

# ”Jag tror på något”

## *Konstruktioner av tro och tilltro*

Erika Willander

Sociologiska institutionen, Uppsala universitet

*”I believe in something”: Constructions of Beliefs in Sweden*

Research results are dependent on how social phenomena are conceptualized. In the present article, consequences are discussed of the standardized conceptualization of religiosity as ”church-oriented”. In its place, a multifaceted approach to the phenomenon of religious belief is suggested. This approach was used for an analysis on how eleven Swedish women and men with different religious and spiritual as well as non-religious and atheist affiliation talk about beliefs. The results suggest that beliefs were meaningful because they related to specific perceptions of a *Zeitgeist*. It was hereafter underlined that belief in ”something” or other brief descriptions of the sacred placed the sacred outside of the individual. Finally, while subjective authority is valued for choosing to believe, this subjectivity seems in part to be dependent on collective dimensions of recognition. The value of choosing beliefs can be conceptualized as a meaningful yet analytically distinct aspect of belief co-existing with descriptions of the sacred. Thus, it is concluded that a multifaceted approach to religious belief may develop our understanding of religion and religiosity in contemporary society.

*Key words:* religious beliefs, religiosity, secularization, religion, Sweden

”Jag kan inte säga att jag är uttalat kristen eller religiös” berättar Gunilla för mig som svar på frågan om att hon i en enkät beskrivit sig som religiös och fortsätter ”men jag tror på någonting som inte bara är materiellt”. Gunilla, som precis förklarar att vi nu berör en fråga som är lite svår att sätta ord på, gör en liten paus och fortsätter ”ja, kanske inte någon gud men i alla fall att det finns någonting... att det finns en godhet i världen”, varpå hon avslutar med att säga ”ja, annars blir det svårt att leva, anser jag”. Gunilla värjer sig med andra ord från att hennes tro skulle bestå i ett accepterande av religiös lära såsom tron på en allsmäktig Gud. Istället väljer hon att beskriva det hon håller för heligt som en ”godhet i världen”. Trots att Gunilla gör en poäng av att hon inte tror på någon gud så understryker hon att hennes tro är viktig för henne. Gunilla kan sägas dra vår uppmärksamhet mot att en tro på en ”godhet i världen” är meningsfull för henne just för att denna tro skiljer sig från epiteterna ”kristen” eller ”religiös”.

Det är inom sociologisk forskning välkänt, menar Becker ([1998]/2008), att våra forskningsresultat är beroende av hur vi definierar de termer som vi använder för vår forskning. Begreppen religion och religiositet utgör inte undantag från denna regel (för en översikt av det svenska forskningsläget se, Gustafsson 2005). I centrum för sociologiska definitionsdiskussioner om religion återfinns ofta utsagor liknande Gu-

nillas vilka poängterar en självvald distans till organiserad religiositet (se till exempel Hamberg 1989, 2001, 2003; Pettersson 1982; Sjödin 2001, 2002). Å ena sidan, har självvald distans begreppsliggjorts som en form av "privatreligiositet" med svag samhällelig ställning vilken underbygger en fortsatt sekularisering (t.ex. Hamberg 1989, 2001; Pettersson 1982). Å andra sidan, har samma distans betraktats som New Age-inspirerad holistisk andlighet med stark förankring i samtidens värderingar och därmed bidragande till en ny våg av religiositet (t.ex. Hammer 2004; Heelas 2007). Eftersom företrädare för båda sidor i denna diskussion utgår från samma enkätgenererade empiriska underlag för sina slutsatser, kan den diskussionen sägas ha låsts i ett tudelat läge.

Medvetenheten om problematiken kring nuvarande enkätfrågor är ofta återkommande då frågorna som används i enkätbaserade studier av religiositet i Europa som helhet visar att ungefär hälften av Europas befolkning varken är religiös eller uttalat icke-religiös (t.ex. Storm 2009; Voas 2009). Voas (2009) understryker vidare att av de standardiserade variablerna *tillhörighet*, *regelbunden praktik* och *tro*, som sammantagna genererar denna svårdefinierade mittgrupp, är *tro* den variabel som mest tydligt saknar validitet. Problematiken är heller inte ny, som Wuthnow (2011) påpekat. Alltsedan mitten av 1900-talet, menar Wuthnow, har religionssociologin fokuserat på enkätmetodik i en sådan utsträckning att de sätt människor själva talar om sin och andras religiositet avsiktligt förbisetts. Sammantaget motiverar denna bakgrund studier vilka analyserar hur människor med olika inställning och erfarenhet av kyrklig respektive nyandlig religiositet förstår religiositet. Förankrad i denna typ av studier kan en ny begreppslig förståelse mejslas fram för hur, till exempel sådan distans till organiserad religiositet som den Gunilla ger uttryck för, kan namnges och beskrivas.

Problemet med sociologiska definitioner, såsom Becker ser det, är att det är svårt att definiera komplexa sociala fenomen. Är vi till exempel intresserade av att studera "etnicitet", menar Becker, så går det inte att studera en enskild etnisk grupp i sig själv. Istället, föreslår han, måste vi "spåra dess 'etnicitet' till det nätverk av relationer med andra grupper i vilket den uppstår" ([1998]/2008:12). Följer vi Beckers råd bör vi analysera de aspekter – som individer från dessa skilda gemenskaper – betraktar som meningsfulla och viktiga som gränsmarkörer. En sådan analysingång är ovanlig i svenska intervjustudier om religiositet. När den tillämpats av exempelvis Lövheim (2004; 2007) och von Brömssen (2003) har de intervjuade varit ungdomar och inte vuxna. Empiriska material där de intervjuade har mycket olika inställning till, och erfarenhet av kyrklig religiositet och nyandlighet, är vidare också mycket ovanliga i svensk forskning.<sup>1</sup> I ljuset av detta är det material som inom ramen för Enköpingpro-

---

1 Ovanligheten beror på att det vanligaste urvalsförfarandet är att studera en religiös grupp i taget (eg., Brodin 2001, Löwendahl 2002; Lövheim & Bromander 2012) vilket medför att urval som spänner över organisationsgränser är ovanliga. Ett sätt att nå variationsrikedom har istället försökt åstadkommas genom urvalsmetoder som bygger på att de intervjuade själva definierar sig som mellangrupp eller "privatreligiös" (eg., Löwendahl 2005). Hambergs (1989) studie över livsåskådningar i Sverige utgör ett undantag.

jektet (2004–2005) samlades in relativt unikt i sitt slag (för en detaljerad beskrivning av Enköpingsprojektet, se Ahlstrand, Palmer, Willander 2008). Mer specifikt intervjuades inom Enköpingsprojektet 11 personer med mycket olika inställning till och erfarenhet av kyrklig religiositet och nyandlighet (av dessa var fem kvinnor och sex män som vid intervjutillfället var mellan 29–72 år gamla).

Detta material har tidigare ingått i en analys fokuserad på begreppet ”andlighet” publicerad av Palmer (2008). I Palmers studie lades ingen tonvikt vid religiös och andlig variationsrikedom. Istället analyserades den övergripande synen på ”andlighet” i de intervjuer som analyseras för denna artikel och andra intervjuer genomförda med framförallt kristna personer. Palmer lämnade dessutom aspekter rörande tro till framtida analyser. En ny analys av detta material är således motiverad genom att det aktuella intervjumaterialet erbjuder en unik ingång för att ”spåra” vilka aspekter av tro som individer betraktar som meningsfulla, det vill säga att närma sig materialet explorativt och, som Swedberg (2012) uttrycker det söka observera och först därefter namnge fenomenet i fråga.

Syftet med föreliggande artikel är således att undersöka vilka aspekter av tro som människor med mycket olika inställning till, och erfarenhet av kyrklig religiositet och nyandlighet talar om som meningsfulla. Följaktligen utgår artikeln från ett perspektiv där en specifik förståelse ställs åt sidan för att istället ge utrymme för de aspekter som individer själva uppmärksammar och anser relevanta (jmf. Beckford 2003). Forskningsintresset riktar sig mot begreppsförståelse snarare än generaliseringar till en förbestämd population. Denna artikel söker bidra till litteraturen om religionsdefinitioner i sociologisk teori genom att föra en empiriskt förankrad teoretiserande diskussion.

## Religionsdefinitioner i sociologisk teori och praktik

Diskussionen om hur religion bör definieras i sociologisk teori har varit lång och tidvis intensiv (för översikter se Borowik 2011; McKinnon 2002). En diskussion, som enligt Gustafsson (2005) fått stor betydelse för den forskning som utförts i Sverige, är diskussionen mellan Peter L. Berger och Thomas Luckmann. I anslutning till publiceringen av deras gemensamma bok *A Social Construction of Reality* (1966) publicerade Berger (1969) och Luckmann (1967) var för sig arbeten vilka adresserade frågor om hur religion bör definieras.<sup>2</sup> I enkla ordalag förespråkade Berger (1969) en substantiell definition av religion vilken utifrån deskriptiva utgångspunkter beskriver vad religion är. Luckmann (1967) ställde en substantiell religionsdefinition mot en funktionell religionsdefinition, det vill säga en ansats att definiera religion utifrån vad religion *gör* mot en ansats att definiera religion utifrån vad religion är. Den substantiell-

---

2 Luckmann (1999) förklarar beträffande samarbetet med Berger och det gemensamma projektet *The Social Construction of Reality* valde att bortse från sina skilda åsikter rörande religionsdefinitioner.

la religionsdefinitionen benämnde Luckmann som "kyrko-orienterad" eftersom den avspeglade ett forskningsläge finansierat av kyrkliga medel. Enligt Luckmann skulle den "kyrko-orienterade" religiositeten minska till förmån för en individcentrerad och funktionellt definierad "osynlig religion" som en konsekvens av modernisering. Centralt för den "kyrko-orienterade" religiositeten var en tro på en transcendent Gud såsom den antogs beskrivas i kristen tradition. I motsats till den "kyrko-orienterade" religiositetens gudsbild betraktades inom den "osynliga" religiositeten det för heligt som upplevdes som autentiskt för individen. Funktionen av "osynlig" religiositet förlade Luckmann till ett meningsskapande för individen, vilket medförde ett individuellt tolkningsföreträde istället för kyrkligt, traditionellt och kollektivt tolkningsföreträde. På detta sätt positionerades också den "osynliga" religion utanför och i motsats till den organiserade kristenheten.

Till en början intog Berger, enligt honom själv, en "ekumenisk" inställning till Luckmanns definitioner<sup>3</sup>, men därefter valde Berger (1974) att tydligare kritisera användbarheten av funktionella religionsdefinitioner. Funktionella religionsdefinitioner, framhåller Berger (1974) är för breda och inkluderar religionslika fenomen vilka inte nödvändigtvis förstås av sina utövare såsom religiösa (till exempel politiskt ideologiska rörelser). Enligt Berger är en substantiell definition att föredra eftersom den utgår från att det finns något unikt med religiositet, något som inte återfinns i centrum av andra sociala grupperingar, nämligen tron på en transcendent verklighet (se även Berger 1969).

Diskussionen mellan Berger och Luckmann tydliggör två analytiskt skilda utgångspunkter för att förstå religiositet. Substantiella religionsdefinitioner betraktar religion som något särskilt som kan öka eller minska i omfattning i ett samhälle. Funktionella religionsdefinitioner betraktar istället religion som något vilket kan anta olika former över tid och mellan olika grupper men vars omfattning är konstant. Luckmanns funktionella religionsdefinition återspeglar, som Berger så pregnant formulerar det, "a very interesting combination of Durkheim (*without* the Parsonian variations on his basic themes) with recent European philosophical anthropology" (1974:127). Med andra ord inkluderar Luckmanns funktionella definition av religiositet Durkheims ([1897]/2001) resonemang rörande en ständigt upprätthållande av något som betraktas som heligt respektive profant i ett samhälle och ett kunskapssociologiskt konstruktivistiskt anslag. Det som betraktas som heligt i ett samhälle behöver därmed inte vara detsamma som det som religiösa traditioner benämner som heligt.

I en svensk forskningskontext är meningsutbytet mellan Berger och Luckmann av särskild relevans eftersom Berger och Luckmanns arbeten varit obligatorisk läsning för de senaste generationerna av religionssociologer i Sverige (se, Gustafsson 2005). En rad arbeten har också berört olika teoretiska aspekter som just syftar till att imple-

---

3 Berger (1969) poängterar i sin publikation *The Sacred Canopy* på det faktum att definitioner först och främst bör vara användbara.

mentera Luckmanns (1967) ”osynliga” religion till svenska förhållanden (t.ex. Pettersson 1982; Sjölin 1987, 2001). Trots medvetenheten om de långtgående konsekvenserna av att definiera religion på det ena eller andra sättet, etablerades i Sverige i och med introduktionen av de stora enkätstudierna på 1980-talet en substantiell definition av religion (för detaljer kring detta se Bäckström 2008, Gustafsson 2005). I praktiken blev därmed den konventionella utgångspunkten att betrakta en individ som religiös ifall hon är medlem i en religiös organisation, deltar regelbundet och accepterar traditionellt formulerade doktriner (se exempelvis, Pettersson 1988). Detta sätt att definiera religion har Rosen (2009) beskrivit som en paketylösning: tron på en övernaturlig, transcendent Gud med personliga egenskaper betraktas som orsak och förklaring till både medlemskap och praktik. Utifrån detta sätt att resonera får en specifik aspekt av tro en mycket central plats för definitionen av religion.

Operationaliseringen av religion i Sverige (precis som i andra länder anslutna till de världsomspännande värderingsundersökningarna) följde Glock och Starks (1965) operationalisering enligt följande fem dimensioner: ideologi, erfarenhet, ritual, kunskap samt konsekvenser (1965:20–21). Navet för dessa dimensioner placerar Glock och Stark i den ideologiska dimensionen. I denna dimension mäts tro som accepterande av föreskrivna doktriner. Till exempel avser termen ”personlig Gud” i deras vokabulär tro på Gud, på Jesus Kristus och hans mirakel, jungfrufödseln och så vidare. De som accepterar dessa trosföreställningar: ”are, in effect, accepting the existence not only of God but of a personal God” (1965:24). De föreslår vidare att betydelsen av tro mäts genom andra dimensioner via exempelvis aktivitet i riter, religiösa upplevelser, hur väl informerad personen är i sin religiösa lära och så vidare (1965:26). Uttryckt annorlunda förespråkar de en sådan logik som Rosen (2009) benämnt som en paketylösning. Trots att Glock och Stark medger att deras religionsdefinition tar avstamp i en amerikansk och kristen kulturkontext menar de att deras religionsdimensioner bär på universella karaktäristika:

In the midst of the great variation in detail, there nevertheless exists among the world's religions considerable consensus as to the more general areas in which religiosity ought to be manifested (Glock & Stark 1965:19).

I linje med detta generaliseringsanspråk har deras religionsdefinition även använts i svenska studier. Pettersson skriver, till exempel, att mäta ”kyrko-orienterad” religiositet som medlemskap, deltagande och accepterande av doktriner är ”förhållandevis oproblematiskt och ansluter väl till en lång tradition av motsvarande studier” (2009:238).

Glock och Stark (1965) lade också fram ett alternativ till en ”kyrko-orienterad” religionsförståelse. De föreslog att individer kan ha ett djupt engagemang i andra övertygelser vilka inte nödvändigtvis inbegriper tron på en allsmäktig Gud bortom denna värld (1965:27). Denna grupp individer benämndes sökare och det antogs att denna grupp var liten och knuten till ockulta miljöer (1965:14). Länken till de miljöer som på 1960-talet kallades ockulta har vidmakthållits men i senare forskning bytt benäm-

ning. Under 1990-talet talades det om nya religiösa rörelser (jmf. Frisk 1998) eller New Age (jmf. Heelas 1996, Luckmann 1990). Under 2000-talet vidgades definitionen till att innefatta olika former av hälsofrämjande verksamhet såsom yoga och meditation (Heelas och Woodhead 2005; Woodhead och Heelas 2000). Tro har dock genomgående, tack vare operationaliseringen via enkäterna, förstått substantiellt.

Genom att inkludera svarsalternativ för alternativa trosuppfattningarna skapades utifrån Glock och Starks religionsdefinition ett index där tron på en personlig Gud ställdes i motsats alternativa beskrivningar av det heliga (se Gustafsson 1997 för en diskussion om detta). Enkätpåståenden såsom ”opersonlig makt eller kraft” eller att ”Gud finns inom varje människa snarare än utanför” kom med detta resonemang att betraktas som motsatser till en ”personlig Gud”. Den läromässiga skillnaden antogs vara förståelsen av att Gud finns bortom denna värld istället för att det gudomliga finns överallt i denna värld (se exempelvis, Woodhead & Heelas 2000). Den alternativa beskrivningen av det heliga är därmed en slags immanent gudomlighet som tillskriver människans unika integritet en helighet varpå människan uppfattas som gudomlig och helig (jmf. Heelas & Woodhead 2005:5–6).<sup>4</sup>

Det svenska forskningsfältet kan med andra ord sägas bära på en spänning mellan, å ena sidan, en teoretisk medvetenhet om att definitioner färgar forskningsresultat och, å andra sidan, en överenskommelse om att operationalisera religiositet utifrån en ”kyrko-orienterad” religionsdefinition för empirisk forskning. Tro utgör en gemensam och central aspekt för både den teoretiska diskussionen och operationaliseringen av religiositet. I enlighet med trossatser föreskrivna av antingen en kristen eller en nyandlig tradition som antas skilja olika former av religiositet och andlighet åt. En orsak till detta kan vara att både det ”kyrko-orienterade” och det ”nyandliga” perspektivet kan ses som idealtyper teoretiserade utifrån teologier och livsåskådningar färgade av den tid då de skapades (1960-tal) samt dess kulturella sammanhang (USA) (för ett likande resonemang, se Brown 2001). Därmed förbises andra aspekter av tro samtidigt som religion och religiositet betraktas som något som det kan finnas mer eller mindre av i vårt samhälle istället för något beständigt som endast antar ny form.

Med svensk lagstiftning om hädelse och religionsfrihet som utgångspunkt söker Petterson (2009) omformulera vad en substantiell respektive funktionell religionsdefinition skulle kunna innebära i dagens Sverige. Substantiella religionsdefinitioner kan, menar Petterson, förstås som en religionsform med ontologiskt fokus där åtskillnaden mellan Gud och människa, eller det som är naturligt och övernaturligt är centralt. Funktionella religionsdefinitioner, å sin sida, kan ses som en religionsform med

---

4 Det kan vara värt att notera att det index som används i enkäter idag därmed inte mäter någon annan religion än kristendom och nyandlighet. Exempelvis Buddhism, Islam och Judendom faller utanför mätinstrumentet och tas därmed inte heller med i beskrivningar av Sverige som ett av världens mest sekulariserade länder. Den komplexitet som det medför att empiriskt studera religiositet sprungen ur andra religiösa traditioner än den kristna är därmed också ett förbiset forskningsområde inom den enkätbaserade religionssociologin (se exempelvis Gustafsson 2005 genomgång av studier genomförda i Sverige).

sociologiskt fokus där det heliga utgörs av det som ett samhälle under inga omständigheter får skändas eller smutsas ner. Det som är unikt med Petterssons sätt att definiera religion är att han stipulerar att de två religionsformerna återfinns samtidigt. Det är alltså inte fråga om ett val mellan funktionella och substantiella definitioner som i Berger och Luckmanns diskussion. Istället tänker sig Pettersson att de två religionsformerna kan överlappa och att en tro på en transcendent Gud kan vara helig i en sociologisk bemärkelse. Så var det, till exempel, under den tid då Sverige omfattade lagar mot hädelse, menar Pettersson. Idag, däremot, när lagar som skyddar en transcendent tro har upphävts är de två religionsformerna längre ifrån varandra. Den funktionella religionsformen, föreslår Pettersson, återfinns nu som en tro på personlig integritet och alla människors lika värde. På så sätt, menar Pettersson, har ”en transcendent Gud ändrat karaktär, flyttat in i de enskilda människorna och förlänat dem en religiös dimension” (2009:234). Trots att Pettersson föreslår att de två religionsdefinitionerna kan samexistera så definierar han endast tro substantiellt, som en beskrivning av det heliga. Det heliga kan antingen beskrivas i termer av personlig integritet eller i termer av en ”kristen” beskrivning med fokus på en personlig Gud. Tro definieras därigenom substantiellt trots en övergripande funktionell ingång.

Att både en ontologisk (substantiell) och en sociologisk (funktionell) religionsform samexisterar ger Pettersson (2009) nya begreppsliga verktyg för att förstå samtida samhällskonflikter med religiösa förtecken. Konflikten kring Mohammed-karikatyren, menar Pettersson, kan förstås som en konflikt mellan en ontologisk religionsform rörande Gud och profeten Mohammeds relation till Gud – och en sociologisk religionsform som värnar om yttrandefrihet. Dessa nya tolkningsmöjligheter kan vara användbara samtidigt som Pettersson genom detta inte undkommer nyckelfrågan i diskussionen om substantiella och funktionella religionsdefinitioner, det vill säga frågan om funktionella religionsdefinitioner breddar religionsbegreppet till religionslika men inte nödvändigtvis religiösa fenomen.

Tar vi intryck av Petterssons resonemang kan vi möjligtvis bejaka att substantiella och funktionella aspekter kan samexistera även rörande tro. Uttryckt annorlunda kan vi, likt Anderberg (2007) bejaka att ”tro att något” (tro) inte är detsamma som att ”tro på något” (tilltro). Analytiskt har dessa två aspekter av tro skilda innebörder. I detta sammanhang syftar tro till beskrivningar av till exempel en världsuppfattning medan tilltro relaterar till emotionellt förankrade ställningstaganden. Det vill säga skillnaden mellan att, å ena sidan, beskriva att det man tror finns bortom eller i denna värld, och å andra sidan, sätta ord på sådant som inte får kränkas i frågor om tro. Vi undviker på detta sätt religionsdefinitionsdiskussionens nyckelfråga rörande snäva och breda religionsdefinitioner samtidigt som vi får nya analytiska verktyg för att förklara varför en särskild beskrivning av det gudomliga blivit mindre populär medan den totala summan av någon form av tro förblivit konstant. Anderberg (2007) understryker vidare att vetskap kan stå i motsatsförhållande till tro. Ju mindre vi vet, särskilt om sådant som vi önskar oss, desto starkare behöver vi tro, resonerar Anderberg. Därmed behöver inte fåordiga eller vaga beskrivningar av tro nödvändigtvis reflektera en svag tro. Medvetna om detta mångfasetterade sätt att förstå tro

kan en ensidig förståelse av tro som en beskrivning av det gudomligas natur och ursprung sättas åt sidan för att bejaka det som intervjupersoner drar vår uppmärksamhet emot när de talar om tro.

## Tidigare forskning

Som Gustafsson (2005) understryker, har svensk forskning länge varit teoretiskt medveten om religionsdefinitionernas relevans, men trots detta implementerat en substantiell religionsdefinition anpassad efter Glock och Stark (1965) terminologi. Konsekvenserna av implementeringen beskriver Gustafsson och Pettersson (2001) som en specifik nordisk modell där förvisso det stora flertalet är medlemmar i folkkyrkorna, brukar deras tjänster vid livsriter såsom dop, konfirmation, vigsel och begravning men där endast en minoritet regelbundet besöker gudstjänst eller tror på en kristen personlig Gud. Vad gäller frågan om tro på Gud redovisar European Value Study (EVS), insamlat för Sverige år 2010, att 46 procent instämde i påståendet ”jag tror på någon form av ande eller livskraft” medan endast 15 procent instämde i påståendet ”jag tror på en personlig Gud”. Härtill svarade 19 procent att de var osäkra vilket lämnar en minoritet bestående av 20 procent vilka med tydlighet avfärdar en tro på någon form av övernaturlighet (<http://www.europeanvaluesstudy.eu/>).

Genom att den ”kyrko-orienterade” definitionen betraktar tro på en ”personlig Gud” som central, bortdefinieras i det svenska exemplet en majoritet av befolkningen som förvisso är medlemmar i Svenska kyrkan (69 procent år 2011) eftersom endast ett par procent av dessa medlemmar regelbundet deltar i gudstjänst samt att det stora flertalet ställer sig avvaktande till trosföreställningar vilka explicit nämner Gud och Jesus (Bromander 2011).<sup>5</sup> Med ”kyrko-orienterade” teorigrasögon är majoritetsformerna för tro och medlemskap i Sverige icke-religiösa eftersom tron på ”något” är alltför vag för att avspegla ett instämmande med kristna doktriner (jmf. Hamberg 2003:48–49). När statistiken tolkas på detta sätt beskrivs Sverige som ett av världens mest sekulariserade länder (se exempelvis Inglehart och Baker 2000; Norris and Inglehart 2004; Therborn 1995, 2012). Majoritetsformer för religiositet betraktas med andra ord som någon form av avvikelse från kyrko-orienterad religiositet som till exempel beskrivits i termer av ”privatreligiositet” (eg., Hagevi 2012, Hamberg 1989).

Antar vi att instämmande i trosföreställningen ”jag tror på någon slags ande eller livskraft” betyder samhörighet med en alternativ andlighet, framstår den svenska

---

5 Det förekommer (se exempelvis Pettersson 2009) att ett ”kyrko-orienterat” perspektiv förstås som ett begrepp applicerbart på alla de Abrahamitiska religionerna. Likt Thalén (2006) understrukit är operationaliseringen av religiositet influerad av Glock och Stark både för specifik för att vara för att inkludera icke-kristna religioner. Därmed kan en ”kyrko-orienterad” operationalisering sägas bortdefiniera den stora minoritet som idag lever och verkar som troende muslimer i Sverige. Samma sak gäller naturligtvis även andra religiösa grupper som buddhister, judar och sikher till exempel.



befolkningen som ett mycket nyandligt folk. Enligt de uppgifter från EVS som jag nämnde tidigare trodde 46 procent av Sveriges befolkning på ett nyandligt sätt år 2010. I en internationell jämförelse är det en mycket stor andel vilken dessutom varit konstant över tid. Detta har lett Heelas (2007) till slutsatsen att Sverige kan leda en nyandlig revolution. De enkätuppgifter vi har tillgång till idag kan alltså användas för vitt skilda beskrivningar: Sverige som världens mest sekulariserade land eller Sverige som världens mest nyandliga land. Varken det ”kyrko-orienterade” eller det nyandliga perspektivet förklarar emellertid både den höga andelen medlemmar i religiösa organisationer och att det stora flertalet tror att det finns ”något” eller ”någon” högre makt eller livskraft.

Den stora svårdefinierade mittgruppen har tidigare studerats både utifrån svenska enkätmaterial (t.ex. Hagevi 2012; Hamberg 1989, 2001) och intervjumaterial (t.ex. Brodin 2001; Löwendahl 2002; Lövheim & Bromander 2012). Ett återkommande problem bland dessa studier är dock att de empiriska materialen inte möjliggjort jämförelser (t.ex. Hagevi 2012; Hamberg 1989, 2001) eller en variationsbredd (t.ex. Brodin 2001; Löwendahl 2002; Lövheim & Bromander 2012) som spänner över både kristenhet och nyandlighet samt nyanser däremellan. Andra enkätstudier fann helt enkelt inte grupper vilka på ett tydligt sätt kunde särskiljas från varandra överhuvudtaget (t.ex. Bromander 2008) eller som kunde skiljas åt på basis av instämmande med en kristen respektive nyandlig beskrivning av det heliga (det vill säga ”en personlig Gud” respektive ”en opersonlig” eller ”en Gud inom människan” (t.ex. Ahlin 2005, Willander 2009).

Intervjustudier med en konstruktivistisk analysingång har genomförts av von Brömssen (2003) och Lövheim (2004, 2007). Gemensamt för dessa intervjustudier är dock ett fokus på ungdomar och deras syn på religiös tillhörighet vilken inte nödvändigtvis fokuserar på tro. Trots detta visar von Brömssens (2003) studie att en självvald distans till organiserad religiositet är viktig för trons sociala legitimitet bland skolungdomar, något som Lövheim (2007) bekräftar genom den vikt som läggs vid legitima kontra illegitima källor för tro i hennes material.

En studie, som liksom föreliggande studie, utgår från intervjumaterial insamlat som en kvalitativ fördjupning av intervjuundersökningar är Hamberg (1989, även publicerad i Hamberg 2001, 2003). Hambergs (1989) studie behandlar ”privat” religiositet och dess relation till ”kyrko-orienterad” religiositet. Med utgångspunkt i en ”kyrko-orienterad” religionsdefinition konstaterar Hamberg att uttrycken för privat religiositet är för vaga eller allmänhetiska för att kunna kvalificeras som religiositet och kristenhet (se även Hamberg 2001). Hambergs resultat kan därmed sägas vara bestämda av ”kyrko-orienterade” utgångspunkter.

Sammanfattningsvis visar tidigare forskning att svensk religiositet kan förstås som del av en specifik nordisk religiös modell vilken avviker från grundantaganden om att religiös är den som tillhör, deltar regelbundet och accepterar kyrkliga läror. Andra konkurrerande tolkningsförslag är en fortgående sekularisering eller en nyandlig revolution. Tro betraktas förvisso som en central aspekt för alla förklaringsmodeller, men trots sin centralitet har tro inte varit föremål för konstruktiva ansatser för att ex-

empelvis analysera religiös identitet. Mot bakgrund av detta forskningsläge motiveras syftet för denna artikel nämligen; att undersöka vilka aspekter av tro människor med mycket olika inställning till, och erfarenhet av, kyrklig religiositet och nyandlighet talar som meningsfullt för dem. Istället för att stipulera ytterligare en teoretisk ansats med en lära som utgångspunkt kommer jag föra en empiriskt inspirerad begreppsdis-kussion om hur människor talar om tro.

## Metod och material

De intervjuer som analyserats i denna artikel genomfördes inom ramen för Enköpingsprojektet (för detaljer se, Ahlstrand, Palmer & Willander 2008). Detta forskningsprojekt var en uppföljningsstudie till den brittiska Kendal-studien vilken låg till grund för Heelas och Woodheads (2005) hypotes om en andlig revolution i Storbritannien och Europa. Enköpingsprojektet syftade till att följa upp de brittiska resultaten om omfattningen av New Age-inspirerad andlighet (se, Ahlstrand, Palmer & Willander 2008). Heelas och Woodhead predicerade utifrån sina empiriska undersökningar att New Age-andlighet bör vara mer populär än kristen religionsutövning år 2030 i Storbritannien (Heelas & Woodhead 2005:148). Den svenska uppföljningen sökte replikera dessa fynd samt kritiskt följa upp de begrepp och metoder som användes för Kendal-studien (Ahlstrand, Palmer & Willander 2008:14–15).

Enköpingsstudien fann inga tecken på någon andlig revolution. Bromander gick längst i sina slutsatser och påstod att inte ens en krusning på vattenytan vittnade om en nyandlig revolution i Enköping (Bromander 2008:100). Det övergripande problemet var metodologiskt; det gick helt enkelt inte att särskilja en grupp människor som instämde med tron på ”alternativa” trosföreställningar och kallade sig ”andliga” men inte ”religiösa” (Bromander 2008:71–72). Enkätresultat visade istället att de få som kallade sig ”andliga” också betraktade sig själva som ”religiösa”. Härutöver deltog de som betraktade sig själva som kristna i aktiviteter som antagits vara av nyandlig karaktär, som yoga och meditation (Willander 2009).

Inom ramen för Enköpingsstudien genomfördes en enkätundersökning baserad på ett slumpmässigt urval av Enköpings kommuns befolkning. Totalt besvarade 1 045 personer enkäten vilket motsvarar 53 procent av dem som tillfrågades. Av dem som svarade på enkäten intervjuades 29 personer vilka tidigare i enkäten angett sitt samtycke till en uppföljande intervju. Av dessa 29 personer utgjorde 11 personer ett särskilt urval eftersom dessa personer hade mycket olika inställning till och erfarenhet av kyrklig religiositet och nyandlighet. Intervjupersonerna bestod av fem kvinnor och sex män mellan 29 och 72 år gamla vid intervjutillfället. För analysen har alla intervjupersoner fått fiktiva namn.

I denna artikel möter vi således personer med de tillskrivna namnen Sofia, Gunilla och Lova, vilka benämnde sig själva som andliga. Sofia bejaktar också en kristen identitet. Gunilla betraktar sig i viss mån som kristen, medan Lova helt tar avstånd från en kristen identitet. Annika, Martin och Lars valde alla att benämna sig själva som ateister. Alla tre tar avstånd från att de skulle vara troende eller andliga, medan Annika är

mindre avståndstagande till en kristen identitet. Rune och Bertil beskriver sig själva som kristna men endast Bertil ser sig själv som troende. För denna studie intervjuades också Olle, Frida och Anders vilka varken ville instämma med, eller ta avstånd från en kristen, andlig, religiös eller troende självbenämning. Inspirerat av Beckers tankar om variationsrikedom kan valet av intervjupersoner stå för en för undersökningen relevant variation (Becker 1998:70–71).

Intervjupersonerna var alla medvetna om att undersökningen initierats av Svenska kyrkan vilket kan ha påverkat hur de valde att svara på frågorna. Intervjuguiden var dock utformad på ett öppet sätt och intervjupersonerna informerades om att de deltog i ett forskningsprojekt för vilket alla övertygelser var värdefulla (Palmer 2008:282–283). Den öppna intervjusituationen var istället utformad så att de intervjuade berättade om vad de uppskattade i deras eget liv, sin närmiljö och det större omgivande samhället. Om intervjupersonen inte själv kom in på frågor vilka rörde religion och andlighet ställdes frågor om hur intervjupersonen definierade dessa begrepp mot slutet av intervjun. Inga frågor om tro ingick i intervjuguiden men många kom in på ämnet via övriga frågor. Det är dessa fritt associerade utsagor om tro vilka utgör det empiriska underlaget för denna analys.

Konkret utgick det ämnesmässiga urvalet från en mångfasetterad definition av religiös tro. Skillnaden mellan att ”tro att” (tro) och ”tro på” (tilltro), bejakades för att säkerhetsställa ett ämnesmässigt urval som gick utöver den substantiella förståelse av tro som dominerat tidigare forskning. Det vill säga endast ”tro att” (tro) såsom beskrivningar av det heliga. Urvalet inkluderade de utsagor av tro (tro att) och tilltro (tro på) som intervjupersonerna själva benämner som *religiös, andlig, av särskild betydelse* eller motsvarande. Sammanhanghet har fått vara ledande för om den diskuterade tron eller tilltron är relevant för min analys. Konkret betyder detta att jag inte analyserat butikinnehavaren Annikas påstående om värdefulla gåvor till Second hand butiker säljs privat. Även om Annika ”tror att” värdefulla gåvor säljs privat så betraktades detta inte som ett uttalande om den typ av tro som jag är intresserad av. Annikas påstående om andlighet, att andlighet är ”någon slags tro på någon” har jag dock tagit med i analysen. Vidare betyder mitt ämnesstyrda urvalsförfarande att det är innebörden av tro och tilltro som är centrala element för analysen, och inte orden ”tro att” eller ”tro på” i rätt ordföljd.

Intervjuerna har tidigare, som del i ett större material bestående av både personer som besvarat den initiala enkäten och andra, analyserats av Palmer utifrån begreppet andlighet. Palmers analys lyfter fram betydelsen av andlighet som kravlös egentid då individer får möjlighet att varva ner (Palmer 2008:288). En ny analys av de aktuella intervjuerna (n=11) motiveras utifrån att tro inte tidigare beaktas som analysingång för Enköpingsprojektets intervjumaterial i stort. Analysen rör således ett ämnesmässigt urval av ett material som tidigare aldrig analyserats som ett särskilt material i detta avseende.

Det socialkonstruktivistiska perspektiv som jag väljer att ta hjälp av här är inspirerat av Beckford och kan beskrivas i termer av en medelväg (jmf. Beckford 2003). Det kan sägas vara av särskilt vikt att gå varsamt fram vad gäller relationen av social kon-

struktion och religion. Både Luckmann och Berger utgick nämligen, i sina egna och i deras gemensamma arbeten, från att religion kan förstås som meningsskapande för individen (Berger 1969, Berger & Luckmann 1966, Luckmann 1974, se även Beckford 2003 samt Day 2011). Den socialkonstruktivism som jag utgår ifrån här gör inga påståenden om vad tro är. Istället betraktas tro som ett tomt begrepp vilket fylls med mening i sociala kontexter. Det betyder att jag inte studerar tro i sig själv, utan föreställningar om tro. Det är i sociala sammanhang som vissa aspekter av tro konstrueras som framstår som meningsfulla genom att intervjupersonerna riktar uppmärksamhet till dessa aspekter (Beckford 2003:2–3).

För analysen har utsagorna om tro, tilltro och nyanser däremellan kodats i deskriptiva koder. Dessa koder har härefter sammanförts till övergripande teman (jmf. Auspers 2011; Richard & Morse 2013). Kodningen har inspirerats av ett hermeneutiskt förhållningssätt (jmf. Gadamer 1959) vilket återspeglas i att empiriskt förankrade temana relateras till varandra som delar av en helhet. Presentationen av analysen återger exempel från de underliggande kodernas meningsinnehåll vilka får belysa ett övergripande temas karaktär, innebörder och därmed också de enskilda delarnas förhållande till en helhet.

## Resultat

### *Trons sammanhang*

Innan vi går in på en mer detaljerad presentation av hur intervjupersonerna talar om tro, kommer jag att redogöra för ett dominerande tema som kan sägas utgöra trons sammanhang. Som tidigare diskuterats i metodavsnittet innebar mitt analytiska förfarande att jag ämnesmässigt avgränsade intervjumaterialet till de uttalanden som berörde tro i mångfasetterad bemärkelse vilket innefattade aspekter av både att ”tro att” och ”tro på”. Trots den strikta ämnesmässiga avgränsningen ackompanjerades intervjupersonernas tal om tro av berättelser om hur världen är beskaffad och vilka problem samhället står inför. Intervjupersonernas tro var inte sprungen ur ett vakuum utan verkade relatera till valda delar av samhället där deras tro hade relevans. Det är min bedömning att detta sammanhang ökar förståelsen för hur intervjupersonerna väljer att konstruera vad tro är och bör vara.

Vid tiden för intervjustudien beskrevs världens framtid som dyster och motsägelsefull. Å ena sidan, uttrycker intervjupersonerna oro för att världen är alltför materiellt orienterad. I deras ögon sporrar jakten på materiella statussymboler såsom hus, bilar och märkeskläder viljan till karriär. I vissa berättelser får man en känsla av att arbete får gå före tid med barn och familj. Problemen med detta beskrivs i termer av att människor visar sina egoistiska sidor och hamnar i ohälsosamma spiraler av stress, dålig mat och för lite motion. Å andra sidan, understryker intervjupersoner, bör arbetet värnas. Dessa personer oroar sig för världsekonomin. Kanske, uttrycker några, kommer det på sikt inte att finnas arbete varpå människor kommer att förlora den personliga frihet som välfärden innebär.

I det lokala sammanhanget tycker sig distriktssköterskan Frida, som varken tar av-

stånd eller instämmer med en kristen, andlig eller religiös identitet, se hur barn blir allt mer överviktiga och inaktiva. Frida förklarar:

Jag tror att det kan ha sin grund i att föräldrarna jobbar för mycket, att det är mycket karriär som gäller. Man ska hinna med så mycket i sitt liv att barnen blir lite lidande av det. Att man inte hinner vara ute i skogen och göra grejer.

I citatet ovan framstår föräldrarnas livsval som problematiska. I Fridas resonemang hindrar karriär en sund livsstil med gemensamma måltider och aktiviteter. Arbete kan enligt Frida orsaka stress och tidsbrist. Uttryck av tidsbrist är påtagliga i hela intervjumaterialet och formar inte bara dem som arbetar heltid utan även dem som arbetar deltid och de som är arbetslösa eller pensionärer.

Samtidigt finns exempel på att arbete uppfattas som en nödvändighet för samhället. Olle, som i viss mån kallar sig andlig, uttrycker att ”problemet är väl att finns det inga jobb så blir det ingen välfärd” varpå egenföretagaren Olle fyller i ”och nu har vi ju snart inga jobb kvar i Sverige”. I Olles resonemang har lönekostnader gjort att produktionsjobben flyttar till andra länder vilket kan resultera i minskad välfärd. Man kan säga att han får medhåll från Lars, som kallar sig själv ateist. Enligt Lars behövs arbete, men arbete genererar också en kultur av karriärsmedvetenhet som gör att ”man blir stressad” eftersom ”det fixeras väldigt mycket kring pengar och ting”. I Lars resonemang underbyggs stressen av överdriven konsumtion. Att inte leva i harmoni med jordens resurser är ansvarslost och påverkar vår medmänsklighet, resonerar Lars.

Sammanhangen för tro kan således beskrivas i termer av samhällspolitiska frågor rörande arbetsmarknad, välfärdssystem och folkhälsa. Inom ramen för hälsofrågor berörs särskilt en oro för stress. Dessa frågor genererar dilemman av livsstilsval för individen. Utan att leverera färdiga svar väcker intervjupersonerna frågor rörande hur ansvar för barn, jobb och den egna hälsan ska prioriteras och fogas samman till en för individen godtagbar helhet.

### *Föremål för tro*

Till skillnad från trons sammanhang (som beskrivs ingående och med många ord), beskriver intervjupersonerna att det de tror på finns bortom denna värld, eller utgör det heliga i denna värld med få ord. Ofta nämns bara ett eller ett par ord. Gunilla, andlig och i viss mån kristen, beskriver sin tro som att det finns ”någonting som inte bara är materiellt”. Detta uttrycks i att ”kropp och själ hör ihop”, menar Gunilla. ”Medmänsklighet” säger Anders som varken instämmer eller tar avstånd från självbestämningarna kristen, troende eller andlig. Anders fortsätter ”en tro att mänskligheten” [...] att alla människor behöver ha en tro” och ”rättspatos”. ”Den totala ärligheten” säger Rune som betraktar sig själv som kristen. ”Någonting som styr tillvaron”, säger Olle som beskriver sig i viss mån som andlig. Frida, även hon en av dem som varken tar avstånd eller instämmer med de efterfrågade självbeskrivningarna, uttrycker ”att det finns någonting, om det är Gud eller vad det nu är”. Martin, självbestämd ateist, ”tror på Gud”. Dessa fåordiga beskrivning-

är svåra att pressa in i en ”kyrko-orienterad” likväl som en nyandlig substantiell definition av tro.

Gunilla, som vi stiftade bekantskap med redan i inledningen, beskriver att hennes tro fick henne att återinträda i Svenska kyrkan. Ett sådant sammanhang för utsagan om tro skulle kunna tolkas som att det hon refererar till som det gudomliga finns utanför denna värld, men detta kan inte utläsas ur själva beskrivningen av det Gunilla tror. Ingen av beskrivningarna pekar dock mot att människan förstås som Gud eller gudomlig (jmf. Pettersson 2009). Snarare verkar ”något” finnas utanför dessa människors egna sammanhang. Tydligt är dock att de fåordiga beskrivningarna återges av dem som bejakar en kristen identitet såväl som dem som kallar sig andliga, ateister eller förhåller sig avvaktande till dessa identiteter.

Förutom de som talade i korta ordalag om sina trosföreställningar finns också intervjupersoner som väljer att berätta vad de ”tror att” med fler ord. Två av dessa är Sofia, som ser sig själv som andlig, troende, religiös och kristen men med engagemang i nyandliga sammanhang, samt Bertil, kristen, andlig, troende och religiös med ett kristet engagemang. Sofia beskriver det gudomliga som ”ett stort magnetfält” vilket finns överallt. Magnetfältet påverkas av människors andlighet och håller på att förändras, tror Sofia, eftersom allt fler kommer till andlig insikt och därmed bidrar med positiv energi. Sofias tro kan betraktas som nyandlig. I kontrast till detta återger Bertil en traditionsnära och därmed ”kyrko-orienterad” beskrivning av sin tro. Bertil säger: ”jag är kristen för att jag tror på Kristus som Guds son”. Sofias och Bertils berättelser kan betraktas som beskrivningar vilka mer tydligt stämmer överens med ett ”kyrko-orienterat” och ett ”nyandligt” tolkningsperspektiv. Även i dessa mer mångordiga beskrivningar kan en reservation mot en alltför strikt tolkning vara på sin plats. Sofias ”tro att” förefaller nyandlig och hon berättar om ett nyandligt engagemang samtidigt som hon beskriver sig själv som kristen.

Dessutom uttrycker Sofia att hon ”valde [sin andliga livsåskådning] helt själv” vilket betyder något mer än ”de här sederna som vi bär med oss men vi vet inte riktigt varför”. Detta uttalande av Sofia kan sägas ligga i linje med den samstämmighet som råder bland de jag samtalat med om att deras tro kan, om de så önskar, uttryckas inom ramen för en organisation. Anders, förnimmer sin tro på ”medmänsklighet” genom ett lugn som överförs till honom i kyrkorummet. Anders sjunger i kyrkokör och deltar därigenom aktivt i Svenska kyrkans verksamhet. Samtidigt betraktar han sig själv bara till viss del kristen, andlig och religiös. Reservationerna mot den kristna identiteten har sin grund i Anders upplevelser av en mycket sträng söndagsskolepräst som framförde det religiösa budskapet på ett tvingande och skrämmande sätt. Enligt Anders bör varje människa vara fri att välja vad hon eller han tror på.

Intervjupersonerna ger uttryck för att de känner till att tro kan vara accepterande av doktriner. Denna form av tro kritiserar dock av intervjupersonerna och förknippas med förmynderi och ett auktoritärt tilltal till individen. Intervjupersonerna rekommenderar de religiösa organisationerna, om de inte redan gör det, att bejaka den subjektiva auktoritet som individen har över sin egen tro. Föremålen för tro låter sig med andra ord inte tydligt kategoriseras som instämmande med kristna doktriner (kyrko-

orienterat perspektiv) eller föreställningar om att denna värld och framförallt människan är gudomlig (nyandligt perspektiv). Istället återfinns berättelser om ”något” som möjligtvis går utöver individens egna sammanhang. Möjligen avtecknas spår av trons sammanhang när ”något” fylls med ord såsom ”medmänsklighet”, ”godhet” och ”ärlighet”. Dessa ord kan kanske förstås mot bakgrund av den samhällssyn och människosyn som gjorde sig gällande i föregående analysavsnitt.

#### *Att tro sig veta*

Något som verkar vara viktigt för intervjupersonernas tro handlar om hur de kom till insikt om det de tror på. Detta tema berör individens subjektiva förankring av tro. Lova, som kallar sig andlig men inte religiös eller kristen, beskriver detta på följande sätt:

Jag har alltid velat gå in i detalj och filura [sic] ut. Jag kan inte bara ta nått och sen tro på det. En del säger att jag är en väldigt godtrogen människa. Att man kan säga vad som helst till mig och jag tror på det. Men, då är det i möte med andra människor, att jag tror på dem, att de inte ljuger. Men, jag kan inte tro på något utan att först testa det själv och då tycker jag att det är intressant.

Lova berör i ovanstående citat flera aspekter av temat *tro sig veta* ur sin synvinkel. Först säger Lova att hon vill fundera över sin tro i detalj. Denna typ av individuellt kritiskt granskande återkom i olika versioner. Martin, till exempel, som beskriver sig själv som ateist, framhöll att barnatro inte kan likställas med vuxen tro eftersom människans kritiska tänkande inte är utvecklat under barnaåren. Ett barn, anser Martin, kan inte kritiskt ta ställning till det som omvärlden presenterar som sanningar. Lova (i citatet ovan) gör en poäng av att hon visst kan tro på vad andra säger eftersom hon i mötet med andra människor kan avgöra om de ljuger eller inte. Genom personlig närvaro vid ett möte kan Lova avgöra om den tro som presenteras för henne är acceptabel. Sist, men inte minst, avslutar Lova med att säga att hon ”testar” det hon tror på innan hon tror. Vad som inryms i detta test framgår inte av intervjuцитatet. Däremot kan vi härleda att testet genomförs av Lova själv och att hon också avgör testresultatet. Återigen hittar vi ett likande resonemang hos Martin. Enligt Martin kan tro framförallt säkerställas genom personlig uppenbarelse. ”Att Gud i person dyker upp och pratar med en” säger Martin. Även i Martins resonemang är det individen som subjektivt hittar sin egen övertygelse.

Att övertygelse kan komma av egna erfarenheter bidrar till att intervjupersonerna framställer det som något positivt att själv testa sig fram. Såsom fallet med Lars (självbestämd ateist) och Anders (som håller en avvaktande inställning till religiositet) kan förvisning om ”något” komma från upplevelser i naturen. Ett annat sätt, som Gunnilla och Lova (självbestämt andliga) samt Frida (avvaktande inställning) ger uttryck för, är att själv pröva tekniker för till exempel meditation. Individens upplevelse står i centrum för dessa erfarenheter och kollektivet spelar en underordnad roll i återberättandet av hur man blev övertygad att ens tro är ”rätt”.

Det finns dock motsägelsefulla element i berättelserna om att tro kommer från individens egen erfarenhet. Förvissning verkar nämligen vara nära sammankopplat med vad man tror. Vid en första anblick ter sig detta som en sammanblandning mellan "tro att" och "tro på". Anders, som jag nämnde tidigare, tror på "medmänsklighet" och anser att det är ett gott värde. Hans övertygelse stärks förvisso av egna upplevelser men också av att människor, som enligt Anders är religiösa på ett trovärdigt sätt, är bra medmänniskor.

Här avtecknas ett gränsland där förvissning också handlar om att ens trosföreställningar är accepterade av ett större socialt sammanhang. Riis (1989) menar att denna typ av kollektiv dimension – av subjektivt vald tro – är central för att förstå modern nordisk religiositet. Istället för att acceptera privatiseringshypotesens förklaring att subjektivt vald tro är hänvisad till en privat sfär, menar Riis att detta avspeglar en nordisk samhällsstruktur. Nordiska samhällsmedborgare förväntas, enligt Riis, själva definiera vad de tror på för att sedan harmonisera sin tro till ett gemensamt och kulturellt ramverk (se, Riis 1989:16). I vårt exempel kan detta betyda att trons sammanhang, förståelsen av hur samhällsmedborgarna slits mellan arbetets nödvändighet och negativa konsekvenser av stress, fungerar som ett sådant kulturellt ramverk som "något" harmoniseras gentemot. Ett annat ramverk utgörs kanhända av uppslutningen kring olika aspekter av individens tolkningsföreträdare i trosfrågor.

## Diskussion

Denna artikel presenterar en analys av de aspekter av tro som människor med mycket olika inställning till, och erfarenhet av, kyrklig religiositet och nyandlighet talar om som meningsfulla. Därmed utgår artikeln från att meningsfull religiös tro kan vara särskild från en viss beskrivning av det heliga eller gudomliga såsom tro att det finns en personlig Gud. Utgångspunkterna motiverades av ett ensidigt fokus på tro i stora enkätundersökningar där tro operationaliseras som accepterande av förutbestämda beskrivningar av det heliga. Instämmande eller avståndstagande från beskrivningar av Gud eller någon annan helig princip, har av tidigare forskning tolkats som med referens till kristendom respektive nyandlighet, vilket föranlett motstridiga slutsatser om pågående sekularisering eller en pågående nyandlig revolution. Genom en analys av ett intervju-material med unik variationsvidd framkom att individualiserade uttryck för tro betraktades som mer legitima än kollektiva uttryck. Individualiserade förhållningssätt verkade överskrida gränserna för vad kristendom och nyandlighet antagits stå för. Samtidigt fann analysen att de individuella valen kunde ha kollektiva dimensioner. Beskrivningar av det högsta goda som "godhet" förutsatte, till exempel, att ett kollektiv måste komma överens om vad "godhet" är. I denna analys återgav intervju-personerna till viss del ett sammanhang för tro vilken kan vara vägledande för att förstå trons kulturella kontext.

Att individualiserade uttryck för tro konstrueras som legitima är rimligt i ljuset av religionsfrihetslagstiftningen i Sverige. Kort uttryckt är individualiserade förhållningssätt till tro lagliga. Sedan år 1952 tillåts individen att stå utanför alla typer av



religiösa samfund. Lagtexten tillåter individen att utöva sin religion såvitt individen ”inte stör samhällets lugn eller åstadkommer allmän förgelse” (Religionsfrihetslag 1951:680, § 1). Tro är något individuellt, som inte får påtvingas och som inte bör användas till våldshandlingar och annat som stör samhällets lugn. Att de individualiserade uttrycken för tro ryms inom de juridiska restriktionerna för religionsutövning kan tolkas i termer av att individualiseringen är institutionaliserad i Sverige. För att ytterligare belysa individens tolkningsföreträde över organisation och kollektiv kan nämnas att förbudet att häckla Gud togs bort 1887 och sedan 1971 finns inga lagar mot hädelse i Sverige.

Pettersson (2009) har, som tidigare nämnts, resonerat kring dessa lagförändringar i termer av en samtidigt existerande substantiell och funktionell religionsform. Till skillnad från Petterssons resonemang framstår det inte som att ”individen förlänats en religiös dimension” i den analys som presenterades i denna artikel. Det är alltså inte individen som sådan som framställs som helig. Berättelserna om ”något” utmynnar snarare i fåordiga beskrivningar om något bortom individen eller mellan individer (såsom en ”godhet”). Det är snarare det individuella tolkningsföreträdet som kan förstås som heligt i Petterssons sociologiska bemärkelse. För att framstå som legitim bör tro förankras i ett eget beslut och inte utgöra ett passivt mottagande av traditionella berättelser.

Ett individualiserat tolkningsföreträde i trosfrågor kan alltså vara en institutionaliserad form av religiositet i Sverige. Om framtida forskning finner det rimligt att anta ett sådant tolkningsperspektiv behövs ny forskning inom flera områden. Ett sådant område är forskning om hur individer, enskilt eller i grupp talar om och förstår begrepp såsom religion, andlighet och tro. Analysen i denna undersökning understryker, på samma sätt som andra systematiska översikter av forskningsläget (t.ex. Wuthnow 2011), också behovet av att omformulera de påståenden som används för att mäta tro i enkäter. En ny generation enkätstudier skulle kunna fördjupa den förståelse vi har om på vilka sätt religion och samhälle fortsätter att influera varandra.

Resultatet av analysen i denna artikel visade att uttryck för tro svårigen kan pressas in i strikt substantiella definitioner av tro. Tvärtom kan de mest fåordiga uttrycken för tro på ”något” bära en analytiskt meningsfull innebörd. Därav följer att vår begreppsliga förståelse av tro *inte* på förhand bör preciseras till endast beskrivningar av det heliga eller gudomliga. Substantiella aspekter av religiös tro bör möjligtvis förstås i samklang med funktionella aspekter av tro. I vissa sociala kontexter kan den organiserade religionens beskrivningar av helighet också vara den aspekt av tro som framhålls som ytterst meningsfull. I andra fall kan det vara andra aspekter som legitimeras som meningsfulla (till exempel rätten och skyldigheten att själv välja sin tro). I dessa fall är det fria valet socialt betingat, vilket innebär att det inte är privat i egentlig mening utan ett föremål för kollektiv institutionalisering. Om tro betraktas på detta mer inkluderande sätt förlorar religiös tro inte sin samhällspåverkande potential för att en viss beskrivning av det heliga blir mindre populär. Härutöver behöver inte en minskad kunskap om doktriner (tillkommen genom färre besök i kyrkor) betyda att tron minskar i social

betydelse. Såsom Anderberg (2007) understryker behöver vi tro mer när vi saknar kunskap. Eftersom tro mycket sällan studerats som ett fenomen med både substantiella och funktionella aspekter, kan man slutligen säga att det förekommer kunskapsluckor i svensk forskning rörande den mångfasetterade religiösa trons förankringar i samhället.

## Referenser

- Ahlin, L. (2005) *Pilgrim, turist eller flykting? En studie av individuell religiös rörlighet i senmoderniteten*. Stockholm, Stenhag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium.
- Ahlstrand, K., Palmer, B. & E. Willander (2008) "Guds närmaste stad?", 9–24 i K. Ahlstrand & G. Gunner (red.) *Guds närmaste stad? En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*. Stockholm: Verbum.
- Anderberg, T. (2007) "12 tankar om tro och tvivel", *00-tal* 24/25: 68–80.
- Aspers, P. (2011) *Etnografiska metoder: Att förstå och förklara samtiden*. Malmö: Liber.
- Becker, H. S. ([1998]/2008) *Tricks of the trade: Yrkesknep för samhällsvetare*. Malmö: Liber.
- Beckford, J. A. (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Berger, P. L. (1969) *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor.
- Berger, P. L. (1974) "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 13(2):125–133.
- Berger, P. L. & T. Luckmann (1966) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor.
- Borowik, I. (2011) "The Changing Meanings of Religion: Sociological Theories of Religion in the Perspective of the last 100 years", *International Review of Sociology* 21(1): 1175–189.
- Brodin, J-A. (2001) *Religion till salu? En sociologisk studie av New Age i Sverige*. Stockholm: Stockholm studies in Sociology.
- Brown, C. G. (2001) *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization*. London: Routledge.
- Bromander, J. (2008) "Enköpingsstudien: en religionssociologisk analys", 53–102 i K. Ahlstrand & G. Gunner (red.) *Guds närmaste stad? En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*. Stockholm: Verbum.
- Bromander, J. (2011) *Svenska kyrkans medlemmar*. Stockholm: Verbum.
- Brömssen, Kerstin von (2003) *Tolkningar, förhandlingar, tystnader: Elevers tal om religion i det mångkulturella och postkulturella rummet*. Göteborg: Acta philosophica Gothoburgensia.
- Bäckström, Anders (2008) "The Comparative Study of Religious and Cultural Change: Thorleif Pettersson as sociologist of religion", *Nordic Journal of Religion and Society* 21(2):203–217.

- Day, A. (2011) *Believing and Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Davie, D. (2006) ”Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account”, *Arch. European Sociology* (2):271–296.
- Durkheim, É. ([1912]/2001) *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Frisk, L. (2001) ”Nyreligiositet vid Millennieskiftet – försumbar eller flyr den våra mätinstrument?”, 169–182 i Skog, M (red.) *Det religiösa Sverige*. Örebro: Libris.
- Frisk, L. (1998) *Nyreligiositet i Sverige: Ett religionsvetenskapligt perspektiv*. Nora: Nya Doxa.
- Gadamer, H.-G. (1959) ”On the Circle of Understanding”, 68–100 i H. G. Gadamer, E. K. Specht, W. Steagmüller (red.) (1959) *Hermeneutics Versus Science? Three German Views*. University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana.
- Glock, C. Y. & R. Stark (1965) *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally and Company.
- Gorski, P. S. (2000) ”Historicizing the Secularization Debate: Church, State and, Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300–1700”, *American Sociological Review* 65 (1): 138–167.
- Gorski, P. S. & A. Altinordu (2008) ”After Secularisation”, *Annual Review of Sociology* 34:35–55.
- Gustafsson, G. (1997) *Tro, samfund och samhälle: sociologiska perspektiv*. Örebro: Libris.
- Gustafsson, G. (2005) ”The Sociology of Religion in Sweden”, *Nordic Journal of Religion and Society* 18(2):129–157.
- Gustafsson, G. & P. Pettersson (2001) *Folkkyrkor och religiös pluralism – Den nordiska religiösa modellen*, Stockholm: Verbum.
- Inglehart, R. & W. E. Baker (2000) ”Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values”, *American Sociological Review* 65(1): 19–51.
- Hagevi, M. (2012) ”Beyond Church and State: Private Religiosity and Post-Materialist Political Opinion among Individuals in Sweden”, *Journal of Church and State* 54(4): 499–525.
- Hamberg, E. M. (1989) ”Kristen på mitt eget sätt”, *Religion och Samhälle* 48–49(10–11):1–102.
- Hamberg, E. M. (2001) ”Kristen tro och praxis i dagens Sverige”, 33–65 i C-R. Bråkenhielm (red.) *Världsbild och mening: En empirisk studie av livsåskådningar i dagens Sverige*. Falun: Nya Doxa.
- Hamberg, E. M. (2003) ”Christendom in Decline: The Swedish Case”, 47–61 i H. McLeod & W. Ustorf (red.) *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Hammer, O. (2004) *På spaning efter helheten, New Age en ny folkstro? Ny utökad och omarbetad utgåva*, Stockholm: Wahlstrand & Widstrand.
- Heelas, P. (1996) *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Post-Modernity*. Oxford: Blackwell.

- Heelas, P. (2007) "The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal Beliefs", *Nordic Journal of Religion and Society* 20 (1): 1–28.
- Heelas, P. (2009) *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, P. & L. Woodhead (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is giving way to Spirituality*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.
- Luckmann, T. (1974/[1969]) *The Invisible Religion: the problem of religion in modern society*. New York: MacMillian Paperbacks.
- Luckmann, T. (1990) "Shrinking transcendence, Expanding Religion?", *Sociology of Religion* 51(2):127–138.
- Luckmann, T. (2001) "Berger and his collaborator(s)", 17–25 i L. Woodhead, P. Heelas & D. Martin (red.) (2001) *Peter Berger and the Study of Religion*. Oxon: Routledge.
- Lövheim, M. (2004) *Intersecting Identities: young people, religion, and the interaction on Internet*. Uppsala: Acta universitatis upsaliensis.
- Lövheim, M. (2007) "Virtually Boundless? Youth Negotiating Tradition in Cyberspace", 83–100 i N. Ammerman (red.) (2007) *Everyday religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Lövheim, M & J. Bromander (red.) (2012) *Religion som resurs: existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*. Skellefteå: Artos.
- Löwendahl, L. (2002) *Med kroppen som instrument: En studie av new age med fokus på hälsa, kroppslighet och genus*. Lund: Lund Studies in History of Religions.
- Löwendahl, L. (2005) *Religion utan organisation – om religiös rörlighet bland privatreligiösa*. Stockholm/Stenhag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium.
- McKinnon, A. (2002) "Sociological definitions, language games, and the "essence" of religion", *Methods & Theory in the Study of Religion* 14:61–83.
- Norris, P & R. Inglehart (2004) *The Sacred and the Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- Palmer, B. (2008) "Ryck ut jacken! Andlighet som paus från livsstressen", 277–292 i K. Ahlstrand & G. Gunner (red.) *Guds närmaste stad? En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*. Stockholm: Verbum.
- Pettersson, T. (1982) "Anonym Religiositet: En teoretisk diskussion och några svenska resultat." *Forskningsrapport Nr 170–171*. Religionssociologiska institutet: Stockholm.
- Pettersson, T. (1988) *Bakom dubbla lås: Om små och långsamma värderingsförändringar*. Stockholm: Institutet för framtidsstudier.
- Pettersson, T. (2009) "Religion och samhällspraktik. En jämförande analys av det sekulariserade Sverige", *Socialvetenskaplig tidskrift* 3–4:233–264.
- Richards, L. & M. M. Morse (2013) *Qualitative Methods. Third Edition*. Los Angeles, London, New Dehli, Singapore, Wasington DC: Sage.
- Riis, O. (1989) "The Role of Religion Legitimizing the Modern Structuration of Society", *Acta Sociologica* 32(2): 137–153.

- Rosen, I. (2009) *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: Lund Studies in Sociology of Religion.
- Sjödin, U. (1987) *Osynlig religion: En studie i teori och metod*. Diss. Lund. Löberöd: Ultra Plus.
- Sjödin, U. (2001) *Mer mellan himmel och jord?* Stockholm: Verbum.
- Sjödin, U. (2002) ”Swedes and the Paranormal”, *Journal of Contemporary Religion* 17(1):75–85.
- Storm, I. (2009) ”Halfway to Heaven: Four Types of Fuzzy Fidelities in Europe”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 48(4):702–718.
- Svensk författningssamling 1951:680, *Religionsfrihetslag 1951*. Stockholm: Justitiedepartementet.
- Swedberg, R. (2012) ”Theorizing in Sociology and the Social Sciences: turning to the context of discovery”, *Theory and Society* 41(1):1–40.
- Thalén, P. (2006) *Att mäta människors religiositet: Filosofiska perspektiv på kvantitativ religionsforskning*. Gävle: Institutionen för humaniora och samhällsvetenskap.
- Therborn, G. (1995) *European Modernity and Beyond: The trajectory of European Societies, 1945–2000*. London: Sage.
- Therborn, G. (2012) *Världen: En inledning*. Stockholm: Liber.
- Voas, D. (2009) ”The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe”, *European Sociological Review* 25 (2): 155–158.
- Willander, E. (2008) ”Avslappnad och berörd. Synen på hälsa och andlighet bland hälsofrämjande företag i Enköping” 241–267 i K. Ahlstrand & G. Gunner (red.) *Guds närmaste stad? En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*. Stockholm: Verbum.
- Willander, E. (2009) ”Vad är ”andligt” i hypotesen om den andliga revolutionen?”, *Religionsvetenskaplig Tidskrift* 53:35–50.
- Woodhead, L & P. Heelas (2000) *Religion in Modern Times: An Interpretative Anthology*. Malden: Blackwell Publishing.
- Wuthnow, R. J. (2011) ”Talking talk seriously: Religious Discourse as Social Practice”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 50(1):1–21.

### Hemsidor

<http://www.europeanvaluesstudy.eu/>

### Författarens tack

Tack till de två anonyma granskare vars synpunkter bidrog till att avsevärt förbättra detta manus.

Författaren vill härutöver rikta ett stort tack till Sandra Torres, Uppsala universitet, som läst detta manuskript och därefter generöst och tålmodigt delat med sig av sin breda kunskap om hur man skriver vetenskapliga artiklar.

Tack även till Curt Dahlgren, Lunds universitet, och Jørgen Straarup, Söder-

törns högskola för värdefulla synpunkter på tidigare versioner av detta manus. Anneli Winell, Uppsala universitet, har också bidragit genom att språkgranska texten. Stort tack!

### **Författarpresentation**

*Erika Willander* är doktorand vid sociologiska institutionen, Uppsala universitet. Willanders avhandlingsprojekt handlar om konstruktioner av religion och religiositet i sociologisk teori och forskningspraktik.

### **Korresponderande författare:**

Erika Willander, Sociologiska institutionen, Uppsala universitet,  
Box 324, 75126 Uppsala.  
E-post: erika.willander@soc.uu.se,  
Tel: 018-471 1507