta resulterar i en ändrad läroformulering i Den norske kirke är okänt, men det är alldeles uppenbart att den roll som de norska kyrkosociologerna tagit på sig liknar den som Berndt Gustafsson personifierade. De har satt fingret på ett exempel på kyrklig praktik, som en kyrklig majoritet finner positiv, och visat att det officiella teologiska regelverk som är tänkt att styra praktiken är satt ur spel, och föråldrat. Den empiriska kyrkosociologiska undersökningen av den kyrkliga praktiken visar att det finns delar av den kyrkliga traditionen som behöver ses över – i ljuset av de nya empiriska resultaten.

Dop och nattvard

Dop och nattvard är de lutherska kyrkornas två sakrament, de heligaste av handlingar som äger rum i kyrkorna. Dop definieras teologiskt som ingången i kyrkan; den som döps blir därmed medlem i kyrkan. Nattvarden är en måltid där deltagarna tar del av Kristus på ett påtagligt sätt. Enligt luthersk teologisk uppfattning är Kristus reellt närvarande i det bröd och vin som måltiden består av, och som deltagarna äter och därmed får i sig. Innehållsligt är det emellertid inte så enkelt att förklara eller ens förstå att enkla livsmedel som bröd och vin är mer än näringsämnen för kroppen, nämligen Jesu Kristi kropp och blod. Och det har inte heller alltid varit så lätt att teologiskt motivera varför den som mottog nattvarden kunde avkrävas vissa kvalifikationer, till exempel att förstå nattvarens innebörd. I olika kyrkoordningar har det definierats förbehåll för vem som fick delta i nattvarden. I somliga sådana ordningar har en gräns satts vid dopet, att alltså endast döpta fick delta i nattvardsmåltiden. Genomgången dopbekräftelse, det vill säga konfirmation, har förekommit som förutsättning för deltagande. Också ålder har funnits och finns med bland de förutsättningar för deltagande i nattvarden som historiskt har kommit till uttryck i lutherska kyrkoordningar.

I Sverige bestämde sig biskopsmötet och nämnden för gudstjänstliv och evangelisation år 1988 att ta bort restriktioner för tillträde till nattvarden. Beslutet hade föregåtts av en diskussion inom den lutherska internationella gemenskapen sedan 1960-talet, och gradvis hade begränsningar tagits bort (1978-79 konfirmationen som för-

utsättning). Med beslutet 1988 överges också dopkravet, och i stället markeras församlingarnas uppdrag ”att nattvardsfirandet skall bli en högtid och en kraftkälla för alla åldrar” (Biskopsmötet ... 1988:3).

Den norske kirke har också tagit bort åldersrestriktionerna för deltagande i nattvarden. Det skedde 1993 efter en gradvis sänkning av åldersgränsen, först till 12 år (1968), därefter 6 år (1981).

I rapporten från KIFO får man reda på vilken betydelse som sänkningen av åldersgränserna har haft. Men de tre författarna pekar på ytterligare en viktig förändringsfaktor i det norska religiösa landskapet, nämligen den trosuppläringsreform (i det följande trosupplärning) som Stortinget beslöt 2003 och som nu har implementerats i hela landet.

Trusopplæringsreformen är en reform genomförd utifrån en politisk insikt om att tro, religiositet och livssyn utgör en viktig del av underlaget för landet, och att därför kyrkor, religioner och livssynsorganisationer bör få samhälleligt stöd för att lära nästa generation vad tron, religionen eller livssynen går ut på. Samma belopp per medlem ställs av statsmakten till förfogande för kyrkorna/religionerna/organisationerna.

En reform av den storleken har givetvis organisatoriska konsekvenser. I Den norske kirkes församlingar har den lett till att mer än 600 personer anställts som ”trosupplärare”, det vill säga medarbetare med huvuduppgift att ”undervisa barn och ungdom om kristendom”. För en organisation som Den norske kirke är det en stor förändringsprocess i sig att absorbera och integrera så många anställda. Att initiera och implementera trosupplärning på olika sätt är en annan organisatorisk förändring med en rad konsekvenser: personal, lokaler, undervisningsmaterial, koordinering med annan församlingsverksamhet etcetera. Konsekvenserna stannar emellertid inte på det organisatoriska området, det vill säga åtgärder som organisationen måste vidta. Det uppkommer dynamiska effekter när den organisatoriskt planerade verksamheten rullar på. De som deltar i verksamheten, barnen och ungdomarna, deltar i specifika sammankomster och undervisningstillfällen, och i samband med det sker en introduktion till andra delar av kyrkans verksamhet, där deras närvaro och deltagande innebär ett nytillskott av påverkan. När trosupplärningsverksamheten fyller kyrkans lokaler och gudstjänster med nyfikna och vetgiriga barn händer ytterligare en sak: hävdvunna former och begränsningar blir ifrågasatta, och ibland åsidosatta. Argumentationen för det hävdvunna upplevs som tunn, eller ohållbar, av barnen och ungdomarna, liksom av deras trosupplärare och andra anställda. Och då sätts det hävdvunna åt sidan.

Då barna opna nattverden

Den gällande norska kyrkoordningen föreskriver att barn ska vara döpta och ha undervisats om nattvardens innebörd för att kunna delta i nattvarden. Trosupplärningsreformen öppnar nya kanaler till barn, från förskoleålder och uppåt. I trosupplärningsverksamheten involveras trosupplärare och präster och undervisar om bibel, gudstjänst, dop och nattvard. De upptäcker att det finns ett intresse och ett stort allvar bland barnen och involverar försöksvis barnen i nattvardsfirandet, först som kommunikanter, sedan också som assisterande ministranter. I början inom ramen för trosupplärningsverksamheten, men så småningom också i de ordinarie gudstjänsterna. Som en följd av trosupplärningsreformens verksamheter slutar man bry sig om kyrkoordningens förbehåll om dop.

Det är denna process som de tre religionsvetarna Agedal, Brøttveit och Rafoss beskriver – i sann Berndt Gustafssonsk anda. En kyrklig bestämmelse kommer i konflikt med levande församlingsverksamhet, och ur den uppkommer en situation där något slags förhandling mellan liv och lära måste komma till stånd.

Studien

Två huvudsakliga materialgrupper används i studien, utöver en solid kännedom om norska kyrkliga förhållanden, (a) en intervju- och observationsstudie med trosupplärare och andra kyrkligt anställda i ett fåtal församlingar, utvalda mot bakgrund av kännedom om kyrkliga regionala skillnader och särskilda kännetecken och (b) en enkät till 545 trosupplärare på en nationell lista, med en svarsprocent på cirka 40 procent. Upplägget har granskats ur etisk och juridisk synvinkel.

I en *första* omgång beskrivs trosupplärningsverksamheten i de församlingar som ingår i studien. Föräldrar, lärare, kyrkomusiker och präster beskriver kopplingen mellan verksamhet för olika åldrar och nattvardsfirandet. Många exempel på barnens förmåga att ta in och reflektera det allvar som nattvarden innehåller återges i redovisningen av intervjuerna.

En trosupplärningspedagog beskriver en längre period med gradvisa försök att hitta en lämplig form och struktur för barnens medverkan i gudstjänsterna och nattvardsfirandet. Och efter viss försöksverksamhet har man i hennes församling kommit fram till att ganska lite behöver barnanpassas (sidan 46).

Vi jobba mye inn mot gudstjenestene, og at dette ikke skulle bli en sånn satellitt, at trosopplæringa drev på med noe helt for seg sjøl. Så alle samlingene resulterte i at barna var med i en gudstjeneste. Og de første årene så laget vi oss en egen sånn – «Vi i kirka»-liturgi, med at det og det og det skulle alltid være med i disse gudstjenestene. Det har vi med årene beveget oss helt bort ifra. Ut fra den tanken om at barn trenger ikke noe som er spesielt tilrettelagt for barn. Altså

«kyrie» og «gloria» og alt det som ligger i gudstjenesten er fint for barn. Det er veldig lite som trenger å forenkles. Sånn at vi har blitt mer opptatt av å rett og slett lære dem den liturgien som ligger i hovedgudstjenesten vår. Fordi vi vil at de skal kunne kjenne seg igjen uansett når de går i kirka. Så vi ville ikke laget dette så veldig spesielt lenger, og det har vi veldig god erfaring med. Sånn at f.eks. med 6-åringene så har vi fokus på å lære dem «kyrie» og «gloria». Og Fadervår har vi lagt inn i 11-årstiltaket sånn at de kan medvirke.

En trosupplærer har noterat intresset for nattvard hos de barn som deltar i trosupplæringsarbeidet (sidan 50).

Mens barna derimot, de etterspør det. Jeg husker at barn kom bort til meg på slutten av en gudstjeneste og spurte: «Er det ikke nattverd i dag?». Og når jeg sa at i dag er det ikke nattverd, så blir de litt sånn.... Og jeg husker når det gjelder mine egne barn. Når jeg spør: «Vil dere bli med på jobb i dag?» Så spør de: «Er det brød og vin?» Og sier jeg, «ja», så bli de gjerne med.

En kantor som är delaktig i trosupplæringsarbeidet, bland annat därför att hon leder barnkör, berättar om barnens besvikelse om det inte är nattvardsfirande på de gudstjänster som barnkören ska sjunga på (sidan 54).

– Er det slik at i dei fleste av desse gudstjenestene er det nattverd?

– Ja, barna blir jo veldig skuffa hvis det ikke er det.

– Korleis kjem det til uttrykk?

– Nei, f.eks. har det hendt de har spurt: «Ja, er det nattverd snart?» «Nei, i dag er det ikke nattverd» «Ååååh!» sier de. Når det kommer til nattverden så er det jo alltid sånn at koret synger en sang når utdelingen starter. Og da er det ofte de begynner å gå, eller de gjør seg liksom klare til å gå, til nattverd. Så jeg sier: «Nei, vent! Vi skal synge en sang først, og så kan dere gå». De fleste er veldig ivrige på å gå til nattverd, og de aller fleste går.

Trosupplæringsreformen har bidragit till en tydligare integrering av barn i gudstjänster. Som en trosupplærer uttrycker saken: barnen är inget vi visar upp, barnen är jämbördiga deltagare (sidan 48f).

Barn har i større grad enn på familiegudstjenestene blitt mye mer deltakere. Vi vil ikke vise fram barna. Det er ikke noe sånn at når jeg er i kirka med en barnegruppe, så stiller de seg opp og så synger de en sang, og så er vi ferdig med dem. Men de deltar, de går i prosesjon, de leser gjerne, hvis de er store så leser de bønner og andre tekster. De tenner lys, ikke sant. Og de kan salmene, de

drar liturgien, sånn at de deltar på lik linje, de er i menigheten. Og da tenker jeg at da er det naturlig, hvorfor skulle ikke de gå til nattverd? Eller hvorfor skulle vi ikke ha nattverd? Det er ikke noe spesielt at barna er med. Det er det vanlige. Den tanken tror jeg trosopplæringa har bidratt til, rett og slett.

En förälder som i merparten av sitt vuxna liv varit skeptisk till kyrkan, men som börjat följa med sina barn, som deltagit i trosupplärningsverksamheten, till nattvarden, tillfrågas om det förhåller sig så att det är barnens engagemang för nattvarden som lett till att även hon börjar delta i nattvardsfirandet. Idén om att det är barnen, det vill säga deltagarna i den kyrkliga barnverksamheten, som drar med sina föräldrar till kyrkan, är en idé som dyker upp lite då och då i kyrkosociologiska analyser. Två exempel är Dennison Nashs (1968) kortfattade analys i den viktiga religionssociologiska tidskriften *Journal for the Scientific Study of Religion* och artikeln sex år tidigare i samma tidskrift av Peter Berger och Dennison Nash (1962). Här medger föräldern att det är så det förhåller sig för hennes del (sidan 75).

Jeg har på en måte en personlig tro, men jeg er på mange måter litt sånn motstander av kirken. Det så mye rart som skjer i kirken mange steder. Men jeg føler at her er det en raushet og en inkludering av alle. Den kristne troen kommer foran, så derfor ble det riktig å ta nattverd.

– Er det egentleg gjennom barna du har byrja å gjere det igjen?

– Ja, det er egentlig gjennom barna jeg har begynt å gjøre det.

Det *andra* stora materialet, enkäten till trosupplärare, rymmer material om spridningen av hållningar till barns nattvard bland de personer som ansvarar för trosupplärningen i sina respektive sammanhang. Uppgifter från två tabeller i rapporten sammanfattas i tabell 1.

Av tabell 1 framgår att en inställning som går ut på att alla (inklusive barn) får delta i nattvardsfirandet finner störst uppslutning bland trosupplärarna, när saken formuleras positivt. Nio av tio trosupplärare bejakar att alla som önskar det får delta i nattvarden. Då frågan i stället går ut på om endast bekännande kristna får gå till nattvarden, ett slags negativ formulering, förklarar sig endast knappt två av tre trosupplärare oeniga.

Studien utmynnar i vissa teoretiska idéer som aktualiserats av dels barnens nya roll i nattvardsfirandet, dels den kyrkliga situationen i vilken detta nya utspelar sig. Rapporten publiceras och görs tillgänglig. Här skulle man kanske förvänta sig att forskarnas arbete tog slut, och att de därmed skulle överlämna bruket av den nya kunskapen till andra, in casu kyrkoarbetare av olika slag.

Som redan nämnts är det inte vad som sker. Forskarna ser till att deras resultat om barnens nattvardsgång förmedlas till och diskuteras av företrädare för Den norske kirke, av andra akademiska företrädare, och av ”vanliga” trosupplärare och präster. Berndt Gustafsson ler i sin himmel.

Tabell 1. Trosupplärarnas hållningar till barns nattvardsgång.

	Tabell 6 Hvem kan gå til nattverd? «Bare bekjennende kristne bør gå til nattverd»	Tabell 7 Hvem kan gå til nattverd? «Alle som ønsker det kan gå til nattverd»
Helt uenig	34,5 %	2,3 %
Uenig	29,4 %	1,9 %
Verken eller	11,3 %	4,7 %
Enig	12,9 %	24,4 %
Helt enig	9,3 %	65,7 %
Vet ikkje	2,6 %	0,9 %
Total	100,0 %	100,0 %

Källa: Agedal, Brottveit & Rafoss 2019:91.

Referenser

- Agedal, O., Å. Brottveit, & T. Witsø Rafoss. (2019). *Då barna opna nattverden: Ein studie av barnenattverd i Den norske kyrkja*. Oslo, NO: KIFO Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning.
- Biskopsmötet och Svenska kyrkans nämnd för gudstjänstliv och evangelisation. (1988). *Barnen vid Herrens bord: om nattvardsdeltagande före konfirmationen*. Stockholm, SE: Svenska kyrkans nämnd för gudstjänstliv och evangelisation.
- Botvar, P. K., Å. Brottveit, N. Hoel, E. Håkedal & U. Schmidt. (2015). *Avsluttet reform eller fortsat læring og utvikling? Trosopplæring som arbeidsform i menighetene*. Oslo, NO: KIFO Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning.
- Gustafsson, B. (1950). *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880: en kyrkohistorisk-sociologisk undersökning*. Stockholm, SE: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Gustafsson, B. (1953). *Socialdemokratien och kyrkan 1881–1890*. Stockholm, SE: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Gustafsson, B. (1969). *Svenska folkets religion: Några ord till dess föraktare*. Stockholm, SE: Gummesson.
- Gustafsson, B, Birgitta Esaiasson, and Anne-Sofie Ögland. (1971). *När folket ber*. Stockholm, SE: Religionssociologiska Institutet.

- Gustafsson, B. (1972a). *Guds lilla barnaskara: Rapport om en samhällskonflikt*. Stockholm, SE: Gummesson.
- Gustafsson, B. (1972b). *Svenska folkets böner*. Stockholm, Verbum.
- Gustafsson, G., & Straarup, J. (2010). "Stiftelsen Berndt Gustafssons minnesfond för kyrko- och religionssociologi." Hämtad 2020-03-10 (http://berndtgustafsson.se/dir/index.php/download_file/view/31/132/).
- Nash, D., & Berger, P. L. (1962). "The Child the Family and the 'Religious Revival' in Suburbia." *Journal for the Scientific Study of Religion* 2:85–93.
- Nash, D. (1968). "A Little Child Shall Lead Them: A Statistical Test of an Hypothesis That Children Were the Source of the American Revival." *Journal for the Scientific Study of Religion* 7:238–240.

Kvinnligt, manligt, kyrkligt – En uppföljning av Berndt Gustafssons genusforskning

Erika Willander

Inledning

Berndt Gustafsson introducerade tidigt flera sociologiska teorier för det religionssociologiska forskningsfältet. Vissa teorier har förts vidare och utgör grundbultar i dagens religionssociologi. Andra teorier har – trots det omgivande samhällets intresse för frågorna – fallit i glömska. Detta kapitel handlar om en sådan introduktion, nämligen Gustafssons introduktion av genusideologiers betydelse för religiös förändring.

Kapitlet består av tre delar.

Det inleds med en tillbakablick på Gustafssons studie *Manligt, kvinnligt, kyrkligt i 1800-talets svenska folkliv* utgiven 1956. Särskilt fokus läggs på Gustafssons empiriska hypoteser rörande regelbundna gudstjänstbesökare vid sekelskiftet 1800 till 1900. Närmare bestämt: (1) Deltagande i andakter och gudstjänster som en praktik dominerad av kvinnor och (2) regelbundet deltagande är en praktik som samlar människor från landsbygden snarare än från staden och äldre snarare än yngre?

I del två presenteras och diskuteras resultat från SOM-undersökningarna (Göteborgs universitet). Resultaten spänner över fyra årtionden och beskriver tidsperioden 1988 till 2018. Utifrån dessa data undersöks ifall de empiriskt grundade hypoteser Gustafsson formulerade för det förra sekelskiftet fortfarande kan betraktas som giltiga på 2000-talet.

Kapitlet avslutas med Gustafssons resonemang och svenska resultat relateras till den samtida internationella religionssociologiska diskussionen som ifrågasätter generaliserbarheten i tendensen att kvinnor är mer religiösa än män. Diskussionen rör spänningar mellan religionsvetenskap och genusvetenskap och föreslår vägar för framtida forskning.

Kvinnlig, manligt, kyrkligt och ett helhetsperspektiv på kulturförändring

Med boken *Manligt, kvinnligt, kyrkligt i 1800-talets svenska folkliv* (1956) introducerar Berndt Gustafsson ett helhetsperspektiv på kultur som han beskriver som funktionalistiskt. Inspiration är hämtad från socialantropologerna Bronislaw Malinowski, William Graham Sumner, Franz Boas, Ruth Benedict och Ralph Linton vars arbeten vid mitten av 1950-talet översattes till svenska (ibid: 7–12). Från dessa teoretiker

finner Gustafsson stoff till att betrakta kulturen som en fungerande helhet och hypotesen att ”en företeelse kan förklaras och bestämmas genom den funktion den fyller i hela systemet” (ibid: 9).

Trots att Gustafsson tar avstamp i funktionalistisk teori, framhåller han att de amerikanska socialantropologerna rätteligen har kritiserats för att deras teorier psykologiserar beteenden i kulturer som ligger långt ifrån forskarnas egna kulturer. Därför behöver test av hypoteser inspirerade av funktionell teori genomföras inom ramen för forskarens kultur. Mot denna bakgrund väljer Gustafsson att undersöka religiös förändring i Sverige vid sekelskiftet 1800/1900.

Val av tidsperiod motiveras av funktionalistiska perspektivets fokus på yttre förändringar som förklaring till funktionsförskjutningar. I samband med sekelskiftet 1800–1900 övergick Sverige från att vara ett jordbrukssamhälle till att vara ett samhälle där de flesta livnärde sig genom de inkomster arbete vid industrier inbringade. Förändringen i hur man livnärde sig medförde också nya flyttbeteenden och städerna och tätorterna växte på landsbygdens bekostnad. Företeelser såsom gudstjänstdeltagande kan i en sådan omdanande tid ges ny innebörd vilket med Gustafssons begreppsanvändning benämns som en funktionsförskjutning.

Val av studieobjekt motiveras av ambitionen att studera kulturfenomen som forskaren var val förtrogen med. I Berndt Gustafssons fall föll valet på förändring av svenskkyrkliga seder. Närmare bestämt upphörandet av att dela in kyrkorummet i en kvinno- och mannsida, bruket av kyrkkryddor samt kyrktagning i syfte att upprätthålla den ärbara hustruns heder. Gustafsson betraktar förändring av dessa seder som tecken på en förändrad syn på kvinnans roll i samhället och bestämmer därmed innehållet i funktionsförskjutningen han studerar. I det här kapitlet har förändringen av hur kvinnor och män placeras i kyrkan valts ut för att illustrera Gustafssons resonemang.

Vad gäller placeringen i kyrkorummet, resonerar Gustafsson, speglar den fasta placeringen av kvinnor i de vänstra och män i de högra bänkraderna värderingen att kön utgör basen för två separata kollektiv. Värderingarna som kyrkligt motiverar isärhållande finner Gustafsson i gammalluthersk ideologi. Här betonas kvinnans roll som dygdesam hustru och fruktsam moder som lyder sin man i egenskap av hushållets överhuvud. Giftna kvinnor tillskrivs enligt Gustafsson viss makt då de förväntas leda hushållets praktiska arbete vilket utfördes av kvinnorna själva, pigor, drängar och barn (ibid: 25–45).

Seden med separata kyrkbänkar börjar enligt Gustafsson luckras upp mot slutet av 1800-talet. Av praktiska anledningar sker förändringen i städer först. Utifrån källor hämtade från Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv (LUKA) drar Gustafsson slutsatsen att vid denna tid var kvinnobänkarna överfulla samtidigt som männens bänkar glesades ut (ibid: 48–49). Den ojämna platstillgången motiverade (särskilt

nygifta) par att sitta tillsammans på manssidan. Att sitta tillsammans spred sig sedan från städerna, till tätorterna och till sist till landsbygden.

Enligt Gustafsson lade den nya ordningen en grund till ett nytt synsätt på kvinnorollen. Istället för att i första hand betraktas som en del av ett kvinnokollektiv, betraktades nu kvinnan framförallt som en del i en äktenskaplig tvåsamhet. För Gustafsson, som kopplar ihop denna förändring med de samhällsomvandlande processerna industrialisering och urbanisering, leder omtolkningen till ett mer begränsande kvinnoideal. Omtolkningen tonar nämligen ner kvinnornas gemensamhet sinsemellan, och deras yrkesroll som arbetsledande på bondgården samtidigt som ideal om att leva som en dygdesam hustru och fruktsam moder bestod under 1900-talets första hälft (ibid: 59: 64).

Manligt, kvinnligt, kyrkligt (1956) utgör med andra ord en av de texter där Gustafsson introducerar den amerikanskt förankrade funktionalismen som en användbar forskningsansats för att förstå och förklara religiös förändring i Sverige. Undersökningen kombinerar långtgående teoretiska resonemang med detaljrik och lokalt förankrade observationer. Resultatet är ett flertal slutsatser varav analysen i detta kapitel tar fasta på två, nämligen:

1. De förändringar Gustafsson beskriver samspelar med att fler kvinnor än män deltar i gudstjänst. Stämmer denna observation om fler deltagande kvinnor även idag när gudstjänstlivet utgörs av flera kyrkotraditioner och religiösa möten hålls av alltfler religiösa organisationer?
2. Att dela in kyrkorummet i en kvinno- och manssida blev, enligt Gustafsson, först praktiskt möjligt i städer eftersom stadens män slutade delta regelbundet i gudstjänst vid sekelskiftet 1800–1900. Företeelsen populariserades till följd av urbanisering och att stadens seder spreds till tätorter och landsbygd. Om Gustafssons observation fortfarande är giltig betyder detta att vi bör med nutida data kunna visa att färre deltar i gudstjänst i städer jämfört med landsbygden samt att genusfördelningen är särskilt sned till kvinnornas fördel i städer.

I den avslutande diskussionen i detta kapitel återkopplas till Gustafssons bredare resonemang: att den förändring han beskriver föranleddes av, men också medförde, en omtolkning av kvinnoideal i samhället. Gustafsson tar framför allt fasta på en inomkyrklig, teologisk omtolkning av ideal men betonar också att en omtolkning sker i det omgivande samhället. Särskilt i städerna gör sig borgerliga ideal gällande med en betoning på kvinnans roll som tillhörande hemmets privata sfär. Finns det motsvarande förändringar i dagens samhälle som skulle vara relevanta att undersöka vidare?

Samt kan den växelverkan Gustafsson beskriver mellan religiösa ideologier och samhällsdiskurser vara fruktsam även för dagens forskning?

Metod och material

Den analys som presenteras i detta kapitel bygger på SOM-undersökningarnas riksrepresentativa undersökningar genomförda mellan 1988 och 2018. I syfte att ansluta sig till forskningsetiska värden som transparens och möjlighet till uppföljning har jag valt att genomföra analyser på SOM-undersökningarnas egen longitudinella sammanställning för undersökningsåren 1988-2018.¹ Denna fil är verifierad av SOM-institutet och svarsfrekvenser, urvalsstrategier och eventuella bias till följd av svarsbortfall är beskrivna i SOM-institutets (2019) publikation kallad *Kodbok Super-Riks-SOM 1986-1988*. Trots att detaljerna för undersökningarna är beskrivna i denna publikation, bör några särskilt avgörande förhållanden nämnas här.

SOM-undersökningarna bygger alltsedan starten på slumpmässigt obundna urval. I praktiken betyder det att ett urval av alla folkbokförda i Sverige (man behöver inte vara medborgare för att besvara SOM-undersökningarna) slumpas fram. Detta är grunden till att undersökningarna kan generaliseras till befolkningen i Sverige.

Under de fyra decennier som SOM-undersökningarna genomförts, har villigheten att svara på enkäter i Sverige försämrats. Det här har även fått konsekvenser för SOM-undersökningarna som 1988 besvarades av drygt 65 procent av dem som fick erbjudande att delta och 2018 besvarades undersökningen av 53 procent av de tillfrågade (ibid: iv). Det går också att skönja mönster bland dem som väljer att inte delta i SOM-undersökningarna. Exempelvis kvinnor tenderar att delta i högre utsträckning än män, äldre i högre utsträckning än kvinnor och yngre. Hittills har de fördjupande analyser, som genomförts för att utreda ifall bortfallsvikter för att kompensera detta svarsbortfall skulle ge mer rättvisande svarsresultat än oviktade data (se, Lundström 2000), visat att vikter snedvrider resultat mer än oviktade data gör (Markstedt 2014). Därför rekommenderar SOM-institutet att deras data analyseras utan vikter och därför används inga vikter i analysen i detta kapitel. SOM-institutets jämförelser mellan viktade och oviktade resultat understryker också att oviktade resultat är tillförlitliga och relativt väl beskriver den population de avser att representera.

Att använda SOM-institutets egna longitudinella datafiler är att föredra för ökad transparens och möjlighet att följa upp analyser. De longitudinella datafilernas fokus ligger dock på variabler som samlats in under lång tid. Dit hör inte resultat rörande religiös tillhörighet, som endast samlats in på ett sätt som medför jämförelser över tid

¹ Analysen bygger på filen kallad Super-Riks-SOM 1986–2018 (se, SOM-institutet, Göteborgs universitet. 2019. *Super-Riks-SOM 1986–2018* v2019.1). Filen finns nerladdningsbar för forskningsändamål efter förfrågan via Svensk Nationell Databas, också Göteborgs universitet.

sedan 2007 (se, Willander 2019). För analysen i detta kapitel innebär detta att det inte går att redogöra för om deltagande i gudstjänst eller religiöst möte (såsom enkätfrågan i fråga formulerar det) sker i Svenska kyrkans regi eller någon annan kyrkas eller religiös organisations regi. Det här är en begränsning i data som är relevant då Berndt Gustafssons observationer i *Manligt, kvinnligt, kyrkligt* (1956) rör gudstjänstdeltagande i Svenska kyrkan. Att välja att analysera data från den longitudinella filen gör det dock möjligt att följa utvecklingen över fyra årtionden. Att analysera deltagande som en bredare kategori än som deltagande i Svenska kyrkans gudstjänster motiveras även av att den religiösa mångfalden ökat påtagligt under undersökningsperioden. Sedan 1990-talet har det både blivit vanligare att inte tillhöra någon religion alls och att tillhöra en religion som firar andra typer av andakter än gudstjänster (Willander 2019).

Kvinnor och män i bänkarna, 1988–2018

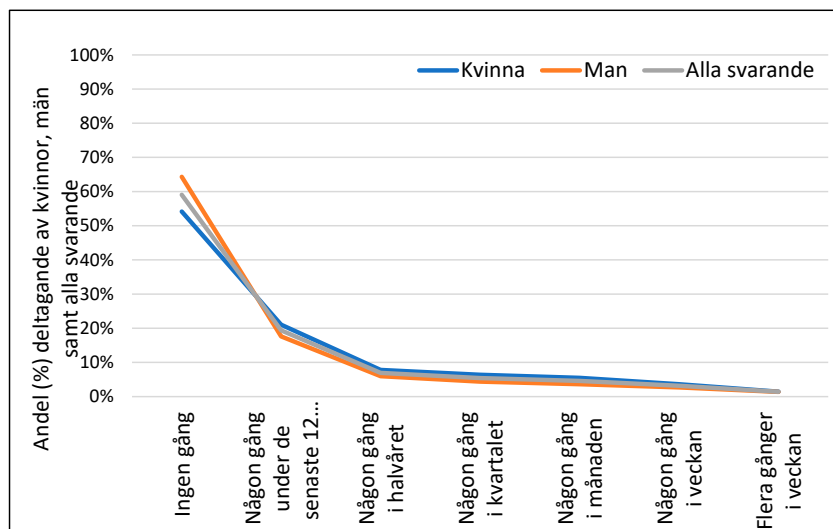


Diagram 1. Kvinnor och mäns deltagande i gudstjänst eller religiöst möte jämfört med alla svarande. Alla svarsalternativ. 1988–2018. Källa: SOM-institutet, Göteborgs universitet. 2019. Super-Riks-SOM 1986–2018 v2019.1.²

En första jämförelse mellan kvinnor och män där data hålls samman för alla undersökningsår – 1988 till 2018 – visar, enligt Diagram 1, att det allra vanligaste svaret

² Kommentar: Enkätfrågan löd: Hur ofta de senaste 12 månaderna har du besökt gudstjänst eller religiöst möte? Svarsalternativen var "ingen gång", "någon gång under de senaste 12 månaderna",

för både män och kvinnor är att svara att man inte deltagit i gudstjänst eller religiöst möte de senaste 12 månaderna. Bland kvinnorna svarar cirka 65 procent att de aldrig deltagit, bland männen är motsvarande uppgift runt 75 procent. Det skiljer således runt 10 procentenheter mellan kvinnorna och männen i deras benägenhet att aldrig delta i gudstjänst eller religiöst möte.

Det näst vanligaste svaret bland både män och kvinnor är att svara att de deltagit någon gång det senaste året. Här ligger svarsresultaten och tippar runt 20 procentsträcket för både kvinnor och män. Övriga svarsalternativ, från någon gång i halvåret till flera gånger i veckan samlar var för sig mindre än 10 procent av de svarande. Sammantaget bidrar detta till ett mycket skevt svarsmönster, långt ifrån den typ av normalfördelning många statistiska analystekniker förutsätter. Resultatet kan därför sägas ligga i linje med den litteratur som understryker att religiositet sällan är ett linjärt, följligt fenomen och att dess samverkan med omkringliggande samhällen inte bör undersökas som ett sådant (se, Kasselstrand 2019³).

Sammanhållna över tid framstår resultaten för kvinnor och mäns deltagande i gudstjänst och religiöst möte som lika varandra (diagram 1). En sådan förståelse nyanseras när deltagande undersöks över tid. I diagram 2 redovisas deltagande oavsett frekvens (från regelbundet till någon gång de senaste 12 månaderna). Vid en sådan jämförelse framgår det att männens kontakter med gudstjänstfirande församlingar eller arrangörer av religiösa möten befinner sig under 50 procent alltsedan 1988. Över tid minskar andelen deltagande och 2018 uppger endast en fjärdedel av männen att de deltagit under året. Jämförelsevis deltar kvinnorna i högre utsträckning. I början av tidsperioden deltar mer än hälften av kvinnorna någon gång under året (54 procent) jämfört med en tredjedel fyra decennier senare (33 procent). Skillnaden mellan

”någon gång i halvåret”, ”någon gång i kvartalet”, ”någon gång i månaden”, ”någon gång i veckan” och ”flera gånger i veckan”. Här redovisas svar för åren 1988–2018 (n=72 573, varav n=37 529 kvinnor och n=35 044 män). Från år 2013 inkluderar SOM-undersökningarna även icke-binära svar på frågor om könsidentitet. Svaren från dessa är för få för att vara möjliga att redovisa på ett sätt som garanterar att ingen av de svarandes identitet kan röjas. Därför redovisas endast resultat för de som uppgivit kvinna eller man som svar på fråga om könsidentitet.

³ För sociologiska studier har religiositet ofta definierats som ett paket av tillhörighet, praktik och tro och, dessa tre aspekter av religiositet har förväntats följas åt. I det svenska exemplet har detta sätt att definiera religiositet lett till att majoritetsformen av religion – att tillhöra Svenska kyrkan, delta ibland och tro på vissa delar av det kristna budskapet men inte andra – negligerats (Willander 2020). Kasselstrand (2019) visar att de antaganden som görs för religiositet också påverkar våra val av statistiska analystekniker. Genom att tillhörighet, praktik och tro förutsätts dra åt samma håll har sambandsanalyser som förutsätter linjäritet i statistisk bemärkelse givits företräde i situationer där andra samband, såsom kurvlinjära samband, är dominanta. Den sneda fördelningen observerad i diagram 1 kännetecknad av att majoriteten svarar att de aldrig deltagit i gudstjänst eller religiöst möte föranleder tankar om att dessa resultat inte bör analyseras med tekniker som förutsätter linjäritet.

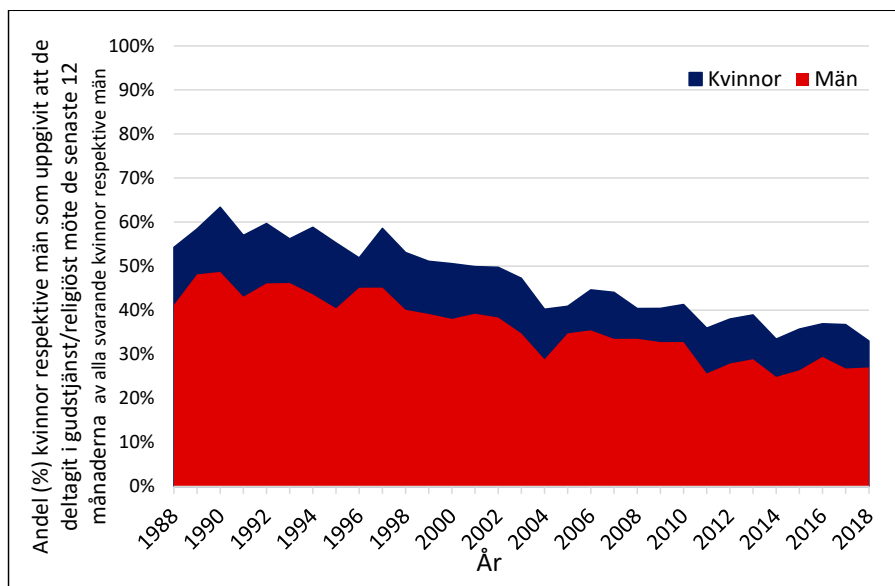


Diagram 2. Kvinnor och mäns deltagande (oavsett frekvens) i gudstjänst eller religiöst möte över tid. 1988–2018. Källa: SOM-institutet, Göteborgs universitet. 2019. Super-Riks-SOM 1986–2018 v2019.1.⁴

kvinnor och män fluktuerar så smått över tidsperioden och är större i början av tidsperioden (då det skiljer 13 procentenheter mellan könen) än mot slutet av densamma (år 2018 är motsvarande skillnad 6 procentenheter).

Att skillnaden mellan könen ser ut att minska över tid föranleder en mer fingraderad analys av deltagandestatistiken. I Diagram 3 och diagram 4 redovisas resultat för kvinnor respektive mäns deltagande i tre kategorier: deltar aldrig, deltar någon gång per år till deltar varje månad och deltar regelbundet varje vecka. Inom svensk religionssociologi finns en diskussion om vad som bör räknas som regelbundet gudstjänstdeltagande. Den svenskkyrkliga traditionen har – som bland annat noterats av Berndt Gustafsson (1970) – inneburit en form av förrättningsreligiositet bland majoriteten som tar sig uttryck i att man deltar ibland eller i samband vid riter (såsom dop, konfirmation, vigsel eller begravning). Till följd av detta summeras ibland resultat så att delta varje månad räknas som regelbundet deltagande (se exempelvis

⁴ Kommentar: I diagram två redovisas resultaten för deltagande (oavsett frekvens). Här summeras svaren för följande svarsalternativ: "någon gång under de senaste 12 månaderna", "någon gång i halvåret", "någon gång i kvartalet", "någon gång i månaden", "deltar ibland", "någon gång i veckan" och "flera gånger i veckan". Resultatet redovisas över tid 1988–2018 för könsidentiteterna "kvinna" och "man".

Pettersson 1988; Bromander 2005; 2011). I den internationella litteraturen (Bruce 2011) och i de tongivande studier som beskrivit Sverige som ett av världens mest sekulariserade länder används en snävare definition av regelbundet deltagande, det vill säga deltagande varje vecka. Då den religiösa mångfalden ökat i Sverige sedan 1990-talet, bland annat genom att medlemmar av flera kristna traditioner som följer standarden att deltagande varje vecka betraktas som regelbundet deltagande (Willander 2019; Willander och Stockman 2020) används det snävare måttet här. Valet motiveras också av en ambition att skapa analyser jämförbara med de stora komparativa undersökningarna.

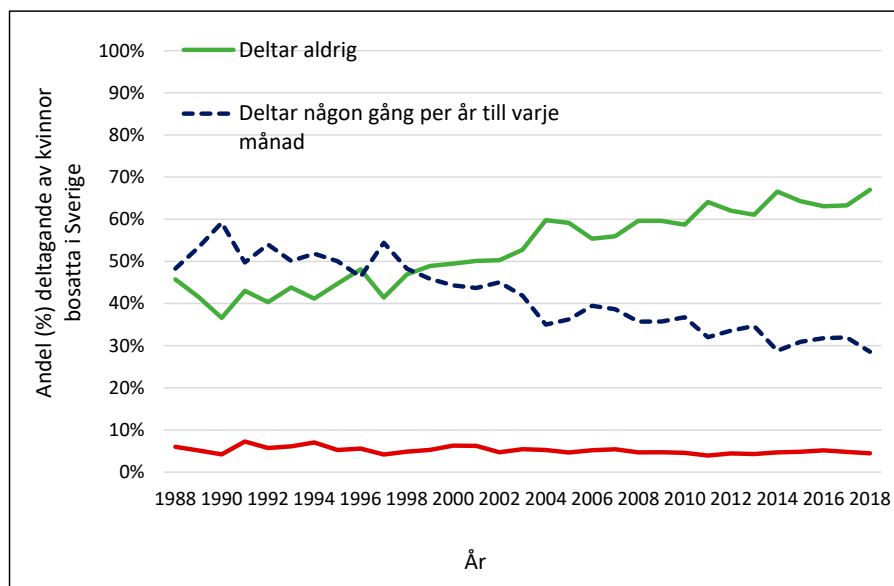


Diagram 3. Kvinnors deltagande i gudstjänst eller religiöst möte i tre kategorier. 1988–2018. Källa: SOM-institutet, Göteborgs universitet. 2019. Super-Riks-SOM 1986–2018 v2019.1.⁵

I diagram 3 redovisas först resultatet för kvinnor över tid. Här blir det synligt att i början av undersökningsperioden var det vanligare bland kvinnorna att delta, åtminstone någon gång per år, än att inte göra det. Sedan sker det en vändning strax före millennieskiftet (1996 och 1998 är det lika vanligt att delta någon gång som att inte göra det). Härfter

⁵ Kommentar: Enkätfrågan lyder: Hur ofta de senaste 12 månaderna har du besökt gudstjänst eller religiöst möte? Svarsalternativet "ingen gång" redovisas separat och kallas i diagrammet "deltar aldrig". Svarsalternativen "Någon gång under de senaste 12 månaderna", "Någon gång i halvåret", "Någon gång i kvartalet" samt "Någon gång i månaden" redovisas tillsammans i kategorin "Deltar ibland". Svarsalternativen "Någon gång i veckan" och "Flera gånger i veckan" redovisas som "deltar regelbundet".

förändras praktiken bland kvinnorna och det blir alltmer vanligt att aldrig delta (67 procent 2018) än att åtminstone delta någon gång per år (29 procent).

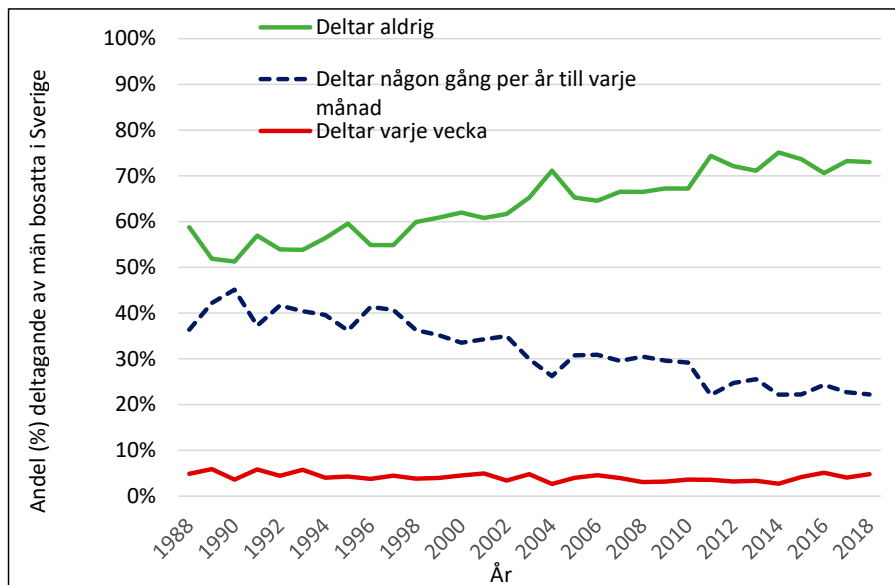


Diagram 4. Mäns deltagande i gudstjänst eller religiöst möte i tre kategorier. 1988–2018. Källa: SOM-institutet, Göteborgs universitet. 2019. Super-Riks-SOM 1986–2018 v2019.1.⁶

För männen ser den mer fingeraderade analysen annorlunda ut (diagram 4). Såsom redan antydde i diagram 2 är det bland männen under undersökningsperioden aldrig vanligare att delta någon gång ibland än att inte göra det. I slutet av 1980-talet deltar runt 40 procent av männen åtminstone någon gång per år, 2018 är motsvarande andel 22 procent.

Sammantaget betyder detta att kvinnors gudstjänstpraktik förändrats i högre utsträckning än männen över den undersökta tiden. Om vi beräknar skillnaden mellan kvinnornas toppnotering för att delta någon gång per år (1990, 59 procent) och dagens andel (2018, 29 procent) så uppgår den till 30 procentenheter. Motsvarande förändring bland männen är 23 procentenheter (jämförelsen bygger på andelen för 1990 = 45 procent och andelen för 2018 = 22 procent).

⁶ Kommentar: Se not 5. Att den generella förändringen över tid inom gruppen kvinnor respektive män skiljer sig olika mycket beror till viss mån på att de som deltar regelbundet förblir på en stabil nivå inom båda grupperna. SOM-undersökningarna visar således att runt fem procent av befolkningen deltar regelbundet oavsett om denna uppgift delas upp så att kvinnor och män redovisas separat (jämför diagram 3 och 4 svarsalternativ deltar varje vecka).

Vem deltar regelbundet, ibland eller aldrig – en sociodemografisk beskrivning

Hittills har statistiken över deltagande i detta kapitel redovisats utan hänsyn till vilken religion de som svarat på SOM-undersökningarna tillhör. Det är inom den religions-sociologiska forskningen välkänt att förväntan på deltagande skiljer sig kraftigt mellan olika traditioner (jmf., Willander 2019; Willander och Stockman 2020; Bromander 2013; Andersson och Sander 2015). Med utgångspunkt i den detaljerade Sverigeundersökningen från 1999, visar Göran Gustafsson (2001) att en mindre del av alla de gudstjänstbesök som görs ett vanligt veckoslut är inom Svenska kyrkans regi. Han visar i stället att en betydande proportion av det regelbundna deltagandet sker i frikyrkornas regi.

Alltsedan 1990-talet, men än mer tydligt sedan migrationsvågen 2015, finns det anledning att anta att samfund med påtaglig migrationsbakgrund ökar i Sverige. I en ny rapport visar Willander och Stockman (2020) att majoriteter inom den katolska kyrkan, de ortodoxa kyrkotraditionerna, bland buddhisterna och de som tillhör muslimska samfund har en migrationsbakgrund då antingen de själva eller deras mor eller far är uppvuxen utanför Sverige.

SOM-undersökningarna från 1988 och framåt innehåller inte möjligheten att ta höjd för olika religionstillhörigheter (frågor om religionstillhörighet infördes i dessa undersökningar på ett sätt som möjliggör jämförelser över tid 2007). SOM-undersökningarna gör dock en fördjupande analys av hur socioekonomisk bakgrund hänger samman med deltagande i gudstjänst eller religiöst möte.

I tabell 1 visas att förändringar över tid för kvinnors och mäns deltagande är påtagliga, men inte de enda som sker mellan 1988 och 2018. För en jämförelse över tid – uppväxtregion – finns endast resultat för tidsperioden 1998–2018. Därför kommer resultat från denna att beskrivas och diskuteras separat i slutet av detta avsnitt.

Den stora förändringen i att aldrig delta – en uppgång på 18 procentenheter från 1988 till 2018 – är särskilt påtaglig bland äldre och i viss mån lågutbildade med endast grundskoleutbildning. I åldersgruppen 65–85 år är skillnaden 34 procentenheter mellan 1988 och 2018 och bland de lågutbildade uppgår skillnaden till 22 procentenheter. Den här förändringen betyder att äldre och lågutbildade deltar i lägre utsträckning idag än de gjorde för 40 år sedan. Den här tendensen syns tydligt i benägenheten att delta ibland. Bland de äldre (65–85 år) och de lågutbildade har andelarna som uppger att de deltar ibland blivit mindre.

Andelen som uppger att de deltar regelbundet har på det hela taget inte förändrats över tid. Det är cirka fem procent som deltar 1988 och cirka fem procent som deltar 2018. Förändringarna över tid är små, och den enda grupp som sticker ut är den äldsta åldersgruppen (65 till 85 år) som svarat på ett sätt som ger en minskning med sju procentenheter mellan 1988 och 2018.

Tabell 1. Deltagande i gudstjänst och religiöst möte i tre kategorier (deltar regelbundet, deltar ibland och deltar aldrig). 1988–2018.

	Deltar regelbundet					Deltar ibland					Deltar aldrig				
					Skill- nad* (88- 18)					Skill- nad* (88- 18)					Skill- nad* (88- 18)
	88	98	08	18		88	98	08	18		88	98	08	18	
Samtliga	5	4	4	5	0	43	42	33	25	-18	52	53	63	70	18
Kön															
Kvinna	6	5	5	4	-2	48	48	36	29	-19	46	47	60	67	21
Man	5	4	3	5	0	36	36	31	22	-14	59	60	67	73	14
Ålder															
16-29	5	4	3	5	0	32	36	31	22	-10	64	60	67	73	9
30-49	4	3	4	4	0	43	38	33	22	-21	54	59	63	74	20
50-64	5	4	4	3	-2	48	49	33	30	-18	47	47	63	67	20
65-85	13	7	5	6	-7	53	50	35	26	-27	34	43	61	68	34
Utbildning															
Låg	6	4	3	5	-1	44	43	31	22	-22	51	52	67	73	22
Medel	4	4	4	3	-1	41	39	32	24	-17	55	57	64	73	18
Hög	8	5	4	6	-2	45	47	38	29	-16	47	49	59	66	19
Boendeort															
Landsbygd	6	5	4	4	-2	51	50	41	35	-16	43	45	55	61	18
Mindre tätort	5	4	4	3	-2	42	46	34	26	-16	51	51	62	72	21
Stad/större tätort	7	5	4	5	-2	39	40	32	25	-14	55	55	64	70	15
Storstad	3	3	3	5	2	35	33	29	21	-14	62	64	68	75	13
Uppväxtregion															
Sverige	i.u	4	4	4	0	i.u	43	34	26	-17	i.u	53	63	71	18
Norden (exkl. Sverige)	i.u	9	8	3	-6	i.u	48	25	24	-24	i.u	43	68	73	30
Europa (exkl. Norden)	i.u	4	14	9	5	i.u	45	27	27	-18	i.u	51	60	64	13
Världen (exkl. Europa)	i.u	8	9	12	4	i.u	25	41	20	-5	i.u	68	50	68	0

Resultatet för att delta regelbundet från 2018 kan också läsas med genomsnittsuppgiften fem procent som utgångspunkt. Läses tabellen på detta sätt, framgår det att de i den äldsta åldersgruppen (sex procent) ligger en procentenhet över genomsnittet. Det gör även gruppen med hög utbildning (minst studier vid högskola). Även om skillnaderna är små, betyder detta att det kan vara något vanligare att välkomna äldre välutbildade personer varje vecka i andaktslokaler runt om i Sverige.

Hur är det då med Berndt Gustafssons antagande om att deltagande är lägst i storstäder och att detta beteende sprider sig till landsbygden? Under perioden 1988–2018 ökar andelen som deltar regelbundet mycket försiktigt i storstäder (1988 deltar 3 procent, 1998 deltar 3 procent, 2008 deltar 3 procent och 2018 5 procent regelbundet). Den observation som Berndt Gustafsson gjorde för sekelskiftet 1800–1900-tal har alltså stannat av och är kanske på väg att vända.

De största förändringarna – större än de observerade för kvinnor och män – är observerade för de olika regionerna för uppväxt. Svar på frågor om var de som svarar på SOM-undersökningarna är uppväxta är i det här kapitlet använt som en proxy för etnicitet, en indikator på var en person levde under sin barndom. Uppgifter om uppväxtregion finns endast för perioden 1998–2018. Under denna tid blir invandring från länder med islam som majoritetsreligion mer påtaglig (Sorgenfrei 2018), vilket gör jämförelsen motiverad.

Bland gruppen som är uppväxt i Sverige har benägenheten att delta regelbundet inte förändrats mellan 1998 och 2018 då fyra procent av de uppväxta här deltar regelbundet 1998 och fyra procent gör det 2018. Bland dem som är uppvuxna i andra nordiska länder (Danmark, Finland, Norge eller Island) har benägenheten att delta minskat från nio procent till tre procent. Näst efter minskningen för den äldsta åldersgruppen är detta den största minskningen.

För de som svarat att de vuxit upp i Europa (men i ett land utanför Norden) eller i ett land utanför Europa avviker svarsmönstren. I båda dessa grupper ökar benägenheten att delta regelbundet: för uppvuxna i Europa med fem procentenheter och för uppvuxna utanför Europa med fyra procentenheter, en ökning från redan relativt höga deltagandenivåer. Detta medför att den grupp som representerar den högsta andelen regelbundna deltagare är gruppen uppvuxna i ett land utanför Europa (12 procent av denna grupp deltar regelbundet) och näst högsta är uppvuxna i Europa (nio procent av denna grupp deltar regelbundet). Gruppen som är uppvuxen i ett utomeuropeiskt land utmärker sig särskilt även i att andelarna som deltar ibland minskat mindre än för övriga grupper och andelarna som aldrig deltar inte alls förändrats.

De här resultaten kan förstås i ljuset av de skillnader i migrantbakgrund som religionstillhörigheter har i Sverige. Likt tidigare nämnts är andelen med migrationserfarenhet störst i den Katolska kyrkan, de ortodoxa kyrkofamiljerna, gruppen med buddhistisk och gruppen med muslimsk tillhörighet (Willander och Stockman 2020). Dessa grupper ingår bland dem som rapporterar högre religiös aktivitet än genomsnittet tillsammans med dem som tillhör något av frikyrkosamfunden i Sverige. Aktiviteten är särskilt påtaglig för bönevanor (Willander och Stockman 2020: 22). De resultat som beskrivits här kan därför bero på att de som tillsammans utgör de fem procent som deltar i gudstjänst idag deltar i olika former av religiösa möten snarare än kristna gudstjänster. Det kan också vara så att en allt högre andel av dem som deltar regelbundet i gudstjänst gör detta i frikyrkliga samfund.

Slutsatser och utblickar mot ett vidgat forskningsfält

Det här kapitlet syftade till att följa upp Berndt Gustafssons genusteoretiska arbete från 1950-talet med resultat generaliserbara till den svenska befolkningen mellan åren 1988 och 2018. Uppföljningen visar att Berndt Gustafssons observationer delvis fortfarande håller – på en övergripande nivå kan vi fortfarande förvänta oss finna fler kvinnor än män i gudstjänstfirande sammanhang (diagram 2).

Samtidigt förändras kvinnors benägenhet att delta mer över tidsperioden än mäns, vilket blir särskilt påtagligt om deltagande delas in i regelbundet deltagande, deltagande någon gång per år till månatligt deltagande samt deltar aldrig. I början av tidsperioden är det vanligare bland kvinnor att delta ibland än att inte alls göra det. Detta ändras strax före millennieskiftet och uppgifterna från 2018 vittnar om en situation där strax under 30 procent av kvinnorna deltar ibland (diagram 3). Bland männen har det under tidsperioden alltid varit vanligare att aldrig delta än att delta ibland och 1988 deltar 36 procent ibland medan 22 procent deltar 2018 (se diagram 4).

Inom både grupperna kvinnor och män svarar cirka fem procent att de deltar under hela tidsperioden (diagram 3 och diagram 4). I ljuset av Gustafssons observation är detta relevant då det antyder att de regelbundna deltagarna i lika hög utsträckning är kvinnor som män. Relevansen för dessa resultat fördjupas av analysen över vem som deltar regelbundet utifrån ett sociodemografiskt perspektiv (tabell 1). Analysen visar nämligen att högst andel regelbundet deltagande finns bland dem som är uppvuxna i ett land utanför Europa (12 procent för år 2018) samt uppvuxna i Europa men inte i ett nordiskt land (nio procent år 2018). Benägenheten att delta regelbundet har dessutom ökat i dessa grupper vilket ger dessa grupper en särställning tillsammans med boende i storstäder som också deltar regelbundet i högre utsträckning än genomsnittet. Det här gör att även Gustafssons observation att det regelbundna deltagandet är särskilt lågt i storstäder inte heller framstår som empiriskt giltig idag.

De här resultaten belyser en rad intresseväckande samband lämpliga för fortsatt forskning och debatt. Med utgångspunkt i Berndt Gustafssons anda – utgå från de stora internationella forskningsdiskussionerna och relatera dem till empiriska material – diskuteras avslutningsvis tre områden för framtida forskning.

1. Religionssociologi och Genusvetenskap – ett forskningssamarbete med förhinder?

Berndt Gustafssons forskningsansatser kännetecknas av god kännedom om det internationella forskningsläget följt av operationalisering och applicering på det svenska forskningsfältet. *Manligt, kvinnligt, kyrkligt* (1956) är inget undantag från denna ansats. Såsom tidigare nämnts tar Gustafsson avstamp i socialantropologerna Bronislaw Malinowskis, William Graham Sumners, Franz Boas, Ruth Benedicts och Ralph Lintons arbeten samt en funktionalistisk forskningsansats. De funktionalistiska forskningsansatserna kom sedan att ha sin mest populära fas inom sociologin mellan tiden efter andra världskriget fram till slutet av 1970-talet. Under 1980- och 1990-talen kritiserades ansatserna hårt för att vara för abstrakta och utpräglat teoretiska, vilket gjorde att de inte var användbara för empirisk forskning. Härefter har vissa försök gjorts till ett återinförande men inom allmänsociologin har detta inte lett till att populariteten ökat nämnvärt (Spates 1983; Wuthnow 2008). Det är i ljuset av denna bredare förändring av teorianvändning som religionssociologen Jim Beckford (2000; 2003) noterat att funktionalismen hängt kvar som ansats för den sociologiska analysen av religion och särskilt påfallande i den nordiska religionssociologin (2006).

En konsekvens av detta är att även genuskillnader analyserats utifrån funktionalistiska ansatser. Observationer som tyder på att kvinnor är mer religiösa än män har tolkats som universella (Stark 2002; Trzebiatowska och Bruce 2012; Voas med flera 2013). Abby Day (2017) summerar förklaringarna som återfinns i den här litteraturen till tre hypoteser om varför fler kvinnor är religiösa än män: deprivation, förhållandet till att ta risker och socialisation. I korta ordalag står deprivation i detta sammanhang för social utsatthet och en idé om att kvinnor söker sig till religion för att söka tröst. Hit läggs också ett antagande om att kvinnor i högre utsträckning än män porträtteras som syndare och därför söker sig till religion för att få sina synder förlåtna. Teorier om förhållandet till risk föreslår att män skulle vara mer riskbenägna än kvinnor och därför i högre utsträckning "tar risken" att stå utan religiös tro. Socialisation handlar om att kvinnor i högre utsträckning antas fostras till att praktisera religion (ibid: 26–31). Day noterar därför att nuvarande hypoteser inte rymmer några idéer som kombinerar ett jämställt leverne och en liberal världsbild med kvinnors religionsutövande. Att hypoteser som förklarar kvinnors deltagande i jämställda och liberala religiösa organisationer lyser med sin frånvaro inom forskningsfältet noteras även av (Nyhagen och Halsaa 2016). De härleder denna frånvaro till att genusvetenskapen är konstruerad som en kontrast till det religiösa och drar uppmärksamhet till Mahmoods (2005) ansats att genusvetenskapen behöver förstå kvinnligt engagemang i religion som något mer än en anomali för att kunna ge empiriska förklaringar till fenomenet.

Day förklarar således kvinnors gudstjänstdeltagande med att kyrkan är en plats för vidmakthållande av traditionella könsroller. Skulle detta kunna förklara varför de resultat som här diskuteras visar på en större förändring bland kvinnor än män de senaste 40 åren i Sverige? En förändring som inneburit minskat gudstjänstdeltagande bland kvinnor?

En sådan förklaring framstår som alltför enkelspårig och begränsad i ljuset av den växande forskningslitteratur som ifrågasätter påståenden om kvinnors generella tendens att vara mer religiösa än män. Sullins (2006) är ett exempel som visar att även i befintliga data (World Value Survey) finns nyanser i bevisen för att kvinnor skulle vara mer religiösa än män. I stället för att använda sig av en generell definition av religiositet (det vill säga en religiös person är medlem, accepterar trossatser och deltar i gudstjänster) skiljer Sullins på ett affektivt och ett aktivt förhållningssätt till religion. Det affektiva förhållningssättet inbegriper sådant som att beskriva sig som en religiös person och subjektivt ta ställning för religion. Detta bejakar fler kvinnor än män världen över. Det aktiva förhållningssättet – att vara medlem, att delta i gudstjänster, att delta i kyrkliga aktiviteter – finner Sullins hos kvinnor, vilka är mer benägna att delta i cirka 75 procent av de undersökta länderna men i 25 procent av länderna är rollerna omvända. Sullins visar också att antagandet att kvinnor är mer religiösa än män är applicerbart på kristendom men inte på islam eller judendom (se även PEW 2017).

Studier såsom Sullins (2006) visar på vikten av att bryta isär de operationaliseringar av religiositet som religionssociologin ärvt av den funktionalistiska forskningsansatsen (det vill säga se religiositet som ett paket av tillhörighet, tro och deltagande). När detta görs skapas utrymme för nya teorival. Mia Lövheim (2013) understryker att klassiska genusteoretiska antaganden inte beaktats inom forskningsfältet av media och religion. Den genomgång av forskningsfältet som exempelvis Day (2017) ger uttryck för, tyder på att Lövheims utgångspunkter kan generaliseras bortom forskningsfältet media och religion och säga något om religionssociologi i mer breda ordalag.

I Berndt Gustafssons anda bör vi religionssociologer ägna ett större intresse för de stora forskningstendenserna inom genusvetenskapen för att tillsammans med mer nyanserade mått på religiositet driva kunskapen om samband mellan religion och genus framåt. Ett intresse för nyanserna motiverar också andra teorier. Exempel på sådana teorier kan vara teorier om agendasättande makt (Göransson 2006), resursfördelande makt (Fraser 1995) och betydelsen av intersektionalitet och våra mångfacetterade identiteter (Collins och Bilge 2020).

2. Föregår eller omvandlar religionspraktiken synen på genus i samhället?

Berndt Gustafsson tog i sin analys avstamp i förändringar i samhället. I detalj är det en övergång från bondesamhälle till industrialisering som står i blickfånget. Därtill lägger Gustafsson en analys av hur kvinnans ideal skrivits fram i teologin från den tid han studerar. Delvis gör han detta utifrån en kritik av de funktionalistiska ansatserna som jag också ovan gett uttryck för, det vill säga de funktionalistiska ansatserna är för generella för att vara användbara för empiriska studier.

Återigen ger Gustafssons ansats ingångar till att förnya samtida forskningsansatser. Utifrån hans ansats kan vi ställa frågan vilka förändringar – samhälleliga såväl som inomkyrkliga – kan tänkas förklara de förändringar som noteras i utvecklingen de senaste 40 åren?

När det gäller omställning av yrkeslivet kan det svenska samhället – i linje med många andra västeuropeiska länder – sägas ha genomgått en förändring från industrisamhälle till tjänste- och informationssamhälle med en global utblick, höga krav på vidareutbildning och osäkra anställningsvillkor som följd (Giddens och Sutton 2014). I Sverige implementeras fortlöpande politiska åtgärder som syftar till att öka jämställdheten mellan könen (Bergh 2008). Tillgången till internet och världsomspännande webbaserad kommunikation är i princip tillgänglig för alla i Sverige (Nordicom 2020). Den ekonomiska ojämlikheten ökar samtidigt som Sverige bibehåller sin i ett internationellt perspektiv jämlik inkomstfördelning (Waldenström 2020). Samtidigt har de tillfälliga och osäkra anställningarna ökat och detta drabbar inte minst kvinnor och de delar av befolkningen som har migrationsbakgrund (Ahmed 2015; Björklund och Jäntti 2020). Det går således att uppmärksamma en rad samhällsförändringar som skulle kunna förklara förändringar i kvinnors och mäns benägenhet att delta i gudstjänst och som skulle kunna utgöra grundantaganden för framtida forskning.

När det gäller förändring inom de religiösa traditionerna, tyder teologisk forskning på att det även här skett stora förändringar (Eriksson 2012). Exempelvis har förändring i förståelsen av prästrollen (Andersson 2019) och samkönade äktenskap (Enstedt 2011) undersökts. Undersökningar om varför medlemmar i Svenska kyrkan väljer att stå kvar som medlemmar eller gå ur denna organisation belyser också på ett generellt plan kvinnors och mäns skilda men också överlappande sätt att förhålla sig till majoritetstraditionen i Sverige (Bromander 2005; 2011; Bromander och Jonsson 2018).

Utifrån de resultat som redovisas i detta kapitel, framstår det som att dessa forskningsgärningar med fördel kan kompletteras med undersökningar som jämför olika religiösa traditioner. På ett liknande sätt som de stilbildande undersökningarna från

USA (Sullins 2006) verkar kvinnlig dominans i religiösa organisationer vara ett kristet fenomen i Sverige (Willander 2019). Undantagen verkar vara de kristna kyrkor som har betydande migrationsbakgrund såsom den katolska kyrkan, de ortodoxa kyrkofamiljerna och kyrkor som inte kan kategoriseras till de större kyrkotraditionerna i Sverige. I dessa kyrkor är andelen kvinnor som är medlemmar jämfört med andelen män mer jämnt fördelade än i Svenska kyrkan och frikyrkorna där det numerära övertaget för kvinnor är påtagligt (Willander och Stockman 2020). I linje med Sullins (2006) och PEW (2017) har de muslimska och judiska traditionerna i Sverige en relativt jämn könsfördelning bland dess tillhöriga. Hittills har dessa resultat inte kunnat fördjupas med resultat som går bortom medlemskap (i Sullins terminologi aktivitet). Undersökningar som fokuserar på emotionella band till religiösa traditioner i ett jämförande perspektiv vore därför önskvärda.

Genom att öppna upp studiet av religiös praktik bland kvinnor och män för nya empiriska undersökningar och teoretiska ansatser kan också Gustafssons observation att teologisk förändring föregår en samhällelig adresseras. Idag kan substantiella skillnader observeras i hur kvinnor och män bedömer religion – sin egen och andras. Weibull har i en serie av undersökningar (2012, 2016, 2019) visat att män i högre utsträckning än kvinnor är negativa till religion i allmänhet och till islam i synnerlighet. År 2018 svarade närmare två tredjedelar av männen att de är mycket negativa till islam. Samtidigt visar dessa studier att eget religiöst engagemang motverkar en stark negativ attityd (Weibull 2019). Kan forskningsresultat likt dessa bero på att synen på religion och genus formas i samfunden och att det religiösa engagemanget föregår samhällsförändring? Under vilka omständigheter, för vem och på vilket sätt religiöst engagemang bidrar till denna typ av förändringsbenägenhet är ett stort forskningsområde som med fördel kan fördjupas.

3. Mot en ny Sverigeräkning?

Under 1960-talet lanserade Berndt Gustafsson ett förfarande för att räkna deltagande i gudstjänster och andakter ett vanligt veckoslut. Denna följdes sedan upp och den senaste och mest omfattande uppföljningen kallades "Sverigeräkningen" (Skog 2001). Resultaten i detta kapitel pekar på att den andel som deltar regelbundet varje vecka i lika stor utsträckning består av kvinnor som män ger skäl för att genomföra en sådan undersökning på nytt. En undersökning riktad till de religiösa organisationerna i Sverige i syfte att beskriva dess verksamhet omfattning och inriktning. Att besvara de forskningsfrågor som kvarstår om genus och religion på ett sådant sätt skulle i all väsentlighet vara ett sätt att föra Berndt Gustafssons forskargärning in i 2020-talet.

Referenser

Källor

SOM-institutet, Göteborgs universitet. (2019). *Super-Riks-SOM 1986–2018* v2019.1

Litteratur

- Ahmed, A. (2015). "Etnisk diskriminering - Vad vet vi, vad behöver vi veta och vad kan vi göra?", *Ekonomisk forskning och debatt*, 43(4): 18–28.
- Andersson, D. & Å. Sander. (2015). *Det mångreligiösa Sverige: Ett landskap i förändring*. Lund: Studentlitteratur.
- Andersson, J. (2019). *Den nödvändiga manligheten. Om maskulinitet som soteriologisk signifikant i den svenska debatten om prästämbete och kön*. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Beckford, J. A. (2000). "‘Start Together, Finish Together’: Shifts in the Premises and Paradigms Underlying the Scientific Study of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39 (4): 481–495.
- Beckford, J. A. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beckford, J. A. (2006). "The Sociology of Religion in the Nordic Region", *Nordic Journal of Religion and Society*, 2 (1):1–11.
- Bergh, A. (2008). "Hur blev Sverige rikt och jämlikt?", *Ekonomisk forskning och debatt*, 36(5): 41–53.
- Björklund, A. & J. Markus. (2020). "Hur viktig är familjebakgrunden för ekonomiska utfall? En jämförelse av fyra ansatser", *Ekonomisk forskning och debatt*, 48(4): 36–44.
- Bromander, J. & P. Jonsson (2018). *Medlemmar i rörelse: En studie av förändringar i Svenska kyrkans medlemskår*. Uppsala: Svenska kyrkan.
- Bromander, J. (2005). *Medlem i Svenska kyrkan: en studie kring samtid och framtid*. Stockholm: Verbum.
- Bromander, J. (2011). *Svenska kyrkans medlemmar*. Stockholm: Verbum.
- Bromander, J. (2013). "Religiositet i Sverige" i Weibull, L., Oscarsson, H & Bergström, A. (red.) *Vägskäl*. Göteborg: Göteborgs universitet: SOM-institutet.
- Bruce, S. (2011). *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, P. H. & B. Sirma (2020) *Intersectionality*. Cambridge: Polity Press.

- Day, A. (2017). *The Religious Lives of Older Laywomen. The last Active Anglican Generation*. Oxford: Oxford University Press.
- Enstedt, D. (2011). *Detta är min kropp. Kristen tro, sexualitet och samlevnad*. Göteborg: Göteborgs Universitet, Institutet för litteratur, idéhistoria och religion.
- Eriksson, A-L. (2012). *Att predika en tradition: Om tro och teologisk literacy*. Skellefteå: Arcus förlag.
- Fraser, N. (1995). "From redistribution to recognition – dilemmas of justice in a post-socialist age", *The left review*, 212 (7):68–93.
- Giddens, A. & P. W. Sutton. (2014). *Sociologi*. Lund: Studentlitteratur.
- Gustafsson, B. (1970). *Religionens roll i samhället*. Stockholm: Verbum.
- Gustafsson, B. (1956). *Manligt, kvinnligt, kyrkligt i 1800-talets svenska folkliv*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag
- Gustafsson, G. (2001). "Svenska kyrkan 1999 och 1927" i Skog, M.(red.) (2001). *Det religiösa Sverige: Gudstjänst och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet*. Örebro: Libris.
- Göransson, A. (2006). *Maktens kön*. Nora: Nya Doxa.
- Kasselstrand, I. (2019). "Secularity and Irreligion in Cross-National Context: A Nonlinear Approach", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 58 (3): 626–642.
- Lundström, S. (2000). *Kalibrering av vikter - beskrivning av tekniken och de SCB-fall den prövats i*. Stockholm: Statistiska centralbyrån.
- Lövheim, M. (2013). *Media, Religion and Gender. Key Issues and New Challenges*. London, New York: Routledge.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University press.
- Nordicom (2020). "Internetbarometern". Tillgänglig 20200930 via: <https://www.nordicom.gu.se/sv/statistik-fakta/internetbarometern>
- Markstedt, E. (2014). *Representativitet och viktning: Riks-SOM som spegel av det svenska samhället*. Göteborg: SOM-institutet, Göteborgs universitet: Tillgängligt 2020-07-08 via: https://ipd.gu.se/digitalAssets/1488/1488797_representativitet-och-viktning-1986-2013.pdf
- Nyham, L. & B. Halsaa (2016). *Religion, Gender and Citizenship: Women of Faith, Gender Equality and feminism*. Palgrave MacMillan.
- Pettersson, T. (1988). *Bakom dubbla läs: en studie i små och långsamma värderingsförändringar*. Stockholm: Institutet för framtidsstudier.

- PEW (2017). "Europe's growing Muslim population." Washington, DC: Pew Research Center.
- Skog, M. (red.) (2001). *Det religiösa Sverige: Gudstjänst och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet*. Örebro: Libris.
- SOM (2019). *Kodbok Super-Riks-SOM 1986–2018*. Göteborg: SOM-institutet, Göteborgs Universitet.
- Sorgenfrei, S. (2018). *Islam i Sverige – de första 1300 åren*. Bromma: SST:s skriftserie.
- Spates, J. L. (1983). "The Sociology of Values", *Annual Review of Sociology*, 9:27–49.
- Stark, R. (2002). "Physiology and Faith: Addressing the "Universal" Gender Difference in Religious Commitment", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(3):495–507
- Sullins, P. D. (2006). "Gender and Religion: Deconstructing Universality, Constructing Complexity", *American Journal of Sociology*, 112 (3) 838–880.
- Trzebiatowska, M. & S. Bruce (2012). *Why are Women more Religious than Men?* Oxford: Oxford University Press.
- Waldenström, D. (2020). "Perspektiv på den ekonomiska ojämlikheten i Sverige", *Ekonomisk Forskning och Debatt*, 48(4): 13–25.
- Weibull, L. (2012). "Världsreligioner i Sverige", s. 545–556 i Weibull, L., H. Oscarsson & A. Bergström (red.) *I framtidens skugga*. Göteborg: Göteborgs universitet, SOM-institutet.
- Weibull, L. (2016). "Svenskarna och världsreligion", sidorna 121–142 i J. Ohlsson, H. Oscarsson & M. Solevid (red.) *Ekvilibrium. SOM-undersökningen 2015*. Göteborg: Göteborgs universitet, SOM-institutet.
- Weibull, L. (2019). "Synen på trosuppfattningar i Sverige", sidorna 433–453 i U. Andersson, B. Rönnerstrand, P. Öhberg & A. Bergström. (red.) *Storm och stiltje*. Göteborg: Göteborgs universitet, SOM-institutet.
- Willander, E. & M. Stockman (2020). *Ett mångreligiöst Sverige i förändring*. Bromma: SST:s skriftserie.
- Willander, E. (2020). *Unity, Division and the Religious Mainstream in Sweden*. Cham: Palgrave MacMillan.
- Willander, E. (2019). *Sveriges religiösa landskap – samhörighet, tillhörighet och mångfald under 2000-talet*. Bromma: SST:s skriftserie.

- Voas, D., S. McAndrew, & I. Storm (2013). "Modernization and the gender gap in religiosity. Evidence from cross-national European surveys" *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 65: 259–283.
- Wuthnow, R. (2008). "The Sociological Study of Values", *Sociological forum*, 2:333–341.

Religionssociologiska Institutet (RSI)

Kort orientering om en forskningsorganisation och dess publikationer

Göran Gustafsson

Bakgrunden

Religionssociologiska Institutet började sin verksamhet i juni 1962. Den drivande kraften bakom tillkomsten var docenten i kyrkohistoria vid Lunds universitet Berndt Gustafsson. Någon etablerad undervisning i ämnet religionssociologi bedrevs vid början av 1960-talet varken vid de teologiska fakulteterna eller vid de sociologiska institutioner som snabbt växte fram vid alla de då verksamma universiteten i Sverige. Enstaka skrifter och artiklar med religionssociologisk anknytning hade visserligen getts ut men forskningsinriktningen som sådan var inte på något sätt etablerad eller ens prioriterad i de utbyggnadsplaner som fakulteter och institutioner regelmässigt måste inleverera till universitetskanslern som underlag för de årliga petitaskrivelserna till ecklesiastikdepartementet.

Berndt Gustafsson var en pionjär på detta tvärvetenskapliga område. Han hade utöver den doktorsgrad i kyrkohistoria som han disputerat för 1953 på en avhandling om *Socialdemokratien och kyrkan 1881–1890* (Samlingar och Studier till Svenska Kyrkans Historia, vol. 30. Lund 1953) också en filosofie licentiatexamen i sociologi. Avhandlingen för denna senare examen finns också i tryckt skick, *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880. En kyrkohistorisk-sociologisk undersökning* (Samlingar och Studier till Svenska Kyrkans Historia, vol. 22. Lund 1950). Den hade en klart kvantitativ inriktning och byggde på det rika uppteckningsmaterialet om äldre kyrklig sed i Kyrkohistoriska Arkivet i Lund (LUKA) som den dåvarande professorn i kyrkohistoria, Hilding Pleijel, låtit samla in. Berndt Gustafssons docentår under andra halvan av 1950-talet resulterade i arbeten med flera olika inriktningar men med en koncentration till frågor om kristendomens plats i det moderna samhället. De olika samfundens styrke- och svagområden klarlades i *Svensk kyrkogeografi. Med samfundsbeskrivning* (Lund 1957) och svenska folkets religiösa hållningar så som de kom fram i en rikstäckande intervjuundersökning fick sin beskrivning i *Kristen i 50-talets Sverige. Några religionssociologiska data* (Stockholm 1958). Ställningen som Landets religionssociolog bekräftades då man inom den framväxande sociologin samlade sig till en övergripande samhällsbeskrivning, Edmund Dahlströms (red.) *Svensk samhällsstruktur i sociologisk belysning* (Stockholm 1959). Man överlät åt kyrkohistoriedocenten att skriva om ”Det religiösa livet”.

Docentåren tog emellertid slut och Berndt Gustafsson sökte sig från Lund till Stockholm. Efter decennieskiftet 1950-tal/1960-tal blev han för en tid anställd som expert inom den första i den långa raden av utredning kring stat/kyrka-komplexet, 1958 års utredning kyrka-stat. Den allra första av de många utredningsvolymerna rörande frågan om kyrkans förhållande till staten som skulle komma fram till år 2000 hade titeln *Religionens betydelse som samhällsfaktor. Möjligheter och metoder för en sociologisk undersökning* (SOU 1963:26. Stockholm 1963). Huvuddelen av volymen, sidorna 53–152, är skrivna av Berndt Gustafsson. Titeln var *Religionens roll i samhället – forskningsmöjligheter och forskningsmetoder* och på de hundra sidorna diskuteras just detta, huvudsakligen i anknytning till amerikanska undersökningar inom sociologi, socialpsykologi och psykologi. Redovisningen mynnade ut i ett forskningsprogram som kostnadsberäknades (provisoriskt) till 365 000 kronor. Berndt Gustafsson lade fram detta program i februari 1962 och den referensgrupp (enligt utredningens terminologi ”det forskningsteam”) som fanns kring experten förde det vidare i maj 1962. Det är att gå händelserna något i förväg att konstatera att 1958 års utredning kyrka-stat efter att ha hört en rad andra religions/samhällsvetenskapliga forskare konstaterade att det visserligen kunde vara intressant med en allmän genomlysning av vilken betydelse religionen hade som samhällsfaktor i Sverige men att sådana forskningsresultat inte borde vara avgörande för hur förhållandet mellan kyrka och stat reglerades. Det förslagna forskningsprogrammet kom följaktligen inte att genomföras.

Religionssociologiska Institutet inrättas

Det förefaller rimligt att tänka sig att Berndt Gustafsson då han under föråret 1962 började arbeta för inrättandet av en religionssociologisk forskningsorganisation ville ha beredskap att genomföra de undersökningar som planerats inom ramen för det statliga utredningsarbetet. Man bör emellertid i det sammanhanget inte bortse från de erfarenheter han hade från Lund där han arbetat med – det från teologiska fakulteten formellt fristående – Kyrkohistoriska Arkivet och även varit i kontakt med det insamlings- och dokumentationsarbete som bedrevs vid det till etnologin (då Nordisk och jämförande folklivsforskning) knutna Folklivsarkivet som flitigt utnyttjade frågelistor. Dessa inrättningar var dock främst inriktade på historiskt material medan den organisation Berndt Gustafsson såg framför sig skulle vara nutids- och framtidsinriktad. Att organisationen skulle ha sitt säte i Stockholm var naturligt såväl genom att dess oberoende av de teologiska fakulteterna markerades som genom att de kyrkor, samfund och andra intressenter på både den kyrkliga som den samhälleliga sidan som skulle kunna stödja och utnyttja religionssociologiskt inriktad forskning och utredningsverksamhet främst fanns i huvudstaden.

Det var en imponerande och mångsidig skara av institutioner och organisationer som Berndt Gustafsson hade lyckats intressera för tillskapandet av en religionssociologisk forskningsorganisation och som samlades för att bilda Stiftelsen Religionssociologiska Institutet i juni 1962. Huvudmännen bakom den nya stiftelsen var Stiftsrådet i Stockholms stift, Stadsmissionen i Stockholm, Svenska Diakonissällskapet (Ersta), Sveriges Kyrkliga Studieförbund i Stockholms stift, Kyrkfrämjandet och Svenska Diakonssällskapet (Stora Sköndal). I sin text "Inifrån" i minnesskriften *Berndt Gustafsson. Forskare och visionär* (Stockholm 1976) framhåller Dagmar Gustafsson (Berndts hustru) att "Den mest drivande kraften ifråga om Institutets grundande var pastor primarius Åke Zetterberg". Det kan vara värt att observera att denne ingick som ledamot av 1958 års utredning kyrka-stat. Han blev stiftelsens förste ordförande.

Kretsen av huvudmän visar på en bred kyrklig förankring. Några av stiftarna kom med åren att dra tillbaka sitt stöd för Religionssociologiska Institutet men andra tillkom: Svenska Missionsförbundet och Frikyrkliga Studieförbundet. Berndt Gustafsson sökte ge "sitt" institut vetenskaplig legitimitet genom att inrätta vad som betecknades som en "forskningsnämnd". I denna ingick de första åren Åke Hultkrantz (religionshistoriker), Ola Andersson (psykolog), Carl Henrik Martling (praktisk teolog), Hjalmar Sundén (religionspsykolog) och Erland Sundström (sociolog). Flera av dessa lämnade med tiden nämnden men ersattes med andra forskare. Åtminstone under RSI:s senare år hade forskningsnämnden tätare sammanträden än stiftelsens styrelse som endast möttes vid årsmötena. Styrelsens arbetsutskott med styrelsens ordförande eller vice ordförande, dess kassör och institutets föreståndare hade tätare sammanträden.

RSI under Berndt Gustafssons ledning (1962–1975)

Initialt fick Religionssociologiska Institutet husrum hos en av stiftelsens huvudmän, Stora Sköndal, men snart lyckades man finna egna lokaler i centrala Stockholm vid Blasieholmsgatan nära Nationalmuseum. Ett lägesmässigt lyft var det då RSI sommaren 1964 flyttade till ett gammalt hus vid Klara Västra Kyrkogata alldeles intill Stockholms central. Huset var långt ifrån idealiskt för den verksamhet som skulle bedrivas där men läget var bästa tänkbara både för dem som hade sitt arbete där och för dem som av olika anledningar hade ärenden dit. Några ytterligare flyttningar var aldrig aktuella. Föreståndare för institutet var naturligtvis Berndt Gustafsson som i många studier samarbetade med K.G. Magni som hade en fil.lic.-examen i psykologi och bland annat intresserade sig för frågor om människors syn på döden. K.G. Magni var den förste som anställdes vid RSI och var bland många andra arbetsuppgifter länge ansvarig för de litteraturoversikter som RSI försåg forskare och andra intresserade med. Bland övriga tidiga medarbetare nämner Dagmar Gustafsson särskilt Astrid von Zweigbergk.

Ekonomiseringen av verksamheten skedde under initialskedet genom bidrag från huvudmännen och andra instanser och organisationer. En av stöttepelarna utgjordes av försäkringsbolaget Ansvar. Hur ansträngt det ekonomiska läget var de allra första åren framgår av att föreståndaren vid sidan av arbetet vid institutet under en period måste tjänstgöra som lektor vid en gymnasieskola i Stockholm. Med tiden uppnådde man en viss grad av självfinansiering genom de forsknings- och utredningsuppgifter som droppade in och genom prenumerationsavgifter för de publikationer som utgavs. En helt annan ekonomisk stabilitet än tidigare uppnåddes vid början av 1970-talet då institutet tilldelades en egen (eller vissa år delad) rikskollekt i alla Svenska kyrkans församlingar. Ungefär vid samma tid tog Berndt Gustafsson på sig en nästan orimligt stor arbetsbörda då han anställdes som direktor vid Svenska kyrkans centralråd för evangelisation och församlingsarbete (en position som närmast motsvarade tjänsten som generalsekreterare i den nuvarande kyrkoorganisationen) samtidigt som han kvarstod som RSI:s föreståndare. Personalstyrkan där ökade emellertid också, bland annat genom anställningarna av Bo R. Ståhl och Eva Huslid.

Redan under det första halvåret startades de tre stencilrade serier som skulle göra RSI känt i en vidare krets än den som stiftarna utgjorde. Det kom fyra *Forskningsrapporter* under det första halvåret. Bredden framgår av att de diskuterade metodproblem vid mätning av kyrksamhet, attityder till diakonen, dödsfruktan och en jämförelse mellan diakoni- och socialvårdsklientelet. Vid sidan av forskningsrapporterna kom serien *Smärre Meddelanden*; där var inte analyserna det viktiga utan dessa "meddelanden" presenterade huvudsakligen empiriska data om de mest skilda förhållanden med anknytning till hela det religiösa fältet. Det allra första var ett som skulle få uppföljare varje år fram till de första åren på 2000-talet: En på observationer byggd redogörelse för antalet kyrkobesök i Stockholm en helg i slutet av november. 1966 började såväl redovisningar av fria samfundens medlemstal på kommunnivå som uppgifter om kyrksamheten i Svenska kyrkan i landets kommuner publiceras. Redovisningarna kom att bli årligen eller nästan årligen återkommande. Den tredje serien var *Religion och samhälle* med korta presentationer av internationella forskningsresultat med anknytning till hela det religionsbeteendevetenskapliga fältet. PR-sinnet vid RSI var väl utvecklat och alla forskningsresultat och siffersamlingar bestods pressmeddelanden som gick ut till såväl dagspress som samfundspress och senare också till etermedia. Ett försök att presentera forskningsresultaten samlade i en årsbok, *Gud i storstad* (Stockholm 1963 och 1965), blev emellertid inte framgångsrikt utan publikationen fick läggas ner efter den andra årgången. Senare kom ibland forskningsrapporterna tillbaka i Berndt Gustafssons böcker som *Svenska folkets religion. Några ord till dess föraktare* (Falköping 1969) och *"Guds lilla barnaskara". Rapport om en samhällskonflikt* (Falköping 1972). För fullständighetens skull bör det nämnas att man även

gjorde ett försök med en internationell publikationsserie, *Religionssociologiska Institutet. International Research Bulletin*.

Forskningsprojekten och dataredovisningarna var ofta självinitierade men det förekom också att man utförde olika beställningsuppdrag. Diakoniinstitutionerna stod uppenbarligen bakom en hel del studier och – utan att rangordna deras betydelse (och ekonomiska insatser) – kan bland beställarna av undersökningar nämnas: Tjugosjunde allmänna kyrkliga mötet, Stockholms stifts prästsällskap, Liturgiska nämnden, Stiftsrådet i Stockholms stift och Frikyrkliga Studieförbundet..

Under 1970-talet kom Berndt Gustafsson – liksom många andra – att fångas av framtidsfrågorna och den framtidsforskning som växte fram i många olika kontexter. Ett uttryck för detta var hans framtidsroman *Gunnar Svensson, vatteningenjör* (Motala 1972). Ett annat uttryck var en fjärde publikationsserie från RSI med titeln *Dokumentation 2000* som började utges 1972. Serien bestod huvudsakligen av översatta artiklar kring såväl samhällsvetenskapliga som naturvetenskapliga och medicinska frågeställningar med bäring på framtidsfrågorna men i serien publicerades också originaltexter. När det gällde denna serie samarbetade Berndt Gustafsson med och inspirerades av sin syster Anne-Marie Thunberg. Bland personerna i kretsen kring RSI kom särskilt Erland Sundström att intressera sig för och medverka i ”dokumentationerna”.

1960-talet innebar en mycket kraftig tillväxt av sociologiämnet vid universiteten. Tillväxten innebar också en differentiering så att man började tala om landsbygdssociologi, familjesociologi, u-landssociologi och andra mer eller mindre specifika underavdelningar till det övergripande ämnet. Mot denna bakgrund är det inte överraskande att även religionssociologin som subspecialitet aktualiserades och att man började kräva att den skulle ges en etablerad ställning i forskarsamhället. En etablerad ställning innebar vid den här tiden att en ämnesinriktning hade någon fast universitetstjänst. Krav restes alltså på en professur i religionssociologi och kraven kom från två olika håll. Dels äskade teologiska fakulteten i Lund en sådan tjänst (fakulteten i Uppsala borde få en fast tjänst i religionspsykologi) och dels motionerade många riksdagsledamöter med kristen inriktning om att religionssociologin borde stärkas. Motionärerna visste dessutom med vem den borde stärkas: Berndt Gustafsson. Resultatet av ansträngningarna lät vänta på sig till 1975 då statsverkspropositionen föreslog inrättandet av en professur i religionssociologi i Lund med riksansvar för ämnets utveckling. Berndt Gustafsson sökte naturligtvis tjänsten men då det var dags för de sakkunniga att börja granska ansökningshandlingarna hade Berndt Gustafsson – i september 1975 – dött. Med gåvor som kom in i anslutning till begravningsgudstjänsten som ägde rum i Klara kyrka mindre än ett stenkast från Religionssociologiska Institutets lokaler lades en grundplåt för Berndt Gustafssons minnesfond.

RSI konsolideras och upplöses (1975–1990)

Det framgår mycket tydligt av Dagmar Gustafssons minnesanteckningar från makens sjukdomstid att Berndt Gustafsson var bekymrad för vad som skulle ske med Religionssociologiska Institutet om han själv inte längre kunde stå i ledningen. Det kom emellertid att visa sig att farhågorna var obefogade. Till stiftelsens styrelse (ordförande var då riksdagsmannen Gunnar Gustafsson) knöts som sekreterare en arbetskamrat till Berndt vid Svenska kyrkans centralråd, prästen Bengt Samuelsson. Bengt kom de närmaste åren efter Berndt Gustafssons frånfälle att – tillsammans med kassören, den tidigare bankokommissarien Lars Roth – att tjäna som administrativ ledare för RSI; i årsberättelsen för 1976 anges att han var ”prefekt” med K.G. Magni som ”avdelningsföreståndare för forskningsavdelningen”.

Till det förhållandet att krisperioden efter Berndt Gustafssons bortgång blev tillfällig – omsättningen var 1974 cirka 250 000 kronor och 1976 cirka 450 000 kronor – bidrog flera faktorer. De ovannämnda personernas insatser som till stor del skedde på ideell basis kan inte överskattas. Den ökade ekonomiseringen från Svenska kyrkan – bättre kollekt dagar (Bengt Samuelssons insats) och bidrag från den nya ”bidragsbörsen” Rikskyrklig finansiering – gav en trygghet som inte funnits tidigare. Religionssociologiska Institutet fick under ”krishösten” och ”-vintern” också nya medarbetare. Thorleif Pettersson som under våren 1975 disputerat på en religionspsykologisk avhandling (med Berndt som opponent) anställdes som forskare och skulle med Berndts ord ”omskolas” till religionssociolog. Nästan samtidigt – våren 1976 – knöts Margareta Skog till institutet med uppgifter först som bibliotekarie men sedan med ett brett ansvarsområde när det gällde att få fram några av de perenna sifferserierna. Ytterligare några år senare fick RSI kameral kompetens med Ingrid Salomonsson. Detta innebar en avlastning av kassaförvaltarnas (först Gustav Enroth och sedan Thorbjörn Zygmunt) uppgifter vilket var värdefullt eftersom institutets ekonomi kom att växa under hela 1980-talet. Gunnar Gustafsson lämnade ordförandeskapet 1977 och efterträddes av en annan riksdagsledamot och senare generaldirektör, Christina Rogestam, som hade en fast förankring inte bara i det politiska livet utan också i den framväxande kyrkliga maktapparaten. Ytterligare en person bör uppmärksammas i detta sammanhang: Åke Sjöqvist, som hade innehaft en rad administrativa ställningar på hög nivå i olika kyrkliga organisationer i Stockholm och kom att som pensionär bli en effektiv ordförande i det arbetsutskott där de viktigaste avgörandena bekräftande verksamheten vid RSI fattades.

En faktor som kom att bidra till konsolideringen av Religionssociologiska Institutet var att den professorstjänst som var ämnad för Berndt Gustafsson fick en fast innehavare från 1978: En annan Gustafsson (Göran) tillträdde professuren i religionssociologi i Lund vilken – som redan nämnts – skulle ha ansvar för det aktuella ämnet i hela landet, det vill säga i praktiken också vid teologiska fakulteten i Uppsala.

Då – om inte förr – kom det fram vilket idealiskt läge vid Klara Västra Kyrkogata som RSI hade. Det hade i och för sig varit möjligt – om också inte helt lätt – att vid fakulteterna tillskapa en organisation som genomförde likartade uppgifter som dem man sysslade med vid RSI och att därmed konkurrera med det från universiteten fristående institutet om utredningsuppdrag och liknande. Detta var emellertid aldrig aktuellt utan ett – som det synes i efterhand – effektivt nätverk med noder i Lund, Uppsala och Stockholm tillskapades och uppfattades, åtminstone av Lundaprofessorn, som en win-win-win-situation.

Vid början av 1980-talet lämnade flera av de tidigare anställda av skilda orsaker Religionssociologiska Institutet. Vid de teologiska fakulteterna började det vid samma tid finnas forskarstuderande i religionssociologi som inte alltid hade den finansiering av sina studier som hade varit önskvärt. På denna väg engagerades flera personer i arbetet vid RSI. Engagemanget kunde ta sig uttryck i att arbetsuppgifter efter rekommendationer från de äldre forskarna lades ut till till exempel Curt Dahlgren i Lund och Jan Carlsson i Uppsala eller i hel- eller deltidсанställningar vid institutet vilket gällde i tur och ordning Jørgen Straarup (Uppsala), Kalle Geyer (Uppsala) och Jonas Alwall (Lund). Thorleif Pettersson fick med tiden olika tjänster vid akademien med en professur i religionssociologi i Uppsala 1988 som slutstation men det innebar inte att hans relation till RSI upphörde utan – liksom lundakollegan – hände det ofta att han både utnyttjades av och utnyttjade den del av forskarnätverket som RSI utgjorde. Det kan nämnas att han var sekreterare i stiftelsens styrelse ända fram till nedläggningen 1990. En flytande men därför alls inte oviktig ställning i kretsen kring RSI hade Lennart Ejerfeldt. Han hade en fil.lic.-examen i religionshistoria men kan beskrivas som en polyhistor som kunde ge fakta eller åtminstone litteraturtips om i stort sett allt som gällde religion och samfund inte bara i Sverige utan i hela Europa. Som katolik var han starkt engagerad i tidskriften *Signum* men han bidrog också med många rapporter och översikter i RSI:s olika publikationer. För kollegerna i det religionssociologiska nätverket var det en självklarhet att RSI gav ut en minnesskrift med bibliografi, *Religionssociologiska uppsatser till minnet av Lennart Ejerfeldt* (Religion och Samhälle 1990:4–5) då han alltför tidigt gick bort 1988.

1980-talet blev ett gott decennium för Religionssociologiska Institutet. Bakgrunden till detta var inte minst att ett antal stora utredningsuppdrag och forskningsprojekt kom in ”utifrån”. Två stora statliga utredningar med inriktning på Svenska kyrkans psalmbok och gudstjänstliv beställde utvärderingar av olika försöksmaterial inför sina slutredovisningar och förslag. Från 1969 års psalmbokskommitté kom ett uppdrag att utvärdera *Psalmer och visor 76*. Ansvaret föll på Jørgen Straarup som redogjorde för de omfattande undersökningarna i en sifferdiger rapport om *Vad hela kyrkan sjunger* (1983). 1968 års kyrkohandbokskommitté arbetade liksom psalm-

bokskommittén långsamt och med en bred försöksverksamhet där 1976 års gudstjänstordning ansågs motivera ett ingående utvärderingsarbete. Detta resulterade i sex olika delrapporter av Göran Gustafsson under den samlade titeln *Svenska kyrkans gudstjänst 1980*. Då nyöversättningen av Nya testamentet utkommit 1981 finansierade Svenska Bibelsällskapet ett forskningsprojekt kring NT81 i vilket RSI hade en stor del och – vilket särskilt bör påpekas – mycket fria händer beträffande hur arbetet lades upp. Thorleif Pettersson, Jørgen Straarup och Göran Gustafsson redovisade resultaten i var sin rapport i bokform.

Sedan slutet av 1970-talet skedde bearbetningen av den årliga kyrkostatistiken på församlingsnivå genom RSI:s försorg. Utöver de årliga redovisningarna av detta arbete i rapportform utnyttjades det unika materialet för många detaljundersökningar som publicerades i serien Smärre Meddelanden. Bland dessa kan man särskilt lägga märke till de redovisningar i kartografisk form av till exempel utnyttjandet av de kyrkliga handlingarna som Curt Dahlgren stod bakom. Ett i Sverige nytt – och senare viktigt – religionssociologiskt forskningsfält med studier av religionen i massmedia öppnades upp av Thorleif Pettersson som publicerade rapporter om tittarnas användning av såväl TV-gudstjänsterna som de på den tiden ganska frekventa TV-programmen med andlig sång och musik.

Även om det var Svenska kyrkan som på olika sätt bar huvudansvaret för att RSI ekonomiskt "gick runt" ändrades inte institutets goda relationer till frikyrkligheten och andra religiösa organisationer i landet. De årliga redovisningarna av samfundens medlemstal fortsatte att komma liksom med femårsintervall också detaljredovisningar av vilken styrka de olika frikyrkosamfunden hade i landets alla kommuner. Det förtroende för RSI som fanns även i den religiösa marginalen framgår av de Smärre Meddelanden där detaljerade uppgifter om Jehovas Vittnens och Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagars Heligas styrka på kommunnivå kunde publiceras. Flera forskare med frikyrklig anknytning kunde publicera forskningsrapporter som exklusivt behandlade förhållanden i de egna samfunden. Sedan Berndt Gustafssons tid hade Religionssociologiska Institutet en positiv relation till Försäkringsbolaget Ansvar. Denna relation fortsatte under 1980-talet och tog sig först uttryck i att flera forskare som var knutna till RSI medverkade i det av Ansvar initierade projekt som mynnade ut i boken *Aktiva i Svenska kyrkan* (1983). Senare ställde sig Ansvar bakom ett projekt som fick akronymbeteckningen KYLA (Kyrkolivsanalys) där en arbetsgrupp med företrädare för Ansvar, för centrala organ och nämnder inom Svenska kyrkan och forskare med anknytning till RSI drog upp planerna. KYLA-projektet resulterade i ett flertal Religion och Samhälle-rapporter.

När det gäller publikationssidan kan utvecklingen under 1980-talet beskrivas både med ordet "frontförkortning" och med ordet "professionalisering". Sedan Dokumentation 2000 startats 1972 utgav Religionssociologiska Institutet fyra publikationsserier med bortemot 40 rapporter eller artikelreferat varje år. Alla publikationerna hade ett enkelt utförande: Stencilerat tryck på en sida och klammerhäftning i övre vänstra hörnet. Publikationerna var inte "officiella" genom att man inte anhöllit om eller tilldelats något ISSN-nummer. Den ledningsgrupp som successivt tillträdde efter Berndt Gustafssons bortgång kände sig inte helt tillfreds med institutets publikationspolicy. Det var åtminstone under den första perioden svårt att finna material för en utgivning som var lika omfattande som tidigare när inte längre Berndt Gustafssons oerhört flitiga penna var tillgänglig. Man kämpade emellertid vidare. Från 1977 fick alla publikationerna likadana orangea pärmsidor och dubbel klammerhäftning i vänster sida. 1979 tilldelades serierna ISSN-nummer och kom därmed att noteras bibliografiskt.

En första förändring i utgivningen ägde rum 1979 då tidskriftsöversikten Religion och samhälle upphörde att ge korta referat av nyutkomna tidskriftsartiklar. I fortsättningen byggde man visserligen främst på tidskriftsartiklar men gav upp aktualitetskravet för mera tematiska presentationer av litteratur om ett bestämt område. Redan 1981 skedde nästa förändring. Religion och samhälle och Dokumentation 2000 fördes samman till en serie med namnet Religion och samhälle där det klart markerades om texten/texterna hade "Dokumentation-karaktär"; antalet nummer minskade från sammantaget 13 1980 till 8 1981. Denna "samkörning" bestod fram till och med 1985 eller till dess att ett radikalt grepp togs på hela publikationsverksamheten.

Serien Smärre Meddelanden hade ursprungligen till stor del bestått av "råa" sifferredovisningar men ett ganska tidigt beslut efter ledningsskiftet innebar att ingen okommenterad statistik skulle publiceras; tilltron till läsarnas (och tidningsredaktionernas) förmåga att ta till sig information i form av siffersamlingar var begränsad. Med tiden utvecklades tabellkommentarerna i Smärre Meddelanden till små forskningsrapporter. 1985 skedde en mindre förändring – ett steg på vägen – genom att forskningsrapporterna fick tidskriftformat och började rygghäftas. 1986 skedde så den stora förändringen då de tre serierna Religion och samhälle (litteraturpresentationerna), Smärre Meddelanden och Forskningsrapporter lades samman till en enda serie. Serien tog över namnet från litteraturpresentationsserien och fick alltså namnet *Religion och Samhälle*. Namnet blev i stort sett det enda som levde kvar av den tidigare serien; numren som innehöll renodlade litteraturpresentationer var mycket sparsamt förekommande de följande åren. Den nya Religion och Samhälle, som hade tidskriftformat, fick en grafiskt mera tilltalande utformning än de tidigare publikationerna haft; det var främst Jørgen Straarup som låg bakom denna. Med tiden fick Gunhild

Winqvist-Hollman som publikationssekreterare ansvaret för den formella standardiseringen av de manuskript som lämnades in i högst skiftande skick. Religion och Samhälle utkom som fristående publikation fram till 1990 med omkring 12 volymer om året. Under RSI:s sista verksamhetsår var antalet betalande prenumeranter cirka 400. Man fortsatte under alla åren att sända ut pressreleaser om forskningsrapporterna till dags- och samfundspressen. Under 1989 resulterade detta i cirka 130 omnämmanden enligt AB Pressklipp vilket jämfört med några tidigare år var en ganska låg siffra; pressens intresse för att referera RSI:s material sammanhängde naturligtvis med vad de presenterade undersökningarna behandlade.

Religionssociologiska Institutets ställning vid slutet av 1980-talet var stabil och väl etablerad. Ändå avvecklades det i och med att ett nytt decennium gick in. Bakgrunden var att Svenska kyrkan vid den aktuella tiden höll på att bygga upp en starkare central organisation. Det fanns inom Svenska kyrkan flera organ där man på ett eller annat sätt arbetade med teologisk eller religionsvetenskaplig forskning. Religionssociologiska Institutet var inte formellt knutet till Svenska kyrkan men hade obestridligt huvuddelen av sin finansiering därifrån. Till organisationsbyggandet inom Svenska kyrkan hörde att man inrättade ett Svenska kyrkans forskningssekretariat under ett Svenska kyrkans forskningsråd. När förfrågningar kom från Kyrkokansliet om RSI ville gå in i den kyrkliga forskningsorganisationen ansåg ledningen för institutet att detta kanske inte var önskvärt men insåg att finansieringen av verksamheten kunde bli problematisk om Svenska kyrkan till exempel drog in medlen för bearbetning av kyrkostatistiken och överförde denna uppgift till den egna forskningsorganisationen.

Sedan det klargjorts att man inom Kyrkokansliet var beredd att ta över personalansvaret för de anställda (sex personer) vid RSI rekommenderade arbetsutskottet (Åke Sjöqvist, Thorleif Pettersson, Torbjörn Zygmunt och Göran Gustafsson) huvudmännen att upplösa Stiftelsen Religionssociologiska Institutet. Årsmötet den 10 maj 1990 beslutade i enlighet med rekommendationen. I samband med avvecklingen av RSI överfördes de ekonomiska medel som fanns till Berndt Gustafssons minnesfond för vilken en ny stiftelse, Stiftelsen Berndt Gustafssons minnesfond för kyrko- och religionssociologisk forskning, bildades. Stiftelsens kapital var då den bildades cirka 330 000 kronor.

Religionssociologin vid Svenska kyrkans forskningssekretariat

Inledningsvis innebar inte förändringarna i den religionssociologiska forskningsorganisationens formella ställning några omvälvande förändringar för de tidigare RSI-anställda. Verksamheten bedrevs i lokalerna vid Klara Västra Kyrkogata men dessa måste snart överges på grund av mögelskador som länge kunnat iakttas. Religion och Samhälle utkom under 1990 i samma form som tidigare. Ett exempel som visar på

kontinuiteten var att Jonas Alwall tillsammans med Thorleif Pettersson och Göran Gustafsson, vilka två sistnämnda alltså inte längre hade någon formell relation till verksamheten, genomförde en stor intervjuundersökning för en av de många kyrkostatutredningarna (ERK-utredningen) om *Svenska kyrkans medlemmar och kyrka-statfrågan* (SOU 1991:102). Detta innebar att en av de undersökningar som Berndt Gustafsson planerade runt 1960 delvis kom till stånd 30 år senare.

När de anställda vid RSI, förutom Ingrid Salomonsson, som blev kvar i lokaler som Kyrkokansliet fortfarande hade i Stockholm, flyttade till lokaler i Uppsala gick Religion och Samhälle upp i Svenska kyrkans forskningsråds serie *Tro & Tanke* men det markerades fram till 1993 vilka nummer som hade religionssociologisk karaktär genom att de också hade volymnummer som anknöt till Religion och Samhälle-serien. Under dessa år ändrades eller inskränktes inte religionssociologins utrymme vid forskningssekretariatet i någon större utsträckning; rapporteringen om Stockholmsräkningarna, om kyrkostatistiken och – vilket är värt att observera – om frikyrkosamfundens styrka fortsatte som tidigare.

Standardutbudet av rapporter med religionssociologiskt material fortsatte även sedan Religion och Samhälle definitivt gått i graven men allteftersom tiden gick under 1990-talet blev rapporterna om enskilda forskningsprojekt färre. Åtminstone till en del sammanhängde detta med att några av religionssociologerna gick över till anställningar inom universitetsvärlden. En stor religionssociologisk satsning gjordes emellertid vid slutet av 1990-talet genom vad som betecknades som "Sverigeräkningen 2000". Den innebar att metoden för Stockholmsräkningarna – frågeformulär till alla församlingar och motsvarande enheter om vilka samlingar man haft under ett veckoslut och hur många som deltagit i dessa – tillämpades på allt religiöst liv i landet under ett veckoslut i september 1999. Arbetet leddes av Margareta Skog och resulterade i boken *Det religiösa Sverige* (Örebro 2001) där flera tidigare RSI-medarbetare skrev om sina specialområden.

Några år in på det nya millenniet försvann emellertid religionssociologin nästan helt från forskningssekretariatets agenda. Till detta bidrog kanske delvis att Tro & Tanke lades ner men framförallt att arbetet med kyrkostatistiken och undersökningarna av aktuella problem inom Svenska kyrkan som de ökande kyrkoutträdena och de sjunkande dop- och konfirmationstalen fördes över till den analysenhet som inrättats vid Kyrkokansliet i Uppsala där en tredje- eller fjärdegenerationens religionssociolog, Jonas Bromander, i flera skrifter visat sig förvalta den publiceringstradition som ytterst går tillbaka på Berndt Gustafssons många skrifter och rapporter.

Utvärdering

Ett honnörsord i forskarvärlden har under 2000-talet blivit "utvärdering". Hur skall man då utvärdera Religionssociologiska Institutet och verksamheten där? En svårighet ligger i tidens gång: Det är 50 år sedan verksamheten vid RSI inleddes och det är mer än 20 år sedan det "fria" RSI lades ner. Vad som ansågs vara bra 1965 eller 1985 behöver inte nödvändigtvis ha god kvalitet eller stort värde 2013. Teorier, metoder, analysredskap och frågeställningar är i inte obetydlig utsträckning tidsberoende. Ett memento vid försöket till utvärdering här finns också i att utvärderaren under en dryg tioårsperiod var knuten till RSI. Ett försök kan ändå göras.

Det är helt obestridligt att Berndt Gustafsson och RSI under 1960-talet gjorde en pionjärinsats då han både genomförde religionssociologiska undersökningar och presenterade religionssociologin. Han visade på ett forskningsfält som såväl samhällsvetare som religionsvetare/teologer som bäst ägnade ett förstrött intresse. Verksamheten under 1960-talet bäddade för etableringen av ämnet i utbildningen framför allt vid de teologiska fakulteterna och det är välkänt förhållande i universitetsvärlden att man vill att utbildning och forskning inom ett område skall vara beroende av varandra. Den roll som RSI spelade för den religionssociologiska forskningen ändrades föga då ämnet blev ett universitetsämne med egen professur. Vid de teologiska fakulteterna fanns knappast beredskap att bygga upp en sådan organisation för datainsamling och -registrering som var nödvändig för att religionssociologin skulle bli något mera än en isolerad lärostol. Att universitetsforskarna kunde använda RSI för att få fram sådana data på individuell och kollektiv nivå som kvantitativt inriktad forskning kräver var mycket värdefullt och värdet blev inte mindre genom att RSI också erbjöd publiceringsmöjligheter. Ett annat för religionssociologin positivt förhållande var att institutet med tiden kom att ge möjligheter till anställning av yngre forskare när det avslutat sina studier eller när fakulteterna inte kunde bereda nytillkomna forskarstuderande någon ekonomisering.

Från starten 1962 till nedläggningen vid decennieskiftet 1980/90-tal publicerade man vid RSI omkring 650 trycksaker. En del av dessa hade naturligtvis dagslände-karaktär, andra innebar referat eller översättningar av forskningsartiklar som producerats runt om i världen. De kunde ha stort värde för ögonblicket men det är nog få forskare som skulle söka sig tillbaka till dessa alster i nuläget. Huvuddelen av det publicerade materialet presenterade emellertid konkret forskning eller handfast gjorda siffrsammanställningar, med andra ord publikationer med bestående värde. Bland de många rapporterna finner man både toppar och floppar. Det är inte den självutnämnde utvärderarens sak att peka ut vilka alster som hör till någon av dessa klasser av publikationer men det bör vara OK att klargöra att han anser att det finns

betydligt flera rapporter/sammanställningar som är värda ett plustecken än som bör markeras med ett minustecken.

Många enskilda rapporter och datasamlingar fortsätter att ha sitt värde men deras värde kan sällan mäta sig med det värde som de långa serierna med material av samma typ har. En lång och unik serie utgör den med uppgifter om gudstjänstdeltagandet i Stor-Stockholm ett veckoslut i november. Det allra första Smärre meddelandet som RSI lämnade ifrån sig gällde denna Stockholmsräkning 1962 och sedan fortsatte insamlingen av samma uppgifter långt in under Uppsalatiden eller till 1997. En noggrann läsare av de följande sidorna¹ kan fråga var finns redovisningarna av Stockholmsräkningarna 1993, 1994 och 1995. Svar: De finns i rapporter i den sidoserie till Tro & Tanke som gavs ut under namnet *Tro & Tanke/ Supplement* under en stor del av 1990-talet och vars innehåll inte redovisas här. Kyrksamhetsstatistik på kommunnivå presenterade Berndt Gustafsson första gången 1966 och sådana presentationer fortsatte att komma ända till 1990-talet. Därefter är detaljsiffrorna på kommun- och församlingsnivå endast tillgängliga i elektronisk form. En särskilt långvarig sifferserie, som initierades 1966, blev den som redovisade de fria samfundens medlemstal på kommunnivå. Under de närmaste åren därefter lades – föga varierande – uppgifter fram för varje år men från 1980 kom filigransarbetet att placera ut frikyrkoförsamlingar i borgerliga kommuner endast att utföras vart femte år. Sifferserien fick sin långa livstid förlängd genom att Margareta Skog sedan hon pensionerats från Svenska kyrkans forskningssekretariat fortsatte att intressera sig för medlemsutvecklingen i frikyrkorna. Detta intresse resulterade med tiden i boken *Frikyrklighet och ekumenik vid millennieskiftet* (Lund Studies in Sociology of Religion, vol. 9, Lund 1910). Redovisningen går fram till år 2005 och blev den sista publikationen med tydliga RSI-konnotationer.

¹ Här syftar författaren på den bibliografi som finns i *Religionssociologiska Institutets publikationer. Forskningsrapporter, litteraturoversikter, analyserande artiklar, siffersammanställningar*. (Lund studies in Sociology of religion, volume 12. Media – Tryck, Lunds Universitet, Lund 2013. ISBN: 91-974760-8-0).

Berndt Gustafssons bibliografi

Margareta Skog

Förord

Berndt Gustafssons författarskap var mycket omfattande och hade stor bredd. Efter hans bortgång 1975 har flera olika bibliografier sammanställts och några av dem publicerats. Dessa kan indelas i följande fyra kategorier:

1. Den bibliografi som här publiceras och som upptar monografier, utredningar, rapporter och redovisningar, artiklar i skriftserier och tidskrifter, årsböcker, uppslagsverk och antologier, men även en diktsamling och en framtidsroman. Inalles rör det sig om närmare 500 belagda titlar.

Berndt Gustafsson medarbetade också i *Illustrerat Bibel-lexikon*, Stockholm, 1967. Under sin tid som redaktör för Lundagård 1945 skrev Berndt Gustafsson som den lundensare han var även Q-verserna; dessa redovisas dock inte.

I redovisningen har varje enskilt alster fått sitt eget nummer. Följden av detta blir till exempel att *Svensk kyrkohistoria*, som utkom 1957 första gången redovisas inte mindre än åtta (8) gånger på grund av att den har getts ut i flera nya upplagor, den senaste utkom 2003 och då som talbok inläst ur 7. uppl. från 1986. – Vid översättningar av ett alster till annat språk redovisas dessa under eget nummer men med hänvisning till ursprunget. – Värt att notera är att under senare hälften av 1950-talet behandlades ”småkyrkorörelsen” inte mindre än åtta gånger. [Se nr 63, 64, 72, 80, 86, 88, 91 och 104].

Denna bibliografi (1.) är en reviderad och utvidgad version av den som publicerades dels 1976 i: *Berndt Gustafsson. Forskare och visionär*. [Paginering saknas]. Stockholm: Proprius; dels 1977 s. 19–45 i: *Berndt Gustafsson. Forskningsrapport*. 138. Stockholm: Religionssociologiska Institutet; sammanställd av M. Skog.

Vid sidan av detta föreligger följande bibliografiska samanställningar:

2. ”Förteckning över tidningsartiklar och recensioner” publicerade på s. 47–104 i: *Berndt Gustafsson. Forskningsrapport*. 138. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 1977; sammanställd av M. Skog.

a) ”Spetsartiklar”, publicerade i *Broderskap* 1947–1961 under signaturen Spectator, s. 47–56. [559 titlar].

b) ”Icke allenast av bröd”, söndagsbetraktelser publicerade i *Arbetet* 1948–1957 under signaturen Clerg, s. 57–63. [426 titlar].

- c) "Dagens Kolumn", kolumner publicerade i *Dagen* 1974–1975, s. 65–66. [73 titlar].
 - d) Övriga tidningsartiklar 1944–1970, s. 67–77. [211 titlar].
 - e) Recensioner publicerade i *Arbetet* s. 79-102 samt Övriga recensioner publicerade i *Broderskap*, *Kristet Forum*, *Kyrkohistorisk årsskrift*, *Stockholms-Tidningen*, *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, *Svenska Dagbladet* och *Vår lösen*, s. 103-104. [Totalt 315 titlar].
3. *Publikationer 1962-1985*. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. [u.å.]. 30 s. [Opublicerad; sammanställd av M. Skog].
 4. Gustafsson, Göran, "Publikationer", s 21-60 och "Medarbetarindex", s 61–89 i: *Religionssociologiska Institutets publikationer. Forskningsrapporter, litteraturöversikter, analyserande artiklar, siffersammanställningar*. [Innehåller även korta inledningar till varje enskild skriftserie]. Lund Studies in Sociology of Religion. 12. 2013.

Om man lägger samman alla titlar som uppges under kategori 1. och 2., det vill säga monografier, utredningar, forskningsrapporter, tidskrifts- och tidningsartiklar, andliga betraktelser, recensioner etcetera enligt ovan kommer man fram till drygt 2000 noterade alster, från kortare tidningsartiklar till vetenskapliga arbeten på flera 100 sidor. Allt skrivet många år innan ordbehandlingsprogrammen Word Perfect och Word kommit i bruk.

P.S. I efterhand har jag insett att uppgifterna ovan i 2. c) "Dagens Kolumn" inte är helt fullständiga; min redovisning där sträcker sig till och med augusti månad 1975, men under september, den månad då Berndt Gustafsson avled, skrev han ytterligare tre. När Dagmar Gustafsson, Berndts hustru – i sin gripande skildring av deras liv tillsammans – återger händelserna under Berndts allra sista dagar i livet, ("Vid hans sida", s. 30 i: *Berndt Gustafsson. Forskare och visionär*), skriver Dagmar: "På onsdag är det som Berndt för mig dikterar den sista kolumnen till Dagen." Kolumnen publiceras lördag den 20 september, samma dag som han avlider, och har rubriken "Gud som haver barnen kär".

1943

1. "Tro och tvivel hos Kaj Munk", s 15–17 i: *De ungas julhelg*. [Stockholm]: Broderskaps förlag.

1944

2. "Kristna socialister i studentstaden. Lundagruppen av S.K.S.F. tio år." *Broderskap*. Årg. 17 (1944) h. 49 s. 7.
3. "En tro som bär." *Vi tro*. Årg. 11(1944) h. 1, s.3.

1945

4. "Befrielsen." *Lundagård*. Årg. 26 (1945) s. 140.
5. "Bildning eller utbildning?" *Lundagård*. Årg. 26 (1945) s. 23–24.
6. "Efter kårvalet." *Lundagård*. Årg. 26 (1945) s. 239–240.
7. "Inför ordförandevalet." *Lundagård*. Årg. 26 (1945) s. 219–220.
8. "En kårens ombudsman." *Lundagård*. Årg. 26 (1945) s. 43–44.
9. "Lunds Dagblad." *Lundagård*. Årg. 26 (1945) s. 180.
10. "Pastor Amicus' Julbetraktelse." s. 33–34 i: [*Kom, kära jul*].
11. "Postseminariernas lov." *Lundagård*. Årg. 26 (1945) s. 199–200.
12. "Socialism och gudstro." *Libertas*. Årg. 5 (1945) h. 2–3, s. 32–34.
13. "Studenter och arbetare." *Lundagård*. Årg. 26 (1945) s. 159–160.
14. "Tjugofem år." *Lundagård*. Årg. 26 (1945) s. 87–88.
15. "Ungdomen och framtiden." *Broderskap*. Årg. 18 (1945) h. 17–18, s. 11.
16. "Vad som behövs i Huset." *Lundagård*. Årg. 26 (1945) s. 259–260.
17. "Ett valspråk." *Lundagård*. Årg. 26 (1945) s. 3–4.

1946

18. "Bön för missionen." *Vi tro*. Årg. 13 (1946) h. 6, s. 9.
19. "Kyrkonazism." *Libertas*. Årg. 6 (1946) h. 4, s. 19–21.
20. "Lundakretsen. En gåva – ett ansvar." *Vi tro*. Årg. 13 (1946) h. 6, s. 10.
21. "Om kristendomsundervisningen som moralgrund." *Tiden*. Årg. 38 (1946) s. 232–236.
22. "Ett års vedermödor, till kårens eftertanke beskrivna." *Lundagård*. Årg. 27 (1946) s. 5.

1947

23. "Bön." *Vi tro*. Årg. 14 (1947) h. 1, s. 4.
24. "Geijer och socialismen." *Broderskap*. Årg. 20 (1947) h. 19, s. 12.
25. "Den kristna etiken och det ekonomiska livet." *Broderskap*. Årg. 20 (1947) h. 40, s. 9–11. [I bokform:] *Den kristna etiken och det ekonomiska livet*. Stockholm: Broderskaps förlag, 15 s.
26. "Kyrkan och arbetarrörelsen." *Lundastiftet*. Årg. 3 (1947) h. 8, s. 7–9.
27. "Kyrkonazism." *Broderskap*. Årg. 20 (1947) h. 6, s. 9, 12,
28. "Per Albin Hansson som skald." *Broderskap*. Årg. 20 (1947) h. 4, s. 2–3.
29. "Samvetlös kristendomsundervisning". *Tiden*. Årg. 39 (1947) s. 299–301.
30. "Socialism och antikrist." *Broderskap*. Årg. 20 (1947) h. 39, s. 7.
31. "Vad är en folkrörelse." *Broderskap*. Årg. 20 (1947) h. 24, s. 2

1948

32. "Religionen och samhällsklasser." *Broderskap*. Årg. 21 (1948) h. 25, s. 2–3.

1949

33. [*Kyrka och arbetarklass i Sverige före socialdemokratien*]. [Licentiatavhandling i teologi: Lund.] [Opublicerad].
34. "1800-talets svenska prästerskap och den brutna gemenskapen inom produktionslivet." *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Årg. 25 (1949) h. 2, s. 91–112.

1950

35. "Bänkar och bänkuthyrning i Karlshamns nya kyrka." *Blekingeboken. Årsbok för medlemmarna i Blekinge musei- och hembygdsförbund*. Årg. 28 (1950) s. 161–168.
36. "F. T. Borgs föredrag i arbetarföreningen den 12 maj 1850." *Notiser från arbetarnas kulturhistoriska sällskap*. Årg. 24 (1950) s. 57–70.
37. *Gravöppningsringningen i Sverige. En kyrkohistorisk-socialgeografisk studie*. Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund. 8. 15 s
38. "Kyrkan och samhället", s. 587–596 i: *Växjö stift i ord och bild*. Stockholm: Idun.
39. *Kyrkoliv och samhällsklass i Sverige omkring 1880. En kyrkohistorisk-sociologisk undersökning*. [With a summary in English.]. [Licentiatavhandling i sociologi: Lund.]. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia. 22. / Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag. 242 s.

1951

40. *Kyrkoliv och samhällsklass. Studieplan jämte handledning*. Allmän studieplan. Sveriges kyrkliga studieförbund. Skriftserie. 23. Stockholm: Studiebokförlaget. 37 s.
41. "Präster, läsare och fackföreningsfolk." *Växjö stifts hembygdskalender*. Årg. 42 (1951) s. 138–143.
42. "Sozialschichtung und Kirchenleben in Schweden." *Soziala Welt*. Årg. 2 (1951) s. 178–180.
43. "Det svenska prästerskapets börd och äktenskapsförbindelser vid tiden för folkrörelsernas genombrott." *Kyrkohistorisk årsskrift*. Årg. 51 (1951) s. 156–180.
44. "Söndagsfirandet vid glasbruken i Älgshult i äldre tid." *Älgshultskrönika*. Årg. 8 (1951) s. 81–88.

1952

45. "August Palm och 80-talets Kramfors." *Från ådalar och fjäll*. Årg. 39 (1952) s. 115–128.

46. "Folkrörelser." *Nordisk teologisk uppslagsbok för kyrka och skola*. Bd 1. A–H. sp. 914–919. Lund: Gleerup.
47. "Klass och attityd. Ett genmäle." *Rig*. Årg. 35 (1952) s. 23–26.
48. "Religion och fördomar", s 94–117 i: *Våra fördomar*. Gleerupska biblioteket för kultur och vetenskap. [D. 4.]. Lund: Gleerup.

1953

49. "Kyrkan och arbetarrörelsen", s 515–538 i: *Härnösands stift i ord och bild*. Stockholm: Idun.
50. "Kyrkans funktion i industrimiljön." *Vår lösen*. Årg. 44 (19"Kyrkans 53) s. 67–75.
51. *Socialdemokratien och kyrkan 1881–1890*. [With a summary in English.]. [Diss.: Lund.] Samlingar och studier till svenska kyrkans historia. 30. Stockholm: Svenska kyrkas diakonistyrelsens bokförlag. 420 s.
52. "Sociologien och kyrkan." *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Årg. 29 (1953) s. 93–107.
53. "Väckelserna och de kalla kyrkorna." *Perspektiv*. Årg. 4 (1953) s. 406–408.

1954

54. "Främjar religiös hemmiljö anpassningen i skolan?" *Skola och samhälle*. Årg. 35 (1954) s. 261–274.
55. *Gudstjänsten och arbetslivet*. [Föredrag vid stiftsmötet i Jönköping den 17 juni 1954.] Stockholm: Diakonistyrelsen. 20 s.
56. "Den kontinuerliga driften." *Vår lösen*. Årg. 45 (1954) s. 4–8.
57. *1200–talskyrka i 1900–talssamhälle*. Andra tider – samma tro. 11. Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelse. 31 s.

1955

58. *Akademisk kurs i kristendomskunskap. Textkommentar*. Brev 15–19. Malmö: Hermods Korrespondensinstitut.
59. *The five dissenting brethren. A study on the Dutch background of their independentism*. Lunds universitets årsskrift. Avd. 1. Bd 51:5. Lund: Gleerup. 120 s.
60. *Människolivets helgd*. [Tre föredrag vid stiftsmötet i Arjeplog den 6 och 7 aug. 1954.] Sveriges kyrkliga studieförbund. Skriftserie. 22. 46 s.
61. "Kristliga politiska partier." *Nordisk teologisk uppslagsbok för kyrka och skola*. Bd 2. I–O. sp. 460–463. Lund: Gleerup.
62. "Kyrka och press." *Nordisk teologisk uppslagsbok för kyrka och skola*. Bd 2. I–O. sp. 543–549. Lund: Gleerup.

63. "Småkyrkorörelsen i samhällshistorisk belysning." *Dansk teologisk tidskrift*. Vol. 18 (1955) s. 216–240.
64. *Småkyrkorörelsen. Dess historiska bakgrund*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses förlag. 223 s.
65. "Välstånd ökar resurser att tjäna." *Broderskap*. Årg. 27 (1955) h. 16–17, s. 9.
66. "Är kvinnor mer religiösa än män?" *Idun*. Årg. 68 (1955) h. 6, s. 8, 37.

1956

67. "Den fromma revolutionen." *Svensk tidskrift*. Årg. 43 (1956) s. 221–225.
68. "Fåglarnas predikan." *Folkpensionären*. H. 3, s. 8. Malmö Sveriges pensionärs riksorganisation.
69. *Manligt, kvinnligt, kyrkligt i 1800-talets svenska folkliv*. [With a summary in English. Male and female in church life.] Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag. 174 s. [Jfr nr nr 486].
70. "The oldest graffiti in the history of the church?" *New Testament studies*. Vol. 3 (1956–1957) s. 65–68.
71. "Sam. Thysell om Gudsriket och marxismen." *Kristet samhällsliv*. Årg. 37 (1956) s. 110–112.
72. Småkyrkorörelsens teologiska problematik. *Ny kyrklig tidskrift*. Årg. 25 (1956) s. 93–118.

1957

73. "Albert Engström och kolportörerna." *Perspektiv*. Årg. 8 (1957) s. 404–407.
74. "De handikappades anpassningsproblem." *Broderskap*. Årg. 29 (1957) h. 17–18, s. 9, 13.
75. "Kant och Marx." *Kyrkans studiefront*. Årg. 7 (1957) s. 4–6.
76. "Kierkegaard und das Abendmahl." *Kerygma und Dogma*. Årg. 3 (1957) s. 316–329.
77. "Klockringning." *Svensk uppslagsbok*. 2. uppl. Bd 16, sp. 279.
78. "Klämtning." *Svensk uppslagsbok*. 2. uppl. Bd 16, sp. 338.
79. "På krubbans strå. Till julkrubbans historia." *Kyrka och hem*. Årg. 23 (1957) s. 253–255.
80. "Småkyrkorörelsen." *Svensk uppslagsbok*. 2. uppl. Bd 32, sp. 1371, 1372.
81. "Splittringens bakgrund. Svensk nutidsbild", s. 50–60 i: *Hemmaekumenik. En studieplan*. Nordiska ekumeniska institutets skriftserie. 13. Stockholm: SKD.
82. "Svensk-amerikanska kyrkosamfund." *Nordisk teologisk uppslagsbok för kyrka och skola*. Bd 3. P–Ö. sp. 715–716. Lund: Gleerup.
83. "Svenska frälsningsarmén." *Nordisk teologisk uppslagsbok för kyrka och skola*. Bd 3. P–Ö. sp. 719–720. Lund: Gleerup.
84. *Svensk kyrkogeografi. Med samfundsbeskrivning*. Lund: Gleerup. 194 s.

85. *Svensk kyrkohistoria*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse. 327 s.
86. *Så byggs en småkyrka*. [Red.: Berndt Gustafsson.] Småkyrkorörelsens centralråds skriftserie. 1. 111 s. Stockholm: [Håkan Ohlsson.].
87. "Vad är religion?" *Folklig kultur*. Årg. 22 (1957) s. 236–238.
88. "Varför småkyrkor?", s. 9–14 i: *Så byggs en småkyrka*. Småkyrkorörelsens centralråds skriftserie. 1. Stockholm: [Håkan Ohlsson.].

1958

89. "Förord", s. 5–6 i: *Kyrkan omprövar*. Kyrkliga reformfrågor. 2. Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelse.
90. "Kierkegaard och kyrkoåret." *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Årg. 34 (1958) s. 96–110.
91. "Kleinkirchenbewegung", Sp. 1655-1656 i: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl., 3. Bd. Tübingen: Mohr.
92. *Kristen i 50-talets Sverige. Några religionssociologiska data*. Stockholm: Diakonstyrelsen. 100 s.
93. "Kyrkan i dagens samhälle", s. 73–91 i: *Alltså arbeta vi vidare*. Minnesskrift vid Kyrkobrödernas 40-årsjubileum. [Sigtuna: Kyrkobröderna].
94. "De 'röda' protestanterna." *Tiden*. Årg. 50 (1958) s. 170–172.
95. "Små kyrkor i det stora samhället", s. 57–61 i: *Kyrkan omprövar*. Kyrkliga reformfrågor. 2. Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelse.
96. "E. H. Thörnberg – en forskarprofil." *Liberal debatt*. Årg. 11 (1958) s. 241–244.
97. "Är kyrkan statens lyxfuru?" *Röster i radio TV*. Årg. 25 (1958) h. 48, s. 14–15.
98. "1800-talet i den kyrkohistoriska undervisningen." *Skola och samhälle*. Årg. 39 (1958) s. 244–247.

1959

99. "Arthur Engbergs frihetssocialism", s. 29–35 i: *Idén om ett värdefullt liv*. Arbetets debattforum. Malmö: Framtiden.
100. "Frikyrkorörelsernas utveckling i Örebro län", s. 29–47 i: *Sveriges bebyggelse*. [Svensk statistisk uppslagsbok.]. *Landsbygden. Örebro län*. D. 1. Uddevalla: Hermes.
101. "Har vi slutat att gå i kyrkan?" *Kyrkans studiefrent*. Årg. 9 (1959) h. 3/4, s. 26–29.
102. "Karlstads stift i kyrkogeografiskt perspektiv." *Värmland förr och nu*. Årg. 57 (1959) s. 220–248.
103. "Kirchspiel und Konventikel. Gestaltwandel der Gemeinde von der Reformation bis zum Pietismus." *Die Zeichen der Zeit*. Årg. 13 (1959) s. 326–332.

104. "Kyrkan i tätorterna." *Småkyrkobladet*. Årg. 2 (1959) h. 1 s. 6–9.
105. "Osmundus episcopus e Suedia." *Kyrkohistorisk årsskrift*. Årg. 59 (1959) s. 138–145.
106. "Det religiösa livet", s 335–366 i: Dahlström, Edmund (red.), *Svensk samhällsstruktur i sociologisk belysning*. Stockholm: Svenska bokförlaget.
107. "Samhällsfrågor", s 43–46 i: *Handbok i studiearbete*. Stockholm: Studiebokförlaget.
108. "Stockholms stift – ett stycke kyrkogeografi", s 85–95 i: *Stockholms stiftsbok* 1959. Stockholm: Stiftsrådet i Stockholms stift.

1960

109. "Ateister och andra." *Broderskap*. Årg. 32 (1960) h. 45. s. 2–3.
110. "Faith and order's studiekommision kring institutionalismen." *Kristen gemenskap*. Årg. 33 (1960) h. 1, s. 17–22.
111. "Härnösands stifts kyrkogeografi", s. 10–18 i: *Stiftskalendern för Härnösands stift* 1960. [Tandsbyn.].
112. "Kontakt med kyrkan?" *Vår lösen*. Årg. 51 (1960) s. 80–85.
113. *Livet ställer problem*. Studieplan. S. L.S. jubileumsserie. 1. Södertälje: Svenska landsbygdens studieförbund. 61 s.
114. "Lunds stift 900 år." *Lunds stifts julbok*. Årg. 52 (1960) s. 58–64.
115. *Marxforskning och Marxdebatt efter andra världskriget. Försök till orientering*. Sveriges kyrkliga studieförbund. Skriftserie. 29. Stockholm: Studiebokförlaget. 61 s.
116. "Universitet och folkbildning." *Kyrkans studiefront*. Årg. 10 (1960) s. 19–22.
117. "Vårt lands religiösa geografi", s. 9–14 i: *Religion i våra dagar*. Bredvidläsning i kristendomskunskap för enhetsskolans högstadium [...]. Stockholm: Diakonistyrelsen.

1961

118. *De var själva med*. D. 1. *Ögonvitnesskildringar till den kristna kyrkans historia före 1800-talet*. [Utg. tills. med Åke Sondén.] Lund: LiberLäromedel. 212 s. [Även publ. av Lund: Gleerup som 1. uppl. 212 s.] [Jfr nr nr 333].
119. "Eusebius' principles in handling his sources, as found in his Church history, books I–VII." *Studia Patristica* IV. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur. Bd. 79 (1961) s. 429–441.
120. "Hegesippus' sources and his reliability." *Studia Patristica* III. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur. Bd. 78 (1961) s. 227–232.
121. "Jönköpings län i kyrkogeografiskt perspektiv." *Småländska kulturbilder*. Meddelanden från Jönköpings läns hembygdsförbund. Årg. 34 (1961) s. 70–97.

122. "Kyrka och frikyrka i morgondagens samhälle." *Tro och liv*. Årg. 20 (1961) s. 105–115.
123. *Kyrkor bakom järn- och bamburidån*. Stockholm: Diakonistyrelsen. 116 s. [Jfr nr 138].
124. "Kyrkosplittringen föråldrad?" *Vår lösen*. Årg. 52 (1961) s. 274–278.
125. "Det religiösa livet", s 335–366 i: Dahlström, Edmund (red.), *Svensk samhällsstruktur i sociologisk belysning*. 2. uppl. Stockholm: Svenska bokförlaget. [Jfr nr 106].
126. "Sangen om frihed." *Kirkens verden*. Årg. 3 (1961) s. 200–206.
127. "Slavars sång om frihet. Om bakgrunden till negro spirituals." *Kyrkornas värld*. Årg. 2 (1961/62) s. 264–270, 288.
128. "En vändpunkt inom religionssociologien?" *Vår lösen*. Årg. 52 (1961) s. 43–45.

1962

129. *Alkoholfrågan och kvinnans ändrade samhällssituation*. Stockholm: [utg. av Svenska sällskapet för nykterhet och folkuppfostran]. 16 s.
130. "Arthur Engberg och kyrkan", s 99–121 i: *En verklig folktidning. Arbetet 1887–1962*. Malmö: Framtiden.
131. *Attityderna till diakonen – en explorativ undersökning*. Forskningsrapport 2. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 8 blad. [Publ. även i *Guds i storstad* [1] s. 22–29.]
132. *De var själva med. D. 2. Ögonvittnesskildringar till den kristna kyrkans historia under 1800- och 1900-talen*. [Utg. tills. med Einar Lilja och Åke Sondén.] [1. uppl.] Lund: Gleerup. 249 s.
133. *Dödsfruktan och auktoritetsberoende. Försök till hypotesbildning*. Forskningsrapport. 3. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad. [Publ. även i *Guds i storstad* [1] s. 30–36.]
134. "Familjen i stöpsleven." *Kyrkans studiefrent*. Årg. 12 (1962) h. 4, s. 13–16.
135. "Godeguvälsinnamaten." *Gastronomisk kalender*. Årg. 2 (1962) s. 69–86.
136. "Här står vi", s. 45–68 i: *Fri kyrka?* Stockholm: Gummesson.
137. *I den natt ... Studier till Søren Kierkegaards förfallsteori*. Stockholm: Diakonistyrelsen . 102 s.
138. *Kirkene bak jernteppet*. [Norsk bearb. och övers. av *Kyrkor bakom järn- och bamburidån*.] Oslo: Land og kirke. 150 s. [Jfr nr 123].
139. "Kyrkan inför kommunismen." *Vår lösen*. Årg. 53 (1962) s. 233–238.
140. *Metodiska problem vid undersökning av kyrksamhet*. Några synpunkter i anslutning till en undersökning i Stockholm sönd. 18 nov. Forskningsrapport 1. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 14 blad. [Publ. även i *Guds i storstad* [1] s. 7–21.]

141. "Olika alternativ till nuvarande ordning", s. 213–224 i: *Fri kyrka?* Stockholm: Gummesson.
142. "Praediken uden ord – arbejde uden løn." *Kirkens verden*. Årg. 4 (1962) s. 186–192.
143. *Rekrytering till diakoniklientelet i jämförelse med socialvårdsklientelet i allmänhet*. Forskningsrapport 4. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 10 blad. [Publ. även i *Gud i storstad*. [1.] s. 37–49.]
144. "Staatskirche und Entkirchlung in Schweden," s. 158–165 i: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Sonderheft 6. Köln und Opladen: Westdeutscheverlag.
145. "[Volk und Volkstum]. II. Christentum und Volkstum", Sp. 1435-1438 i: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl., 6. Bd. Tübingen: Mohr.

1963

146. *Aktivitetsnivåer vid lyssnande till radiogudstjänster. En explorativ undersökning*. Forskningsrapport. 7. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 13 blad. [Publ. även i *Gud i storstad*. [1.] s. 82–95.]
147. "Börja i anden, sluta i Stockholm", s. 72–78 i: *Stockholms stiftsbok 1963/1964*. Stockholm: Stiftsrådet i Stockholms stift.
148. *The Christian faith in Sweden*. Stockholm: Swedish Institute. 27 s. [Jfr nr 268].
149. "Folketro i storstad", s. 131–146 i: *Gud i storstad* [1]. Stockholm: Religionssociologiska Institutet.
150. *Gruppnorm och aktivitetsnivå. En undersökning bland kyrkbesökare i Stockholm*. Forskningsrapport. 10. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 6 blad. [Publ. även i *Gud i storstad*. 2. s. 19–27.]
151. *Gud i storstad* [1.]. Undersökningar utförda vid Religionssociologiska institutet i Stockholm under dess första verksamhetsår 1/7 1962 – 30/6 1963. Stockholm: Studiebokförlaget. 155 s.
152. *Identifikationen som reklamimpuls. Synpunkter på den kyrkliga reklamkampanjen i Stockholm inför Trettondagen 1963*. Forskningsrapport. 5. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 5 bl. [Publ. även i *Gud i storstad*. [1.] s. 50–55.]. [Jfr nr 153.].
153. "Identification as publicity impulse. Views on the publicity drive in Stockholm prior to Epiphany." *International Research Bulletin*. 2. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 bl. [Eng. översätn. av 152. Opublicerad].
154. *Den kvinnliga diakoniens rekryteringsunderlag*. Forskningsrapport. 9. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 10 blad. [Publ. även i *Gud i storstad*. 2. s 7–18.].
155. "Kvinnor och alkohol." *Alkoholfrågan*. Årg. 57 (1963) s. 98–106.

156. *Kyrkan och dagbefolkningen i city*. Forskningsrapport. 8. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 26 blad. [Även publ. som] "Kyrkan och dagbefolkningen i city. En intervjuundersökning i Adolf Fredrik i Stockholm", s. 96–130 i: *Gud i storstad*. [1.] samt s. 103–143 i: Murray, Robert, *Kyrkan i city. Inledning till ett samtal om det kyrkliga cityproblemet i Stockholm*. Prästmötesavhandling för Stockholms stift. [Stockholm: Seelig].
157. "Kyrkbesöken i Stockholms stad sönd. 17 nv. 1963." *Smärre Meddelanden*. 4. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 5 blad.
158. "Lekman tar ansvar – i arbete och privatliv." *Från bygd och vildmark. Luleå stifts årsbok*. Årg. 50 (1963) s. 125–133
159. "Långfredagen – Citykyrkornas dag. Gudstjänstbesöken i Stockholm 12 april 1963". *Smärre Meddelanden*. 1. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 3 blad.
160. "Många utträden ur Svenska kyrkan efter nyår?" *Smärre Meddelanden*. 3. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 2 blad.
161. *Reciproka stereotyper om religiös aktivitet*. Forskningsrapport. 11. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 4 blad. [Publ. även i *Gud i storstad*. 2. s. 28–32.]
162. "Religion och realistisk människovård." *Vår lösen*. Årg. 54 (1963) s. 166–173.
163. "Religionens roll i samhället. Forskningsmöjligheter och forskningsmetoder", s. 53–152 i: *Religionens betydelse som samhällsfaktor. Möjligheter och metoder för en sociologisk undersökning*. SOU 1963:26. (1958 års utredning kyrka–stat. 1.). Stockholm.
164. *Religiösa differenser vid användning av trädtestet*. Forskningsrapport. 12. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad. [Publ. även i *Gud i storstad*. 2. s. 33–45.].
165. *Svensk kyrkohistoria*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse. 2. översedda uppl. 289 s. [Jfr nr 85].
166. "Svenskens gudstjänstbesök våren 1963. En bearbetning av ett SIFO-material." *Smärre Meddelanden*. 2. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 5 blad.
167. "Types of religious institutionalization", s.123–143 i: *Institutionalism and church unity*. A symposium prepared by the Study Commission on Institutionalism, Commission on Faith and Order, World Council of Churches. [New York: S.C.M. Press.].
168. *Upplevelsen av religiösa texter. Hypoteser, provundersökningar, frågeformulär*. Forskningsrapport. 6. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 23 blad. [Publ. även i *Gud i storstad*. [1] s. 56–81.]
169. "Utvecklingen till välfärdssamhälle", s 11–27 i: *Människosyn och människovård*. Stockholm: Frikyrkliga studieförbundet.

170. "Vad gör Religionssociologiska institutet i Stockholm?" *Kyrklig studiefront*. Årg. 13 (1963) h. 1–2, s. 11–14.

1964

171. "Ett annorlunda samhälle." *Vår lösen*. Årg. 55 (1964). s. 306–309
172. "Associationsidén och den Wieselgrenska nykterhetsrörelsen." *Kyrkohistorisk årsskrift*. Årg. 64 (1964) s. 155–167.
173. "Befolkningsomflyttning och kyrkbesöksfrekvens." *Smärre Meddelanden*. 7. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 4 blad.
174. *Blivande prästers och pastorers religiösa antecedentia*. Forskningsrapport. 16. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 13 blad. [Publ. även i *Gud i storstad*. 2. s. 92–107.]
175. "Den föraktade folkreligiositeten. Svenska folkets religion", *Vår lösen*. Årg. 55 (1964) s. 449–453.
176. "Förord", s. 7–9 i: *Svensk frikyrka*. Stockholm: Prisma.
177. "Förord", s. 5–6 i: *Utlämnade. Avslöjande fakta om protestanternas öde i Sovjetunionen*. Stockholm: EFS-förlaget.
178. "Förorternas kyrkliga problematik", s. 125 i: *Stockholms stiftsbok 1964/1965*.
179. *Icke-religiösa värdehierarkier bland ungdom i Stockholm*. Forskningsrapport. 19. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 5 blad.
180. "De kristna samfundens situation och möjligheter i ett sekulariserat samhälle." *Förkunnaren*. Årg. 12 (1964) h. 4, s. 2–7
181. "Kvaekerne", s. 112–122 i: *Kristenhedens kirkesamfund*. Köpenhamn: Fremad. [Jfr nr 438].
182. "En kyrka – många kyrkobegrepp." *Vår lösen*. Årg. 55 (1964) s. 250–253.
183. *Kyrkan i fritidssamhället. Tre intervjuundersökningar, på uppdrag av Tjugosjunde allmänna kyrkliga mötet*. Forskningsrapport. 18. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 11 bl.
184. "Den kyrkliga församlingsdiakoniens omfattning i Stockholm." *Smärre Meddelanden*. 2. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 2 blad.
185. "Nya församlingsstyrelselagen och diakonien." *Smärre Meddelanden*. 1. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 3 blad.
186. "Prediktion av medlemstal." *Smärre Meddelanden*. 10. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 9 blad.
187. "Psykisk hälsovård", s 79–82 i: *Kyrkans sociala ansvar*. Stockholm: Studiebookförlaget.
188. *R A S (Religious Attitude Scale). Den svenska versionen och några preliminära testaddata*. [Av Elsa Tobiason och Jan Åström med kommentar av Berndt

- Gustafsson.]. Forskningsrapport. 15. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 16 blad. [Publ. även i *Gud i storstad*. 2. s. 74–91.].
189. *Religion och sexualetisk attityd. Intervjuer med hundra tonåringar i Stockholm*. Forskningsrapport. 13. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 10 blad. [Publ. även i *Gud i storstad*. 2. s. 46–60.]
190. "Religionen och u-landsproblematiken." *Kyrkans studiefrent* Årg. 14 (1964) h. 2, s. 19–22.
191. "Religionssociologiska institutet i Stockholm." *Svenska kyrkans årsbok*. Årg. 44 (1964) s. 89–92.
192. "Stockholmarnas kyrkbesök." *Smärre Meddelanden*. 8. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 2 blad.
193. "Svenskens gudstjänstbesök våren 1963." *Svensk kyrkotidning* Årg. 60 (1964) h. 3, s. 33.
194. *Tonåringars attityd till döden. Försök med meningsifyllnad av dödslyrik*. Forskningsrapport. 14. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 9 blad. [Publ. även i *Gud i storstad*. 2. s. 61–73.]
195. "Ur djupen. Om negro spirituals." *Gymnasisten*. 1964, h. 1. s. 4–6.
196. *Världen och livshållningar hos gymnasister i Stockholm. Försök med Allport–Vernon–Linzeys skala*. Forskningsrapport. 17. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 8 blad.
197. "Ålderdomshandikapp och kyrkbesök." *Smärre Meddelanden*. 9. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 2 blad.

1965

198. *Associationer till ordet bibel*. Forskningsrapport. 27. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad.
199. *Att söka en tro. Studieplan*. Södertälje: Svenska landsbygdens studieförbund. 79 s.
200. *Attityden till rätten till dödshjälp. Några sambandsvariabler av idémässig och psykologisk art*. Forskningsrapport. 22. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 7 blad.
201. "Church and people", s. 44–53 i: *Scandinavian churches*. London: Faber & Faber.
202. *De var själva med*. D. 1. *Ögonvittnesskildringar till den kristna kyrkans historia före 1800-talet*. [Utg. tills. med Åke Sondén.]. 2. uppl. 218 s. Lund: Gleerup. [Jfr nr 118].
203. *Emotionella effekter av tidig presens av dödsmotiv*. Forskningsrapport. 25. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad.

204. *Experimentell metod inom religionssociologien. En explorativ studie.*
Forskningsrapport. 20. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 5 blad.
205. *Gruppinteraktion vid oväntat möte med religiöst stimulus.* Forskningsrapport. 26.
Stockholm: Religionssociologiska institutet. 7 blad.
206. *Gud i storstad. 2. Undersökningar utförda vid Religionssociologiska institutet i Stockholm under dess andra verksamhetsår 1/7 1963 – 30/6 1964.* Stockholm: Studiebokförlaget. 141 s
207. "Kyrkhultsbygdens väckelsearv", s. 226–239 i: *Jubileumsskrift över Kyrkhult 1865–1965.* Kyrkhult: [Pastorsexpeditionen] .
208. "Livsåskådningarna och samhällslivet", s. 36–47 i: Hemberg, Jarl & Jeffner, Anders (red.), *Att välja ståndpunkt. Orienterande essayer om livsåskådning, religion och etik.* Stockholm: Diakonistyrelsen.
209. "Organisationernas land", s. 166–179 i: *Samhälle i utveckling.* Stockholm: Studiebokförlaget.
210. *Religionen och utvecklingsländernas framtid. En enkät bland ungdom.*
Forskningsrapport. 21. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 9 blad.
211. *Religionssociologi.* Stockholm: Svenska bokförlaget. 199 s.
212. "Det religiösa livet", s. 313–347 i: Dahlström, Edmund (red.), *Svensk samhällsstruktur i sociologisk belysning.* 3., omarb. uppl. Stockholm: Svenska bokförlaget. [Jfr nr 106].
213. "Ett samhälle i rörelse." *Kyrkfrämjandet.* Årg. 6 (1965) h. 2, s. 9–12.
214. "The state of sociology of Protestantism in Scandinavia." *Social Compass.* Vol. 12 (1965) s. 359–365.
215. "Stockholmaren ser på relationerna kyrka–stat." *Smärre Meddelanden.* 7.
Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 3 blad.
216. *Storstadbons förväntningar inför kyrkan. Resultaten av försök med nytt bildtest.*
Forskningsrapport. 23. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 14 blad.
217. *En TV-sändnings inverkan på kyrkolivet.* Forskningsrapport. 24. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 5 blad.
218. *Världskristenheten idag. Försök till religionsgeografisk översikt.*
Lund: Gleerup. 124 s.

1966

219. "Behöver vi en tro?" s. 149–160 i: *Medborgarboken.* 7. uppl. [Stockholm]: [Svenska kommunförbundet/Norstedts].
220. *De var själva med. D. 3. Ögonvitnesskildringar av icke–kristna religioner.* [Utg. tills. med Einar Lilja och Åke Sondén.]. Lund: Gleerup. 274 s.
221. "Dödsångest och sekularisering." *Vår lösen.* Årg. 57 (1966) s. 561–565.

222. *Facit av ett evangelisationsexperiment. Kristianstadsundersökningen avslutad.* Forskningsrapport. 32.) Stockholm: Religionssociologiska institutet. 7 blad.
223. *Folkreligion söder om Söderort. Till frågan om den s.k. förrättningskristendomen.* Forskningsrapport. 34. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 14 blad. [Publ. även i *Svenska folkets religion*, 1969, s. 55–71, jfr nr 304, samt i resuméform i *Svensk pastoraltidskrift*. Årg. 8 (1966) s. 865–867].
224. "Fritidsvanor i Slottstaden. Sommaren 1966", s. 4–5 i: *Slottstadens församlingsblad*.
225. "Församlingsstruktur och ekumeniska attityder", s. 36–43 i: Nilsson, Sven & Jansson, Tord (red.), *Upp ur hjulspåren. En bok om evangelisation*. Stockholm: Moderna läsare.
226. "Katolicismens avveckling." s. 57–59 i: *Den svenska historien*. D. 3. Vasatiden 1520–1611. Stockholm: Bonnier.
227. *Kyrka—sekt som prestigevariabel*. Forskningsrapport. 31. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 4 blad.
228. "Kyrkan och klosterväsendet under högmedeltiden", s. 120–133 i: *Den svenska historien*. D. 2. Medeltiden 1390–1520. Stockholm: Bonnier.
229. "Kyrkligt liv och skola under tidigare vasatiden", s. 288–293 i: *Den svenska historien*. D. 2. Medeltiden 1390–1520. Stockholm: Bonnier.
230. "Livsåskådningarna och samhällslivet", s. 52–63 i: Hemberg, Jarl & Jeffner, Anders (red.), *Att välja ståndpunkt. Orienterande essayer om livsåskådning, religion och etik*. 2. omarb. och utök. uppl. Stockholm: Diakonistyrelsen. [Jfr nr 208].
231. "Moderna sorgeritual i Storbritannien och Sverige." *Smärre Meddelanden*. 2. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 6 blad.
232. "Människovärderingar i samhället". *Årsbok för Sveriges kristliga studentrörelse*. Årg. 3 (1965/66) s. 10–20.
233. *Ordet synd i dess semantiska rymd*. Forskningsrapport. 35. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 7 blad.
234. "People's view of the minister and the lack of ministers in Sweden." *Archives de Sociologie des Religions*. Vol. 22 (1966) s. 135–144. [Även publicerad i:] *Social Compass*. Vol. 13 (1966) s. 442–450. [Eng övers. av 245].
235. "Religionssociologisk undersökning", s. 18–35 i: Nilsson, Sven & Jansson, Tord (red.), *Upp ur hjulspåren. En bok om evangelisation*. Stockholm: Moderna läsare.
236. "Religiös kommutyp och politisk förskjutning i valet 1966." *Smärre Meddelanden*. 10. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 12 blad.
237. "Röda boken. Johan III:s gudstjänstordning", s. 286–287 i: *Den svenska historien*. D. 3. Vasatiden 1520–1611. Stockholm: Bonnier.

238. *Sekulariseringen och förlusten av fadern*. Forskningsrapport. 36. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 4 blad.
239. "Stockholmarens andra bostad," s. 150–154 i: *Stockholms stiftsbok 1966/1967*.
240. *Svensk kyrkohistoria*. Stockholm: Diakonistyrelsen. 3. uppl. 289 s. [Jfr nr 85].
241. "Sverige blir kristet, missionskyrkan blir folkkyrka", s. 213–215 i: *Den svenska historien*. D. 1. *Forntid, vikingatid och tidig medeltid till 1319*. Stockholm: Bonnier.
242. "Sveriges religiösa geografi", s. 126–132 i: *Svenska trossamfund. Historia tro och bekännelse, organisation, gudstjänst- och fromhetsliv*. 3. uppl. Stockholm: EFS-förlaget.
243. *Till frågan om söndagsskolans regress*. Forskningsrapport. 30. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 12 blad.
244. "Uppsala möte", s. 302–303 i: *Den svenska historien*. D. 3. *Vasatiden 1520–1611*. Stockholm: Bonnier.
245. *Vad folk tror om prästen. Till frågan om prästrekryteringen*. Forskningsrapport. 29. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 8 blad. [Jfr nr 234].
246. "Västerås stift 1975." *Västerås stiftsbok*. Årg. 60 (1966). s. 168–181.

1967

247. *Abstraktionsnivå och trötthet efter predikan*. Forskningsrapport. 41. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 5 blad. [Jfr nr 256].
248. "Att mäta fromhet". *Till frågan om den religiösa bildningsnivåns betydelse*. Forskningsrapport. 39. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 7 blad.
249. *Dagliga bibelläsare*. Forskningsrapport. 44. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 17 blad.
250. *De var själva med*. D. 2. *Ögonvittnesskildringar till den kristna kyrkans historia [under 1800- och 1900-talen]*. [Utg. tills. med Einar Lilja och Åke Söndén.] [2. uppl.]. Lund: Gleerup. 249 s. [Jfr nr 132].
251. *De var själva med*. D. 3. *Ögonvittnesskildringar av icke-kristna religioner*. [Utg. tills. med Einar Lilja och Åke Söndén.] [2. uppl.]. Lund: Gleerup. 249 s. [Jfr nr 220].
252. "Fritid 1980", s. 11–23 i: *Kyrkan i fritidssamhället*. Stockholm: Diakonistyrelsen.
253. "Fritid 1980." [Göteborgs stift.] *Stiftskrönikan 1967*. Årg. 35 (1967) s. 413–414.
254. "Genomsnittssvenskens etiska postulat", s. 223–232 i: *Tillkomme ditt rike*. Predikningar och föredrag hållna vid Kyrklig förnyelses Kyrkodagar kring kyrka och samhälle. Saltsjöbaden: Kyrkligt forum.

255. *Den kyrkliga vigseln som familjeritual*. Forskningsrapport. 43. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 8 blad. [Även publ. i *Svenska folkets religion*, 1969, s. 87–98.
256. "Level of abstraction and tiredness after sermons." *International Research Bulletin*. 1967: 2. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 4 blad. [Eng. översättn. av 247. Opublicerad].
257. *Mätning av förändringar i religiös aktivitet. En provundersökning*. Forskningsrapport. 45. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 9 blad.
258. *Prognos för den svenska ekumeniken*. Försök med prediktion. Forskningsrapport. 40. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 5 blad.
259. *Prognos för världsekumeniken. Försök med prediktion*. Forskningsrapport. 42. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 7 blad.
260. *Religion och anomi. En förstudie till undersökningen av religiös attitydförändring och befolkningsomflyttning i Luleå stift*. Forskningsrapport. 46. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 7 blad. [Jfr nr 261].
261. "Religion and anomy." *International Research Bulletin*. 1967:3. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad. [Eng. översättn. av 260. Opublicerad].
262. "Religionssociologen studerar menigheten i Storkyrkan." *Storkyrkobladet*, h. 2, s. 1, 15. Stockholm: Storkyrkoförsamlingen.
263. "Research news. The decline of Sunday schools in Sweden 1950–1965. Church–sect as a prestige variable. The results of an evangelisation experiment. Folk–religiosity south of Stockholm 1966." *Social Compass*. Vol. 14 (1967) s. 297–300.
264. "'Sin in Sweden.' A contribution to the myth." *International Research Bulletin*. 1967:1. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 12 blad. [Eng. översättn. av nr 267. Opublicerad].
265. "Statistiska svep över Skara stift." *Julhälsningar till församlingarna i Skara stift*. Årg. 62 (1967) s. 121–134.
266. "Störst och minst i Stockholms stift", s. 76–82 i: *Stockholms stiftsbok 1967/1968*.
267. "*Den svenska synden*." Forskningsrapport. 38. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 12 blad. [Jfr nr 264]. [Även publ. i *Svenska folkets religion*, 1969, s. 41–54].

1968

268. *The Christian faith in Sweden*. [Omarb. uppl.]. Stockholm: Verbum. 43 s. [Jfr nr 148].
269. "Fasting during Christmas." *International Research Bulletin*. 1968:1. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 8 blad. [Eng. översättn. av 276. Opublicerad].

270. "Frikyrkobröder", s. 49–54 i: Årsskrift 1968. [Småland.]. Stockholm: Svenska Turistföreningen.
271. *Förstår folk vad kyrkan säger? För Stockholms stifts prästsällskap och Liturgiska nämnden*. Forskningsrapport. 57. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 11 blad. [Jfr nr 272].
272. *Förstår folk vad kyrkan säger? För Stockholms stifts prästsällskap och Liturgiska nämnden*. [Sammandrag av 271.] *Svensk pastoraltidskrift*. Årg. 10 (1968) s. 941–943 [och] *Svensk kyrkotidning*. Årg. 65 (1969) h. 1/2, s. 7–9.
273. "Gudstjänsten tråkig?" *Smärre Meddelanden*. 3. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 4 blad.
274. *Ideologisk självbestämning. För projektet Livsåskådningar i samhället*. Forskningsrapport. 54. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad.
275. *Instrument för empiriska studier till typologien roll och lära. För projektet Roll och lära i tillägnelse av religiös tradition*. Forskningsrapport. 56. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 12 blad; bil: 11 bl.
276. *Jul med fasta. Hur andra reagerade*. Forskningsrapport 48. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 8 blad. [Jfr nr 269].
277. "Livsåskådningarna och samhällslivet", s. 52–63 i: Hemberg, Jarl & Jeffner, Anders (red.), *Att välja ståndpunkt. Orienterande essayer om livsåskådning, religion och etik*. 2. omarb. och utök. uppl. 2. tr. Stockholm: Verbum. [Jfr nr 208].
278. *Manlig kraft och kvinnligt behag. Till frågan om religion och könsrollsförväntningar*. Forskningsrapport. 52. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 17 blad.
279. "Pengarna och kyrka – stat – problemet." *Västerås stiftsblad*. Årg. 54 (1968) s. 48–49.
280. *Sekulariseringen ur religionssociologisk aspekt*. Forskningsrapport. 51. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 20 blad.
281. *Strukturer i tänkandet över livet. För projektet Livsåskådningar i samhället*. Forskningsrapport. 53. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 14 blad.
282. *Svensk kyrkohistoria*. 4. uppl. Stockholm: Verbum. 289 s. [Jfr nr 85].
283. *Värderingars samexistens. För projektet Livsåskådningar i samhället*. Forskningsrapport. 55. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 7 blad.
284. *"Världen pajar i morgon." Stockholmsungdomar ser på framtiden*. Forskningsrapport. 49. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 8 blad.

1969

285. *Att konfirmera sig*. Forskningsrapport. 60. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad. [Även publ. i *Svenska folkets religion*, 1969, s. 79–86].

286. "Begravningsplatsens betydelse för den moderna människan", s. 5–10 i: *Rapport från Konferens i allmänna begravningsfrågor*. Stockholm den 28–29 April 1969. Stockholm: Svenska Eldbegängelseföreningen.
287. "Diakonins roll i välfärdssamhället", s. 24–33 i: *Vad är människan värd?* Stockholm: Verbum.
288. "The established church and the decline of church attendance in Sweden", s. 360–365 i: *Sociology and religion. A book of readings*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice–Hall.
289. "Förskjutning i gudsbilden." *Smärre Meddelanden*. 3. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 3 blad.
290. *Hur Gud försvann ur dödsannonserna. Forskningsprogram*. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 3 s. [Opublicerad].
291. *Konfirmandundervisning och sexualkunskap. Enkät bland konfirmand- och bibelskolelärare och motsvarande. Undersökningsrapport*. [Utredningen rörande sexual- och samlevnadsfrågor i undervisnings- och upplysningsarbetet (USSU)]. Utbildningsdepartementet 1969:1. Stockholm: Utbildningsdepartementet. 33 s.
292. *Kristendom och social aktivism. Till frågan om religionen som adaptivt system*. Forskningsrapport. 67. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 8 blad.
293. "Kyrkan inför sina konsumenter", s. 27–36 i: *Till hembygden. Strängnäs stiftsbok*. 1969. Årg. 66 (1969).
294. *Kyrkogården som meditationsplats*. Forskningsrapport. 63. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 11 blad. [Jfr nr 295, 331 och 359].
295. "Kyrkogården, moderna människors meditationsplats." *Ignis*. Årg. 41 (1969) h. 6, s. 75–79. [Bearb. av 294].
296. *Lokal ekumenik – symbolakt eller praktisk problemlösning?* [Kristna studentrörelsens ekumenikkonferens Gräninge 31 januari 1969.] Forskningsrapport. 58. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 19 blad.
297. *Läsvärdet hos församlingsblad. För Stiftsrådet i Stockholms stift*. Forskningsrapport. 65. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 11 blad.
298. "Platsen för vigseln", s. 121–132 i: *Fataburen. Nordiska museets och Skansens årsbok*. 1969. Stockholm: Nordiska museet.
299. "Det religiösa livet", s 341–379 i: Dahlström, Edmund (red.), *Svensk samhällsstruktur i sociologisk belysning*. 4. omarb. uppl. Stockholm: Svenska bokförlaget. [Jfr nr 106].
300. *Religionspedagogik i ny tid. En intervjuundersökning i Saltsjöbaden*. [För Kyrkorådet i Saltsjöbaden.]. Forskningsrapport. 61. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 24 blad.
301. "Rollkonflikt för prästen." *Svensk kyrkotidning*. Årg. 65 (1969) s. 171–172.

302. "‘Sin in Sweden.’ A contribution to the myth." *Social Compass*. Vol. 15 (1968) s. 143–158. [Eng. översättn. av 267].
303. *Sociala tätheten i gudstjänsten*. Forskningsrapport. 66. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad.
304. *Svenska folkets religion. Några ord till dess föraktare*. Stockholm: Gummesson. 148 s.
305. "Sveriges religiösa geografi", s. 126–132 i: *Svenska trossamfund. Historia tro och bekännelse, organisation, gudstjänst– och fromhetsliv*. 4. uppl. Stockholm: EFS-förlaget. [Jfr nr 242].
306. "En sällningstid för kyrkan?" *Vår lösen*. Årg. 60 (1969) s. 624–628.
307. "Tryggare kan ingen vara." *Till frågan om barndopet som passagerit*. Forskningsrapport. 59. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad. [Även publ. i *Svenska folkets religion*, 1969, s. 72–78].
308. "Två fyra eller sexton alternativ i kyrka – stat-frågan." *Vår lösen*. Årg. 60 (1969) s. 82–86.
309. "60-talet – protestens årtionde", s. 67–71 i: *Lunds stifts julbok. 1969*. Lund: [Kyrkans ungdom i Lunds stift.]

1970

310. "Arbetskraft har ingen religion." *Till frågan om sysselsättningsstatus och kyrkligt engagemang*. Forskningsrapport. 77. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 13 blad. [Även publ. något utvidgad som "Arbetskraft har ingen religion", s. 7–21 i: *Guds lilla barnaskara*, 1972].
311. *Folket om religionens roll*. Forskningsrapport. 72. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 5 blad.
312. "Företal", s. 9–11 i: *Kulter, sekter, samfund. En studie av religiösa minoriteter*. Stockholm: Proprius.
313. *Gud i Tensta*. Forskningsrapport. 71. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 11 blad.
314. *Hur upplever folk sitt barndop? En explorativ studie*. Forskningsrapport. 74. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad.
315. "I anledning av Nostradamus", s. 186–192 i: Ohlmark, Åke, *Nostradamus. Spådomar, stjärntyderi, orakel*. Stockholm: Verbum.
316. "Kyrkan och samhället." *Årsbok för kristen humanism*. Årg. 32 (1970) s. 52–60.
317. "Läsvärdet hos församlingsblad." *Svensk pastoraltidskrift* Årg. 12 (1970) s. 521–524.
318. *Marknader för gudstjänst. Den strukturella differentieringen inom lokalförsamlingen i Svenska kyrkan*. Forskningsrapport. 69. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 12 blad.

319. *Migration och religiös familism. Släktstruktur och laestadianism i Tornedalen.* Forskningsrapport. 68. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 22 blad. [Även publ. något redigerad som "Familismen som terapeutisk miljö. Fallet laestadianismen", s. 86–106 i: *"Guds lilla barnaskara"*, 1972.]
320. *Predikan och det publika avståndet.* Forskningsrapport. 76. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 7 blad.
321. "Religionen i Sverige." *Svensk veckotidning*. Årg. 31 (1970) h. 26, s. 3, 14.
322. "Religionen i Sverige maj 1970." *Smärre Meddelanden*. 5. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 4 blad.
323. "Religionens roll i samhället. I väntan på en undersökning." Stockholm: Verbum/Studiebokförlaget. 99 s.
324. "Ruotsin Tornionlaaksoista muutaneiden uskonnollinen kohtalo", s. 36–49 i: *Tornionlaakson Vuosikirja. 1970.* [Tornedalens årsbok.]
325. *Stadsdelen som kyrklig enhet.* Forskningsrapport. 73. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad.
326. *Svenska folkets böner.* [Samlade och utgivna av Berndt Gustafsson.] Stockholm: Verbum. 106 s.
327. "Svensson är hans namn." *När honom religionens bud i morgondagens värld?* [Projektet Idé på sikt.] Stockholm: Informationstjänst. 48 s. [Jfr nr 443].
328. "Ungdoms protest och generationsmotsättning." *Svenska prästförbundets årsprogram*. Årg. 17 (1970) s. 9–11.
329. "Vision av kyrka i förort i norr år 2001." *Från bygd och vildmark. Luleå stifts årsbok*. Årg. 57 (1970) s. 173–179.

1971

330. "Det andliga livet", s 247–270 i: *Vor Kulturarv*. Bd. 5. *Nutidskulturen*. Köpenhamn: Forlaget for faglitteratur.
331. "Le cimetière. Lieu de méditation", s. 85–96 i: Godin, A (red.), *Mort et présence. Études de psychologie*. Cahiers de Lumen Vitae. Psychologie de la religion. 5. Bruxelles: Lumen Vitae. [Fransk översätn. av 294].
332. "Dags för uppbrott", s. 186–198 i: *Handlingar rörande prästmötet i Luleå 1971.* [Även publ. i:] *Från bygd och vildmark. Luleå stifts årsbok*. Årg. 58 (1971) s. 43–60.
333. *De var selv med.* [Utg. ved Berndt Gustafsson og Åke Sondén.] Oslo: Gyldendal. 93 s. [Norsk översätn. och bearbetn. av 118, delvis förkortad utg. av Paul Solberg.]
334. "Du nalkas ljuva sommar." *Karlstads stiftsblad*. Årg. 51 (1971) juli, s. 4–5.
335. "Evangeliem på svenska. Till frågan om nyöversättning av det kristna budskapet." *Svensk Missionstidskrift* Årg. 59 (1971) s. 151–155.

336. "Familjeliv och ritual", s. 138–151 i: *Förälder i 70-talet. En bok i föräldrakunskap*. Stockholm: Verbum/Studiebokförlaget.
337. "Folket gör självt sina böner." *Vår lösen*. Årg. 62 (1971) s. 1–3.
338. "Den framtida religionsfriheten." *Vår lösen*. Årg. 62 (1971) s. 322–323.
339. "Fritidskvirkan år 2000." *Kyrkans ungdom*. Årg. 17 (1971) h. 1, s. 2.
340. "Det goda livet", s. 1 i: *Sommarkatalog* [1971]. Lund: [Gleerups?].
341. "Hoppet som tändes 1984", s.104–109 i: Laxvik, Ingvar (red.), *En bok om förväntan*. [Utg. på uppdrag av stiftsrådet i Stockholms stift.] Stockholm.
342. "Kristendom och social aktivism. Från arbetsfältet." *Tidskrift utgiven af Svenska sällskapet för nykterhet och folkuppföstran*. Årg. 62. (1971) s. 6–12.
343. "Kyrkan i Latinamerika", s. 213–214 i: *När Var Hur. Aktuell årsbok 1972*. Stockholm: Bokförlaget DN.
344. "Kyrkorummet ett kommunikativt rum." *Smärre Meddelanden*. 4. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 5 blad.
345. *Makten och heligheten. Om kollektivet och staten hos Durkheim*. Forskningsrapport 85. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 11 blad. [Jfr nr 361].
346. *Mål och målpuppfyllelse i Täby församling. För kyrkorådet i Täby*. Forskningsrapport. 88. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 17 blad.
347. "Ny fritid – ny kyrka", s. 9–20 i: *Människan i fritiden*. Stockholm: Verbum
348. *När folket ber*. [Tills. med Birgitta Esaiasson och Anne-Sofie Ögland.] Forskningsrapport. 86. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 11 blad.
349. "Religion i Sverige i dag." *Lärartidningen/Svensk skoltidning*. Årg. 5 (1971) h. 50, s. 22–33. [Även publ. i *Tecken och tydning* (1976), s. 156–161.].
350. *Sexualnormer i svensk kristenhet*. Forskningsrapport. 80. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 9 blad.
351. "Sex norms among Church-going people in Sweden." *Social Compass*. Årg. 18 (1971) s. 620. [Tabeller hämtade ur *Sexualnormer i svensk kristenhet*. Se 350].
352. *Den svenska kristenhetens politiska struktur. Intervjuer med 100 beslutsfattare i svenska trossamfund*. Forskningsrapport. 82. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 12 blad.
353. *Svensk kyrkogeografi. Med samfundsbeskrivning*. 2. omarb. uppl. Lund: Gleerup. 151 s. [Jfr nr 84.].
354. Sveriges religiösa geografi", s. 126–132 i: *Svenska trossamfund. Historia tro och bekännelse, organisation, gudstjänst- och fromhetsliv*. 5. uppl. Stockholm: EFS-förlaget. [Jfr nr 242].
355. "Vad säger du, Johansson?", s.75–79 i: *Kejsarens pengar och Guds. En debattbok om de ekonomiska relationerna mellan trossamfundet och staten*. Örebro: Libris.

356. *Var är de, moralens väktare?* Forskningsrapport. 83. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 17 blad. [Även publ. på s. 22–37 i: "*Guds lilla barnaskara.*" 1972].
357. "År 2000 – de många församlingarnas år", s. 94–102 i: *En hälsning till församlingarna i ärkestiftet, Ärkestiftets julbok 1971/1972*. Årg. 57 (1971/1972).

1972

358. *Bibeln i svenska folket idag*. Forskningsrapport. 91. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 12 blad.
359. "The cemetery as a place for meditation," s. 85–96 i: Godin A. (ed.), *Death and Presence. The Psychology of Death and the After-Life*. Lumen Vitae Studies in the Psychology of Religion. 5. Brussels: Lumen Vitae. [Eng. översätn. av 294].
360. *De var själva med*. D. 2. *Ögonvittnesskildringar till den kristna kyrkans historia [under 1800– och 1900–talen.]*. [Utg. tills. med Einar Lilja och Åke Sondén.] 3. uppl. Lund: LiberLäromedel. 268 s. [Jfr nr 132].
361. "Durkheim on power and holiness," s. 20–30 i: *The myth of the state. Based on papers read at the Symposium on the Myth and the State held at Åbo on the 6th–8th September 1971*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis. 6. Stockholm: Almqvist & Wiksell International. [Eng. övers. av 345].
362. "Efterskrift", s. 196–197 i: *Fördomar, vidskepelse och övertro i deras psykologiska sammanhang*. Stockholm: Verbum.
363. *Familj och vårdssamhälle. Rapport. om ett socialpolitiskt problem*. [Berndt Gustafsson tills med medarb.] Forskningsrapport. 93. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 10 blad.
364. "Den framtida samhällsstrukturen och det absolutistiska engagemanget", s. 25–36 i: *Nordisk Seminar vedrørende Alkoholproblemer*. Den 25. Nordiske Afholdskongres. [Danmark].
365. *Frikyrkorna inför u-land och utland*. För Frikyrkliga studieförbundet. Forskningsrapport. 94. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 15 blad.
366. "Författarporträtt." [Berndt Gustafsson om Gunnar Svensson, vatteningenjör.] *Svensk bokhandel*. Årg. 21 (1972) s. 224.
367. "Den förminskade människan." *Vår lösen*. Årg. 63. (1972) s. 291–298.
368. "*Guds lilla barnaskara.*" *Rapport om en samhällskonflikt*. Stockholm: Gummesson. 122 s.
369. *Gunnar Svensson, vatteningenjör*. [En framtidsroman.]. Stockholm: Gummesson. 145 s.
370. *Jesus i vår tid*. [Text till vandringsutställning med samma namn i samverkan mellan SKC och SKS.] 33 s.

371. *Kyrkan som symbol för folkets enhet*. Forskningsrapport. 89. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 7 blad.
372. "Kyrkans verklighet bland folket idag." *Svensk kyrkotidning*, Årg. 68 (1972) s. 709–711. [Även publicerad:] s. 15–20 i: *Den öppna kyrkan*. Stockholm: Verbum.
373. *Life values of high school youth in Sweden*. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 44 blad. [Opublicerad].
374. *Människa i Sverige → 1955 → 70 → 85? En frågeundersökning i kristet perspektiv*. [Projektet Idé på sikt.] Stockholm. 56 s.
375. *Människa år 2000*. [Texter till utställning med samma namn anordnad av Projektet Idé på sikt.] Stockholm. 24 s.
376. *Orienteringskurs i religionskunskap*. Grundskolans mellanstadium. Åk. 5. H. 3. [Tills. med Allan Grundemar och Åke Sondén.] Lund: Gleerup. 63 s.
377. *Orienteringskurs i religionskunskap*. Grundskolans mellanstadium. Åk. 5. H. 4. [Tills. med Allan Grundemar och Åke Sonden.] Lund: Gleerup. 78 s.
378. *Religion och samhälle. Introduktion till religionssociologien*. Lund: Gleerup. 75 s.
379. "Sammanställning av sextiofyra förutsägelser om framtiden, varav tjugofyra om religion." *Dokumentation 2000*. 1972:5. 5 blad.
380. "'En strålande utsikt.' Nattvardsupplevelsen som kunskapsakt", s. 110–119 i: *Opuscula ecclesiastica. Studier tillägnade Gunnar Rosendal den 4 april 1972*. Uppsala: Pro veritate.
381. "Sweden", s 479–510 i: Mol, Hans (ed.) *Western religion. A country by country sociological inquiry*. The Haag: Mouton.
382. *Svenska folkets böner*. [Samlade och utgivna av Berndt Gustafsson.] 2. uppl. Stockholm: Verbum. 105 s. [Jfr nr 326].
383. "Svenska kyrkans förrätningstal 1970." *Smärre Meddelanden*. 1. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 3 blad.
384. "Växjö stift i dag· och i morgon." *Växjö stifts hembygdskalender*. Årg. 63 (1972) s. 123–131.
385. "Äktenskap och familj idag och år 2000." Västerås stiftsbok. Årg. 66 (1972) s. 60–68.
386. "Är prästen professionell? Om en svensk undersökning", s. 85–91 i: *Präst och samhälle*. Stockholm: Gebers.

1973

387. "Centralrådet – nya former och nya insatser." *Kyrkans årsbok*. Årg. 53 (1973) s. 13–18.
388. "Dagböcker och enkät avslöjar gymnasisters liv och värderingar." *Kommunal skoltidning*. Årg. 42 (1973) s. 378–380.

389. *De såg och hörde Jesus. Om Kristusuppenbarelser i vår tid.* [Tills. med Gunnar Hillerdal.] Stockholm: Verbum. 144 s.
390. "Efterskrift", s. 96–97 i: *Fröet. Gemenskap i tillväxt.* Stockholm: Verbum.
391. *Folklig vers om Gud.* D. 1. [Saml. och utg. av Berndt Gustafsson.] Stockholm: Religionssociologiska institutet. 27 s.
392. *Folklig vers om Gud.* D. 2. *Kyrkans år.* [Saml. och utg. av Berndt Gustafsson.] Stockholm: Religionssociologiska institutet. 25 s.
393. *Folklig vers om Gud.* D. 3. *Bibeln.* [Saml. och utg. av Berndt Gustafsson.] Stockholm: Religionssociologiska institutet. 30 s.
394. *Folkreligion och personlighetsreligion.* Forskningsrapport. 104. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 7 blad.
395. "Folkrörelsernas ställning i samhället år 2000." *Folkbildningsarbetet.* Årg. 15 (1973) h. 7, s. 15–21.
396. "Framtiden – hot eller hopp?", s. 117–120 i: *Vad folk grubblar på. En studiebok om moderna människors livsfrågor.* Älvsjö: Moderna läsare.
397. "Förord", s. 7–9 i: *Jesus i dåligt sällskap.* [Originaltitel: Jesus in schlechter Gesellschaft.] Stockholm: Askild & Kärnekull.
398. "Förväntningar på predikan. En sociologisk studie", s. 19–48 i: *Att predika idag. Prästmötesavhandling för Linköpings stift.* Lund: Håkan Ohlsson.
399. *Gud i folkets hjärta. Verser om Gud skrivna av svenska folket 1971.* [Saml. och utg. av Berndt Gustafsson.] Stockholm: Verbum. 55 s.
400. "Gud och sommaren." *Vår kyrka.* Årg. 112 (1973) h. 24/25. s. 2.
401. "Den helige ande – den andra andningen", s. 42–47 i: *Studier i kristendom. Teologi för icke-teologer.* Stockholm: Gummessons.
402. "Jesus i svenska folket i dag." *Meddelanden från Svenska Prästförbundet.* H. 1. Februari, s. 31–33.
403. *Jesusrörelsen i ljuset av den s.k. motkulturen.* Forskningsrapport. 101. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 19 blad.
404. "Kloster i Sverige", s. 185–187 i: *När Var Hur 1974. Aktuell årsbok.* Stockholm: Bokförlaget DN.
405. "Kyrkan i Sverige år 2000." *Kyrkans ungdom.* Årg. 19 (1973) h. 2–3, s. 40–41.
406. *Leka begravning.* Forskningsrapport. 108. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 5 blad.
407. "Min jesusbild." *Kristet forum. Frikyrklig kulturtidskrift.* H. 9/10, s. 16.
408. Motkulturen och framtiden. [Sammanställt av Berndt Gustafsson.] *Dokumentation 2000:*19. 6 blad.
409. "Musiken som läro- och upplevelsemedel." *Aktuellt för konfirmandarbetet.* H. 7. December, s. 18–21.

410. *Den nya andliga sången. Lekmannalektörers bedömning av texterna till 71 psalmer och visor.* Forskningsrapport. 102. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad.
411. ”När den tiden är ute ...”. Tre scenarios om döendet år 2000”. *Dokumentation 2000*. 17. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 6 blad
412. ”Den ockulta vågen”, s. 187–188 i: *När Var Hur 1974. Aktuell årsbok*. Stockholm: Bokförlaget DN.
413. *Postludiet som religiöst upplevelsemedel. Preliminär inventering av problem.* Forskningsrapport. 103. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 8 blad.
414. *Religion och samhälle. Introduktion till religionssociologien*. [1. uppl.] 2. tr. Lund: Gleerup. 75 s. [Jfr nr 378].
415. *Religiös offentlighet och samhällslojalitet.* Forskningsrapport. 99. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 8 blad.
416. *Skolan i barnens religiösa utveckling. En explorativ undersökning.* Forskningsrapport. 107. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 4 blad.
417. ”Stora Sköndal i morgon”, s. 23–26 i: *Stora Sköndal i går, i dag och i morgon*. Sköndal: Stora Sköndal.
418. *Svensk kyrkohistoria*. Stockholm: Verbum. 327 s. 5. uppl. 290 s. [Jfr nr 85].
419. *Svenska folkets gudsbevis.* Forskningsrapport. 100. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 13 blad.
420. *Den svenska Jesusrörelsens bibeluppfattning.* Forskningsrapport. 105. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 7 blad.
421. ”Tro, verklighet och vidskeplighet.” [Tillsammans med Carl–Martin Edsman.] *Vår lösen*. Årg. 64 (1973) s. 515–530

1974

422. *Agnosticismen som samhällsföreteelse.* Forskningsrapport. 109. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 11 blad.
423. ”Att vara människa i storstaden”, s. 12–29 i: Philipson, Sten (red.), *En stad där de kunde bo. En bok om kyrkan och storstaden*. Stockholm: Verbum/Studiebokförlaget.
424. ”Arbetet vid Centralrådet”. *Svenska kyrkans årsbok*. Årg. 54 s. 13–17.
425. *De var själva med. D. 4. Ögonvittnesskildringar från kristen mission och unga kyrkor*. [Utg. tills. med Åke Sondén.] Lund: LiberLäromedel. 183 s.
426. ”Evangelisation år 2000.” *Dokumentation 2000*. 21. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 4 blad.
427. ”Ej bara grå celler.” *Kristendom och skola*. Årg. 38 (1974 s. 15.

428. "Elevernas livssituation och värderingar i gymnasieskolan", s. 21–107 i: *Gymnasieeleven och livsfrågorna. Studiematerial för lärare i so-ämnena, i första hand religionskunskap [...]*. Stockholm: Utbildningsförlaget
429. "Folket och dess kyrkorum." *Vår lösen*. Årg. 65 (1974) s. 177–182.
430. "Församling i kyrka utan väggar", s. 77–79 i: *Församling i funktion. En studiebok om frikyrkoförsamlingen i samhället*. Älvsjö: Moderna läsare.
431. "Församlingen och de nedersta", s. 24–27 i: *Församling i funktion. En studiebok om frikyrkoförsamlingen i samhället*. Älvsjö: Moderna läsare.
432. "Församlingen och skolsamhället", s. 13–15 i: *Församling i funktion. En studiebok om frikyrkoförsamlingen i samhället*. Älvsjö: Moderna läsare.
433. "Församlingens hemfunktion", s. 89–92 i: *Församling i funktion. En studiebok om frikyrkoförsamlingen i samhället*. Älvsjö: Moderna läsare.
434. "Förstår folk de nya liturgiska texterna?" En undersökning av språket i Material för försöksverksamheten 1–2", s. 61–71 i: *Svenska kyrkans gudstjänst. Bil. 2. Den liturgiska försöksverksamheten 1969–1972*. [1968 års kyrkohandbokskommitté.] SOU 1974:68.
435. "Hur kommer morgondagens tvåvägsteve att påverka religionen?" *Dokumentation 2000*. 29. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad.
436. "Konfirmanderna och gudstjänsten." *Aktuellt för konfirmandarbetet*. H. 9. November, s. 24–34.
437. "Kristen verksamhet i Jönköping", s. 9–18 i: *Gud i Jönköping. En rapport om religion*. Stockholm: Verbum.
438. "Kvaekerne", s. 120–130 i: *Kristenhedens kirkesamfund. Tradition og opbrud*. [Ny omarb. och uppd. uppl.] Köpenhamn: Fremad. [Jfr nr 181].
439. *Kyrkorummet – finrum eller mötesplats?* Forskningsrapport. 117. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 7 blad.
440. "Leve folkrörelserna!" *Kristet forum. Frikyrklig kulturtidskrift*. H. 7, s. 5–7.
441. "Missionerande församling", s. 48–51 i: *Församling i funktion. En studiebok om frikyrkoförsamlingen i samhället*. Älvsjö: Moderna läsare.
442. "Ny i Sverige", s. 36–38 i: *Församling i funktion. En studiebok om frikyrkoförsamlingen i samhället*. Älvsjö: Moderna läsare.
443. *Partisanen für Christus. Kirche vor kommunikationssperren in der modernen Gesellschaft*. Zur Sache. Kirchliche Aspekte heute. 9. Hamburg: Lutherisches Verlagshaus. 72 s. [Tysk översätn. av 327].
444. *Religiöst beteende – kan det förklaras?* Forskningsrapport. 114. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 12 blad.

445. "The role of religion in modern Sweden." *American Behavioral Scientist*. Vol. 17 (1974) s. 827–844.
446. "Rum för församling", s. 62–64 i: *Församling i funktion. En studiebok om frikyrkoförsamlingen i samhället*. Älvsjö: Moderna läsare.
447. "Svensk folkreligion och svensk kyrka." *Svensk teologisk Kvartalskrift*. Årg. 50 (1974) s. 154–161.
448. *Svenskarnas religion. Från istiden till våra dagar*. [Tills. med Åke Ohlmarks.] Stockholm: Verbum. 201 s.
449. "En ström av glädje och visshet", s. 9–18 i: Hofgren, Allan (red.), *Hur jag blev en kristen*. Stockholm: EFS-förlaget.
450. *Ung i Zaire. En liten pilotundersökning*. [Tills. med Ingemar Persson.] Forskningsrapport. 116. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 15 blad.
451. *Ungdomen och "den mjuka revolutionen"*. Forskningsrapport. 115. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 8 blad.
452. "Vad väntar sig föräldrar av ett kristet barnarbete?" *Smärre Meddelanden*. 3. Stockholm: Religionssociologiska Institutet. 4 blad.
453. *Värderingskonflikter för blivande pastorer*. Forskningsrapport. 118. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 9 blad.

1975

454. "Evangelisation – hur blir jag delaktig i den?" *Vår kyrka*. Årg. 114 (1975) h. 41. s. 5, 22.
455. "Förord", s. 5–6 i: *Kyrkans samhällsansvar*. Stockholm: Verbum.
456. "Gudsbevis år 2000?" *Dokumentation 2000*. 37. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad.
457. "I början av svält. Framtidsscenario." *Vår lösning*. Årg. 66 (1975) s. 166–169.
458. *Jesus på jobbet. Om Jesu mystiska närvaro i arbetslivet*. Stockholm: Verbum. 29 s.
459. "Katastrof eller ny mänsklighet? Ett psykologiskt perspektiv." Clare W. Graves. Referat av Berndt Gustafsson. *Dokumentation 2000*. 32. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad.
460. *Kyrkan och arbetslivets organisationer*. [För arbetsgruppen Kyrka och arbetsliv, Svenska kyrkans centralråd]. Forskningsrapport. 122. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 12 blad.
461. *Kyrkogårdens helighet. Aktuella behov av förnyelse av kyrkogården*. Forskningsrapport. 124. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 4 blad.
462. *Kärnkraft – för eller emot? Några data om 158 opinionsbildare i frågan. Ett teamwork*. [Elever från Sköndalsinstitutet med Berndt Gustafsson som projektledare].
463. "Nu gäller det evangelisation." *Vår kyrka*. Årg. 114 (1975) h. 6, s. 2.

464. *Placeringen i kyrkan som sociologiskt problem*. Forskningsrapport. 121. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 6 blad.
465. *Redogörelse för enkät om svenska prästerskapets inställning till eldbegängelse*. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 30 blad. [Jfr nr 469. Opublicerad].
466. "Religion och människans överlevnad." *Dokumentation 2000*. 36. Stockholm. Religionssociologiska institutet. 6 blad.
467. *Religion och nykterhet. En översikt*. Forskningsrapport. 125. Stockholm: Religionssociologiska institutet. 11 blad.
468. "Religionssociologi", s. 37–41 i: *Religionsvetenskap. En introduktion*. Uppsala: Teologiska institutionen.
469. "Det svenska prästerskapets inställning till eldbegängelse. Redogörelse för en utredning", s. 5–9 i: *Rapport från Konferens i allmänna begravningsfrågor i Stockholm den 28–29 April 1975*. Stockholm: Svenska Eldbegängelseföreningen. [Redogörelsen/föredraget följdes av en "estraddiskussion" återgiven på s. 10–16.] [Jfr nr 465].

Postuma skrifter

1976

470. "Bibelns ställning i dagens Sverige", s 11–45 i: *Bibelläsning idag och igår [...]*. Religionspedagogiska institutets skriftserie. 5. Stockholm: Esselte/Studium.
471. *Född 1920*. Dikter. [Med efterskrift av Anne-Marie Thunberg.] Stockholm: Gummesson. 38 s.
472. *De var själva med*. D. 3. *Ögonvittnesskildringar av icke-kristna religioner*. [Utg. tills. med Einar Lilja och Åke Sondén.] 3. uppl., 2. tr. Lund: LiberLäromedel. 292 s. [Jfr nr 220].
473. "Den himmelska lovsången", s. 117–120 i: *Berndt Gustafsson. Forskare och visionär*. Stockholm: Proprius.
474. "Svensk kristenhet år 2000", s 107–115 i: *Berndt Gustafsson. Forskare och visionär*. Stockholm: Proprius. [Utskrift av bandupptagning. Jfr nr 484].
475. *Tecken och tydning*. [Urval av Kolumner publ. i Dagen samt fyra tidningsartiklar och fyra predikningar]. Red. och utg. av Erland Sundström]. Stockholm: Verbum. 192 s.
476. *Tecken och tydning. En minnesbok*. [Urval av Kolumner publ. i Dagen samt fyra tidningsartiklar och fyra predikningar]. Red. av Erland Sundström]. Bromma: Norman. 192 s.

1978

477. *De såg och hörde Jesus. Om Kristusuppenbarelser i vår tid.* [Tills. med Gunnar Hillerdal.] 2. uppl. Stockholm: Verbum. 144 s. [Jfr nr 389].
478. *Religion och samhälle. Introduktion till religionssociologien.* 1. uppl. 3. tr. Lund: LiberLäromedel. 75 s. [Jfr nr 378].
479. *"Religionssociologi", s. 37–41 i: Religionsvetenskap. En introduktion.* Uppsala: Teologiska institutionen. 2. uppl.

1979

480. *Klassiska religionssociologiska texter* [i urval av Berndt Gustafsson]. Uppsala: Teologiska institutionen. 59 s.

1983

481. *Svensk kyrkohistoria.* 6. uppl. Helsingborg: Plus Ultra. 289 s. [Jfr nr 85].

1986

482. *Svensk kyrkohistoria.* 7. uppl. Helsingborg: Plus Ultra. 289 s. [Jfr nr 85 och 485].

1988

483. *De så og hørte Jesus: Kristus-åbenbaringer i vor tid.* [Tills. Med Gunnar Hillerdal]. [Översatt av E. Le Sage.] Köpenhamn: Strubes. 137 s. [Dansk övers. av 389].

2000

484. "Svensk kristenhet år 2000", *Växjö stifts hembygdskalender.* 91(2000/2001) s. 23–35. [Utskrift från bandupptagning. Samma som nr 474].

2003

485. *Svensk kyrkohistoria.* [Talbok inläst ur 7. uppl. utg. 1986, se nr 482]. Enschede: TPB.

2004

486. *Manligt, kvinnligt, kyrkligt i 1800-talets svenska folkliv.* [With a summary in English. Male and female in church life.] [Talbok inläst ur nr 69]. Enschede: TPB.

2007

487. *De såg och hörde Jesus. Om Kristusuppenbarelser i vår tid.* [Tills. med Gunnar Hillerdal]. [Talbok inläst ur 2. uppl. 1978, se nr 477]. Enschede: TPB

2008

488. "En ström av glädje och visshet", s. 9–18 i: Hofgren, Allan (red.), *Hur jag blev en kristen*. [Talbok inläst ur nr 449]. Enskede: TPB.

2009

489. "Livsåskådningarna och samhällslivet", s. 36–47 i: Hemberg, Jarl & Jeffner, Anders (red.), *Att välja ståndpunkt. Orienterande essayer om livsåskådning, religion och etik*. [Talbok inläst ur 1. uppl.1965, se nr 208]. Johanneshov: TPB.

LUND STUDIES IN SOCIOLOGY OF RELIGION

EDITOR: CURT DAHLGREN

Volume 1: Paula Håkansson: *Civilreligion med ett mänskligt ansikte. President Václav Havels tankar om individ, religion och samhälle*. Lund 2002.

Volume 2: Anna Davidsson Bremborg: *Yrke: begravningsentreprenör. Om utanförskap, döda kroppar, riter och professionalisering*. Lund 2002.

Volume 3: Zenita Johansson: *Tron, ordet och nådegåvorna – En studie av Livets Ord i Tjeckien*. Lund 2002.

Volume 4: Göran Gustafsson: *När det sociala kapitalet växlas in. Om begravingar och deltagandet i begravingar*. Lund 2003.

Volume 5: Magdalena Nordin: *Religiositet bland migranter. Sverige-chilenares förhållande till religion och samfund*. Lund 2004.

Volume 6: *Kring begravingar i nutid. Tre studier* (Red. Curt Dahlgren och Göran Gustafsson). Lund 2006.

Volume 7: *Religionssociologi i brytningstider*. (Red. Anna Davidsson Bremborg, Göran Gustafsson och Gunilla K. Hallonsten). Lund 2009.

Volume 8: Ina Rosen: *I'm a believer, but I'll be damned if I'm religious. Belief and religion in the Greater Copenhagen Area – A focus group study*. Lund 2009.

Volume 9: Margareta Skog: *Frikyrklighet och ekumenik kring millennieskiftet. I Berndt Gustafssons fotspår. Tre studier*. Lund 2010.

Volume 10: Gunilla Hallonsten: *Not the Whole Story. The Impact of the Church, Tradition and Society on the Individual and Collective Perceptions of HIV in Swaziland*. Lund 2012.

Volume 11: Gunilla Ohlsson: *Från ämbetsman till ämbetsbärare. Förändringar speglade i anmälningar mot präster under tre brytningstider*. Lund 2012.

Volume 12: Göran Gustafsson: *Religionssociologiska Institutets publikationer. Forskningsrapporter, litteraturöversikter, analyserande artiklar, siffersammanställningar*. Lund 2013.

Volume 13: "Religionssociologisk mångfald. Texter till minne av Berndt Gustafsson, grundare av religionssociologi i Sverige." (Red. Curt Dahlgren). Lund 2021.

Religionssociologisk mångfald

År 2020 skulle Berndt Gustafsson fyllt 100 år. Berndt var den som genom sin forskning samt grundandet av Religionssociologiska Institutet i Stockholm både introducerade och lade grunden till religionssociologin i Sverige. Med anledning av detta "100-årsjubileum" väcktes tanken att Styrelsens för stiftelsen Berndt Gustafssons minnesfond för kyrko- och religionssociologi borde sammanställa en "minnesbok" innehållande forskning i Berndt Gustafssons anda, vilket är orsaken till denna skrift.

Berndt dog 1975. Få av de i boken deltagande författarna har därför haft förmånen att personligen inspireras av Berndt till att ägna sitt forskarliv åt religionssociologin. Trots detta knyter bokens kapitel på olika sätt an till flera aspekter av den breda forskning som Berndt Gustafsson bedrev.

Boken inleds med ett kapitel av Berndt Gustafssons efterträdare, Göran Gustafsson (död 2018). Kapitlet ger en synnerligen god presentation av Berndt Gustafssons forskargärning, samt hans väg från kyrkohistoriker till religionssociolog. Likaså är Göran Gustafsson författare till det avslutande kapitlet, i vilken olika aspekter av Religionssociologiska Institutets verksamhet presenteras.

Övriga kapitel handlar om:

- scientologin och om dess relationer till omvärlden
- förändringar i och analys av Svenska kyrkans verksamhet under en 20-årsperiod
- förändringar i dödsannonser i två olika sociokulturella miljöer
- kvinnors erfarenheter av ledarskap i trossamfund i 2000-talets Sverige
- presentation av och analys av Religionssociologiska Institutets studier om religiösa organisationer bland invandrare
- socialklassbegreppets frånvaro i religionssociologiska studier
- Norska kyrkans problem kring konflikt mellan vardagstro och kyrkoordning
- genusideologiers betydelse för religiös förändring

Boken avslutas med en uppdaterad bibliografi över Berndt Gustafssons skrifter.



LUNDS
UNIVERSITET

LUND STUDIES IN SOCIOLOGY OF RELIGION – VOLUME 13

ISBN 978-91-974760-9-6
ISSN 1651-4432

