SOCIAL SAMHÖRIGHET OCH RELIGION

festskrift till Susan Sundback
red. Lise Kanckos och Ralf Kauranen

SOCIAL SAMHÖRIGHET OCH RELIGION
festskrift till Susan Sundback
red. Lise Kanckos och Ralf Kauranen

SOCIAL SAMHÖRIGHET OCH RELIGION

FESTSKRIFT TILL SUSAN SUNDBACK

SOCIAL SAMHÖRIGHET OCH RELIGION

FESTSKRIFT TILL SUSAN SUNDBACK

Redaktörer
Lise Kanckos och Ralf Kauranen

Redaktionsråd
Tore Ahlbäck, Thomas Heikell, Lise Kanckos, Ralf Kauranen,
Mikko Lagerspetz och Kirsti Suolinna

Åbo 2008

Åbo Akademis förlag – Åbo Akademi University Press

CIP Cataloguing in Publication

Social samhörighet och religion : festskrift till Susan Sundback / redaktörer: Lise Kanckos och Ralf Kauranen ; redaktionsråd: Tore Ahlbäck ... [et al.].- Åbo : Åbo Akademis förlag, 2008.
ISBN 978-951-765-449-4

Pärm: Ika Österblad
Layout och ombrytning: Multigraphic, Linus Lindholm
ISBN 978-951-765-449-4
ISBN 978-951-765-450-0 (digital)
UNIPRINT
Åbo 2008

INNEHÅLL

DEL 2

SUSAN SUNDBACK – 60 ÅR DEN 6 SEPTEMBER 2008

TABULA GRATULATORIA

Maria Ackrén
Jutta Ahlbeck-Rehn
Tore Ahlbäck
Lars Ahlin
Pertti Alasuutari
Erik Allardt
Dag & Maja Anckar
Oxana & Carsten Anckar
Ulla & Erik Andersson
Olav Helge Angell
Veikko Anttonen
Ilkka Arminen
Åsa Bengtsson
Solveig Bergman
Gustav Björkstrand
Helena Blomberg & Christian Kroll
Pål Ketil Botvar
Anders Bäckström
Eva Costiander-Huldén & Niklas Huldén
Mary & Ingvar Dahlbacka
Kent Danielsson
Ros-Mari Djupsund
Erland Eklund
Bodil Eriksén-Neuman
Thurid Eriksson
Inger Furseth
Kimmo Grönlund
Elsa & Göran Gustafsson
Elina Haavio-Mannila
Marina Hamberg

Karin & Sven-Erik Hansén
Thomas Heikell
Eila Helander
Voitto Helander
Helena Helve
Linnéa Henriksson
Kjell Herberts
Ann-Sofie Hermanson
Nils G. & Marita Holm
Voitto Huotari
Helena Hurme
Andreas Häger & Blanka Henriksson
Ida Marie Høeg
Guy-Erik Isaksson
Gunborg Jakobsson
Ann-Mari & Marko Joas
Lars Ingmar & Veronica Johansson
Katarina Jungar
Lise Kanckos
Ismo Kantola
Rebecca Karlsson
Ralf Kauranen & Jenni Kronqvist
Bengt Kristensson Uggla
Haije & Tage Kurtén
Mikko Lagerspetz
Olli Lagerspetz
Karmela Liebkind
Pia Liljeroth
Catharina Lojander-Visapää
Krister Lundell
Svante Lundgren
Tomas Mansikka & Tiina Mahlamäki
Tuomas Martikainen
Nils & Yngvill Martola
Rektor Jorma Mattinen
Kristin Mattsson
Harri Melin
Ole Rud Nielsen
Camilla Nordberg
Leif Nordberg
Rachel Nygård-Taxell & Christoffer Taxell
Pia Nyman-Kurkiala & Paul Heikki Kurkiala
Fredrica & Niklas Nyqvist
Elina Oinas
Ole Johnny Olsen
Irving Palm
Marianne Peltomaa
Heikki Pesonen
Anne Birgitta Pessi
Per Pettersson
Thorleif Pettersson & Gunborg Lindstedt
Pétur Pétursson
Sari Pikkala
Seppo Pöntinen
Johanna Quiroz-Schauman
Viveca Ramstedt
Pål Repstad
Ole Riis
Thomas Rosenberg
Anne Rosenlew
Helena Rönnberg
Ringa & Karl-Gustav Sandelin
Tom & Beryl Sandlund
Harriet Silius & Roger Broo
Jørgen Straarup
Harriet Strandell
Krister & Marja-Riitta Ståhlberg
Pekka Sulkunen
Barbro Sundback
Jan Sundberg
Bernice Sundkvist
Kirsti Suolinna
Sakari Suominen
Jan Svanberg
Johanna Ulrika Söderholm
Peder Thalén
Salla Tuori
Margita & Harri Vainio
John Vikström & Clary-Ann Still
Östen Wahlbeck
Jan Wickman
Johan Willner & Margareta Nybacka-Willner
Ole Gunnar Winsnes & Jorunn Valen-Sendstad
Ulrika Wolf-Knuts & Lars-Runar Knuts
Sirpa Wrede
Ann Yrjälä
Nalle Öhman
Johanna Österberg-Högstedt
Susanne & Tobias Österlund-Pötzsch

Borgå domkapitel
Donnerska institutet
Ekonomisk-statsvetenskapliga fakulteten och dess dekanus vid Åbo Akademi
Ekonomisk-statsvetenskapliga fakultetens kansli/Annika, Tua, Carita & Rita
Fortbildningscentralen vid Åbo Akademi
Informationsförvaltning vid Åbo Akademi
Kyrkans forskningscentral
Sociologiska enheten vid Åbo Akademi
Sosiologisk institutt ved Universitetet i Bergen
Statsvetenskapliga institutionen vid Åbo Akademi
Stiftelsen Kirkeforskning
Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi
The Westermarck Society r.f.
Åbo Akademis bibliotek

TORE AHLBÄCK OCH KIRSTI SUOLINNA

FÖRORD

Susan Sundback blev utnämnd till professor i sociologi vid Åbo Akademi den första augusti år 2006. Hon är utbildad vid Åbo Akademi och hon disputerade år 1991 med en avhandling om utträdet ur evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Hennes forskningsintresse har länge riktats mot religionssociologiska frågor och speciellt relationen mellan religion och politik.

Susan Sundback började studera teologi, men övergick sedan till religionsvetenskap, religionssociologi och sociologi. Religionsvetenskapen företräddes då av den färgstarke professorn Haralds Biezais. Han ledde det högre seminariet i början av 1970-talet i vilket Susan och Tore Ahlbäck deltog. Biezais som seminarieledare skrädde inte orden och kunde understundom vara ganska ironisk. Han betonade starkt betydelsen av begreppsanalyser. Tore minns bland annat hur begreppen magi och tabu utreddes. Biezais kunde göra elever upprörda med sina stränga krav. Susan hade dock skinn på näsan, minns Tore. Biezais postseminarier blev också uppskattade av studenter både från teologiska och humanistiska fakulteten. Susan engagerade sig i religionssociologiska frågor och detta intresse förde henne till ämnesstudier i sociologi för professor Knut Pipping. Susan erhöll i medlet av 1970-talet en amanuensbefattning vid Donnerska institutet, vars chef Biezais var.

I början av 1980-talet koncentrerade sig Susan på sociologisk forskning. Hösten 1985 utnämndes hon till assistent i sociologi. För professor Elianne Riska disputerade hon år 1991. Från assistentbefattningen flyttade hon till Bergen år 1994 och verkade där till 1997 som förste amanuensis. I Bergen kunde hon bekanta sig med en betydligt större sociologisk institution än vad Åbo Akademi kunde erbjuda. Åren i Bergen var säkert betydelsefulla för Susan

eftersom hennes forskning omfattade de nordiska länderna och de nordiska ländernas kyrkor.

När Susan kom tillbaka till Åbo hade kvinnoforskningen börjat etablera sig vid Åbo Akademi och lockade studerande från bland annat sociologin. Tiden var turbulent på sociologiska institutionen, och Susan engagerade sig aktivt för att bibehålla sociologins särställning. Hur Susan och Kirsti upplevde förhållandena på institutionen framgår ur ett debattinlägg i *Meddelanden från Åbo Akademi* 20.2.1998. Vi tror att denna debatt trots allt var till gagn för sociologin. Då och senare har Susan hållit för centralt att sociologisk forskning kan utövas ur flera perspektiv och att sådan öppenhet för olika slags innehåll och metoder är viktigt för ämnet.

En stor del av Susan Sundbacks forskning handlar om relationen mellan religion och politik i Norden. Utgångspunkten för detta intresse utgjorde projektet "Religiös förändring i Norden 1930–1980", som leddes av professor Göran Gustafsson i Lund. Sundback behandlade här Finland. Hennes arbete i detta projekt gav en god grund för doktorsavhandlingen, som handlar om utträdet ur Finlands lutherska kyrka mellan åren 1923 och 1990. I sin avhandling diskuterar Susan olika sätt att forska i och förstå vad sekulariseringen innebär. De nordiska länderna är sekulariserade samtidigt som de har starka nationalkyrkor, med nära band till statsmakterna. Den anammade folkkyrkomodellen har inneburit att en stor del av befolkningen tillhör kyrkorna. Hur är då de nordiska länderna sekulariserade? En stor del av befolkningen deltar sällan i gudstjänster eller annan kyrklig verksamhet. Endast övergångsriterna (dop, konfirmation, vigsel och begravning) drar till sig de flesta kyrkomedlemmarna. Kyrkorna har inte heller politisk makt såsom fallet varit före reformationen. Fastän rätt många finländare utträtt ur kyrkan är befolkningen religiös och religiöst aktiv. Enligt enkätundersökningar är finländarna mer religiösa än svenskarna, danskarna och norrmännen. Endast islänningarna uppvisar högre tal på religiös aktivitet än finländarna.

I avhandlingsarbetet kunde Sundback klarlägga relationen mellan politik och religion. Finland har haft en stark kommunistisk rörelse som tagit avstånd från religiösa trosföreställningar och kyrklig aktivitet. De flitigaste utträdarna har just kommit från den kommunistiska rörelsen. Men den långa tidsfristen som studien avser har gett forskaren möjlighet att se även andra bidragande faktorer, såsom hur den kyrkliga skatten uppburits och hur kyrkan tagit ställning till kvinnoprästfrågan.

Den stora frågan om kyrkornas och religionens relation till politiken har fortsättningsvis varit aktuell för Susan. I en artikel med rubriken "Kön, religion och politik" (1997) framhåller hon den socialdemokratiska rörelsens andel i sekulariseringen. Speciellt i Sverige hade den socialdemokratiska rörelsen sådan framgång att dess budskap nådde centrala samhällsinstitutioner. De religiösa frågorna fick en undanskymd ställning. I denna

artikel nyanserar Susan också den gängse framförda tanken att kvinnorna tar hand om de religiösa frågorna och männen om de politiska. Mer allmänt skulle kvinnorna företräda mjuka värden (expressivitet) och männen hårda (instrumentalitet). Kvinnorna skulle sköta om reproduktionen och männen om produktionen. Kvinnorna har fått rum inom de religiösa organisationerna då dessa förlorat samhällelig makt och männen har koncentrerat sig på utövandet av samhällelig d.v.s. politisk makt. När Susan i denna studie sökte efter mjuka värden inom andra livsområden, såsom betoning av lokal demokrati och miljövård i motsats till hårda värden såsom betoning av ekonomi och försvarsmakt, måste hon dock erkänna att enkätundersökningen inte gav säkra resultat ty frågornas semantiska innebörd varierade med kontext. Med andra ord kan det utan historisk kunskap vara svårt att tolka enkätsvar och så måste studien lämna många frågor öppna.

I olika sammanhang diskuterar Susan skillnaderna mellan kyrkorna i de nordiska länderna. Något olika relation till statsmakten har de politiska besluten inneburit. Den starkaste bundenheten till staten har den danska kyrkan, som lyder under regeringsmakten och inte uppbär någon egen kyrkoskatt. Folkkyrkoideologin förenar kyrkorna i Norden och ger dem både deras styrka och även deras svaghet. De kyrkliga riterna nås av de flesta samhällsmedlemmarna. En viss differentiering och uppluckring av den religiösa enhetligheten följer av invandringen och speciellt i Sverige har antalet katoliker ökat, liksom även företrädare för andra religioner, såsom islam.

Vad skulle det enhetligt protestantiska Norden betyda för Europeiska Unionen frågar Susan något år före Sveriges och Finlands anslutning till EU. Eftersom religion och politik enligt luthersk syn bör åtskiljas från varandra torde ingenting dramatiskt hända. En sådan evaluering gjorde Susan när endast Danmark var medlem i EU. Hon framförde denna tanke i ett samarbetsprojekt med polska forskare, ett bokprojekt som tillkom då 1989 års revolution var i färskt minne. En detalj av intresse ur nordiskt perspektiv var att påven besökte de nordiska länderna under det turbulenta året 1989. Enligt Susan kunde en viss skillnad i mottagandet ses, Danmark och Norge var mindre intresserade av påvens besök än Sverige, Finland och Island. Susan hänvisar till reformationens olika framfart i Norden, d.v.s. till att reformationen gick olika vägar i västra och i östra Skandinavien. Reformationen innebar en djupare klyfta mellan katolicismen och protestantismen i Danmark och Norge än i Sverige-Finland. Susan drar den slutsatsen att den historiska skiljelinjen påverkade opinionerna gentemot påven under hans besök. Tolkningen är intressant men skulle kanske på grund av det långa tidsavståndet förtjäna en fortsatt analys.

Susan Sundback har i sin forskning behandlat stora frågor och jämfört de nordiska länderna och de nordiska kyrkorna med varandra. Hon har anslagit ett historiskt perspektiv men också bearbetat stora enkätmaterial bland annat i

The European Values Study, en stor enkätundersökning om värderingar i många europeiska länder. Hon har deltagit i många samarbetsprojekt och skapat kontakter till forskare i de nordiska länderna. Till dessa projekt hör det nordiska RAMP-projektet om religiös och moralisk pluralism och det komparativa projektet *Johns Hopkins Comparative Nonprofit Sector Project* gällande frivilligverksamheten utanför statlig kontroll, d.v.s. civilsamhället. Hon har utvidgat sitt intresseområde till finlandssvenskarna som en etnisk minoritet.

På senare tid har hon som sociologins företrädare vid Åbo Akademi intresserat sig för ämnets egen historia. Åbo Akademi är härvidlag intressant då den första professorn vid Akademin med ämnesbeteckningen sociologi K. Rob V. Wikman var en Westermarck-elev, som i sin forskning stod mellan etnologi och modern sociologi. Han var också grundande medlem av The Westermarck Society, som i början hade stark förankring vid Åbo Akademi och i Åbo.

I dagens läge kan Susans bidrag till sociologin konstateras vara starkast inom religionssociologin där hon tillsammans med sina nordiska kolleger har skapat en god grund för den forskning som studerar hur religionen förändras när de rätt enhetliga folkkyrkorna möter andra religioner och religiösa samfund.

LISE KANCKOS OCH RALF KAURANEN

REDAKTÖRERNAS FÖRORD

Denna artikelsamling har tillkommit för att uppmärksamma professor Susan Sundbacks födelsedag den 6 september 2008. Festskriften består av 23 artiklar, vars innehåll inte har begränsats tematiskt eller språkligt. Då författarna representerar Susans kolleger är det kanske ändå inte så överraskande att artiklarna på ett lyckat sätt tangerar de intresseområden som varit och är närvarande i Susans sociologiska forskning. Såsom volymens titel *Social samhörighet och religion* antyder kan dessa intresseområden indelas i två, givetvis relaterade, kategorier: dels social samhörighet eller sammanhållning, dels religion. Denna indelning har vi också följt då vi gett artiklarna en ordningsföljd i boken. I den första delen av boken finns de artiklar som representerar ett religionssociologiskt och -vetenskapligt kunskapsintresse. I den senare delen finns texter som rör sig på andra områden inom sociologin och som ur olika perspektiv behandlar frågeställningar relaterade till individers och gruppers relationer och sammanhållning i samhället.

En stor del av de religionssociologiska bidragen behandlar frågor relaterade till sekularisering och religionens plats i samhället. Det är samtidigt långt ifrån lätt att sociologiskt tolka religionens betydelse i dagens samhälle. Att sekulariseringsfrågan blev så stor i festskriften återspeglar en långvarig diskussion inom religionssociologin om sekulariseringsteorins betydelse. Samtidigt antyder diskussionen att man kanske i vissa fall hellre borde tala om pluralisering, eller om religionens återkomst. Sekularisering betraktas inte längre som en nödvändig konsekvens av moderniseringen.

I bokens andra del är det svårare att peka ut ett dominerande diskussionstema. Tre större teman kan särskiljas. Denna del av boken inleds med teoretiska diskussioner om människors handling och om socialt kapital. Artikeln om socialt kapital fungerar som en brygga till det andra större temat, nämligen intresset för medborgarsamhället och olika former av deltagande och aktivism. Den tredje större helheten består av en diskussion om språk, etnicitet och medborgarskap.

Vi vill avslutningsvis rikta ett stort tack till alla som bidragit till denna festskrift, både artikelförfattarna och det övriga redaktionsrådet. Genom festskriften vill vi varmt gratulera Susan med anledning av bemärkelsedagen samt tillönska henne en fortsatt framgångsrik och angenäm framtid. Vår önskan är att Susan – och andra läsare – skall finna boken både intressant och givande.

DEL 1

ANDERS BÄCKSTRÖM

RELIGIONENS ÅTERKOMST?

Inledning

Religionen har under 1900-talet uppfattats som en allt mer marginell företeelse i samhället, något som tillhör privatlivet, och som därför har blivit osynlig i den offentliga samhällssfären. Detta har varit särskilt tydligt i norra Europa där Sverige, men också Finland, har uppfattats som goda exempel på det sekulariseringsteoretiska resonemanget. Denna verklighetsuppfattning har förändrats successivt i relation till de samhällsförändringar som inleddes i Norden på 1970-talet, och som blev synliga på 1990-talet. Det handlar både om värderingsförskjutningar, som lyfter fram individuella frihetsvärden i en konsumtionsorienterad kultursituation, och om globala relationer, som är en följd av nya tekniska och ekonomiska kommunikationer. Denna postindustriella eller senmoderna kulturyttring har i de nordiska länderna varit knuten till en allmän avreglering av det nationalstatliga projektet. Idag utmanas institutioners auktoritet socialt och ekonomiskt, både p.g.a. individens ökade integritet och i takt med ökade kostnader för att hålla välfärdsstaten igång.

Att den historiska faktorn är viktig för att förstå den aktuella utvecklingen, visar den komplexa nordiska situationen med bevarade stora (folk)kyrkor. Samtidigt som troslivet privatiserades under 1900-talet förblev kyrkorna en del av välfärdsstatens utbud av tjänster riktade till individen. Detta gynnades av den lutherska teologiska tanken om de två regementena, där kyrkorna i hög grad kom att acceptera staten som överhet. Detta gynnades också av den i grunden "privata" teologi om individens frälsning, som gjorde att kyrkorna

successivt kom att anpassa sig till samhällsutvecklingen. I takt med de sociala förändringarna, och i relation till den starka föreningstraditionen i Norden, håller nu de stora kyrkorna, genom ökad självständighet, på att bli en del av det civila samhällets aktörer både socialt och politiskt. Denna utveckling kan anses vara oväntad då kyrkorna samtidigt tappar medlemmar och färre använder sig av kyrkornas riter. Detta förklaras av att de nordiska länderna är insatta i flera parallella utvecklingar samtidigt. Å ena sidan privatiseras religionen som en del av 1900-talets utveckling för att å andra sidan samtidigt bli allt mer efterfrågad som motkraft i relation till de sociala frågor som det globala samhället reser.

Religionen håller således på att föras in i den offentliga debatten genom en utveckling som går på tvärs mot den traditionella tanken att det moderna samhället successivt lämnar religionen bakom sig. Detta visar sig dels genom kyrkors engagemang i värderingsfrågor som rör människan och naturen, dels genom kravet att politiska aktörer tar ställning till religionens roll i offentliga miljöer eller i etniska konflikter. Det senare kravet speglas ofta genom media. Men religionen har också förts in i den offentliga debatten genom det demokratiska samhällets ökade behov av att knyta till sig aktörer som argumenterar kring globala överlevnadsfrågor utifrån moraliska eller etiska utgångspunkter. Det är bl.a. i det perspektivet som man kan se den nu aktuella diskussionen om religionens återkomst.

Nordisk jämförande forskning med Susan Sundback

I denna artikel skall jag försöka besvara artikelns fråga genom att anknyta till delar av Susan Sundbacks forskning. Hon har i sina studier av Finland ofta satt in sina resultat i ett nordiskt jämförande perspektiv med tydliga teoretiska kopplingar till den internationella religionssociologiska forskningen. I tre nordiska projekt publicerade på 1980- och 1990-talen visar hon hög medvetenhet om den specifika situation som råder i de nordiska länderna med historiskt sett dominerande lutherska kyrkor, samtidigt som den nordiska kulturen blir allt mer mångreligiöst påverkad av den globala migrationen (Sundback 1985; 1987; 1994; 2000a). De tidigare studierna fokuserar på sekulariseringsprocessen, som på 1980-talet fortfarande var det givna teoretiska paradigmet, medan studier av det civila samhället, och den nordiska välfärdsstatens relation till de lutherska folkkyrkorna, visar på större komplexitet, och behov av fördjupad teoretisk analys. Detta kommer fram redan i avhandlingen från år 1991, som behandlar utträdesproblematiken i Finland (Sundback 1991), men också i senare studier som behandlar de nordiska ländernas skilda relationer till det mångkulturella samhället (Sundback 2000b). I dessa undersökningar har hon fört in genusfrågor. Genom sina analyser har hon på ett förtjänstfullt sätt lyft fram de historiska förutsättningarna för existensen både av

det svenska (nordiska) folkhemmet och av dess folkkyrka/or. Båda har utgjort förutsättningar för den moderna nordiska välfärdsstaten som bygger på medborgarskap och generella transfereringar. När den tredje sektorns organisationer analyseras pekar hon på svårigheten att överföra amerikanska teorier och analyser till nordiska förhållanden (Sundback 2002). Det har blivit allt mer vanligt att forskare hävdar att de olika kontinenterna har så olika förutsättningar att de behöver studeras var för sig. Detta gäller inte minst Amerika och Europa (jfr Warner 2008 och Berger et al. 2008).

Susan Sundback har också genom sitt engagemang vid nordiska och internationella konferenser, men också som opponent och ledamot av betygsnämnder, på ett konstruktivt sätt medverkat till att fördjupa det akademiska samtalet om det moderna nordiska välfärdssamhällets religionsformer. Detta gäller också frågan om den ökade religiösa pluralismens roll som faktor för den mycket omtalade mångkulturalismen. Hon har därmed blivit en uppskattad medarbetare också i svenska vetenskapliga sammanhang.

Även om ytterligare arbeten och aspekter av Susan Sundbacks verksamhet kunde lyftas fram, skall jag återknyta till den grundläggande frågan som jag aktualiserade i inledningen. Det beror på att våra intressen delvis överlappar varandra kring just dessa frågor. I min diskussion skall jag använda resultat från Uppsala-projekten kring stat-kyrka (Bäckström 1999; 2004), Välfärd och värderingar och religion i Europa (Bäckström et al. 2005) och det nu antagna forskningsprogrammet kring religionens roll som samhällsfaktor (Bäckström & Jänterä-Jareborg 2007).

I det följande kommer jag inte att beröra den välkända statistiken om den nedåtgående trenden bland kyrkor och samfund i de nordiska länderna. I stället kommer jag att fokusera på fem grundläggande frågor som jag tror åtminstone delvis kan förklara den diskussion som har uppstått om religionens återkomst, eller på engelska "the resurgence or reconstruction of the religious dimension in the contemporary world" (Berger 1999).

Nytt samhällsvetenskapligt intresse

För det första vill jag påstå att hela diskussionen om religionens återkomst grundar sig på en yrvaken upptäckt inom den samhällsvetenskapliga forskningen att det moderna konceptet med rationalitet, åsiktspluralism, organisatorisk differentiering och privatism inte har lett till en förväntad erodering av religionens plats i världen. Under 1950-talet var dessa anspråk på universalitet höga. Under 1980- och 1990-talen började en rad s.k. end- eller slutteorier att uppstå. Det talades om historiens slut, om geografins slut och om religionens slut. Fram till 1980-talet förutspådde kommunismen att ett framtida lyckosamhälle skulle växa fram utan religion som överbyggnad. På motsvarande sätt förutspådde modernismen tanken om en sekulär och rationell

samhällsordning, där religionen skulle överföras till den privata samhällssfären. Dessa i viss mening överlappande åskådningar har inte blivit sannspådda även om Europa uppvisar dessa tendenser.

Tvärtom inledde islam sin frammarsch på 1970-talet i Iran. Därefter har flera religiösa statsbildningar kommit och gått. Fundamentalismen i världen växte till sig som en protesträrelse och utvecklade politiska anspråk ofta med väst eller med modernismen som mål för kritiken. Den romersk-katolska kyrkan uppvisade en oväntad politisk kraft genom påven Johannes Paulus diplomatiska statsmannaroll och det starka folkliga stödet i Polen genom Solidaritet. Detta ledde till en av de största politiska omvälvningarna under senare 1900-tal. På Balkan och i det forna Sovjet kom den kommunistiska ideologin att ersättas av etniskt religiösa folkgrupper och religionen kom att bli en del av komplicerade konflikter. Migrationen till sist har skapat minoriteter i alla majoritetskulturer i västra Europa ofta med en stark religiös identitet. I Frankrike, med en tydlig uppdelning mellan en privat-religiös och en offentlig-rättslig sfär, begärde presidenten Mitterand att få en katolsk begravning (Hervieu-Léger 1999). Detta var för några decennier sedan en omöjlig tanke. Fler exempel går att anföra.

Frågan är om det vi bevittnar idag egentligen är en övergång från en tid då Europa fungerade som ett laboratorium, där idén om religionens slut skulle prövas empiriskt. Kanske vi håller på att övergå till en tid då Europa fungerar som ett laboratorium där religionens symboliska eller kollektiva roll som resurs, i en starkt individualiserad kultur, skall prövas empiriskt. Det skulle innebära att både religionen och det moderna konceptet fortsätter sin resa, men inom ramen för en förnyad relation. Det vi ser idag är troligen varken slutet på religionen eller slutet på den moderna historien. Däremot ser vi tydligt att grundläggande samhällsförändringar pågår och drivs framåt av globaliseringens och privatiseringens tendens att dränera vetenskap, politik och religion på sin auktoritet. Frågan är dock var auktoriteten gömmer sig idag och vad som styr nya generationers värderingar?

Mitt första påstående är: Religionens återkomst i en svensk och nordisk kontext handlar delvis om upptäckten inom den samhällsvetenskapliga forskningen att religionen inte håller på att gå mot sitt slut (end-tänkande). Det vi ser idag är i stället slutet på den industrimoderna religionsformen som nu förskjuts mot mer privata och globala former.

Globaliseringen och det transnationella

Det andra jag vill lyfta fram är den globalisering som på ett ofrånkomligt sätt drar in även de nordiska länderna (exempelvis Sverige) i nya sociala, ekonomiska och kulturella processer. Sverige (och Norden) utgör redan idag en del av den liberala globala ekonomin och måste anpassa sig till den arbetsfördelning som pågår i världen. Detta gäller också EU:s regler om konkurrens på lika villkor. Idag läggs fabriker ner i Nynäshamn eller Bengtsfors och nya öppnar i Bombay eller Peking. Arbetare från Lettland har tillträde till den svenska arbetsmarknaden. En global elit utvecklas som kopplas samman genom blixtsnabba kommunikationer. Samtidigt utvecklas ett nytt utanförskap bestående av individer som inte har tillgång till dessa kommunikationer. Dessa grupper finns i alla länder på jorden, men i olika omfattning. Dessa grupper kallar Castells (2000) för den fjärde världen.

Till detta kommer att globaliseringen tillsammans med postkoloniala tendenser bidrar till att göra världen mer pluralistisk och inte så enhetlig som det moderna konceptet förutsatte. Enligt moderniseringstanken börjar utvecklingen i Europa för att sedan sprida sig ut över världen. Denna idé om en ökad homogenisering av världens kulturer, som bl. a. Roland Robertson (1992) har beskrivit, överges nu allt mer. Inglehart (2000) talar i sina senare skrifter snarare om kulturers parallella utveckling. Shmuel Eisenstadt (2000) hävdar i en genomarbetad teori, att globaliseringen bidrar till att skapa multipla moderniteter, d.v.s. flera tolkningar av det moderna konceptet, alla dock med det moderna samhällets kännetecken, d.v.s. hög grad av utbildning, omsorg, demokrati och individuella rättigheter, men med kulturella skillnader som bl. a. bärs upp av religionen. Tanken är att tekniska och ekonomiska förändringsprocesser går snabbt, medan kulturförändringar går långsammare. Han för in den historiska faktorn som visar att religionen har en identitetsgivande roll.

Eisenstadt utgår från tre grundläggande antaganden: 1) "Modernity and westernisation are not identical" (Eisenstadt 2000, 1). Det går inte att sätta likhetstecken mellan det moderna samhället och det västerländska samhället. Det västerländska sociala och religiösa mönstret är inte den enda autentiska moderniteten; 2) Utvecklingen av multipla moderniteter bygger inte bara på existensen av samhällen eller stater, utan också på förekomsten av transnationella arenor, t.ex. kvinnorörelser, miljörörelser, kooperativa rörelser eller religiösa rörelser. Nationalstatens maktställning minskar till förmån för transnationella strömningar; 3) Moderna samhällen eller stater är inte statiska utan de förändras kontinuerligt genom interaktionen mellan sociala rörelser, ekonomier och de samhällen inom vilka dessa verkar.

Den ökade religiösa närvaron i världen förklaras enligt Eisenstadt bäst genom att studera religionen som en del av det moderna samhällets pågående inre ny- eller omorientering. Religionens återkomst kan därför ses som en del av det moderna välfärdssamhällets paradox, nämligen att det moderna reflexiva samhället inom sig skapar arenor för samtal eller förhandling mellan stater, organisationer och rörelser. Dessa samtal eller förhandlingar bör uppfattas som delar av en och samma pågående omorganisation av världsbilder och organisationsformer. Det är i det perspektivet som religionen på det

ekumeniska och internationella planet kan ses som en grundläggande del av ett samtal om hur framtida värderingar och åskådningar skall konstrueras. Detta skulle förklara varför religiösa organisationer uppfattas som en del av det civila samhället. Poängen är att det civila samhällets organisationssfär framträder då samhällen behöver förnyas. På samma sätt som folkrörelserna behövdes vid 1800-talets slut i Sverige (Norden) behövs internationella rörelser vid 1900-talets slut för att fungera som entreprenörer för den globala allmännyttan, som Ulrich Beck (2005, 167) uttrycker det. Dessa organisationer tar upp grundläggande frågor om klimat, fattigdom, kvinnors rättigheter och mänskliga rättigheter. Det är värt att påminna om att de stora världsreligionerna, inte minst kristendomen, har sin främsta förankring i världsdelar där dessa frågor och rättigheter är aktuella. Diskussionen om religionens återkomst har därför att göra med tanken om den globala rättvisan och idén om en ökad jämställdhet mellan världens kulturer, eller som Eisenstadt uttrycker det: "It is time to deprive the west on its monopoly of modernity" (Eisenstadt 2000, 1).

Det är utifrån detta perspektiv som Grace Davie har skrivit boken *Europe: The Exceptional Case* (2002). Hon konstaterar att det moderna konceptet i allt väsentligt har utvecklats med Europa som norm med den övriga världen som undantag i den religiösa och sociala utvecklingen. Hon vänder i stället på resonemanget och hävdar att det kanske är så att den religiösa situationen i världen i övrigt fungerar som norm, medan den europeiska situationen utgör undantaget. Kontentan av resonemanget är att det i dagens läge är svårt att avgöra vad som är norm och vad som är undantag i den globala utvecklingen. Det finns en global interaktion idag som ger underlag för det jag tillsammans med andra har kallat för det sekulariseringsteoretiska dilemmat, d.v.s. problemet att sekulariseringen inte följer ett globalt mönster, som kunde förväntas utifrån en europeisk moderniseringstanke. I stället har religiösa institutioner, framför allt i länder i tredje världen, kommit att bli samtalspartners med andra samhällsinstitutioner, för att i samverkan utveckla det goda samhället. Religionen kan i det perspektivet uppfattas som en allt mer integrerad del av den moderna utvecklingen, inte som ett hot mot utvecklingen. Frågan är vilken utveckling som komer att bli den dominerande i framtiden, och hur dominerande USA kommer att bli i den utvecklingen. I den amerikanska kontexten finner vi ytterligare en modernitetsmodell där religionen uppträder i det civila samhällets offentliga sfär.

Det andra jag har velat lyfta fram är globaliseringens tendens att minska den europeiska dominansen i världen. Till detta kommer att den europeiska organiseringen av religion knappast kan ses som den enda moderna kulturformen. Det är detta som vi kallar för det sekulariseringsteoretiska dilemmat.

Den religiösa pluralismen

För det tredje vill jag lyfta fram den religiösa pluralismen som faktor bakom en ökad religiös synlighet i det moderna nordiska samhället. Detta har, som sagts, att göra med den globala migrationen och det faktum att de nordiska länderna i allt högre grad håller på att bli mångreligiösa. I Sverige är omkring 15 % av befolkningen födda i ett annat land, i Norge är den siffran 10 % och i Finland omkring 5 %. Situationen är delvis olika, men i princip förs i alla nordiska länder en diskussion om vad en ökad mångkulturalitet innebär. Den ökade religiösa pluralismen är en bidragande faktor bakom religionens ökade synlighet.

Även om konflikter mellan olika religiösa grupper inte är lika tydliga i de nordiska länderna har media haft ett betydande inflytande genom den återkommande rapporteringen om globala konflikter med religiösa ingredienser. Dessa kontroverser, som trots allt också återfinns i Norden, reser grundläggande frågor om det moderna demokratiska samhällets organisation. Till exempel förs nu en diskussion om det är rimligt att tillåta att terrorhot skall få inskränka den individuella integriteten (diskussionen i Sverige om den nya FRA-lagen) liksom frågan om religionsfriheten kan tillåtas inskränka på andra friheter, främst yttrandefriheten (diskussionen om de s.k. Muhammedkarikatyrerna). Dessa frågor är högaktuella inte bara i Sverige och Danmark. Det är viktigt att framhålla att det inte endast är den muslimska närvaron i de nordiska länderna som är orsaken till att dessa frågor reses. Frågan är mycket mer komplicerad än så och kräver noggranna studier.

Sammantaget kan vi se att den ökade religiösa synligheten underbygger bilden av en hotfull religiositet, som den moderna människan bör ta avstånd ifrån. I stort sett uppfattas ett starkt religiöst engagemang som något onormalt i en nordisk kontext, tvärtemot den amerikanska bilden. Frågan är hur den sekulära normalitet som har utvecklats som en del av det demokratiska samhället skall förhålla sig till religiösa rörelser som uppträder med nya anspråk på närvaro i det offentliga rummet. Detta skall ställas mot det faktum att kopplingen mellan kyrka och samhälle i de nordiska länderna var stark långt in på 1900-talet och att det fortfarande finns relationer mellan dessa, även om de är av mer praktisk art idag. Vilken syn på religionens plats i det offentliga är möjlig att tillåta?

När det nu åter ställs krav på att religiösa symboler skall kunna bäras offentligt, kommer dessa krav inte från de nordiska kyrkornas sida, utan uppstår som en följd av nya religiösa gruppers närvaro. Detta reser ytterst djupa frågor om moderna demokratiers förmåga att integrera samhällspolitiska frågor som drivs av religiösa grupper. Den religiösa pluralismen i Norden väcker således grundläggande frågor om hur den demokratiska välfärdsstaten skall förhålla sig till en delvis ny religiös och social situation. Frågan är också vad

den ökade religiösa pluralismen innebär för de kyrkor som av tradition har bidragit till att underbygga en nationell identitet och att legitimera samhällets grundläggande värden. Håller en civil religion på att utvecklas också i en nordisk kontext, vilket innebär att grundläggande värden som jämlikhet, solidaritet, demokrati och mänskliga rättigheter blir heliga (och därmed oantastliga)? Vilka institutioner i samhället kan i framtiden förväntas legitimera dessa värden? Många frågor väntar på att bli behandlade.

Mitt tredje påstående är att den religiösa pluralismen i Norden väcker grundläggande frågor om hur den moderna sekulära välfärdsstaten skall förhålla sig till religionens ökade synlighet i det offentliga samhällslivet.

Den individuella integriteten

Det moderna konceptet har för det fjärde lyft fram den individuella integriteten och individens rätt till välfärd och välbefinnande. Fördjupningen av det inre livet har överlåtits till individen. Detta har givit grunden för en ny andlighet som främst representeras av kvinnor. Det handlar t.ex. om grundläggande existentiella frågor i en allt mer pressad livssituation. Detta forskningsspår representeras bl.a. av Paul Heelas och Linda Woodhead (2004) och deras tankar om subjektiveringen av den västerländska kulturen och individens tendens att vända sig inåt mot det inre livet (turn to the self). Det gör att det innersta blir det mest heliga och oantastliga, och som inte får kränkas.

Tanken är att behovet av existentiella frågor om mening har stegrats beroende på den osäkerhet som de snabba samhällsförädringarna bidrar till. Sökandet eller resandet blir en livsstil. Till detta kommer post- eller senmoderna tankegångar om de stora berättelsernas nedmontering och globaliseringens tendens att skapa nya sociala tillhörigheter, som inte är geografiskt förankrade. Vi konstruerar små berättelser, identiteter och meningar. Vi konstruerar självet, the self, och i det perspektivet blir kvalitetstänkandet grundläggande. Det handlar om livskvalitet, kvalitetsplatser, kvalitetstid, och religionen eller det andliga livet fungerar i ett kvalitetsperspektiv.

Analysen passar i samhällen där staten och individen har frigjorts från kyrkans auktoritet och där den individuella auktoriteten har upphöjts till vedertagen norm. Den beskriver t.ex. en svensk och säkert nordisk verklighet från en betoning av fasta trosläror till fria individuella utvecklingar. Dessa tendenser kan också ses som en del av religionens återkomst, eller snarare som en del av religionens övergång från klara definierade former till oklara svårdefinierade former.

Det är trots allt oklart hur långt man skall driva privatiseringstesen i relation till den kollektiva samhällsdimensionens betydelse, en fråga som bl.a. Pål Repstad (2001) har aktualiserat. De privata värdena tenderar till att bli en ny kollektiv norm, som fungerar lika styrande som tidigare kollektiva ramar

(Hervieu-Léger 2006). Det kan också vara värt att påminna om den framväxande forskningen om det sociala kapitalets betydelse för människors tillit till samhällets kollektiva omsorgs- och solidaritetsvärden. Utan denna tillit kan inte ett samhälle fungera hävdar t.ex. Bo Rothstein (2003). Även ett samhälle med betoning av individens frihet och rättigheter vilar ytterst på kollektiva värden.

Men, sammantaget, kan man se de tendenser mot en ökad betoning av individens inre liv och tendensen att förlägga det heliga till det mest innersta, som en fjärde form för religionens återkomst eller snarare för religionens övergång till mer privata eller andliga former. Frågorna har fått existentiell natur. Dessa privata former tenderar idag till att fungera kollektivt styrande.

Folkkyrkorna som semi-officiella institutioner

För det femte vill jag påminna om att relationerna mellan stat och kyrka i de nordiska länderna är komplexa. Svenska kyrkan är t.ex. fortfarande att betrakta som en halvofficiell kyrka genom Lag om Svenska kyrkan (SFS 1998: 1591). Genom denna lag stadgas att kyrkan skall vara demokratisk, öppen för alla, geografiskt förankrad och evangelisk-luthersk. Lagen är kvalificerad, och kan endast ändras genom två beslut med val däremellan (eller genom 2/3 majoritet i riksdagen). Situationen liknar den finländska men också det förslag till kyrka-stat lösning som har presenterats i Norge. Ett traditionellt statskyrkosystem finns därmed kvar endast i Danmark. Detta innebär att de nordiska kyrkorna inte har privatiserats helt under 1900-talet. Fortfarande är dessa en del av den officiella välfärdsstatens utbud av tjänster, även om i begränsad mening.

Det förhållandet att en majoritet av befolkningarna i de nordiska länderna vänder sig till kyrkorna för dop och begravning, samt att kyrkorummen betraktas som en viktig del av den nordiska kulturen, är ett uttryck för denna offentlighet. Man kan tillägga att offentligheten understryks av den starka emotionella relation som existerar mellan individ och kyrkobyggnad (Bäckström & Bromander 1995). I praktiken bidrar riter och kyrkorum till att länka samman individen med det kollektiva minne som majoritetskyrkor bland andra förvaltar (jfr Hervieu-Léger 2000). På detta sätt bidrar kyrkorna till en känsla av trygghet och tillit i samhället. Det går att hävda att tilliten inte främst bygger på engagemang, i de nordiska kulturerna, utan snarare på tillhörighet. Kyrkorna fungerar som samhälleliga nyttigheter (utilities, som Davie [2000] kallar dem), ett förhållande som befrämjas av den folkkyrkliga tillhörigheten.

Denna nyttighetsfunktion blir särskilt tydlig vid kriser och katastrofer. I vardagssituationen uppfattas det inte som normalt att de nordiska (folk)kyrkorna skall spela en kollektiv och offentlig roll. I katastrofsituationen uppfattas

det som helt normalt att kyrkorna uppträder som en samlande kraft och viktig aktör på den offentliga arenan. Nationella folkkyrkors roll som värnare av nationella värden tydliggörs just vid situationer som dessa. Detta visar att religionen både ingår och inte ingår i det som kan betraktas som en nordisk normalitet. Majoriteten medborgare i Norden uppfattar sig inte som religiösa, men de tillhör och nyttjar samtidigt de nordiska folkkyrkornas tjänster. Detta visar hur komplex frågan om en kulturell normalitet är i en nordisk kontext.

Till detta kommer att det ökade sociala utanförskapet i de nordiska länderna tenderar till att dra in kyrkor i en offentlig diskurs om solidaritetens och omsorgens grunder. Den ökade globala rörligheten socialt och ekonomiskt, minskade offentliga inkomster, den ökande migrationen, en åldrande befolkning och ökade sjukvårdskostnader bidrar till liknande problem i alla länder i Europa. De ekonomiskt goda tiderna under 2000-talet har tillfälligt givit de nordiska länderna ett andrum i dessa frågor. I stort sett verkar det nya utanförskapet ha etniska och religiösa undertoner, och det har sannolikt kommit för att stanna. Det går att uppfatta de sociala eller diakonala institutionernas engagemang i de nordiska länderna i det ljuset. Det s.k. påskuppropet i Sverige (till stöd för invandrargruppers integration) kan också uppfattas som en del av denna tendens.

Sammanfattning

Religionens återkomst i en nordisk kontext handlar inte om någon ökning i kyrkligheten. I stället har jag velat lyfta fram fem möjliga förklaringar till den diskussion om religionens återkomst som har uppstått. För det första handlar återkomsten mycket om vetenskapssamhällets förvåning över att religionen inte går mot sitt slut eller har privatiserats helt också i en nordisk kontext. För det andra gör globaliseringen att västerlandet dräneras på sitt monopol på det moderna konceptet. Nya relationer mellan religion och modernitet utvecklas. För det tredje reser den religiösa pluralismen i Norden frågor som ett demokratiskt samhälle måste lösa genom offentliga samtal. För det fjärde ingår i det moderna samhället en värderingsförskjutning mot en betoning av den individuella auktoriteten liksom av frihetsvärden men också mot en betoning av livskvalitet och helhet. Dessa värden uppträder nu som en del av den offentliga samhällssfären. För det femte fortsätter majoritetskyrkor, mitt i privatiseringsvågen, att fungera som en arena som länkar samman individen med det kollektiva minne som bl.a. folkkyrkor har till uppgift att förvalta.

Avslutning

Frågan om religionen håller på att återkomma i en nordisk kontext är inte helt lätt att besvara. Svaret beror delvis på vilket perspektiv på utvecklingen som

forskaren vill lyfta fram. Beroende på religionsdefinition går det att hävda att religionen i de nordiska länderna både håller på att försvinna och att återvända samtidigt. Detta dilemma speglar det förhållandet att våra länder är mitt uppe i en samtidig avveckling av det industrimoderna samhället och en utveckling av det globala tjänstemoderna samhället. Det är denna förändringsprocess som skapar förutsättning för de aspekter på utvecklingen som jag har formulerat i denna artikel. Det är också i det perspektivet som Eisenstadts tankar om en ny global världsordning med en omorganisation av världsbilder och organisationsformer blir relevanta. Kanske är det just inom det civila samhällets ram som religionens återkomst blir intressantast att studera, t.ex. genom kyrkors tendens att dras in i en "glokal", d.v.s. både en lokal och global, diskurs om människo- och solidaritetsvärden, något som befrämjar både personlig utveckling och samhällets kollektiva gemenskap. Kanske håller frågan om religionens vara eller inte vara på att bli allt mer ointressant. Idag är frågan snarare hur, eller på vilket sätt, det moderna samhället kan samsas med religiösa föreställningar och organisationer för att kunna stärka det framtida goda samhället, särskilt i ett globalt perspektiv. Att analysera innehållet i denna utvecklingsprocess är en av forskningens stora utmaningar idag.

Litteratur

Beck, Ulrich (2005) *Den kosmopolitiska blicken eller krig är fred.* Göteborg: Daidalos.

Berger, Peter L. (1999) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics.* Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company.

Berger, Peter; Davie, Grace & Fokas, Effie (2008) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations.* Aldershot: Ashgate Publishing Company.

Bäckström, Anders & Bromander, Jonas (1995) *Kyrkobyggnaden och det offentliga rummet. En undersökning av kyrkobyggnadens roll i det svenska samhället.* Uppsala: Svenska kyrkans utredningar 1995:5.

Bäckström, Anders (red.) (1999) *From State Church to Free Folk Church. A Sociology of Religion, Service Theoretical and Theological Analysis in the Face of Disestablishment between the Church of Sweden and the State in the Year 2000.* Stockholm: Verbum.

Bäckström, Anders; Edgardh Beckman, Ninna & Pettersson, Per (2004) *Religious Change in Northern Europe. The Case of Sweden.* Stockholm: Verbum.

Bäckström, Anders; Davie, Grace & Fokas, Effie (red.) (2005) *Welfare and Values in Europe (WAVE). Transitions related to Religion, Minorities and Gender.* Proposal to the European Commission for a Specific Targeted project (STREP) 13/4/2005.

Bäckström, Anders & Jänterä-Jareborg, Maarit (red.) (2007) The Impact of Religion: Challenges for Society, Law and Democracy. Ansökan till Vetenskapsrådet om Linné-stöd 7/11 2007. Beviljat den 13/6 2008.

Castells, Manuel (2000) "The rise of the forth world". I David Held & Anthony McGrew (red.) *The Transformations Reader. An Introduction to Globalization Debate.* Oxford: Polity Press, 348–354.

Eisenstadt, Shmuel (2000) "Multiple modernities". *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* Winter 2000: 1–29.

Davie, Grace (2000) *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates.* Oxford: Oxford University Press

Davie, Grace (2002) *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World.* London: Darton, Longman and Todd Ltd.

Heelas, Paul & Woodhead, Linda (2004) *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality.* Oxford: Blackwell.

Hervieu-Léger, Danièle (1999) "Une messe est possible. Les doubles funérailles du Président". I Jacques Julliard (red.) *La mort du roi. Essai d'ethnographie politique compare.* Paris: Gallimard, 89–109.

Hervieu-Léger, Danièle (2000) *Religion as a Chain of Memory.* Cambridge: Polity Press.

Hervieu-Léger, Danièle (2006) "In search of certainties: The paradoxes of religiosity in societies of high modernity". *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture. After Secularization* 8 (1–2): 59–68.

Inglehart, Roland & Baker, Wayne (2000) "Modernization, cultural change and the persistence of traditional values". *American Sociological Review* 65 (1): 19–51.

Repstad, Pål (2001) "Has the pendulum swung too far? The construction of religious individualism in today's sociology of religion". *Temenos* 37–38: 181–190.

Robertson, Roland (1992) *Globalization. Social Theory and Global Culture.* London: SAGE Publications.

Rothstein, Bo (2003) *Sociala fällor och tillitens problem.* Stockholm: SNS förlag.

Sundback, Susan (1985) "Finland". I Göran Gustafsson (red.) *Religiös förändring i Norden 1930–1980.* Stockholm: Liber förlag, 66–110.

Sundback, Susan (1987) "Vasa i Finland". I Göran Gustafsson (red.) *Religion och kyrka i fem nordiska städer 1930-1985.* Malmö: Liber förlag, 199–277.

Sundback, Susan (1991) *Utträdet ur Finlands lutherska kyrka. Kyrkomedlemskapet under religionsfrihet och sekularisering.* Diss. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Sundback, Susan (1994) "Nation and gender. Reflected in Scandinavian religiousness". I Thorleif Pettersson & Ole Riis (red.) *Scandinavian Values. Religion and Morality in the Nordic Countries.* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 129–150.

Sundback, Susan (2000a) "Medlemskapet i de lutherska kyrkorna i Norden". I Göran Gustafsson & Thorleif Pettersson (red.) *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen.* Stockholm: Verbum, 34–73.

Sundback, Susan (2000b) "Multikulturalism utan religion?" I Göran Gustafsson & Thorleif Pettersson (red.). *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen.* Stockholm: Verbum, 294–322.

Sundback, Susan (2002) "Privat, offentligt och lutherskt i det ideella engagemanget". I Curt Dahlgren; Eva M. Hamberg & Thorleif Pettersson (red.) *Religion och sociologi. Ett fruktbart möte. Festskrift till Göran Gustafsson.* Lund: Religio 55, skrifter utgivna av Teologiska institutionen i Lund, 301–313.

Warner, Stephan (2008) *Parameters of Paradigms.* Lecture at the 19th Nordic Conference in Sociology of Religion in Turku/ Finland 15/8 2008.

GÖRAN GUSTAFSSON

APOKALYPS 2000?

Resultat från och funderingar kring en inte helt lyckad intervjufråga

Ett sociologiminne från 1960-talet

När jag går tillbaka till mina år som studerande i sociologi är det inte mycket av undervisningen jag fick del av som jag nu kommer ihåg på ett konkret sätt. Jag har dock ett mycket tydligt minne från terminerna på trebetygsnivå (ungefär motsvarande pro gradu-nivån) i Lund för snart 50 år sedan. Minnet hänför sig till ett kvällsseminarium eller en fredagskonferens med doktorander, licentiander och "trebetygare" under professor Gösta Carlssons ledning. Vi behandlade som ofta var fallet utkastet till ett frågeformulär och hur frågorna skulle ställas så att så många som möjligt svarade.

Vilken frågeställning formuläret skulle belysa har jag totalt glömt; vad jag kommer ihåg är att en ganska nybliven licentiat provokativt ifrågasatte om problemet var att människor inte ville svara på sociologernas frågor. Han menade att problemet istället var att människor var alltför villiga att ge uttryck för åsikter om förhållanden och företeelser som de knappast tänkt på förrän intervjuaren kom med sitt frågeformulär. Han rundade av inlägget med att konstatera att det inte var så viktigt att frågorna och svarsalternativen var välformulerade och genomtänkta. Hans erfarenhet var att många var beredda att svara även om inte meningsbyggnaden och/eller logiken var oklanderlig. Om jag inte minns alldeles fel hämtade han, åtminstone delvis, sina argument från de studier som amerikanska statsvetare eller politiska sociologer genomfört i en rad länder som befann sig

i början av en moderniseringsprocess. Det hade framgått att många av dem som intervjuades var främmande inför de frågor om demokrati och samhällsutveckling som ställdes och reagerade mot att de förväntades ha uppfattningar om de politiska förhållandena i sina länder. Sådana frågor hörde hemma på en annan nivå i samhället.

Det här provokativa seminarieinlägget har senare alltemellanåt aktualiserats för mig då jag arbetat med olika frågeundersökningar. Så har också varit fallet när jag i efterhand betraktat svarsfördelningen vid en fråga om vad man förväntade sig skulle ske vid millennieskiftet för snart tio år sedan.

Något om undersökningen och intervjufrågan

Den aktuella frågan ingick i den undersökning i flera länder i Europa som gick under namnet RAMP (Religious And Moral Pluralism)-studien och som genomfördes under senare delen av 1990-talet. Susan Sundback var en av de finländska deltagarna och jag en av de svenska. Vi hade som i många andra sammanhang ett positivt samarbete med möten runt om i Norden; inte minst fick vi lära känna Susans åländska hemtrakter.

Resultaten från undersökningen publicerades i en samnordisk volym (Gustafsson & Pettersson 2000), där ingen av artikelförfattarna tog upp den fråga som jag diskuterar i denna artikel. Frågan hade initierats av någon av forskarna från de andra länder där RAMP-studien genomfördes. Den skulle naturligtvis också ingå i de nordiskspråkiga formulären men vi kände inte någon entusiasm för den och vinnlade oss kanske inte så mycket om formuleringarna. Den version på svenska som forskargruppen vid en tidig sammankomst under projektarbetet kom fram till såg ut på följande sätt:

> En del människor tror på religiösa profetior om att världen kommer att förändras på ett verkligt genomgripande och dramatiskt sätt vid övergången till ett nytt årtusende. Vilket av följande synsätt ligger närmast Din egen uppfattning?

Intervjuarna visade fram ett kort med fyra svarsmöjligheter:

> Jag tror inte på sådana profetior om en dramatisk förändring.
> Jag tror att en sådan dramatisk förändring kommer att inträffa under min livstid.
> En sådan dramatisk förändring kommer sannolikt att inträffa under min livstid, men den kan komma att ske efter min död.
> En sådan dramatisk förändring kommer säkerligen att inträffa efter min död.

Man kan hävda att frågan och svarsalternativen inte explicit anknyter till det som fått stå som rubrik till den här artikeln, d.v.s. till "en apokalyps". Frågan fanns emellertid i ett avsnitt av formuläret där, efter det att den intervjuades religiösa aktivitet tagits upp, en rad påståenden om Jesus presenterades. Den närmast föregående frågan gällde den intervjuades uppfattning om Bibeln: Guds egna ord, inspirerad av Gud eller en gammal bok? Frågan om dramatiska förändringar fanns alltså i en kontext där religion och religiösa frågor var aktuella och kombinationen "religiösa profetior" och "dramatisk förändring" torde i varje fall av de flesta ha uppfattats som syftande på någon form av apokalyptiskt skeende.

Drygt 2700 nordbor ställdes hösten 1997 eller vintern 1998 i personliga intervjuer (se Pettersson 2000) inför frågan om "förändringar på ett verkligt genomgripande och dramatiskt sätt" inom ungefär två år. Det stora flertalet – över 90 procent – var beredda att uttrycka en uppfattning i enlighet med något av de fyra svarsalternativen. Vad dessa egentligen innebar kommer att diskuteras senare. Svarsbenägenheten var något mindre bland de norska intervjupersonerna än bland dem som intervjuades i de andra nordiska länderna.

Tabell 1. Svar vid frågan om tro på profetior om dramatiska förändringar vid millennieskiftet (eller senare) i fyra nordiska länder. Uppgifter från 1997–98. Procenttal.

Uppfattning om dramatiska förändringar:	Danmark (n=568)	Finland (n=481)	Norge (n=405)	Sverige (n=959)	Totalt (n=2413)
Tror inte på profetior om dramatiska förändringar	70	57	63	74	68
Tror på dramatiska förändringar under den egna livstiden	2	7	7	4	4
Tror på dramatiska förändringar snart eller senare	10	26	17	9	14
Tror på dramatiska förändringar i ett längre tidsperspektiv	18	10	13	13	14
Summa procent	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*

Några huvudresultat

Enligt en preliminär datasammanställning som gjordes inom forskargruppen valde ungefär en tredjedel ett annat svarsalternativ än det första som ju innebar "the same procedure as last millennium/century/year". Inom denna tredjedel valde det stora flertalet något av de båda sista och mera vaga alternativen. Av hela svarspopulationen sade emellertid en tjugondedel – omkring fem procent – att de var säkra på att de skulle få uppleva att världen genomgick förändringar av apokalyptisk karaktär under sin livstid. Svarsfördelningarna i de fyra länderna bland dem som var mellan 18 och 76 år framgår av tabell 1. I denna tabell liksom i de följande bearbetningarna ingår inte ett antal svarspersoner i Finland och Norge som föll utanför det för undersökningen uppställda åldersintervallet och detta förklarar att procenttalen inte är riktigt desamma som i den tabellsamling med "landsresultat" som deltagarna i RAMP-projektet haft tillgång till.

Avsevärt flera – nästan hälften – trodde "att världen kommer att förändras på ett verkligt genomgripande och dramatiskt sätt " bland finländarna än bland svenskar och danskar med nätt och jämt en fjärdedel; norrmännen intog en mellanställning. Det var också flera som trodde på en snabb förändring – en sådan som det enligt frågeformuleringen profeterats om "vid övergången till ett nytt årtusende" – i Finland och Norge än i Danmark och Sverige.

Landsmönstret är välbekant. Det framkommer i svarsfördelningarna om relation till den egna nationalkyrkan och till olika kristna trosföreställningar vid andra frågor i RAMP-undersökningen (se särskilt Sundback 2000, 50 och Botvar 2000, 80). Ett liknande svarsutfall har också kunnat konstateras vid andra intervjuundersökningar om religionsfrågor med komparativ ansats i de nordiska länderna (Sundback 1994, 137 ff.). Påtagliga tendenser i samma riktning framkommer inte minst vid frågor som gäller de "mörkare" sidorna av kristendomen som tro på djävulen och på helvetet (Pétursson & Jonsson 1994, 152). En skiljelinje mellan å ena sidan Danmark och Sverige med en svagare ställning för kristen tro och praktik och å andra sidan Finland och Norge med en något starkare ställning för kristen tro och praktik har också kommit fram i tidigare studier som bygger på andra typer av material och observationer än intervjudata (Gustafsson 1985; 1994).

Trots de nämnda skillnaderna har jag valt att i fortsättningen i stort sett bortse från att RAMP-materialet täcker fyra olika länder och betraktar istället intervjuuppgifterna som ett enda material, d.v.s. på det sätt som var utgångspunkt för hela undersökningen där – den aldrig helt fullföljda – avsikten var att bl.a. jämföra "Norden" med de stora europeiska länderna eller med andra regioner. Jag beaktar först hur många som valde någon av de tre "positiva" svarsmöjligheterna – de som bejakade tro på någon form av "dramatisk förändring" – vid "apokalypsfrågan" inom olika demografiska grupper. Andelarna framgår av tabell 2.

Tabell 2. Procent i de nordiska länderna som 1997–98 sade sig tro på någon form av dramatisk förändring i en nära eller mera avlägsen framtid. Kön och ålder.

	Åldersgrupp				
Kön	18–29 år	30–49 år	50–64 år	65–76 år	Totalt
Män	32 % (n=290)	30 % (n=432)	21 % (n=310)	33 % (n=153)	28 % (n=1186)
Kvinnor	38 % (n=283)	35 % (n=493)	32 % (n=297)	40 % (n=154)	36 % (n=1227)
Totalt	*35 % (n=573)*	*33 % (n=925)*	*26 % (n=607)*	*37 % (n=308)*	*32 % (n=2413)*

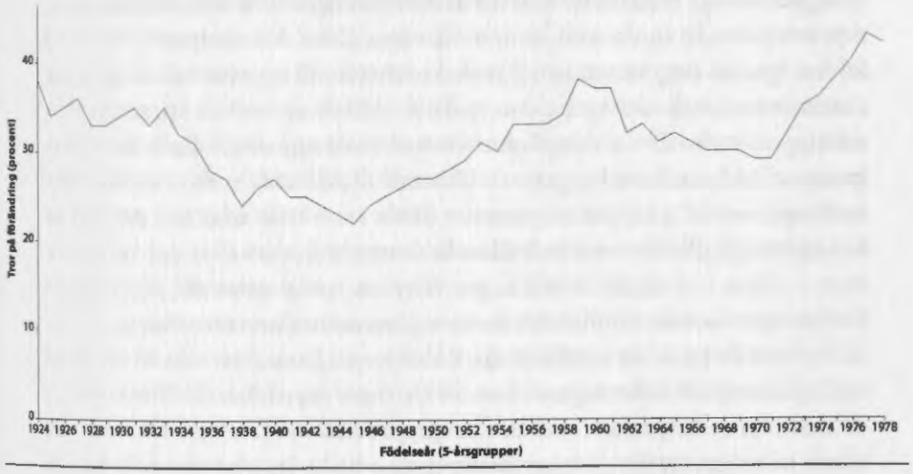
En något större andel av kvinnorna än av männen sade sig tro att förhållandena i världen kommer att genomgripande förändras. En skillnad kommer fram i alla de fyra åldersgrupper materialet indelats i men skillnaderna är – utom när det gäller dem som kan betecknas som "äldre medelålders" – inte

särskilt markanta jämfört med de skillnader man brukar finna mellan män och kvinnor vid frågor som berör religion och religiösa förhållanden.

När man ser till åldersgrupperna framträder ett U-format mönster: De yngsta och de äldsta var mer benägna att bejaka sannolikheten av "dramatiska förändringar" än de i mellanåldrarna och särskilt de i åldersgruppen 50–64 år. Man kan diskutera om mönstret som framträder är ett ålders- eller ett kohortfenomen: Är det så att personer i den övre medelåldern oavsett när en undersökning som den här aktuella genomförs är mindre benägna att tro på sådana förändringar som efterfrågades eller är det så att personer som föddes under det sena 1930-talet eller 1940-talet, och som alltså växte upp under den tidiga efterkrigstiden är mindre benägna att sätta tilltro till katastrofscenarier än andra?

Det samnordiska materialet har sådan omfattning att man kan tillåta sig en mer finfördelad åldersindelning än den som återges i tabell 2. Diagram 1 klargör hur stor andel som ger positiva svar om dramatiska förändringar inom olika födelsekohorter. Svarsfördelningen för varje födelseår har tagits fram och löpande medeltal har beräknats med femårsgrupper som underlag.

Diagram 1. Tro på dramatisk förändring; löpande medeltal, femårskohorter.



Två tydliga och två något mindre tydliga tendenser framträder i diagrammet. Den mest påtagliga är "fyrtiotalisternas" avvisande hållning till apokalyptiska idéer och/eller undergångsprofetior: De allra lägsta talen iakttas för dem födda 1940 till 1946. De föddes visserligen under krigsåren men deras grundläggande livshållningar formades under perioden 1945 till 1960. Den andra tydliga tendensen är att de allra yngsta i undersökningen, de som föddes under andra halvan av 1970-talet, var mest benägna att välja de svarsalternativ som

innebär ett "ja" till att det kommer att inträffa stora förändringar. De något mindre klara tendenserna är att de allra äldsta, de som föddes fram till början av 1930-talet, var klart mer benägna att välja förändringsalternativen än "fyrtiotalisterna". Detsamma gäller också födelsekohorterna från åren runt 1960.

Tolkningen av mönstret är långtifrån självklar. Ser man frågan som en "religionsfråga", d.v.s. så som den var placerad i RAMP-formuläret, är det föga förvånande att de äldsta – de som föddes på 1920-talet – i ganska stor utsträckning tror på "dramatiska förändringar"; denna hållning är helt i linje med det större religiösa intresse och den högre religiösa aktivitet bland äldre personer som framkommit i många undersökningar (se t.ex. Gustafsson 1997, 37f.). När det gäller denna grupp förefaller det alltså som om en "åldersförklaring" är rimlig. Samma faktor kan knappast tas fram för att förklara det ringa "riskmedvetandet" bland dem som föddes på 1940-talet. "Fyrtiotalisterna" framträder alltså som så speciella som de, åtminstone i Sverige, ofta anses vara och det förefaller därmed rimligt att tala om de skillnader som kunnat konstateras som ett kohortfenomen.

När det gäller gruppen där man är allra mest benägen att tro på "dramatiska förändringar", d.v.s. de som vid intervjutillfället var under 25 år, kan man både tänka sig en förklaring i ålderstermer och en förklaring i kohorttermer. De mycket unga framträder i en del undersökningar som mer religiöst aktiva och intresserade än de som hunnit bli något äldre. Ett alternativ till att det är den relativa ungdomen och därmed närheten till en eventuell religiös socialisation i familj eller kyrka som spelar in, kunde vara att de yngsta i undersökningen är den första ålderskohorten som vuxit upp med katastrofscenarier knutna till klimatförändringar och liknande förhållanden. Återstår den "förändringstroende" gruppen av personer födda runt 1960: Man kan peka på att de vid intervjutillfället var i en livsfas då barnen höll på att växa upp och skulle man – vilket författaren är obenägen att göra – vilja gripa till psykologiska förklaringar vore det möjligt att närma sig fenomenet som ett utslag av en kollektiv fyrtioårskris. Det förefaller dock klokare att bara observera att här finns ett förhållande till vilket inga ad hoc-förklaringar omedelbart infinner sig.

Beträffande betydelsen av andra bakgrundsfaktorer kan man konstatera att vilken bebyggelsemiljö de intervjuade levde i hade föga betydelse för hur de såg på möjligheten av "dramatiska förändringar". Det finns en svag tendens att de som bodde i de allra största städerna var något mindre benägna att ge ett "ja"-svar än framförallt de som bodde i mindre och mellanstora tätorter.

Att inom ramen för RAMP-materialet komma fram till en gemensam utbildningsvariabel för de nordiska länderna visade sig under projektarbetet vara komplicerat. Beaktar man hela materialet finner man att de som klassificerats som "högutbildade" var mindre benägna än andra att svara "ja" på frågan om "dramatiska förändringar". Beaktar man de enskilda länderna finner man inga systematiska skillnader när det gäller vad som kan ske med världen i framtiden

mellan olika utbildningsgrupper i Finland och Sverige och knappast heller i Norge. Klara skillnader framträder däremot i det danska materialet så till vida att de högutbildade gav "ja"-svar i klart mindre utsträckning än de med medellång utbildning medan dessa på samma sätt och lika tydligt skilde sig från de lågutbildade. I detta sammanhang borde naturligtvis också åldersvariabeln tas i beaktande: Lågutbildade födda på 1920- och 1930-talen har inte nödvändigtvis så mycket gemensamt med lågutbildade födda på 1960- och 1970-talen.

Kön, ålder/födelsekohort, bebyggelsemiljö och utbildning är näst intill självklara bakgrundsvariabler när det gäller att analysera svaren vid en fråga som den om "världen kommer att förändras på ett verkligt genomgripande och dramatiskt sätt". Frågan gäller knappast vad som kan betecknas som "politiska förhållanden", men det är ändå väl värt att klarlägga om politiskt intresse och partipolitisk hållning på något sätt är kopplade till ställningstagandet vid "apokalypsfrågan". Bland dem som helt saknade politiskt intresse (1 på en sjugradig skala) bejakade avsevärt flera – omkring fyra av tio – möjligheten av "dramatiska förändringar" än bland dem som hade stort politiskt intresse (7 på skalan) med en fjärdedel. Tendensen är mycket tydlig i Danmark, den kan iakttas också i Norge och Sverige men ger sig inte alls till känna i Finland. Liknande – men mera markerade – skillnader kommer fram då man utgår från svaren på frågan "Hur ofta tar Du del av politiska nyheter i radio, TV eller tidningar?". Inom den stora majoritet som gör detta "varje dag" sade sig en fjärdedel tro på "dramatiska förändringar" medan inom den lilla minoritet som "aldrig" tar del av politiska nyheter mer än hälften förväntade sig någon av de i svarsalternativen skisserade förändringarna. Mönstret är tydligare i de danska och svenska materialen än i de norska och finländska. De som genom sin orientering mot aktualiteter borde ha varit mest medvetna om de katastrofscenarier som började bli vanliga redan under 1990-talet var alltså de som var minst benägna att sätta tilltro till förutsägelserna om våldsamma förändringar.

Partistrukturen är – eller åtminstone var – i stort sett densamma i de nordiska länderna. Man kan i samtliga fyra länder klart urskilja ett vänsterblock och de återstående "traditionella partierna", d.v.s. med bortseende från "gröna" partier och mer eller mindre populistiska partier från den senare delen av 1900-talet, låter sig utan större svårigheter indelas i mitten- och högerpartier. Med en sådan tredelning finner man att benägenheten att tro på "dramatiska förändringar" var störst (40 procent) bland dem som kände sig stå närmast något av mittenpartierna. Resultatet är – om man beaktar de resultat om religiös tro och benägenhet att bejaka utsagorna om stora förändringar som redovisas nedan – föga förvånande; partierna i vars namn orddelen "krist" ingår klassificerades i RAMP-materialet genomgående som mittenpartier.

Mera intressant än mittenpartiernas särställning är en liten skillnad som i det aktuella avseendet framträder mellan anhängarna av "vänsterblocket" (31 procent) och "högerblocket" (27 procent). Skillnaden iakttas framförallt

i Sverige men samma mönster skymtar också i Danmark och Norge medan bilden i Finland är den omvända. Att komma med förklaringar till de trots allt små skillnaderna är omöjligt i detta sammanhang och det centrala förefaller att vara att markera att bortsett från anhängarna av "krist"-partierna är skillnaderna i framtidssyn mellan de större partiernas anhängare inte stora. Man bör kanske i detta sammanhang inte underlåta att påpeka att det bland dem som svarat "ja" om "genomgripande och dramatiska" förändringar kan finnas både personer som tänker sig att förändringarna leder till ett klasslöst samhälle och personer som tänker sig förändringar som mynnar ut i sådana politiska dystopier som en rad 1900-talsförfattare presenterat.

Religiositet och framtidsuppfattning

RAMP-formuläret hade en uppsjö av frågor om religiös eller – och i första hand – kristen tro. Nästan undantagslöst finner man vid dessa frågor att de som framstår som troende eller religiöst aktiva i större utsträckning än andra gav svar som innebär att de var mera öppna för möjligheterna av att världen skulle förändras på ett omvälvande sätt. Jag har här valt att inte utgå från svaren på enskilda frågor utan har tagit fram fem variabler där samtliga svarsmöjligheter utnyttjats i någorlunda stor utsträckning och där det interna bortfallet (= "vet inte" eller "ej svar") är av måttlig omfattning. De fem frågorna/påståendena var: 1) "Min religiösa tro har stort inflytande på vilka beslut jag fattar i viktiga frågor"; 2) "I vilken utsträckning anser Du att följande påståenden om Jesus är sanna?: a) Jesus var både Gud och människa"; 3) "Hur ofta deltar Du i gudstjänster med undantag för bröllop, dop och begravningar?"; 4) "Ungefär hur ofta ber Du?"; 5) "Vilket av följande påståenden (om Bibeln) ligger närmast Din egen uppfattning?".

Vid den sist nämnda frågan fanns tre svarsalternativ där några nyckelord om Bibeln i det första var "allt som står i den (måste) tolkas bokstavligt", i det andra "skrivits av människor som var inspirerade av Gud, men allt ... skall inte tolkas bokstavligt" och i det tredje "en gammal bok som innehåller religiösa berättelser ...". Svaren åsattes värdena 1, 2 och 3 och till likadana "skalor" omvandlades såväl frekvenserna vid gudstjänstbesöks- och bönefrågorna som de sjugradiga svarsskalorna vid frågorna om den religiösa trons betydelse för viktiga beslut och om Jesu dubbla karaktär (1 och 2 = 1; 3, 4 och 5 = 2; 6 och 7 = 3).

Den hemsnickrade skalan täcker alltså flera av de dimensioner av religiositet som man inom religionssociologin – åtminstone då Susan och jag själv introducerades i ämnet – ofta arbetat med (se t.ex. McGuire 1981, 11 ff. och Hargrove 1989, 181 ff.). Värdena på skalan sträcker sig från 5 (= ett tydligt bejakande av traditionell kristen tro och kristet beteende vid alla frågorna) till 15 (= ett tydligt religions/kristendomsavvisande svar vid alla frågorna).

Hur de intervjuade nordborna med olika skalvärden svarade på frågan om en dramatisk förändring av världen framgår av tabell 3.

Tabell 3. Värden på ett religiositetsindex och tro på en dramatisk förändring av världen.

Religiös/kristen tro enligt indexet:	Andel som tror på en dramatisk förändring av världen
5 (n= 42)	76 %
6 (n=89)	63 %
7 (n=115)	49 %
8 (n=135)	47 %
9 (n=173)	36 %
10 (n=183)	32 %
11 (n=236)	35 %
12 (n=235)	27 %
13 (n=267)	25 %
14 (n=274)	27 %
15 (n=300)	20 %
Totalt (n=2048)	*33 %*

Det är helt klart att det finns en samvariation mellan de intervjuades värden enligt religiositetsindexet och deras tro på dramatiska och genomgripande förändringar av världen i ett kort eller obestämt tidsperspektiv. Bland dem med ett lågt värde på religiositetsindexet (= stark tro) stod en majoritet också för en tro på världsomvälvande skeenden. Omvänt sade sig endast omkring en fjärdedel av dem med ett högt värde på religiositetsindexet (= ingen tro) tro på dramatiska omvälvningar av världen. För att göra materialet mera hanterligt har de intervjuade sammanförts till tre grupper enligt följande:

1) 5–8 indexpoäng = Starkt religiösa;
2) 9–11 indexpoäng = Svagt religiösa;
3) 12–15 indexpoäng = Icke religiösa.

Andelen som valde något av "ja"-svaren beträffande "genomgripande och dramatiska förändringar" i de tre grupperna var 54, 35 respektive 25 procent. Sifferanalysen av förekomsten av "apokalyps"-tro inom olika grupper kunde fortsätta här och med hänsyn till att RAMP-materialet är stort drivas ganska långt efter olika linjer. Jag har emellertid valt att i stort sett lämna flertalet av de – långt ifrån ointressanta – frågeställningar som materialet skulle låna sig till att belysa och fortsatt koncentrera framställningen till några av de variabler som redan presenterats. Tabell 4 sammanfattar de resultat man kommer fram till då man "kontrollerar för" värdena på religiositetsindexet och prövar om det finns några köns-, ålders-, nations- och "politiskt block"-skillnader ifråga om tro på dramatiska förändringar av världen.

Tabell 4. Skillnader i framtidsuppfattning mellan olika kategorier av intervjuade inom olika religiositetsgrupper. Sammanfattande tabell.

	Grupp enligt religiositetsindexet		
	Starkt religiösa	**Svagt religiösa**	**Icke religiösa**
Kön: Män, kvinnor	*Ingen skillnad*	*Ingen skillnad*	*Ingen skillnad*
Ålder: 18–29 år, 30–49 år, 50–64 år, 65–76 år	*Stora skillnader:* 18–29 åringar mest förändringstroende, 50–64-åringar minst förändringstroende	*Måttliga skillnader:* 50–64-åringar mindre förändringstroende än övriga grupper	*Måttliga skillnader:* 18–29-åringar mest förändringstroende, 50–64-åringar minst förändringstroende
Land: Danmark, Finland, Norge, Sverige	*Stora skillnader:* Finländare mest förändringstroende, danskar minst förändringstroende	*Måttliga skillnader:* Finländare mest förändringstroende, svenskar minst förändringstroende	*Små skillnader:* Svenskar minst förändringstroende
Politiskt block: Höger, mitten, vänster	*Måttliga skillnader:* Mittensympatisörer mest förändringstroende, högersympatisörer minst förändringstroende	*Inga skillnader*	*Inga skillnader*

Frånvaron av skillnader mellan män och kvinnor i det aktuella sammanhanget är värd att notera. Mest värt att notera är emellertid den särställning som de i åldersgruppen 50-64 år (lite förenklat = "fyrtiotalisterna") intar: Oavsett om de är troende eller inte är de mindre benägna än alla andra att tro på dramatiska förändringar när det gäller världen som sådan. Kontrastgruppen är främst de unga, de som vid intervjutillfället inte nått trettioårsdagen. De religiösa danskarnas syn på framtiden kontrasterar mot de religiösa finländarnas uppfattning. Bortser man från att många med sympatier för olika "krist"-partier utgör en ansenlig del av dem som ingår i det politiska mittenblocket och därmed sannolikt fått indexvärden som "Starkt religiösa" har politisk blocktillhörighet föga betydelse för synen på möjliga dramatiska förändringar.

Kort eller långt framtidsperspektiv

Hittills har analysen och diskussionen koncentrerats på frågan om inom vilka grupper man finner tro och icke-tro på en dramatisk förändring av världen. Den förändringstroende gruppen är emellertid inte homogen utan omfattar både personer som sade sig tro på en snar – "inom min livstid" – förändring och personer som inte trodde de skulle få uppleva den dramatiska förändringen men att den "säkerligen" kommer någon gång i en mer eller mindre avlägsen framtid. Avslutningsvis koncentreras analysen till den tredjedel av intervjupersonerna i det nordiska RAMP-materialet som trodde på en "dramatisk förändring" i den ena eller andra formen. I vilken utsträckning de tre svarsalternativen valdes framgår av tabell 5 som skiljer mellan "Starkt religiösa", "Svagt religiösa" och "Icke religiösa".

Tabell 5. Religiositet och tro på olika förändringsscenarier. Procenttal.

	Grupp enligt religiositetsindexet			
	Starkt religiösa (n=207)	**Svagt religiösa (n=204)**	**Icke religiösa (n=262)**	**Totalt (n=674)**
Tror att en sådan dramatisk förändring kommer att inträffa under min livstid	22 %	10 %	11 %	14 %
Tror att en sådan dramatisk förändring kommer sannolikt att inträffa under min livstid, men den kan komma att ske efter min död	54 %	46 %	35 %	44 %
Tror att en sådan förändring kommer säkerligen att inträffa efter min död	24 %	44 %	54 %	42 %
Totalt	*100 %*	*100 %*	*100 %*	*100 %*

Bland de "förändringstroende" var det endast en minoritet – en sjättedel – som gav det säkra svaret "under min livstid". De som svarade så var något flera bland de "Starkt religiösa" än bland de övriga. Totalt var fördelningen ungefär jämn på de båda övriga alternativen, d.v.s. de som kan översättas till "snart eller i framtiden" och "i en obestämd framtid". Det sista alternativet var det som flest av de "Icke religiösa" sade sig bejaka. Om man för att få klarare mönster vill reducera svarsalternativen är det mest naturligt att lägga samman det första och det andra till ett alternativ som kan betecknas som "Kort förändringsperspektiv" och det tredje svarsalternativet kan i analogi därmed betecknas som "Långt förändringsperspektiv".

Materialet är visserligen begränsat sedan de icke förändringstroende rensats bort men analyser av andelarna med "Kort" respektive "Långt förändringsperspektiv" bland män och kvinnor, bland personer i olika åldersgrupper, bland de fyra nationaliteterna och bland anhängare av olika politiska block har ändå genomförts och därvid har – liksom i resultaten som redovisas i tabell 4 – de intervjuades religiositet hållits "under kontroll". Resultaten sammanfattas i tabell 6.

Vid två av variablerna som ingår i analysen finner man inga skillnader ifråga om framtidsperspektiv: Det gäller variablerna kön och politiskt block. Vid ålders-variabeln finner man ett tydligt resultat: De allra yngsta bejakar i större utsträckning än de äldsta möjligheten av dramatiska förändringar i ett kort tidspers-pektiv. Ännu mera påtagliga är emellertid landsskillnaderna: De som intervjuades i Danmark (och Sverige) och sade sig tro på dramatiska förändringar gav i mycket större utsträckning än de som intervjuades i Finland (och Norge) och som bejakade dramatiska förändringar uttryck för ett långt förändringsperspektiv. Skillnaderna både vid ålders- och vid nations-variabeln är slående och man kan framförallt konstatera att de är konsistenta med de skillnader som redovisas i tabell 4: I de åldersgrupper respektive i de länder där man i störst utsträckning tror på "dramatiska förändringar" är de

Tabell 6. Skillnader i tidsperspektiv mellan olika kategorier av intervjuade som tror på "dramatiska förändringar" och som tillhör olika religiositetsgrupper. Sammanfattande tabell.

	Grupp enligt religiositetsindexet		
	Starkt religiösa	**Svagt religiösa**	**Icke religiösa**
Kön: Män, kvinnor	*Ingen skillnad*	*Ingen skillnad*	*Ingen skillnad*
Ålder: 18–29 år, 30–49 år, 50–64 år, 65–76 år	*Stora skillnader:* Alla "yngre" åldersgrupper tror på ett kortare förändringsperspektiv än 65–76-åringarna	*Måttliga skillnader:* De yngsta (18–29 år) tror på ett kortare förändringsperspektiv än främst de äldsta (65–76 år).	*Måttliga skillnader:* De yngsta (18–29 år) tror på ett kortare förändringsperspektiv än främst de äldsta (65–76 år).
Land: Danmark, Finland, Norge, Sverige	*Stora skillnader:* Finländare och norrmän har ett kortare förändringsperspektiv än framförallt danskar	*Stora skillnader:* Finländare (och norrmän) har ett kortare förändringsperspektiv än svenskar och danskar	*Stora skillnader:* Finländare (och norrmän) har ett kortare förändringsperspektiv än svenskar och danskar
Politiskt block: Höger, mitten, vänster	*Små skillnader:* Mittensympatisörer har ett något kortare tidsperspektiv än övriga	*Inga skillnader*	*Inga skillnader*

som tror på förändringarna också mest benägna att markera att förändringarna kan ske i ett kort tidsperspektiv.

Diskussion kring "apokalypsfrågan"

Är då inte allting gott och väl med "apokalypsfrågan"? Det har klart framgått att det är en fråga vid vilken svaren hänger samman med de intervjuades grad av religiös/kristen tro, det är en fråga där välbekanta skillnader mellan fyra nordiska länder ger sig till känna och det är en fråga där en ålderskohort, "fyrtiotalisterna", som ofta anses vara speciell, ifråga om framtidstro skiljer ut sig från både dem som är äldre och dem som är yngre. Kort sagt: Man finner intressanta resultat då man analyserar svaren på frågan. Ändå måste man, då man tänker igenom hur intervjufrågan och svarsalternativen är formulerade, ställa sig tveksam till vad det var de intervjuade egentligen gav uttryck för. Man kan kritisera fråga 45 (variabel 97) i den nordiska RAMP-undersökningen på flera punkter.

För *det första* är introduktionen till själva frågan tveksam: "En del människor tror på religiösa profetior om att världen kommer att förändras på ett verkligt genomgripande och dramatiskt sätt vid övergången till ett nytt årtusende". Sådana profetior fanns för all del inför millennieskiftet men de var långtifrån allmänt kända utan koncentrerade till små och udda grupper. RAMP-undersökningen genomfördes omkring två år innan den "kritiska" tidpunkten, d.v.s. vid en tidpunkt då man fortfarande inte tänkte särskilt mycket på att årtalsbeteckningen snart skulle få "2" istället för "1" som första siffra. De katastrofscenarier som så småningom kom i svang rörde inte främst "världen"

som sådan utan var knutna till en global krasch för de stora datorsystemen.

För *det andra* är det tveksamt om de svarsalternativ som de intervjuade hade att ta ställning till egentligen innebar svar på den fråga som ställts. Den efterfrågade "synsätt som ligger närmast Din egen uppfattning" medan de båda första svarsalternativen inleddes med "Jag tror ..." och skilde sig därmed från det tredje och det fjärde svarsalternativet vilka båda mera gav uttryck för "synsätt".

För *det tredje* är inte heller de två första svarsalternativen kongruenta med varandra: Det första innebär ett negativt svar beträffande tilltro till de (möjligen) kända "religiösa profetiorna", det andra innebär ett bejakande av tro på snara "dramatiska förändringar" vilka dock inte presenterades som knutna till några särskilda profetior eller till millennieskiftet. Tidsperspektivet i det tredje svarsalternativet är obestämt och man kan väl tänka sig att det inte uppfattades på samma sätt av de yngsta intervjupersonerna som av dem som sedan ett antal år varit pensionärer.

För *det fjärde* framstår det sista svarsalternativet som "omöjligt" genom att det knyts till den intervjuades livsperspektiv samtidigt som det är det alternativ som måste utnyttjas av den som – utifrån astronomisk kunskap – har ett nästan oändligt långt tidsperspektiv som utmynnar i att solen liksom andra stjärnor en gång kommer att slockna och att "världen" (= planeten jorden) då kommer att undergå en "dramatisk förändring".

Trots de här nämnda och ytterligare andra tveksamheter i såväl frågelydelse som svarsalternativ fungerade alltså RAMP-undersökningens försök att klarlägga "apokalyptiska" uppfattningar inför millennieskiftet. Det fungerade så till vida att utfallet till en del blev vad man kunde förvänta med utgångspunkt från svaren på andra och oftare ställda frågor om tro och religion; frågan har alltså någon slags validitet (se t.ex. Rosengren & Arvidsson 1992, 70 ff. och Bryman 2002, 43 ff.). Detta är gott och väl men det är ändå så att frågan och de svarsalternativ som gavs för mig har blivit en senkommen (dock: långt ifrån unik) bekräftelse på vad min lite äldre kollega från det tidiga 1960-talet hävdade: *Människor är beredda att svara på intervjufrågor om företeelser och förhållanden som de sällan eller aldrig reflekterar över och de svarar glatt och villigt även om den formella logiken i frågor och svarsmöjligheter lämnar mycket övrigt att önska.* Om detta är positivt eller negativt för alla dem som arbetar med intervjuundersökningar kan diskuteras och skiftar sannolikt från fall till fall. Förhållandet får dock inte tas till intäkt för att en "hantverksinriktad" metodträning är överflödig för sociologer och religionssociologer.

Avslutande reflektioner

I det aktuella fallet vill jag hävda att man till slut trots allt måste se positivt på intervjufrågan om profetior och genomgripande förändringar av apokalyptisk art. Den tar upp en problematik som religionssociologer sällan beaktat. Det är värt att framhålla att medan man i många undersökningar sökt klarlägga uppfattningar om de skeenden som beskrivs i Bibelns första bok (skapelseberättelsen) och tillskrivit dessa uppfattningar stor vikt när det gäller att bestämma den religiösa profilen hos individer och samfund har det inte varit vanligt att man ställt frågor om de skeenden som beskrivs i Bibelns sista bok (tidsslutsvisionerna). Man har frågat om uppfattningar som anknyter till vad som sker efter Domen – himmel eller helvete? – men det har inte på samma sätt förekommit frågor om Lammet som bryter de många inseglen och om man tror på och hur man i så fall tolkar visionerna i Johannes Uppenbarelse. Kanske bör man se RAMP-frågan som en innovation och att förhållandet att ingen frågetradition finns ursäktar att formuleringarna med en vag skrivning om "dramatiska förändringar" och med en blandning av anknytningar till måttligt aktuella profetior, de intervjuades eget livsperspektiv och ett oändlighetsperspektiv blev så "taffliga". Vid en förnyad undersökning skulle man rimligen formulera sig på ett bättre sätt och helt utelämna profetiorna med anknytning till millennieskiftet.

Frågeställningen som sådan – "att världen kommer att förändras på ett verkligt genomgripande och dramatiskt sätt" – förefaller vara betydligt mer aktuell vid slutet av 2000-talets första decennium än vad den – trots "de religiösa profetiorna" – var vid slutet av 1990-talet. Luftföroreningar, isavsmältningen vid polerna, upprepade serier av orkaner och stormar och ytterligare många andra förhållanden gör att det nu finns ett bredare medvetande om en risk för klimatförändringar, som utan tvekan kan beskrivas som "dramatiska", än för tio år sedan. De flesta ser sannolikt inte detta hot i ett religiöst perspektiv även om många ledande företrädare för kyrkor och samfund är medvetna om ett hot mot "Skapelsen" som vi känner den. Frågor om framtida katastrofscenarier – apokalypser om man så vill – kommer sannolikt att bli vanligare i både religionssociologers och andra samhällsforskares undersökningar. Frågorna kommer att formuleras på ett mer insiktsfullt sätt än i RAMP-undersökningen och man måste i ett sådant perspektiv beklaga att materialet från 1998 har sådan karaktär att det inte kan användas i tidsserier om attityder till och farhågor inför möjliga "dramatiska förändringar" när det gäller förutsättningar för den mänskliga tillvaron.

Litteratur

Botvar, Pål Ketil (2000) "Kristen tro i Norden. Privatisering og svekkelse av religiøse dogmer". I Göran Gustafsson & Thorleif Pettersson (red.) *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*. Stockholm: Verbum, 74–96.

Bryman, Alan (2002) *Samhällsvetenskapliga metoder*. Malmö: Liber Ekonomi.

Gustafsson, Göran (1984) "Utvecklingslinjer på det religiösa området i de nordiska länderna – en jämförelse". I Göran Gustafsson (red.) *Religiös förändring i Norden 1930-1980*. Malmö: Liber förlag m.fl. nordiska förlag, 238–265.

Gustafsson, Göran (1994) "Religious change in the five Scandinavian countries, 1930–1980". I Thorleif Pettersson & Ole Riis (red.) *Scandinavian Values. Religion and Morality in the Nordic Countries*. (Psychologia et Sociologia Religionum 10). Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 11–57.

Gustafsson, Göran (1997) *Tro, samfund och samhälle. Sociologiska perspektiv*. Reviderad och utvidgad upplaga. Örebro: Bokförlaget Libris.

Gustafsson, Göran & Pettersson, Thorleif (red.) (2000). *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*. Stockholm: Verbum.

Hargrove, Barbara (1989). *The Sociology of Religion. Classical and Contemporary Approaches*. Second edition. Arlington Heights, Ill: Harlan Davidson Inc.

McGuire, Meredith B. (1981) *Religion: The Social Context*. Belmont, Cal.: Wadsworth Publishing Company.

Pettersson, Thorleif (2000) "Den nordiska RAMP-undersökningen: urval, genomförande, svarsfrekvens och bortfallsanalys". I Göran Gustafsson & Thorleif Pettersson (red.) *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*. Stockholm: Verbum, 360–365.

Pettersson, Thorleif & Riis, Ole (red.) (1994) *Scandinavian Values. Religion and Morality in the Nordic Countries*. (Psychologia et Sociologia Religionum 10). Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Pétursson, Pétur & Jonsson, Fridrik H. (1994) "Religion and family values: Attitudes of modern Icelanders in a comparative perspective". I Thorleif Pettersson & Ole Riis (red.) *Scandinavian Values. Religion and Morality in the Nordic Countries*. (Psychologia et Sociologia Religionum 10). Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 151–165.

Rosengren, Karl Erik & Arvidson, Peter (1992) *Sociologisk metodik*. Fjärde upplagan. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Sundback, Susan (1994) "Nation and gender reflected in Scandinavian religiousness". I Thorleif Pettersson & Ole Riis (red.) *Scandinavian Values. Religion and Morality in the Nordic Countries*. (Psychologia et Sociologia Religionum 10). Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 129–150.

Sundback, Susan (2000) "Medlemskapet i de lutherska kyrkorna i Norden". I Göran Gustafsson & Thorleif Pettersson (red.) *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*. Stockholm: Verbum, 34–73.

OLE GUNNAR WINSNES

IKKE ALL TILBAKEGANG ER UTTRYKK FOR SEKULARISERING

Inngang

Det hender at selv religionssosiologer forveksler pluralisering og sekularisering. Kanskje ikke i definisjonskapitlene. Forvekslingen kommer helst fram annetsteds, ved at noen av oss tar det for gitt at fenomenet sekularisering først og fremst ytrer seg i form av pluralisering, og at pluralisering på sin side er uttrykk for sekularisering (se Furseth & Repstad 2003, 111ff.). Men er det alltid tilfellet?

Denne artikkelen baserer seg på tall fra Oslo. Tallene bruker jeg til å se på noen – ikke alle – sider ved forholdet mellom sekularisering og pluralisering. Samtlige tall viser tilbake på Den norske kirke. Alle refererer til året 2005. Alle er hentet fra offisielle registre. Denne ensidige bruken av registerdata som materiale får til følge at søkelyset settes på pluralisering forstått som ulike grupperinger i samfunnet. En bred drøfting av verdipluralisme faller altså på siden av perspektivet mitt. Det ville dessuten kreve bruk av annet materiale.

Når de holdes opp mot landstall, antyder registerdata at det religiøse Oslo klart skiller seg fra det øvrige religiøse Norge (Winsnes & Lande 2004, 133). Det kan ha sammenheng med at Oslo er den eneste norske byen som med noen rett kan kalles storby. Da er det slett ikke usannsynlig om livet her fortoner seg annerledes enn ellers i landet. Men hvor forskjellig er det forskjellige? Hvordan ytrer forskjelligheten seg i feltet religion? Slike spørsmål utgjør rammen når jeg i det følgende setter søkelyset på det samtidig å være Oslo-borger og medlem i trossamfunnet Den norske kirke, Folkekirken.

Først et par grunndata: I Norge – Oslo medregnet – lå kirkemedlemsprosenten inn i 2005 på 85,3. Da var 3,9 millioner av 4,6 millioner nordmenn med i Den norske kirke. I Oslo kommune lå andelen 16 prosentpoeng lavere (69,2 %). Her var altså 366 000 av 530 000 innbyggere kirkemedlemmer. I Norge – Oslo fraregnet – var medlemsprosenten 87,4.

Utsiktspunkt

I første omgang handler det om kirkemedlemskap. Sekularisering og pluralisering kommer først inn etter hvert. Jeg forutsetter da – det kan diskuteres – at medlemskap i norsk kontekst enda er et brukbart kriterium i empirisk forskning på religion. Vi kan ikke gå ut fra – som noen gjør, det være seg kirkefolk, humanetikere eller forskere – at medlemskapet ikke betyr stort for de fleste av det flertallet nordmenn som er med i Den norske kirke. En slik forutsetning kan føre på avveier. For et sekel eller to siden var situasjonen i så måte greiere. Da – og langt inn i moderne tid – hørte kirkemedlemskapet til livets selvfølgeligheter. Da ble det krevd av en. Da var det én side ved det å være norsk borger. Fødsel og kirkemedlemskap var sider av samme sak. I ettertid omtaler vi det som "tradisjon". I 2008 kan vi ha kommet så langt fra gamle, gode dager at vi har mistet grepet om de realitetene som denne tradisjonen peker tilbake på. Dette kan imidlertid legge oss åpne for nye, ikke fullt så godt funderte selvfølgeligheter. Én kan være at medlemskap i en folkekirke ikke er noe å legge brett på. Men hva om det forholder seg annerledes? Det at man har kirkemedlemskap med seg i bagasjen uten at man tenker over det, må ikke bety at man er likegyldig til det når og om man en sjelden gang tenker på at man har det. Hvor mye tenker vi over "det som er tradisjon" på andre områder? Tradisjon er nettopp selvfølgelig (Heelas 1999, 201ff).

Her skjuler seg et tema som også får sitt å si for sosiologisk teori om religion. Et kjennetegn ved teorier om det senmoderne samfunnet er den vekten som legges på det egne valget. Valget er blitt ny tradisjon. På så å si alle livsområder verserer nå alternativer. Valget er ikke bare mulighet. Det er nødvendighet (Giddens 1996). Da er det fort gjort å overse den styrken som gammel sed og skikk har i våre liv. Ikke minst overser vi at valgmulighet også gir mulighet til å velge det gamle (Hervieu-Léger 2005). Det kan man gjøre. Det gjør man også – med åpne øyne. Men det valget kan være like reflektert som det å velge alternativt. Det kan dessuten være reflektert selv om man ikke alltid får til å sette ord på hva det er man tenker når man velger å holde seg til det gamle. På den andre siden betyr ikke det å legge vekt på medlemskapets betydning at vi kan forutsette at kirkemedlemmer gjennom det å opprettholde medlemskapet markerer noe ønske om å leve opp til de standarder som en del veldig engasjerte har. For flertallet av de nordmenn som stadig er folkekirkemedlemmer, kan det være svært lang avstand mellom det å holde seg

til Den norske kirke og det å slutte opp om de engasjertes praksis. "Man" er jo nettopp ikke som "dem" (Winsnes 1988, 403–31). Det må vi ha med oss før vi ser på tall med relevans for de Oslo-folk som er med i Den norske kirke.

Vei inn i Oslo

Er trossamfunnet Den norske kirke på retur i Norges hovedstad? Svaret avhenger av hvordan tilgjengelig tallmateriale fortolkes.

Tabell 1 gir oversikt over hvordan det religiøse Oslo så ut på vei inn i 2005. Da hadde byen i underkant av 530 000 innbyggere. Et par av tallene i tabellen er anslag. Slik må det være siden den aktuelle statistikken finnes på ulike nivåer. Tallene refererer slett ikke alltid til Oslo-befolkningen alene. Stundom favner de videre. Anslagene i tabellen skulle likevel være nøyaktige nok til at vi kan streke opp konturene av det religiøse Oslo anno 2005. Da – som nå – var det langt vanligste at beboerne var – og er – med i et tros- eller livssynssamfunn. Det er det generelleste som kan sies om religiøsitetens vilkår i hovedstaden. Og det klart mest vanlige var – og er – at man er med i Den norske kirke. Likevel har om lag hver tredje Oslo-borger religiøs tilhørighet annetsteds. Mange er med i andre kirkesamfunn. De "tilhører" i så måte kristenheten. Enda flere har en helt annen religiøs forankring. Hver tiende Oslo-borger er ikke med i noe tros- eller livssynssamfunn.

Løfter vi fra tabell 1 blikket fra Oslo til Norge for øvrig, er mønsteret nokså likt. Det er den relative fordelingen mellom gruppene som er en annen i hovedstaden. Det er på det viset Oslo er unntaket i det religiøse Norge. Dersom referansen er medlemskap i religions- og livssynssamfunn, har vi imidlertid ikke grunnlag for å si at sekulariseringen er kommet lenger i Oslo enn andre steder i Norge. Derimot er Oslo et tydeligere pluralisert samfunn, og pluraliseringen har her et større omfang enn ellers. Det er i så måte Oslo er forskjellig. Men det er ingen nyhet. "Tigerstaden" har i årtier hatt sin egen profil med sterkere oppslutning om alternative livstolkninger enten de nå ytrer seg som

Tabell 1. Medlemmer av ulike tros- og livssynssamfunn; 1. januar 2005. Bosatte i Oslo kommune. Anslag. Antall og prosent.

Grupper av tros- og livssynssamfunn	Ca antall	Prosent
Den norske kirke	366 000	69,1
Protestantiske frikirkelige samfunn	20 000	3,8
Den romersk-katolske kirke	16 000	3,0
Islam	51 000	9,6
Andre religioner enn kristendom og islam	6 000	1,1
Human Etisk Forbund	16 000	3,0
Ikke tilhørende noe tros- eller livssynssamfunn	55 000	10,4
Sum Oslo kommune	*530 000*	*100,0*

Kilder: Den norske kirkes medlemsregister 2005. www.human.no. Statistisk årbok for Oslo 2005, tabell 8.31.

frikirkelighet, annen religionstilhørighet, ukirkelighet eller som religionsløshet. Oppslutning om alternativene har røtter langt tilbake i tid (Aukrust 2005). Slik er det stadig. Men stor oppslutning om andre valg enn flertallets i feltet religion er i seg selv ikke uten videre tegn på utbredt sekularisering.

Tabell 2. Andel medlemmer av Den norske kirke, av befolkning med norsk bakgrunn. Norge. 2005.

befolkning: antall	medl av Dnk, antall	andel medl. av Dnk: %	m. norsk bakgr.: antall	m. innvandrer-bakgr.: antall	m. norsk bakgr., andel medl. av Dnk: %
4 606 363	3 930 946	85,3	4 241 382	364 981	92,7

Kilder: Statistisk årbok 2005, 63, 110. Den norske kirkes medlemsregister 2005.

Tabell 3. Andel medlemmer av Den norske kirke av befolkning med norsk bakgrunn. Oslo kommune. 2005.

befolkning: antall	medl av Dnk, antall	andel medl. av Dnk: %	m. norsk bakgr.: antall	m. innvandrer-bakgr.: antall	m. norsk bakgr., andel medl. av Dnk: %
529 846	366 545	69,2	411 509	118 337	89,1

Kilder: Statistisk årbok 2005, 63, 110. Den norske kirkes medlemsregister 2005.

Sammenholder vi tallene i tabellene 2 og 3, ser vi at andelen medlemmer i Den norske kirke befinner seg på et langt lavere nivå i Oslo-befolkningen enn i det øvrige Norge. Andelen kirkemedlemmer ligger godt under 70 %. Kaster vi blikk på andre aktuelle kirkedata, viser de at det i Oslo på flere områder er relativt mindre oppslutning om Den norske kirkes ritualer. Det finnes altså data som kan tolkes som uttrykk for at Den norske kirke er i tilbakegang i hovedstaden. Men bildet er mer sammensatt enn som så. For eksempel er det i Oslo flere kirkegjengere (antall) og flere nattverddeltakere (antall) enn hva tilfellet ellers er (Winsnes 2005, 176). Det peker tilbake på det at befolkningsstørrelse også lar seg spore i kirkestatistikk. Oslo har så mange flere å ta av. Selv i kirkelig sammenheng blir da antallet aktører fort høyere på delområdene. Andre forhold kan imidlertid trekke i andre retninger. Idéer og trender kommer gjerne først til hovedstaden. Det kan bidra til å svekke tradisjonens posisjon. Et annet eksempel er at det i Oslo bor relativt mange unge, særlig mange unge menn (*Statistisk årbok for Oslo 2005*, tabell 2.3). Statistisk Sentralbyrås undersøkelser viser ellers at relativt mange Oslo-par er samboere (www.ssb.no/... samboer). Etter det vi ellers vet om individuell religion i forhold til slike faktorer (Furseth & Repstad 2003), er det å forvente at Den norske kirke – som den tradisjonelle religionsinstitusjonen, også i Oslo – relativt sett står svakere her. Hvorvidt slike data samtidig sier noe om at hovedstaden er mer sekularisert, eller at Oslo i feltet religion er landsledende, eller at

befolkningen her er på vei bort fra det øvrige Norge er derimot åpne spørsmål.

Demografi og religion henger sammen. Endringer i befolkningsstrukturen innvirker på de fleste statistikkområdene. Således vil innvandringen – som i Norge er konsentrert om hovedstaden – ikke gå upåaktet hen. I Oslo utgjorde innvandrerbefolkningen inn i 2005 over 22 % av totalbefolkningen (www.ssb.no/innvbef). "Innvandrere" defineres da som "personer født i utlandet med to utenlandsfødte foreldre og personer født i Norge med to utenlandsfødte foreldre" (*Statistisk årbok for Oslo 2005*, 54). Deres inntog i samfunnet betyr endring. Det skjer i familie-, skole- og arbeidsliv. Det skjer også i feltet religion. Det er simpelthen ikke å forvente at vi får samme oppslutning – relativt sett – om Den norske kirkes virksomheter i Oslo når mindre enn 70 % av befolkningen her er med i dette trossamfunnet, mot 88 % ellers i landet (Winsnes 2006, 31). Men denne relativt lave andelen medlemmer av Den norske kirke i Oslo – og den mindre relative oppslutningen om Den norske kirkes virksomheter – illustrerer pluraliseringen i dette lokalsamfunnet. Den relative tilbakegangen betyr ikke i seg selv noen sekulariseringsboom. Derimot betyr den at Oslo-folk sett under ett har en annen religiøs profil enn der tradisjonell norsk folkekirkelighet dominerer. Tilbakegangen betyr ikke at Oslo-folk er mindre religiøse enn andre nordmenn. Derimot gjør den livssynsmessige pluraliteten stor forskjell for Den norske kirkes relative styrke i hovedstaden.

Sideblikk

Teoretisk sett er det to mulige grunner til at Den norske kirke nå om dagen mister det gamle monopolet sitt i feltet religion: utmelding og innvandring.

Utmelding finnes i tre versjoner: 1. Uttreden av Den norske kirke fulgt av inntreden i frikirke. Denne versjonen dominerte i 100 år fra midt på 1800-tallet. 2. Uttreden av Den norske kirke uten inntreden i annet tros- eller livssynssamfunn. Denne versjonen var særlig aktuell fra 1950 av, og er det stadig. 3. Uttreden av Den norske kirke fulgt av innmelding i Human-Etisk Forbund. På landsbasis hadde denne versjonen blomstringstiden sin mellom 1970 og 1995. Innvandring, derimot, er en variant av tilflytting og har derfor ikke noe som helst med utmelding å gjøre. Innvandrerne har aldri vært med i Den norske kirke. De har aldri vært aktuelle kandidater til slikt medlemskap. Fenomenene utmelding og innvandring har som bølger betraktet til nå ikke falt sammen i tid. Har vi ikke det klart for oss, vil vi feiltolke tall som viser tilbakegang. Ikke enhver prosentvis tilbakegang er en følge av utmelding. Slik tilbakegang kan like gjerne ha med innvandring å gjøre.

Bildet av Norge ser i grove trekk slik ut: Inn i 2005 hadde Den norske kirke vel 85 % av befolkningen som medlemmer. Da er det snakk om relativ tilbakegang fra tidligere år. Men går vi inn i tallene, ser vi at nedgangen – for eksempel fra 89 % i 1992 (Winsnes 2001, 112) – ikke i første rekke skyldes

utmelding. Det er en god del år siden utmelding spilte den rollen i norsk religionsstatistikk. Selvsagt skjer utmeldinger også nå. Takten ligger på 1-2 promille av medlemsmassen i året. Kaster vi et blikk på situasjonen utenfor Den norske kirke, skimter vi for øvrig at veksten blant de protestantiske frikirkesamfunnene har stoppet opp. Det samme har veksten i Human-Etisk Forbund. 2005-tallene gir et nokså entydig bilde: Bortsett fra Den norske kirke er islam det trossamfunnet som har størst oppslutning på vei inn i det 21. hundreåret. Blant de kristne trossamfunnene er det Den romersk-katolske kirke - dels også de ortodokse - som kan vise til vekst av betydning. Det gjelder ikke bare Norge som helhet. Ganske særlig gjelder det Oslo. Den delen av Oslo-befolkningen som er medlemmer i Den norske kirke, har gått klart tilbake. Men det er ikke det samme som tilbakegang i antall. Tvert om holder Den norske kirke i Oslo stort sett på medlemmene sine (antall). Utmelding hører til unntakene. Da må det være noe annet som gjør at andelen kirkemedlemmer synker.

Alternativet til utmelding er at den relative, prosentvise tilbakegangen kommer av endringer i befolkningens sammensetning. Fra 1990 og framover har tilflytting i form av innvandring satt sitt preg på det norske samfunnet. Våre mange nye landsmenn har - alle forskjeller til tross - i det minste det til felles at de aldri har meldt seg ut av Den norske kirke. De har heller aldri meldt seg inn. Mangelen på interesse for slik innmelding - selv blant de kristne av dem - skyldes neppe bare at det i så fall ville dreie seg om overgang til en luthersk kirke. Interesseløsheten reflekterer sannsynligvis Den norske kirkes karakter som nasjonal kirke. Som sådan er den bare aktuelt trossamfunn for folk med "norsk bakgrunn", for etnisk norske. Vi kan like det eller mislike det, men innvandrerne til Norge sokner simpelthen ikke "naturlig" til Den norske kirke. Det gjør verken de vestlige eller de ikke-vestlige blant dem. Da kan ikke Den norske kirke i Oslo drøftes uten at vi tar en titt på innvandringen.

Med det utgangspunktet at Den norske kirke så å si bare er aktuelt trossamfunn for dem av oss som har etnisk norsk bakgrunn, endrer bildet av religiøst liv seg. Særlig gjelder det i Oslo. Det viser en sammenstilling av tabellene 2 (Norge) og 3 (Oslo). Inn i 2005 var nær 8 % av den norske befolkningen rubrisert som innvandrere. Tilsvarende tall for Oslo lå over 22 %. Ca 1/3 av innvandrerbefolkningen i Norge er bosatt her. Nær hver fjerde Oslo-borger er innvandrer. Tar vi hensyn til dette når vi tegner ut andelen medlemmer i Den norske kirke, blir bildet som det vi kan lese ut av den siste kolonnen i tabellene 2 og 3. Holder vi i tillegg opp mot hverandre kolonnene 3 og 6 i tabell 3, ser vi at det langt på vei må være en myte at Den norske kirke er på retur i Oslo. Riktignok har andelen Oslo-beboere som er medlemmer her, aldri ligget lavere enn nå. Det betyr imidlertid ikke redusert antall. Den relative tilbakegangen skyldes ikke at tidligere medlemmer nå melder seg ut. Derimot reflekterer den innvandrerbefolkningens vekst - kvantitativt og relativt. Men

innvandrerne blant Oslo-boerne har altså aldri vært med i Den norske kirke. De har aldri meldt seg ut. Da bør de heller ikke anses som om de skulle ha gjort det de ikke har gjort.

Her er grunn til et lite opphold: Den norske kirke er stats- og kommunekirke. Den bærer med seg merkelappen "Folkekirken". I prinsippet favner den om hele befolkningen. Det er dette som er tradisjonen. Folkekirken er geografisk organisert. Når den utgjør rammen, skulle vi egentlig snakke om sokn - et geografisk begrep - og ikke om menighet - som ikke har noe med geografi å gjøre selv om begrepet er aldri så bibelsk. Dette poenget har selv Den norske kirkes lederskap forkludret. "Menighet", sier man. "Sokn" tar man knapt i sin munn. Så glemmer man tradisjonen, at Den norske kirke er en geografisk størrelse. Og man overser at det er denne århundrelange tradisjonen som nå er i ferd med å endres. Alle overalt hører ikke lenger med. Da rammes Den norske kirke nødvendigvis av tilbakegang - relativt sett. Muligens har den nå også en mindre framtredende plass i samfunnet enn tilfellet var for bare få tiår siden, kanskje særlig i Oslo. Her kan altså ikke Den norske kirke, som i tidligere tider, fortolke sin funksjon i forhold til hele befolkningen.

Men selv om Folkekirken - også om vi bare ser på medlemskap - står svakere i Oslo, er det som ser ut til å være en dramatisk forskjell mellom hovedstaden og det øvrige Norge i første rekke en følge av at Oslos befolkning er mer religiøst sammensatt. Bevegelsene i de tallene som inngår i religionsstatistikken, kommer i alt vesentlig av den pluraliseringen som skjer. Den gir seg uttrykk i økt innslag - relativt sett - av annerledes religiøsitet. Det betyr ikke mindre religiøsitet. Det betyr at religiøsiteten nå kan ta andre veier og gi seg andre uttrykk enn det vi kjenner som norsk tradisjon. Men stadig er det dominerende trossamfunnet i Oslo - Folkekirken - en nasjonal institusjon. Som før omfatter den også nå majoriteten av innbyggerne som har norsk etnisk bakgrunn. Svenske og finske innvandrere til Norge anser det knapt aktuelt å søke medlemskap i Den norske kirke. Selv ikke de av dem som måtte ha luthersk bakgrunn, ville det.

Den norske kirke er nasjons- og tradisjonskirke. Da er det ikke bare deltakelse i dens virksomheter som vil bety noe for dem som er med i den. Det gjør også medlemskapet i seg selv. Religionssosiologer kan ikke gå ut fra som en premiss at medlemskap her ville kunne være aktuelt for alle og enhver, og så argumentere langs den linjen. Slik er det ikke. Slik har det ikke vært. Slik er det ikke nå. Potensielle medlemmer av Den norske kirke er de etnisk norske blant Oslos innbyggere. Det betyr erkjennelse av en forhistorie som vi ikke engang med et pennestrøk kan stryke. Slik er det bare. Det betyr at selv om ikke ett eneste medlem i Oslo meldte seg ut av Den norske kirke, ville det likevel hvert år komme en nedgang i andelen kirkemedlemmer. Det er én følge av de befolkningsbevegelsene som finner sted. Bare det at Oslo-boere med såkalt innvandrerbakgrunn nå omfatter rundt om 120 000 personer, får

følger for prosentberegningen. Over 80 % av disse – ca 100 000 – har attpåtil ikke-vestlig bakgrunn[1]. Det får følger i det spesifikke feltet religion.

Relativ nedgang for Den norske kirke i Oslo må ikke blandes sammen med numerisk tilbakegang. Rett nok meldte 629 kirkemedlemmer her seg ut i løpet av 2004. Året etter skjøt utmeldingene i været, til nær 1 300 personer. Likevel har ikke Den norske kirke i Oslo noen gang tidligere hatt et høyere antall medlemmer enn det den nå har. Men relativ nedgang har lite å gjøre med at kirkemedlemmer forlater Folkekirken. De endringene som følger av innvandring har en helt annen og stor effekt. I tillegg har det fra gammelt av vært slik at relativt mange Oslo-borgere med norsk etnisk bakgrunn heller aldri har vært med i Den norske kirke (Aukrust 2005). Det skyldes at de enten er med i andre trossamfunn eller i livssynssamfunn. Eller det skyldes at de ikke er med i noe tros- eller livssynssamfunn. Følgen av dette er at andelen medlemmer av Den norske kirke i Oslo vil fortsette å gå ned også uten noen som helst utmelding. Antallet kirkemedlemmer vil likevel kunne fortsette å stige.

Tabell 4. Oslo kommunes befolkning og innvandrerbefolkning 2005, etter alder. Antall og prosent.

aldersgrupper:	befolkning, etter alder:	innv.befolkn., etter alder:	innv.befolkn. i % av befolkning, etter alder:
00–19	115 346	33 253	28,8
20–39	188 505	48 974	26,0
40–66	164 200	31 530	19,2
67 ->	61 795	4 580	7,4
00–39	303 851	82 227	27,1
40 ->	225 995	36 110	16,0
Hele Oslo	*529 846*	*118 337*	*22,3*

Kilde: Statistisk årbok for Oslo 2005, tabell 2.10, 2.15, 2.16.

Også andre befolkningsdata får følger for de bildene som kan tegnes av Den norske kirke i Oslo. Relativ tilbakegang for Den norske kirke henger således nøye sammen med alderssammensetningen i befolkningen. Generelt er det færre blant de unge enn blant de eldre som er med i Den norske kirke. Oslo har den yngste befolkningen i Norge. Inn i 2005 var mer enn 35 % av beboerne her mellom 20 og 40 år; i Norge som helhet: 27 %. I Oslo bor relativt mange unge menn; inn i 2005 var over 36 % av beboerne her menn i alderen mellom 20 og 40 år; i Norge: 28 %. Igjen får innvandrerne betydning for kirkestatistikken. De er jevnt over noe yngre enn det befolkningen ellers er. Tabell 5 sannsynliggjør slik at andelen av de Oslo-borgerne som er med i Den norske kirke, vil gå ned i årene som kommer. Det er et aspekt ved inn-

1 Se Statistisk årbok for Oslo 2005:54, note 6: "Vestlige land er de nordiske og vest-europeiske landene, USA/Canada og Australia/New Zealand, ikke-vestlige land er alle andre land, også de nye EU-landene i Øst-Europa"

Tabell 5. Oslo kommunes befolkning og medlemmer i Den norske kirke 2005, etter alder. Antall og prosent.

aldersgrupper:	befolkning, etter alder:	kirkemedl. etter alder:	kirkemedl. i % av befolkn., etter alder:
00–19	115 346	74 917	64,9
20–39	188 505	124 772	66,2
40–66	164 200	110 648	67,4
67 ->	61 795	56 208	91,0
00–39	303 851	199 689	65,7
40 ->	225 995	166 856	73,8
Hele Oslo	*529 846*	*366 545*	*69,2*

Kilder: Statistisk årbok for Oslo 2005, tabell 2.10, 2.15, 2.16. Den norske kirkes medlemsregister 2005.

Tabell 6. Oslo kommunes befolkning med norsk bakgrunn og medlemmer i Den norske kirke 2005, etter alder. Antall og prosent.

aldersgrupper:	befolkning med norsk bakgrunn, etter alder:	kirkemedl. etter alder:	kirkemedl. i % av befolkn. med norsk bakgrunn, etter alder:
00–19	82 093	74 917	91,3
20–39	139 531	124 772	89,4
40–66	132 670	110 648	83,4
67 ->	57 215	56 208	98,2
00–39	221 624	199 689	90,1
40 ->	189 885	166 856	87,9
Hele Oslo	*411 509*	*366 545*	*89,1*

Kilder: Statistisk årbok for Oslo 2005, tabell 2.10, 2.15, 2.16. Den norske kirkes medlemsregister 2005.

vandrernes større andel av innbyggerne. Aldersfordelingen blant dem som er med i Den norske kirke, er dessuten en noe annen enn i totalbefolkningen. Av kirkemedlemmene er en relativt stor andel over 40 år. Enda større er den blant dem over 67. Forholdsvis færre Oslo-boere under 20 år er i det hele tatt med i Den norske kirke. Men det er stadig de fleste barn og unge med norsk etnisk bakgrunn (tabell 6). Et noe annet bilde framviser etnisk norske middelaldrende, de mellom 40 og 66 år. Her er andelen kirkemedlemmer lavere enn det som er gjennomsnittet blant alle over 40 år. Å være utmeldt av Den norske kirke er altså ikke primært et ungdomsfenomen. Utmeldingsbølgens aktører befant seg særlig blant dem som var unge for noen år tilbake. Derfor er det vanligere å stå utenfor Den norske kirke blant dem som nå er mellom 40 og 66 år enn det er blant dem som nå er under 20 år.

I en sum: 1. Selv om det ble slutt på utmeldingene, vil den andelen av Oslo-beboerne som er med i Den norske kirke, fortsette å gå ned. Grunn: befolkningsendringene som finner sted. 2. Selv om all tilflytting i form av

innvandring stoppet opp, vil den andelen av Oslo-beboerne som er med i Den norske kirke, fortsette å gå ned. Grunn: den ulike aldersfordelingen i innvandrerbefolkningen og blant Oslo-folk med norsk etnisk bakgrunn, og forholdet mellom disse størrelsene.

Promenade i grenseland

Den norske kirke i Oslo er inndelt i 57 sokn, fordelt på fem prostier. Soknegrensene lar seg ikke alltid tilpasse kommunens inndelinger. I det følgende beskriver jeg noen soknegrenser i forhold til den aktuelle bydelens. Utgangspunktet er fire bydeler og de soknene som befinner seg innenfor bydelsgrensene. Tema er om befolkningsendringene i Oslo virker inn på fordelingen av medlemskapet i Den norske kirke lokalt. Forutsetningen min er at potensielle medlemmer i Den norske kirke er å finne blant etniske nordmenn. De bydelene og soknene jeg bruker som eksempler, ligger alle mot utkanten av byen, i nord, sørøst og vest. To av de aktuelle bydelene har relativt stort innslag av innvandrere. De to andre har relativt få.

På vei inn i 2005 utgjorde gruppen innvandrere 22,3 % av Oslos befolkning. Som innvandrerfattige bydeler regner jeg slike der innvandrerbefolkningen utgjør mindre enn 15 % av totalbefolkningen. I innvandrertette bydeler utgjør innvandrerne mer enn 30 %. Tabellene 7 – 10 viser aktuelle tall fra eksemplene mine. Da er Nordstrand (Oslo sørøst) og Ullern (Oslo vest) eksempler på innvandrerfattige bydeler. Søndre Nordstrand (Oslo sørøst, utenfor Nordstrand) og Stovner (Oslo nord) er eksempler på innvandrertette bydeler. Tallene gir grunnlag for disse slutningene:

I bydeler med liten innvandrerbefolkning ("vestlige" og "ikke-vestlige") ligger den andelen av befolkningen som er med i Den norske kirke, godt over

Tabell 7. Befolkning med norsk bakgrunn og med innvandrerbakgrunn, i forhold til medlemskap i Den norske kirke. Oslo kommune. Nordstrand bydel og menighetene innenfor denne bydelens grenser. 1.1.2005. Antall og prosent.

bydel befolkning antall	norsk bakgr. %	innv.-bakgr. %	menigheter	befolkning antall *	medl. i Dnk. antall	medl. i Dnk. %	medl. Dnk av innb. m norsk bakgr. % **
Nordstrand			Ljan	3 506	2 990		
			Lambertseter	9 959	7 863		
			Bekkelaget	12 568	10 387		
			Nordstrand	13 447	11 646		
			Ormøya	2 946	2 366		
43 297	*89,7*	*10,3*		*42 426*	*35 252*	*83,1*	*92,6*

Kilder: Statistisk årbok for Oslo 2005, tabell 2.13 og 2.15. Den norske kirkes medlemsregister 2005.
**) Nordstrand bydel omfatter 871 flere innbyggere enn dem som bor innenfor grensene for de aktuelle menighetene. Disse "overskytende" finnes i Søndre Nordstrand bydel.*
***) Beregningsprinsipp: Selv om grensene ikke er sammenfallende er fordelingen mellom den delen av befolkningen som har norsk bakgrunn og den delen som har innvandrerbakgrunn, den samme innenfor menighetsgrensene som i bydelen.*

Tabell 8. Befolkning med norsk bakgrunn og med innvandrerbakgrunn, i forhold til medlemskap i Den norske kirke. Oslo kommune. Ullern bydel og menighetene innenfor denne bydelens grenser. 1.1.2005. Antall og prosent.

bydel befolkning antall	norsk bakgr. %	innv.-bakgr. %	menigheter	befolkning antall *	medl. i Dnk. antall	medl. i Dnk. %	medl. Dnk av innb. m norsk bakgr. % **
Ullern			Ullern	16 849	13 609		
			Skøyen	9 744	7 599		
27 179	*88,6*	*11,4*		*26 593*	*21 208*	*79,8*	*90,0*

Kilder: Statistisk årbok for Oslo 2005, tabell 2.13 og 2.15. Den norske kirkes medlemsregister 2005.
**) Ullern bydel omfatter 586 flere innbyggere enn dem som bor innenfor grensene for de aktuelle menighetene. Disse "overskytende" finnes i Vestre Aker og i Frogner bydeler.*
***) Beregningsprinsipp: Selv om grensene ikke er sammenfallende er fordelingen mellom den delen av befolkningen som har norsk bakgrunn og den delen som har innvandrerbakgrunn, den samme innenfor menighetsgrensene som i bydelen.*

Tabell 9. Befolkning med norsk bakgrunn og med innvandrerbakgrunn, i forhold til medlemskap i Den norske kirke. Oslo kommune. Søndre Nordstrand bydel og menigheter innenfor denne bydelens grenser. 1.1.2005. Antall og prosent.

bydel befolkning antall	norsk bakgr. %	innv.-bakgr. %	menigheter	befolkning antall *	medl. i Dnk. antall	medl. i Dnk. %	medl. Dnk av innb. m norsk bakgr. % **
Søndre Nordstrand			Holmlia	12 036	6 361		
			Hauketo/Prinsdal	6 333	3 992		
			Klemetsrud	6 872	3 712		
			Mortensrud	8 617	4 060		
33 501	*59,7*	*40,3*		*33 858*	*18 125*	*53,5*	*89,7*

Kilder: Statistisk årbok for Oslo 2005, tabell 2.13 og 2.15. Den norske kirkes medlemsregister 2005.
**) Søndre Nordstrand bydel omfatter 357 færre innbyggere enn dem som bor innenfor grensene for de aktuelle menighetene. Disse "manglende" er dels bosatt i Nordstrand bydel, dels finnes de i Marka (inngår ikke i bydelsinndelingen, men kan "tilhøre" Klemetsrud menighet).*
***) Beregningsprinsipp: Selv om grensene ikke er sammenfallende er fordelingen mellom den delen av befolkningen som har norsk bakgrunn og den delen som har innvandrerbakgrunn, den samme innenfor menighetsgrensene som i bydelen.*

Tabell 10. Befolkning med norsk bakgrunn og med innvandrerbakgrunn, i forhold til medlemskap i Den norske kirke. Oslo kommune. Stovner bydel og menigheter innenfor denne bydelens grenser. 1.1.2005. Antall og prosent.

bydel befolkning antall	norsk bakgr. %	innv.-bakgr. %	menigheter	befolkning antall *	medl. i Dnk. antall	medl. i Dnk. %	medl. Dnk av innb. m norsk bakgr. % **
Stovner			Høybråten	8 159	5 880		
			Stovner	8 475	5 333		
			Fossum	13 444	7 110		
28 445	*65,5*	*34,5*		*30 078*	*18 323*	*60,9*	*93,0*

Kilder: Statistisk årbok for Oslo 2005, tabell 2.13 og 2.15. Den norske kirkes medlemsregister 2005.
**) Stovner bydel omfatter i følge denne beregningen 1 623 færre innbyggere enn dem som bor innenfor grensene for de aktuelle menighetene. Disse "manglende" er bosatt i Grorud og i Alna bydeler (i Grorud og i Furuset menigheter).*
***) Beregningsprinsipp: Selv om grensene ikke er sammenfallende er fordelingen mellom den delen av befolkningen som har norsk bakgrunn og den delen som har innvandrerbakgrunn, den samme innenfor menighetsgrensene som i bydelen.*

(10–15 prosentpoeng over) det som er gjennomsnittet for Oslo kommune. Om lag 90 % av innbyggerne med norsk etnisk bakgrunn er medlemmer i Den norske kirke.

I bydeler med stor innvandrerbefolkning ("vestlige" og "ikke-vestlige") ligger den andelen av befolkningen som er med i Den norske kirke, godt under (10–15 prosentpoeng under) det som er gjennomsnittet for Oslo. Om lag 90 % av innbyggerne med norsk etnisk bakgrunn er medlemmer i Den norske kirke.

Disse to punktene gir grunnlag for slutningen at den lavere kirkemedlemsprosenten som Oslo-statistikken rapporterer om, ikke skyldes en svekket Den norske kirke. Derimot har dagens befolkningssammensetning som én av sine konsekvenser at andelen kirkemedlemmer har gått klart tilbake, selv om antallet kirkemedlemmer har økt. Det er da heller ikke noen strøm av utmeldinger blant dem som er med i Den norske kirke. I 2000-2004 dreide det seg i gjennomsnitt om 554 utmeldinger om året, mens det ble registrert 114 innmeldinger. Netto utmelding fra Den norske kirke lå da på 441 per år. Utmeldingene skjøt i været i 2005, til 1 275. Da kom 141 innmeldinger (www.nsd.uib.no). Tabellene 9 og 10 viser dessuten at andelen medlemmer i Den norske kirke holder seg svært høy blant etniske nordmenn i innvandrertette bydeler. Kirkemedlemskap kan således være én mulig markør av det å være etnisk norsk.

Offentlig statistikk gir oss ikke muligheter til å avgjøre om frikirkeligheten er høyere i noen av Oslos bydeler enn i andre. Gruppen "medlemmer i tros- og livssynssamfunn utenfor Den norske kirke" angis samlet for Oslo og Akershus fylker (*Statistisk årbok for Oslo 2005*, 234). Vi kan således ikke kople frikirkemedlemskap til bydelsnivået i Oslo. Men vi kan gjøre et par antakelser. Én av dem er at frikirkeligheten her er smurt noenlunde jevnt utover. Trolig gjelder noe av det samme for medlemskap i Human-Etisk Forbund. Det er mulig dette siste er et akademikerfenomen. Hvorvidt det faktisk er slik, har jeg ikke tall til å avgjøre. Men det at kirkemedlemskapsprosenten blant etniske nordmenn i innvandrerfattige bydeler ikke ligger høyere enn tilfellet er når vi sammenlikner med tallene fra bydeler med relativt stor innvandrerbefolkning, kan indikere at medlemskap i Human-Etisk Forbund ikke er uvanlig der den intellektuelle eliten er bosatt. Men uansett hvordan dette forholder seg, i langt de fleste tilfellene av utmelding skjedde utmeldingen av Den norske kirke for noen år siden.

I en sum: Siden det stadig er så høye tall som det er for medlemskap i Den norske kirke blant Oslo-borgere med norsk etnisk bakgrunn, må kirkeligheten der være relativt stabil. I så fall er ikke situasjonen i hovedstaden helt ulik det som er tilfellet andre steder i Norge. Men den kirkeligheten som finnes, kan tenkes å komme under press i bydeler der kirkemedlemskap mer handler om å videreføre et sett med meninger, holdninger og atferd og mindre handler om nasjonal identitet slik tilfellet kan være i de innvandrertette bydelene. Men det er et utsagn med et visst innslag av spekulasjon.

Tanker på vidvanke

Hvordan tenke om medlemskapet i Den norske kirke? I luthersk teologisk kontekst er dåpen medlemskapskriteriet. I nordmenns bevissthet og norsk lovgiving har det imidlertid vært slik: Det er ved fødselen man blir med i kirken om minst den ene forelderen er medlem (Winsnes 2006, 30f; Kirkeloven 1996 § 3.2). Inne i denne tenkerammen er Den norske kirke bare unntaksvis aktuell som sted for innmelding. Her blir man medlem. Medlemskapsspørsmålet aktualiseres først ved eventuell utmelding. Følgelig er medlemskapet for folk flest stadig en selvfølge. Selv om alternativene florerer og valg forutsettes er ikke Den norske kirke "noe" man melder seg inn i. Riktignok spiller dåpen i sammenhengen en rolle. Den tas da også i bruk av langt de fleste foreldre som er kirkemedlemmer. Men dåpen betraktes ikke som medlemskapskonstituerende. Den er å anse som en seremoni – en navneseremoni – som så å si synliggjør at Gud er med det nye livet. I så måte er tenkningen langt på vei metodistisk, ikke luthersk: Guds barn blir vi ved fødselen. Det vi allerede er, får sin bekreftelse i dåpen. Selv om foreldre flest enda bærer sine barn til dåpen, vil man ikke se på det som noe stort problem å la det være. Ikke-dåp er ikke det samme som ikke-medlemskap. Dåpen bekrefter bare det som allerede er et faktum. Som seremoni har den tegnkarakter. Da er den ikke et sakrament i kirkelig mening. Da konstituerer den heller ikke medlemskapet.

Det materialet jeg trekker veksler på, tyder på at mange tenker langs disse linjene. Likevel overser norsk religionssosiologi jevnt over spørsmålet om hva selve medlemskapet måtte bety for dem som er med i Den norske kirke. Man forutsetter tydeligvis at det ikke betyr stort. Desto mer er man opptatt av graden av religiøs aktivitet og av hvor fjernt eller nært holdninger og kunnskaper befinner seg fra institusjonens normative versjoner. Muligens reflekterer dette mangeårig innflytelse fra amerikansk religionssosiologi. Derover har man i årtier lagt vekt på å undersøke ulike uttrykk for religiøst engasjement innenfor det institusjonaliserte rammeverket. Da er tilnærmingen gjerne influert av kirkeinstitusjonens standarder for hva et slikt engasjement består i og hvordan det bør ytre seg. Det kan være greit nok. Men når man gir seg inn i feltet med dette perspektivet som det dominerende, går man ofte ut fra som en premiss at vanlige folk er mindre engasjerte i sin religionsform enn det kirkeaktive er i sin. Kan hende er det også slik, målt med kirkeengasjertes mål. Likevel kan tenkningen ta feil retning om man samtidig forutsetter at "de mange" holder seg med religion bare på grunn av vane. Da overser man gjerne at også de engasjertes uttrykk for sitt engasjement er vanepreget. Og når det gjelder oss "vanlige" – når vi først beveger oss i feltet religion – kan

man overse spørsmålet om hva det er som gjør at vi har så vanskelig for å gi slipp på vanen og det tradisjonelle. Noe av forklaringen kan jo være den at religion – om den på personplanet er både uklar og situasjonsbetinget og tilsynelatende uengasjert – betyr noe, kanskje ganske mye. I så fall bør man i forskningen ikke bortse fra kirkemedlemskapet. Det er slett ikke sikkert at det i dette feltet finnes "noe" man kan betegne som bare tradisjon.

Gitt Den norske kirke som kontekst er det knapt tvil om at realitetsfeltet religion er gjennomtrukket både av forlegenhet og usikkerhet, og av mangel på engasjement. Hvordan det er å forstå kommer an på øynene som ser. Sett i kirkeinstitusjonens perspektiv vil vel helst de såkalt folkereligiøse – når de i blant beveger seg i feltet – framstå både som kunnskapsløse, lite konsekvente og uten vilje til å følge opp den kristenpregede troen som mange tross alt bærer med seg. Slik framstår mye av den religiøsiteten som utfolder seg innen Folkekirkens rammer, som mangelreligion. Sett med kirkeøyne kan det da se ut som om følelser og tanker som har med livsspørsmålene å gjøre, relativt sjelden gir seg slike uttrykk som kirken kan fortolke som religiøs atferd. Og det kan det se ut til at religion for kirkemedlemmer flest ikke er noe man beskjeftiger seg med til vanlig. Anvendes dessuten det institusjonsskapte religiøse språket som sammenlikningsgrunnlag, forekommer folk flest som heller språkløse når de i blant er inne i dette feltet. Trolig forholder det seg slik. Da settes religionsforskeren i klemme. Man sitter igjen med atferden. Spørsmålet er bare hvilken atferd det er som kan fortolkes som uttrykk for religion. Det forskeren imidlertid kan se, er at mange folkereligiøses observerbare religiøse atferd helst finner sted ved hendelser som bringer dem i kontakt med kirken. Den blir synlig i forbindelse med de kirkelige ritene knyttet til livsovergangene og stundom ved juletider. Siden kirkereligionen er den form som strukturerer hva øynene – også religionsforskeres øyne – ser, vet vi heller lite om andre religiøse atferdsuttrykk. Det kan skyldes at de ikke finnes. Det kan også skyldes at vi ikke etterspør dem. Det kan skyldes at de ikke rapporteres og at de – siden de langt på vei er usynlige – ikke er umiddelbart iakttagbare. På atferdsplanet kastes man da – også som forsker på religion – tilbake på å se etter slik atferd som framstår som gjentagelse av tradisjonen. Spørsmålet er om slik atferd bare er tradisjon. Det kan den være som atferd betraktet. Men sett fra et annet utgangspunkt kan det tenkes at det likevel kan ligge en slags refleksjon til grunn for atferden. "Tradisjon" kan være en betraktningsramme som betyr at tradisjonell atferd faktisk har mening for dem som utfører den. Da kan det ha betydning å vedlikeholde kirkemedlemskapet selv om man til vanlig ikke gir seg inn på en atferd som medlemskapet skulle tilsi – i følge de engasjerte. Poenget mitt er at folkelig religiøsitet vanskelig lar seg gripe og begripe når den sees i et kirkedefinert perspektiv. Følgelig må norsk sosiologi (som den nordiske) arbeide for å etablere en konseptualisering av fenomenet som gjør at man kan begripe også de religiøst uengasjerte i deres form for

engasjement og med deres annerledes religiøse uttrykk. Vi kan ikke i lengden gå ut fra at folk flest ikke gjør seg tanker om de temaer som går igjen i all religion, om liv og død, om glede og sorg. Det er neppe bare kirkelig engasjerte som baler med livsspørsmålene. Derfor må forskningen på religion til enhver tid holde det åpent at selve medlemskapet har betydning som indikator på religiøst liv for de veldig mange som er med i Den norske kirke.

Byvandring på tvers

Ved å bruke registerdata mener jeg å kunne vise at de senere årenes tilbakegang for Den norske kirke i Oslo er tilsynelatende. Aktuelle data kan ikke uten videre fortolkes dit hen at sekulariseringen har slått til for fullt i Norges hovedstad. Den prosentvise nedgangen som kan registreres, reflekterer først og fremst endringer i befolkningens sammensetning. Disse medfører religiøs pluralisering, men det er ikke ensbetydende med sekularisering.

Mitt gjentatte poeng er: Også i Norge kan det se ut til at det er store endringer på gang på de arenaer der religion og livssyn utfoldes. Særlig gjelder det i Oslo. Spørsmålet er hva endringene består i når det kommer til stykket. Stundom formidles som en sannhet at de etablerte trossamfunnene – i hvert fall de kristne – er i sterk tilbakegang. Helst har man da Den norske kirke i tankene. Men medlemstallene for dette spesifikke trossamfunnet har aldri ligget høyere i hovedstaden enn det de nå gjør. Derimot synker den andelen som kirkemedlemmene utgjør i totalbefolkningen. Da kan ikke fenomenet utmelding av Den norske kirke ha det største potensialet når det gjelder å forklare endringene.

En annen tankemodell gir bedre muligheter til å forstå hva som er på gang i Oslo. Den fortolker utviklingen der som følge av økende migrasjon og korresponderende pluralisering. Holder vi oss til medlemskap, har de siste 10–20 årene utvilsomt ført med seg endringer i feltet religion. Disse endringene lar seg ikke så enkelt påvise i den delen av befolkningen som er etnisk norske. Blant dem er det ikke, og har det ikke vært, de store endringene på gang. Registrene viser bare relativ tilbakegang for Den norske kirke, lavere andel kirkemedlemmer. Grunnen til tilbakegangen er ikke i første rekke å søke i utmelding. Derimot har de senere årenes tilflytting av folk med en helt annen forankring religiøst og livssynsmessig enn tradisjonell norsk folkekirkelighet blant annet slike følger.

Innvandrerbefolkningen har det til felles at alle er tilflyttere. Men flytter man til Norge fra utlandet, er det ikke aktuelt å melde seg inn i Den norske kirke. Slik er det selv for de av tilflytterne som fra før av måtte være lutheranere. Rett nok hører Den norske kirke til den lutherske kirkefamilien. Men siden den fra gammelt er statskirke, er den også nasjonalkirke. "Nasjonal" får i sammenhengen også et islett av etnisitet. Det ligger i navnet og betyr at

Den norske kirke oppfattes som i første rekke et sted for etniske nordmenn. Tilflytterne kommer hit med røtter i annen kultur. Når de vedkjenner seg sin fortid, vedkjenner de seg også sine røtter religiøst og livssynsmessig. Ved flytting til Norge er det da ikke på noe vis nærliggende å melde seg inn i Den norske kirke. Ikke bare er den et kristent trossamfunn. Ikke bare er den et luthersk trossamfunn. I tillegg – og først og fremst – er den en nasjonalkirke, som den i generasjoner har vært det.

Selv om Oslo er blitt et både flerkulturelt og flerreligiøst sted, er det religiøse rommet som fellesrom nokså uendret i den enkeltes hverdag. Osloboere flest holder seg stadig med medlemskap i Den norske kirke. Man vet at det er her man hører til. Det har man ikke tenkt å gjøre noe som helst med, selv om man til daglig både er passiv og uengasjert, og selv om man bare en sjelden gang tar kirken i bruk. Slik har det "alltid" vært. Slik vil det fortsette å være. Når det kommer til stykket ville det å melde seg ut være en helt annen skål. Man er jo "kristen" – på et vis. Hvis da ikke "kirken selv" – institusjonen – skulle finne på å stramme til betingelsene for medlemskap og ved ord og handling provosere fram utmelding.

Utgangsmarsj

Unntar vi de kristne som aldri har hatt noe med Den norske kirke å gjøre – frikirkelige, katolikker og andre som ikke er komfortable med luthersk kristendomsforståelse i norsk versjon – og ser vi bort fra de mange som bekjenner tilhørighet til andre religioner, er det i Oslo en nesten like stor andel av "vi norske" som er med i Den norske kirke som tilfellet er ellers i landet. Når det gjelder Folkekirken, er det ikke noe spesielt med Oslo. Men feilleser vi andel som antall, overser vi lett det faktum at alle Den-norske-kirke-medlemmer opp gjennom årene har hatt mer enn rikelig mulighet til å melde seg ut av Den norske kirke. Det gjorde en god del av oss – for noen år siden. Det er ikke på langt nær så aktuelt nå om dagen. Men hvorfor det?

Granskere i feltet religion, ledere i Den norske kirke, politikere og samfunnsdebattens premissleverandører kan glemme at for de veldig mange som stadig er med i Den norske kirke og ikke lett forlater den, er dette selvsagte – kirkemedlemskapet – enda selvsagt. Slik kan det faktisk være selv om slikt som angår religion og kirke for en god del av oss bare aktiviseres når noe særlig er på gang, når det settes spørsmålstegn ved dette selvsagte, hvis endring truer eller noe i den dur. For oss som i generasjoner har hørt til og stadig hører til denne spesifikke religiøse tradisjonen, er det å være med i Den norske kirke så selvsagt at det er opplagt. I så måte ligger kirkemedlemskapet på linje med det "å være norsk", "å være trønder", "å være med i Arbeiderpartiet", eller andre uttrykk for selvsagt tilhørighet. Heller ikke det går vi rundt og tenker på til daglig. Vi er ikke så veldig bevisste. Det bare er slik. Til daglig lever vi

våre liv som vanlig. Annerledes i valgtider, når store debatter raser, eller når det blir spørsmål om å skifte ideologi. Gjør meg ikke til Høyremann eller til bergenser. Da aktiviseres den tradisjonen som er min tradisjon. Da blir det tydelig at jeg både har valg og tar valg. Da kan sågar en slags bekjennelse komme: Man er jo kristen. På et vis. Selvsagt er man det. Det betyr ikke den store aktiviteten. Den kan "de profesjonelle" eller "de innafor" ta seg av. I så måte er det i religionen som i politikken.

De særlig aktive religiøst sett, de engasjerte, forventer stor aktivitet – hele tiden – også av oss andre. Det er ikke fullt så galt i politikken. I det feltet er det ikke spørsmål om at den enkelte til daglig skal framstå som det ene eller som det andre. Det er det de politiske spesialistene som gjør. Jeg, den passive, er likevel like ihuga tilhenger av Arbeiderpartiet. Og var jeg medlem, ville ingen finne på å kaste meg ut på grunn av passiviteten min. Spørsmålet er hva man antar at slik urokkelig passiv atferd betyr, hvordan den skal forstås. Betyr den noe som helst? Selvsagt gjør den det. Vi må slutte å gjøre virkelighetsfeltet religion så veldig spesielt. Livet utfolder seg omtrent på samme viset i dette spesifikke feltet som i andre felter. Når man en gang i blant griper til tradisjonens kirkerelaterte praksis, er dette grunnet livet selv. I bestemte livssituasjoner ledes nordmenn mot de kirkelige ritualene. De har "alltid" hørt med. Men også utenom disse spesielle hendelsene – som ved juletider – kan man ta kirken i bruk.

Ikke alt som teller, kan telles. Således kan det være vanskelig å få et godt grep om hva medlemskapet betyr for alminnelige og passive kirkemedlemmer. Det mest overraskende i religionsstatistikken for Norges hovedstad er – når det kommer til stykket – at så mange av beboerne der selv i senmoderniteten – med valget mellom alternativer som livsform – velger å forbli i Den norske kirke. De holder seg til tradisjonen. Religionssosiologien i Norge – som i Norden – bør vie mer oppmerksomhet enn man i dag gjør, til spørsmålet: Hva er det kirken gir det flertallet av medlemmene som hadde, og har, passivt medlemskap? Hva er det som gjør at kirkemedlemskapet – med tilbehør – er verdt det? Kan medlemskapet likevel være noe verdt for de mange som så å si aldri er med?

Her ligger også skjult et spørsmål til kirken: Hvem er det som i siste instans "eier" institusjonen Den norske kirke? Den norske kirkes problem løses ikke før prest og biskop, lekmannsledere og menighetskjerne har fått respekt for de alminnelige kirkefjerne som ikke lar seg fjerne fra kirken. Forventningen deres er simpelthen noe i retning av dette: Kirken må være der når vi trenger den, når vi har barn på starten av livsveien, når vi har unge ved inngangen til voksenlivet, når vi står overfor det formaliserte samlivet, når vi møter døden som den helt gjennomgripende endring. Hvis slike forventninger ikke er "nok", må kirken heller slutte å administrere de folkekirkelige ritualene. Den norske kirke må i hvert fall slutte å bekymre seg om folk. I

stedet bør den bekymre seg om seg selv, om den (kirken) holder mål, om vi innenfor som mener oss å representere kirken, gir de mange som enda holder seg med Den norske kirke, noe de kan leve og dø på når de en sjelden gang i mellom – kanskje oftere enn vi tror – tenker etter eller føler at livet er noe mer enn det som opptar oss til daglig. Den norske kirke må gå i seg selv og spørre seg selv om den holder mål, om det er verdt å høre den til.

Artikkelen dreier seg om forholdet mellom sekularisering og pluralisering. Påstanden er at vi ofte blander disse fenomenene og går ut fra at sekularisering primært ytrer seg som pluralisering og at pluralisering virker sekulariserende. Spørsmålet om dette kan være tilfellet ligger under denne artikkelen som ytre sett handler om tall, om befolkningsdata fra ett bestemt sted. Mitt case er Oslo kommune. Kan man her – ved å ta i bruk eksisterende empiri – påvise at nye religioner fører med seg en økende tendens til å velge det alternative? Det er vanskelig å lese tallmaterialet slik. Etniske nordmenn velger stort sett som før. Innvandrere velger også som før, hvis det da er spørsmål om valg. Er det i det hele tatt slik at valg blant alternativer dominerer det religiøse livet dagens religiøse Oslo? Jeg tror egentlig ikke det, men mener at vi i norsk religionssosiologi lenge har oversett innvandringens kvantitative effekt.

Og med tanke på det å velge å holde seg til tradisjonen: Religionssosiologiens empiri gjør for fort knefall for religionssosiologisk teori hentet fra annen kontekst. Man forutsetter – uten egentlig å undersøke det – at kirkemedlemskap som sjelden aktiveres, ikke betyr stort. Denne forutsetningen kan vise seg feilaktig. Spør man medlemmer i Den norske kirke om dette (som det ble gjort i Folkekirke 2000, se Høeg et al. 2000), tyder svarene på at det i hvert fall skal mye til å si at medlemskapet ikke har betydning. Det kan være en myte at Den norske kirkes medlemmer er så helt likegyldige når de er i dette feltet. Mange er nok det. Det skulle bare mangle. Men foreliggende empiri tyder på at kirkemedlemmer tross alt har et forhold til den kirken de er med i. Da er det kanskje ikke snakk om bare vane. Kirkemedlemskapet betyr noe (Davie 2007, 39ff, 45f). Tidvis kan det være en positiv markør. Det kan si noe om "jeg". På kirkehold – og på forskerhold – kan man overse at vane betyr noe, også i religiøs sammenheng. Det kan også kirkekritikere med sine argumenter. Men saken er at når også Oslo-boere i stor grad holder fast på medlemskapet i Den norske kirke, kan det gjenspeile at tradisjon har betydning selv om en praksis som synliggjør det, bare aktiveres fra tid til annen. Men slik atferd viser tilbake på at religion – også som "tradisjon" – handler om livet.

Litteratur

Aukrust, Knut (2005) "Utmeldt i hundre – og like blid? Fenomenet utmelding av Den norske kirke, sett i historisk perspektiv." I Ole Gunnar Winsnes (red.) *Tallenes tale 2005. Perspektiver på statistikk og kirke.* KIFO Rapport 28. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 153–174.

Davie, Grace (2007) "Religion in Europe in the 21st century: The factors to take into account." I Inger Furseth & Paul Leeer-Salvesen (red.) *Religion in Late Modernity. Essays in Honor of Pål Repstad.* Trondheim: Tapir Academic Press, 37–53.

Den norske kirkes medlemsregister 2005. Oslo: Den norske kirke.

Furseth, Inger & Repstad, Pål (2003) *Innføring i religionssosiologi.* Oslo: Universitetsforlaget.

Giddens, Anthony (1996) *Modernitet og selvidentitet: selvet og samfundet under sen-moderniteten.* Oversatt av S. Schultz Jørgensen. København: Hans Reitzel.

Heelas, Paul (1999) "Introduction: Detraditionalization and its rivals" og "On things not being worse, and the ethic of humanity." I Paul Heelas; Scott Lash & Paul Morris (red.): *Detraditionalization, Critical Reflections on Authority and Identity.* Oxford: Blackwell Publ., 1–20, 200–222.

Hervieu-Léger, Danièle (2005) "Should we continue to discuss secularization? Suggestion for an analysis of multiple religious modernities". Trondheim: Forelesning ved Religionsvitenskapelig institutt, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet, 15.11.2005.

Høeg, Ida Marie; Hegstad, Harald & Winsnes, Ole Gunnar (2000) *Folkekirke 2000. En spørreundersøkelse blant medlemmer av Den norske kirke.* Oslo: Stiftelsen Kirkeforskning.

Statistisk årbok 2005. Oslo: Statistisk sentralbyrå.

Statistisk årbok for Oslo 2005, 2006. Oslo: Oslo kommune. Utviklings- og kompetanseetaten.

Winsnes, Ole Gunnar (1988) *"E' du rel'giøs, eller ...?" Om konseptualisering og metodologi i empirisk religionsforskning.* Trondheim: Avhandling til dr.art.-graden, Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Trondheim.

Winsnes, Ole Gunnar (2001) "... jordens største under? Bilder av Den norske kirke rundt århundreskiftet." I Ole Gunnar Winsnes (red.) *Tallenes tale 2000. Perspektiver på statistikk og kirke.* KIFO Rapport 14. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 103–163.

Winsnes, Ole Gunnar (2005) (red.) *Tallenes tale 2005. Perspektiver på statistikk og kirke.* KIFO Rapport 28. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Winsnes, Ole Gunnar (2006) "Mellom kontinuitet og endring. Den norske kirke i det norske samfunnet". I Ulla Schmidt (red.) *Endring og tilhørighet. Statskirkespørsmålet i perspektiv.* KIFO Perspektiv 16. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 10–118.

Winsnes, Ole Gunnar & Lande, Helga (2004) "Mellom kontinuitet og endring". Bind I i *Individ - kirke - samfunn. En rapport utarbeidet på oppdrag fra Stat - kirke-utvalget, opprettet ved kgl. res. 14. mars 2003.* Oslo: Stiftelsen Kirkeforskning.

www.human.no/upload/pressemeldinger/statistikk041231.pdf (Human-Etisk Forbund).

www.nsd.uib.no/data/region/kirke/statistikk/nokkeltall_bisped.cfm? (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste).

www.ssb.no/emner/02/01/20/samboer/arkiv/art-2002-06-18-01-html (Statistisk sentralbyrå).

www.ssb.no/innvbef/main.html (Statistisk sentralbyrå).

THORLEIF PETTERSSON

RELIGIOUS INVOLVEMENT:
Discouraged by Human Development, Promoted by Deregulated Religious Markets?[1]

Introduction: A personal note to Susan Sundback

I have known Susan Sundback ever since we started our Ph D studies decades ago; Susan in Åbo, and I in Uppsala. Since then, we have met and collaborated on a number of different occasions. I have come to know Susan as a careful and indeed skilled sociological researcher of religion and culture, and she has contributed richly to social science research on religion. I have also come to appreciate Susan as a highly dependable and "easy-to-work-with" colleague.

Discussing research on religion with Susan, one is struck by her insistence on a systematic social science approach to religious investigations, and also by her friendly, yet sharp criticisms of what she sees as too lofty contributions from more theology-minded colleagues. I have most often shared Susan's views on these matters. But I also imagine that Susan's fondness for careful and well-grounded empirical analyses will make her find this paper as too far away from the specific details of the diverse socio-religious contexts I am writing about. As an excuse, I can only refer to one of the founding fathers of comparative cultural research who once said that he had never written about a country that he had not passed over, sitting in an airplane!

1 This paper extends a previous analysis of the author which was published in 2006 in *Comparative Sociology 5* (2–3). The main difference to the previous analysis is that this paper 1) builds on a measure of religious regulation which is far better adapted to newer theories of religious change, 2) has a better coverage of several dimensions of religious involvement, and 3) that newer data on religious involvement are analyzed.

Modernization as a general cause of secularization?

Most versions of secularization theory attempt to explain religious decline as an effect of modernization. Economic development, functional and structural differentiation, urbanization, industrialization and rising education have all been said to weaken religion. As a result of modernization writ large, secular institutions are said to have become increasingly autonomous in relation to religion, religious institutions to have become increasingly affected by secular norms and patterns, individual religious involvement to have declined, and individual world-views and value systems to have become increasingly emancipated from religious authorities.

As a rule, comparative empirical analyses of religion have supported the claim that modernization weakens religious involvement. For instance, national averages for the subjective importance which people attach to religion correlate substantively negative with each of three standard measures of modernization (Esmer & Pettersson 2007; cf. Norris & Inglehart 2004, 14). The religious decline is also known to be especially apparent in Western Europe, one of the most economically developed regions in the world (Casanova 1994; Acquaviva 1979). But at the same time, the economically advanced countries in Western Europe are also known to diverge considerably in religious matters. For instance, religious participation is found to be substantively higher in the Southern Catholic parts when compared to the Northern Protestant. These intra-European differences demonstrate that religious involvement in a given country is also affected by other factors than modernization and economic development. A similar conclusion can be made from the relationships between the levels of religious involvement and the various measures of modernization which were mentioned above. Even if the reported correlations (often ranging around -.60) demonstrate a substantial effect of modernization, they also give ample room for other factors which are not directly related to economic development and modernization as such. Obviously, such a complex social phenomena as the strength of contemporary religion cannot be explained by one single factor only.

Even if most secularization theorists agree that structural and functional differentiation between religion and secular society have reduced religion's influence on public life, there is considerable disagreement about the impact of this development at other social levels. Some assume that the increased differentiation between religious and secular institutions has led to a privatized religion which has remained relevant to personal and private matters only. Religion is assumed to have been transformed and to have become increasingly assigned to the home – family life, love, and intimacy – and to have become a matter of individual taste (see e.g. Turner 1991; 2000). Such a privatized religion would not concern itself with public and political matters,

and secularization in this sense does not necessarily call for a decline in individual religiosity. It should primarily be the societal effects of religion that have ceased.

The many different views on secularization suggest that one should not speak of *the* secularization theory. Instead, it has been emphasized that the "secularization paradigm" includes competing understandings of what secularization is and which modernization processes it is driven by (Gorski 2000, 141). Simplified arguments that modernization writ large inevitably causes secularization equally writ large should therefore be avoided.

Human well-being and existential security yields weaker religion?

Among the many corollaries of economic development, a routine indicator of modernization, improved standard of living and enhanced human security are often mentioned. These consequences of modernization are, in turn, said to bring lower levels of religious involvement. The reason is simply that they would diminish the need for religion as a compensator for poor and difficult conditions of life. In short, religion has often been explained as triggered by socio-economic deprivation. Karl Marx' classical verdict that "religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of a heartless world, and the soul of soulless conditions" is one of the most well-known expressions of this line of thought. It deserves notion that this understanding of religion is not foreign to Christian self-understanding: "Come unto me, all ye that labour and are heavy laden and I will give you rest" (Matt 11: 28–30).

Recently, well-known political scientists Pippa Norris and Ronald Inglehart have presented ample cross-cultural support for the view that religious involvement is driven by existential insecurity. They claim that "*the experiences of growing up in less secure societies will heighten the importance of religious values*, while conversely *experience from more secure conditions will lessen it*" (Norris & Inglehart 2004, 18; italics in the original). Their main thesis is that religion reduces insecurity, and that the need for such reduction is more pressing under conditions of insecurity and deprivation. This mechanism is said to operate at both the societal and the individual level, although the effect at the societal level is assumed to be the most important.

Analyzing data from some 80 societies, Norris and Inglehart demonstrated that the levels of people's religious involvement "could, indeed, be predicted with considerable accuracy from a society's level of economic development and other indicators of human development" (Norris & Inglehart 2004, 220). The most crucial variables for the explanation of why some countries scored low on religious involvement were those that had an obvious impact on people's experiences of existential security. However, they also noted that increased human security and the decline of church-oriented religious

involvement need not necessarily mean that people lose interest in spiritual issues in a more general sense. In secure circumstances (that is in economically advanced and wealthy societies) people are still trying to improve their quality of life and to satisfy their spiritual needs. "The need for meaning becomes more salient at high levels of existential security so that, even in rich countries, although church attendance is declining, spiritual concerns more broadly are not disappearing" (Norris & Inglehart 2004, 75). As empirical evidence, Norris and Inglehart demonstrated that those who report being concerned about the meaning of life has increased at the same time as more traditional forms of religious involvement have decreased. However, whether such spiritual concerns in the broad sense should be theoretically associated with religion in the same way as church attendance and adherence to otherworldly belief systems is questionable. Even if spiritual concerns in the broad sense can be viewed as religion from a functional point of view, it is less obvious that they should be regarded as religion in the same substantive way as for instance attendances at religious services or belief in a transcendent God.

Yet more important, it must be noted that several of the economic and technological developments in contemporary high modernity are assumed to give rise to a so-called risk society where "the threats produced so far on the path of industrial society begin to predominate" (Beck 1994, 6; cf. Beck 1992). The growing risks from nuclear power and atomic bombs, global warming caused by the intense use of oil and petrol for transportation, chemical toxic wastes, biotechnical manipulations and so forth are said to have a negative impact on people's perception of human security. In fact, the mixture of increased well-being and the emerging new risks which characterize the high modernity of today has been assumed to bring new forms of religious sensibility and spiritual endeavors (Giddens 1991, 207). In a similar way, advanced modernization is said to undermine "all the old certainties" and to make people *more* eager to accept religious worldviews which can restore certainty (Berger 1999).

In summary, modernization and socio-economic development are generally assumed to raise human security and well-being and thereby to erode religious involvement. In contrast, others have emphasized that new developments towards growing uncertainties in the contemporary risk society have increased human insecurity, and that this would be accompanied by a growing sensibility for religious values and beliefs. Thus, advanced economic development may not be such an indisputable path to declining religion as many secularization theorists assume; there are reasons to question advanced modernity as an inevitable cause of secularization and general religious decline. It has even been concluded that it is time "to carry the secularization doctrine to the graveyard of failed theories, and there to whisper 'Requiescat in pace'" (Stark & Finke 2000, 79).

Unregulated religious markets yield higher levels of religious involvement?

The so-called religious supply side theory has been forwarded as an alternative to the secularization paradigm. This theory denies modernization as a universal cause of religious decline. Instead, it intends to "explain religious variation by looking at the *supply* of religion" (Finke & Stark 2003, 100; italics in the original). The basic assumption is that religious participation primarily depends on the quality of the religious supply. *Ceteris paribus*, the better the quality, the higher the participation rates. The quality of the religious supply is among other things assumed to depend on the degree of state regulation of the religious markets. The lower the regulation, the better the quality of the religious supply and the higher the religious participation (see e.g. Chaves & Gorski 2001). The explanation would be that religious regulation limits competition between the different religious firms and that it thereby would decrease the quality of the religious supply. Hence, *ceteris paribus*, lesser regulation of religious markets is assumed to lead to higher levels of religious participation.

However, comparative analyses of the effects of religious regulation have not yielded unambiguous support for this assumption. One of the reasons has been a detrimental lack of cross-culturally valid measures of the level of religious regulation. In the absence of such measures, researchers have utilized various substitute measures for the level of regulation, for instance the level of pluralism or fractionalization among the religious economies. Some of these studies have demonstrated a positive effect of religious pluralism, while others have found no effects. One argument has been that it is primarily the level of *local* religious pluralism that affects religious participation (see e.g. Chaves & Gorski 2001; Hamberg & Pettersson 1994, Pettersson 2001; Pettersson & Hamberg 1997). The explanation would simply be that it is primarily at the local level that people can have a realistic choice between different kinds of religious supply. It is only when the potential participants in a religious service can choose between different kinds of services within a reasonable traveling distance that the quality of the religious supply would have an impact on their participation.

However, religious markets within one and the same national religious system are by necessity regulated to the same degree. Therefore, intra-national studies of the local effects of religious pluralism have nothing to say on the effects of different kinds of religious regulation. Investigations of the impact of religious regulation must necessarily be based on comparisons across countries with different degrees of regulation. And unfortunately, because of lack of cross-culturally well-founded indicators of religious regulation, such studies have often been based on more or less questionable proxies for regulation.

Furthermore, investigations of local religious markets have suggested that religious pluralism and diversified religious supplies may not be a sufficient cause of increased religious participation. Thus, it has been argued that the positive impact of a diversified religious supply is moderated by the degree of heterogeneity in people's religious demands and worldviews (Hamberg & Pettersson 2002; Pettersson 2006). It has been argued that where there is real diversity in religious demands and worldviews, religious participation will be higher the more pluralistic the religious supply. However, where there is little diversity of religious demands and worldviews, a pluralistic religious supply would have less impact on religious participation. In such a case, there would be fewer potential consumers of the differentiated supply. Therefore, rather than being a universal factor leading to increased religious participation, increased pluralism of the religious supply would mainly give increased religious participation where there is sufficient heterogeneity in people´s religious beliefs and worldviews.

Quite obviously, irrespectively of the impact of religious regulation and the quality and human well-being, respectively, religious involvement is also known to differ between different religious traditions. For instance, religious participation is generally higher in Catholic and Orthodox contexts than in Protestant. The levels of religious involvement are also known to depend on a number of micro-level factors. It has frequently been demonstrated that the younger and better educated, the males, those who are single without children, and those who live in urbanized areas tend to be less involved in religious matters (see e.g. Argyle & Beit-Hallahmi 1975; Inglehart 1997; Pettersson 1994). In this investigation, these factors are mainly introduced as control variables which might clarify the possible impact of religious regulation and human security, respectively.

Then, in summary, this investigation assumes that lower levels of religious regulation yields higher levels of religious involvement. In contrast, advancements in human security and well-being are assumed to drive towards lower levels of religious involvement. Modernization in the form of Human Development enhances human well-being and would therefore reduce religious involvement. Modernization is also known to facilitate democratization and increasing religious freedoms. And religious freedoms tend to be related to lower levels of religious regulation, and hence to higher levels of religious participation. For instance, the correlation between GDP per capita and the Freedom House so called Polity2 measure of democratization is 0,43 ($p < ,01$). The relation between democratization and religious freedoms is 0,65 ($p < ,001$; religious freedoms according to Cingranelli & Richards' Human Rights data set; see www.humanrightsdata.org) . And the correlation between religious freedoms and the level of religious regulation as measured by the so called GIR scale is -0,70 ($p < ,001$). These correlations are all based on the, approximate, 150

countries for which these indicators are available (see below on this). Thus, at least in a rather general sense it can be concluded that modernization yields improved standard of living and human well-being, and thereby also lower levels of religious involvement. However, modernization also facilitates democratization, and thereby also increased religious freedoms and lower levels of religious regulation, which in turn would yield higher levels of religious participation. In other words, different dimensions of modernization would have different impacts on religious involvement. In short, modernization should not be seen as a plain and universal cause of religious decline.

That higher levels of human well-being would be related to lower levels of religious participation and that lower levels of religious regulation would have the opposite effect are the two main macro-level hypotheses which will be simultaneously investigated in this analysis. As already mentioned, people's religious involvement is also assumed to depend on other macro-level (e.g. the kind of religious tradition) and micro-level factors (e.g. age, gender, education, etc). However, to this paper, these micro- and macro-level factors are mainly analyzed in order to clarify the impact of human well-being and religious regulation.

In the subsequent part of this paper, these macro- and micro level hypotheses will be analyzed, using a new and comprehensive set of individual data from some 30 000 respondents and 30 countries with a predominantly Christian heritage. In addition to these data, two macro level indicators of Human Development and religious regulation will also be used. These data are described next.

Data and measures

Data. The individual level data on religious involvement and socio-economic background for this investigation are taken from the latest wave of the World Values Survey from 2006–2007 (see e.g. www.worldvaluessurvey.org). The analyses are based on the data from 30 countries being mainly influenced by Christianity in their religious traditions. This selection is made in order to ensure that the investigation concerns, at least in principle, comparable dimensions of religious involvement. The 30 countries and their respective sample sizes are as follows: Andorra (AND) 1,003, Argentina (ARE) 1,002, Australia (AUS) 1,421, Brazil (BRA) 1,500, Bulgaria (BGR) 1,001, Canada (CAN) 2,148, Chile (CHL) 1,000, Colombia (COL) 3,025, Cyprus (CYP) 1,050, Finland (FIN) 1,014, France (FRA) 1,001, Germany (DEU) 2,064, Guatemala (GUA) 1,000, Italy (ITA) 1,012, Mexico (MEX) 1,560, Moldova (MLD) 1,046, the Netherlands (NLD) 1,050, Poland (POL) 1,000, Romania (ROM) 1,776, Russia (RUS) 2,033, Slovenia (SVN) 1,037, South Africa (ZAF) 2,988, Spain (ESP) 1,200, Sweden (SWE) 1,003, Switzerland (CHE) 1,241,

Trinidad and Tobago (TOT) 1,002, Ukraine (UKR) 1,000, United Kingdom (UK) 1,041, Uruguay (URY) 1,000, and the United States (US) 249. Unfortunately, due to missing data for some key variables, a few countries with a Christian cultural heritage which participated in the last WVS wave could not be included in this analysis.

Dependent variables: Religious involvement. This analysis will consider four measures of religious involvement. Each of these is tapped by one single indicator only. The first measure concerns attendance at religious services, ranging from "practically never" (score 1) to "weekly" (score 4). The second measure taps into how important the respondents find religion to be in their lives with scores ranging from "not important at all" (score 1) to "very important" (score 4). The third measure taps the degree of subjective importance which the respondents attach to "God". The scores for this indicator range from "not important" (score 1) to "important" (score 10). Finally, the fourth measure taps confidence in the church with scores ranging from "no confidence at all" (score 1) to "a great deal of confidence" (score 4). In order to avoid the measurement problems that are associated with the use of single indicator measurements, I will also analyze a scale where the four indicators have been collapsed into a single measure of religious involvement. The reliability for this composite scale is acceptable, especially considering the large number of respondents from 30 different countries (Cronbach alpha = ,70).

Independent micro-level variables for social background. In order to explain why people differ in religious involvement, indicators of age, gender and education will be used. Previous research has most often demonstrated these variables to be associated with the levels of religious involvement. Education is measured by a question which asked about the age at which the respondents had finished/will finish their education. Admittedly, this is a crude measure of the degree of education. However, more nuanced measures, taking each country's specific education system into account, would infringe on cross-country comparability. Gender is measured by a dummy variable, where male gender is scored as 1 and female gender as 2. Age is simply measured by subtracting the respondents' year of birth from the year the survey was conducted (2006 or 2007).

Independent macro-level variables for human well-being and the regulation of the religious sector. The key research issue of this analysis is to investigate how the four measures of individual level religious involvement are related to the macro-level factors of human development and the degree of religious regulation. As a measure for the country levels of human development, I have simply chosen one of the most commonly used indicators for this purpose: the United Nations Human Development Index. This index is built on three components: 1) health (life expectancy at birth), 2) knowledge and education (literacy rate and tertiary gross enrollment ratio, and 3) standard of living

(GDP per capita at purchasing power parity). Even if the HDI measure can be questioned as a macro level indicator of human well-being, it is nevertheless one of the most used indicators for this purpose. Alternative measures such as e.g. the Index for Human Wellbeing (HWI; see Prescott-Allen 2001) could also be used. However, this measure has not been updated to cover the most recent conditions, and it also, by and large, tends to give the same result as the HDI measure in cross-cultural analyses.

As a measure for the level of regulation of the religious sector, a new measure which has only recently been available will be used. This is the so-called GIR measure (Government In Religion; see Fox 2008). The GIR measure combines five different dimensions of religious regulation. These are:

1) a measure of official support of religion combined with a measure of official hostility towards religion
2) a measure of whether some religion get preferential treatment compared to other religions
3) a measure of restrictions on minority religious practices
4) a measure of the extent to which government restricts and regulates the majority religion or all religions, and
5) a measure of whether government legislates religion, for instance enforcing laws on religious education or the commingling of religious and political positions.

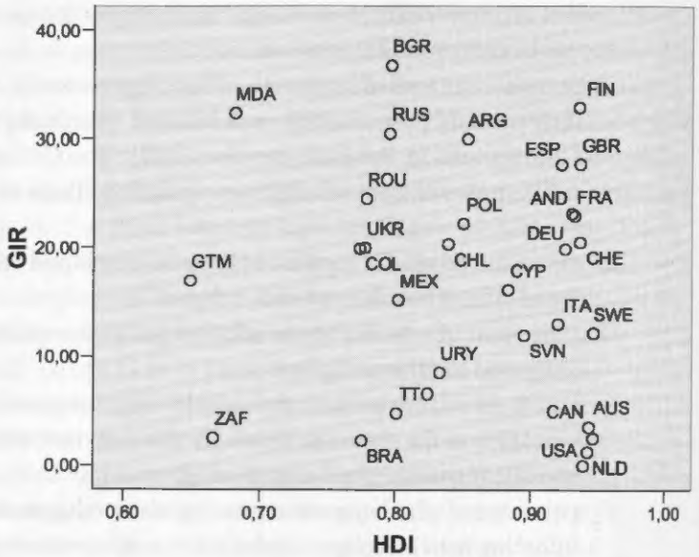
The correlations between these five measures of religious regulation demonstrate that they overlap but only to a certain extent. It therefore makes sense to collapse them into a single scale, ranging from 0 to 100 (see Fox 2008, chap. 3). The higher the value on this scale, the more regulated the religious sector. Even if the GIR measure has its drawbacks, it certainly is the best available so far for cross-cultural analyses of the impact of religious regulation.

Results

Country differences in the independent macro variables. It should first be noted that the HDI and the GIR measures, by and large, are uncorrelated among the 30 countries under study (r = ,10). The corresponding correlation for the all-in-all 149 countries for which both measures are available is equally low (r = , 10). Thus, the level of religious regulation appears to be independent of the level of human development. Figure 1 demonstrates a scatterplot of these two measures for the 30 countries that are investigated in this analysis. The scatterplot shows Finland to score comparatively high on both dimensions, while especially South Africa scores low on both. Orthodox countries such as Moldavia, Bulgaria and Russia which score high on the measure for religious

regulation but comparatively low on Human development, in contrast to predominantly protestant or religiously mixed countries such as the U.S., Canada, Australia and the Netherlands which score high on the HDI measure and low on the measure of religious regulation.

Figure 1. A scatterplot of the HDI and the GIR measures for 30 countries with a predominantly Christian religious heritage



Religious involvement, human development and religious regulation. As already emphasized, the main research question of this paper concerns the ways in which people's religious involvement are related to the levels of human development and religious regulation, respectively, in the countries where they live. In order to test my hypotheses on this, I have performed a set of hierarchical multi-level regression analyses which combine micro- and macro-level data. The analyses are based on the HLM program which enables the estimation of the simultaneous effects of both micro- and macro level independent variables (see e.g. Raudenbush & Bryk 2002; Hox 1995). The results are presented in Table 1.

The results demonstrate that after controlling the impact of both the kind of religious traditions to which the respondents belong and individual level social background, there is still a significant impact of the level of human development (HDI) and the level of religious regulation (GIR). With regard to the latter, it should be noted that high values on the GIR scale indicate higher levels of religious regulation. Thus, the results for the macro-level indicators clearly show that higher levels of Human Development are associated with lower levels of religious involvement and that lower levels of religious regulation are associated with higher levels of religious participation. As is already mentioned, this was also the main theoretical assumption for this analysis.

Table 1. Results from five hierarchical multi-level regression analyses with five macro level variables and three micro level variables as predictors of five different measures of individual level religious involvement. Results for 30 countries with a predominantly Christian religious heritage. Entries are unstandardized multiple regression coefficients. Degrees of freedom for macro level predictors = 24, for the micro level predictors = 29.

	Measures of religious involvement				
	Service attendance	Importance of religion	Importance of God	Confidence in the church	A composite measure
Macro level					
HDI	- 3,73 ***	- 4,17 ***	- 5,91 ***	- 3,93 ***	- 41,60 ***
GIR	- 0,02 **	- 0,02 *	- 0,04 *	- 0,02 *	- 0,20 **
Catholic trad.	0,29 *	0,25	1,14	0,04	3,30
Orthodox trad.	- 0,29	- 0,06	0,26	0,04	0,24
Protestant trad.	0,00	0,25	0,32	0,56	2,25
Micro level					
Age	0,01 ***	0,01 ***	0,01 ***	0,01 ***	0,09 ***
Gender	0,26 ***	0,27 ***	0,76 ***	0,17 ***	2,85 ***
Education	0,01 *	-0,01 **	- 0,01 **	- 0,01 ***	- 0,04 **

As for the religious traditions, the mixed countries are used as reference category.

Regarding the different magnitudes of the regression coefficients for the HDI and the GIR measures which are reported in Table 1, it should be noted that these reflect the fact that the two measures are differently scaled. The HDI measure ranges between 0 and 1, while the GIR measure ranges between 0 and 100.

The results reported in Table 1 further indicate that the differences in religious involvement between the three religious traditions Catholicism, Orthodoxy and Protestantism are not significant, at least when they are measured by dummy variables and compared to the reference category of "religiously mixed" countries. Thus, based on this way to analyze the differences in religious involvement between the three religious traditions, the often observed differences between them in this regard should be explained by the differences in human development and religious regulation.

With regard to the individual level social background variables, the results are quite in line with previous research. The older tend to be more religiously involved than the younger, the females more involved than the males, and the well-educated are less involved than the less educated. However, it should be noted that the well-educated appear to be more frequent church-goers than the less educated.

Concluding discussion

This investigation started from the assumption that religion is eroded by human well-being and fostered by unregulated religious economies. The hypothesis of a

differential impact of macro level human well-being and religious deregulation, respectively, was tested on a comprehensive set of data from 30 countries with a predominantly Christian cultural heritage. These countries were chosen in order to obtain comparable measures of religious involvement. The empirical results supported each of the two macro-level hypotheses, and it is difficult to conclude from detailed results of the regression analyses, which have not been reported in detail in this paper, that one of them is able to explain substantially more of the variance in religious involvement than the other. Accordingly, each of the two theoretical perspectives, which assume religion to be differently affected by two different macro level factors and where both can be related to modernization in a general sense, has gained empirical support.

The conclusion that human development and (un-) regulated religious markets have opposite effects on religious involvement is based on an analytical strategy which allowed these two macro level factors to be investigated simultaneously, using one and the same comprehensive set of empirical data. In contrast, previous conclusions on the merits of the two different theoretical perspectives have too seldom been based on such a comparative analytical strategy. In all likelihood, that is why the discussions on the merits of the two theoretical perspectives have been so one-sided and flavored by either-or-perspectives and arguments. This is the main methodological conclusion from this investigation. Comparative analysis is the mother of all knowledge!

The recently developed GIR scale, with its five sub-components, appears to be a rather promising and valuable tool for all of those who are interested in both the causes and effects of different kinds of structuring in the religious sector; these two theoretically fascinating problems deserve far more attention, not the least in relation to the various secularization theories which too long have neglected the effects of various ways to structure the religious economies. Future investigations of the kinds of problems which have been analyzed in this paper would probably benefit from more detailed cross-cultural analyses of the impact of the various sub-components of the GIR scale. It does not seem far-fetched to assume that different dimensions of religious regulation might have different impacts on different dimensions of religion. In future analyses, I hope to get back to such issues.

Finally, it must be strongly emphasized that the level of religious participation in a given country is likely to depend on a number of factors which are not investigated in this paper. For instance, country specific developments in church history, country specific relationships between religion and nationalism, country specific relations between religion and different social and ethnic strata, country specific relationships between religion and the political system, etc., may all have an impact on the levels of religious involvement. Therefore, the country differences which are demonstrated in this analysis may also depend on factors which have not been investigated or controlled. Even so,

the systematic relationships which have been demonstrated between human security, unregulated religious economies and religious involvement, still deserve attention. These systematic relationships were found in a comprehensive set of data, including some 30 000 respondents from 30 countries with different Christian traditions and different levels of religious regulation and social progress. Furthermore, these relationships are highly relevant both with regard to secularization theory and the religious market theory, two key perspectives in contemporary religious studies. In summary, it can therefore be concluded that both the research strategy which has been developed in this investigation and the empirical results which have been found, respectively, contribute to a deepened understanding of the intriguing relations between human well-being, religious regulation and religious involvement.

References

Acquaviva, Sabino S. (1979) *The Decline of the Sacred in Industrial Society*. Oxford: Basil Blackwell.

Argyle, Michael & Beit-Hallahmi, Benjamin (1975) *The Social Psychology of Religion*. London: Routledge and Kegan Paul.

Beck, Ulrich (1992) *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.

Beck, Ulrich (1994) "The Reinvention of politics: Towards a theory of reflexive modernization". In Ulrich Beck; Anthony Giddens & Scott Lash. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press, 1–55.

Berger, Peter L. (1999) "The desecularization of the world; A global overview". In Peter L. Berger (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1–18.

Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Chaves, Mark & Gorski, Philip S. (2001) "Religious pluralism and religious participation". *Annual Review of Sociology* 27: 261–281.

Esmer, Ylimaz & Pettersson, Thorleif (2007) "The effects of religion and religiosity on voting behavior". In Russel J. Dalton & Hans-Dieter Klingemann (eds) *Oxford Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press, 481–503.

Finke, Roger & Stark, Rodney (2003) "The dynamics of religious economies." In Michele Dillon (ed.) *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 96–109.

Fox, Jonathan (2008) *A World Survey of Religion and the State*, Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-identity*. Stanford: Stanford University Press.

Gorski, Philip S. (2000) "Historicizing the secularization debate: Church, state, and society in late medieval and early modern Europe. *American Sociological Review* 65 (1): 138–167.

Hamberg, Eva & Pettersson, Thorleif (1994) "The religious market: Denominational competition and religious participation in contemporary Sweden". *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (3): 205–216.

Hamberg, Eva & Pettersson, Thorleif (2002) "Religious Markets: Supply, Demand, and Rational Choices". In Ted J. Jelen (ed.) *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. Lanham: Rowman-Littlefeld.

Hox, J.J. (1995) *Applied Multilevel Analysis*. Amsterdam: TT-Publikaties.

Inglehart, Ronald (1997) *Modernization and Postmodernization*. Princeton: Princeton University Press.

Norris, Pippa & Inglehart, Ronald (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pettersson, Thorleif (1994) "Individualizacion, Secularizacion y Cambio de Valor Moral en la Escandinavia Contemporanea." In Juan Diez Nicolas & Ronald Inglehart (eds) *Tendencias Mundiales de Cambio en los Valores Sociales y Politicos*. Madrid: Los Libros de Fundesco, 483-498.

Pettersson, Thorleif (2001) "Många eller få?" In Margareta Skog (ed) *Det religiösa Sverige*. Örebro: Liber.

Pettersson, Thorleif (2003) "The relations between religion and politics in the contemporary Western world. The Impact of Secularization, Postmodernization and People's Basic Value Orientations. Available at: http://www.worldvaluessurvey.org.

Pettersson, Thorleif (2006) "Religion in contemporary society: Eroded by human well-being, supported by cultural diversity". *Comparative Sociology* 5 (2-3): 231-257.

Pettersson, Thorleif & Eva Hamberg (1997) "Denominational pluralism and Church membership in contemporary Sweden: A longitudinal study of the period 1974-1995". *Journal of Empirical Theology* 10 (2): 61-78.

Prescott-Allen, Robert (2001) *The Wellbeing of Nations*. Washington, D.C: Island Press.

Raudenbush, Stephen W. & Bryk, Anthony S. (2002) *Linear Models. Applications and Data Analysis Methods*. London: Sage.

Stark, Rodney & Finke, Roger (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Turner, Bryan S. (1991) *Religion and Social Theory*. London: Sage.

Turner, Bryan S. (2000) "Globalization and the postmodernization of culture". In John Beynon & David Dunkerley (eds) *Globalization. The Reader*. London: The Athlone Press.

HELENA HELVE

NUORTEN USKONNOLLISUUS JA MAAILMANKUVA

Johdanto

Jo uskontososiologisessa väitöskirjassaan *Utträdet ur Finlands lutherska kyrka: kyrkomedlemskapet under religionsfrihet och sekularisering* (1991) Susan Sundback tarttui aina ajankohtaisemmaksi tulleeseen aiheeseen eli Suomen evankelisluterilaisesta kirkosta eroamiseen uskonnonvapauden ja maallistumisen näkökulmista. (Tutkimus käsitteli vuosia 1923–1988.) Tuoreempi tutkimus *Urbaani usko* (Mikkola et al. 2006) paneutui nimenomaan nuorten aikuisten uskonnollisuuteen kaupungissa. Kirkosta eroaminen on nykynuorille helppoa, kun sen voi tehdä Internetissä *Eroa kirkosta.fi* -sivustolla. Tähän haasteeseen kirkko on vastannut avaamalla oman sivustonsa *Liity Kirkkoon* (http://www.evl.fi/srk/hamina-vehkalahti/liity_kirkkoon.htm -sivuston lomakkeella voi lähettää henkilötietoja kirkkoon liittymistä varten kirkkoherranvirastoon). Nuorille eräänä kirkkoon liittymisen syynä saattaa olla halu käydä rippikoulu, sillä se on kirkolliseen avioliittoon vihkimisen edellytyksenä. Osa nuorista arvostaa kirkkohäitä, vaikka moniin suosittuihin vihkikirkkoihin olisikin pitkät jonotuslistat. Monille kirkkoon liittymisen syynä saattaa olla myös kummiksi tuleminen, sillä kristillisenä kummina voi olla vain rippikoulun käynyt.

Kirkosta eroaminen on osa yhteiskunnan maallistumista. Länsimaisessa uskonnontutkimuksessa sekularisaatioteoriat ovat selittäneet tätä ilmiötä jo varsin kauan, mutta Suomessa maallistuminen

KAPITEL 5

on tullut vasta viime aikoina laajemmin uskontososiologien tutkimuksen kohteeksi (vrt. Sundback 1988). Myös kansainväliset vertailevat tutkimukset arvoista ja moraalisesta sekä uskonnollisesta pluralismista ja yhteiskunnan maallistumisesta ovat lisääntyneet huomattavasti viime aikoina, joista esimerkikkinä *Pan-European Study of Religious and Moral Pluralism* (*RAMP*), jonka aineisto antaa kuvan yhdentoista Euroopan maan uskonnollisuudesta. Myös Sundbackin (2000) vertailevat tutkimukset pohjoismaiden luterilaisuudesta osoittavat eroja eri maiden uskonnollisuudessa. Vertailussa suomalaiset ovat osoittautuneet selvästi sitoutuneemmiksi kirkkoon kuin tanskalaiset, ruotsalaiset ja norjalaiset (Kääriäinen et al. 2003, 132).

Suomi onkin uskonnollinen maa, kun mittaamme ihmisten kirkkoon jäseninä kuulumista; esimerkiksi 2007 väestöstä 81,7 % kuului evankelis-luterilaiseen kirkkoon. Toisenlainen kuva saadaan kuitenkin, jos tarkastellaan osallistumisaktiivisuutta jumalanpalveluksiin: vain noin kuusi prosenttia suomalaisista kävi niissä vähintään kerran kuussa. Gallup Ecclesiastican 2003 mukaan vähintään kerran vuodessa jumalanpalveluksessa kävi joka toinen (45 %) ja joka viides (19 %) kävi jumalanpalveluksessa harvemmin kuin kerran vuodessa. Joka neljäs (28 %) sanoi, ettei ole osallistunut jumalanpalvelukseen lainkaan viime vuosina. Joka kolmas (32 %) kävi vuosittain ehtoollisella. Niin ikään joka kolmas suomalainen osallistui vähintään kerran vuodessa kirkkokonserttiin tai muuhun hengelliseen musiikkitilaisuuteen.

Nuorista on sanottu, että he ovat usein muutoksen airuina. Heistä saatuja tutkimustuloksia tulkitaan usein myös kurkistuksena tulevaisuuteen. Nuorison maailmankuvat osoittautuivat jo 1980-luvun alkupuolella pirstaleisiksi (Helve 1987). Individualismi yleistyi nuorten keskuudessa (Helve 1993 ja 2002). Durkheimin uskontososiologinen teoria uskonnosta sementtinä, jota tarvitaan yhteiskunnan koossa pysymiseksi, näyttää vanhentuneelta. Uskonnolliset seremoniat ja rituaalit eivät tunnu olevan tärkeitä nykyihmiselle ja niitä ei tarvita yhteiskunnan koheesion ylläpitämiseksi (Durkheim 1995 [1912]; ks. myös Hamilton 1995, 97–109) Voidaan kysyä, onko uskonnollisen maailmankuvan ja arvomaailman korvannut humanistinen tai vihreä maailmankuva monikulttuurisine sosiaalisine arvoineen, joita edustavat esimerkiksi ihmis- ja eläinoikeuksien, vapauden ja tasa-arvon arvostaminen? (Ks. lisää Helve 1987, 1992, 1993, 2002 ja 2004.)

Uudentyyppisen humanistisen maailmankuvan ja arvomaailman on tulkittu kuuluvan lähinnä uudentyyppisille kansalaisuskonnoille (Bellah 1976). On tulkittu, että moniarvoisissa yhteiskunnissa kansalaisrituaalit ovatkin korvanneet uskonnolliset (Lawson & McCauley 1996, 165). Tällaisesta ilmiöstä esimerkkinä voidaan pitää Suomen ensimmäisen euroviisuvoiton jälkeen Helsingin Kauppatorille järjestettyä kansanjuhlaa vuonna 2006, joka kokosi joidenkin arviointien mukaan jopa 80 000 ihmistä. Ennen voittajayhtye Lordin tuloa ihmiset lauloivat "Hard Rock Halleluja" -voittajakappaletta heiluttaen

mukanaan olleita Suomen lippuja. Myös tasavallan presidentti kunnioitti läsnäolollaan ja puheellaan tilaisuutta. Lipuilla ja lauluilla on symbolinen merkitys, ja niiden heiluttelu ja yhteislaulu muistuttivat uskonnollista rituaalia. Tilaisuus tarjosi lisävahvistusta suomalaiselle kansallisidentiteetille ja edusti jonkinlaista kansalaisuskonnon muotoa. Uudet henkisyyden muodot ovat saaneet sijaa nuorempien sukupolvien keskuudessa (ks. lisää Ketola, 2006, 305–316 ja Helve & Pye 2003). Vaikka samanlaiset symbolit ja käytännöt esiintyisivät samanaikaisesti traditionaalisten uskontojen piirissä, niiden ei silti tarvitse merkitä nuorille samaa kuin perinteisille uskoville.

Tässä artikkelissa tulen kuvaamaan muun muassa Nuorisobarometri 2006 -haastatteluaineistolla nuorten uskonnollisuuden eri ulottuvuuksia ja analysoimaan nuorten uskonnollisuuden muutoksia uskonnon eri dimensioilla. Muutoksen tarkastelun pohjana ovat vertailututkimukset 16–19-vuotiaista pohjalaisista ja helsinkiläisistä vuosina 1989 (n = 240), 1995–96 (n= 457) ja Nuorisobarometrin 2006 aineisto (n=1 900) (ks. Helve 2002, 93–94). Artikkeli perustuu osittain artikkeliin "Nuoret ja usko" (Helve 2006) teoksessa *Uskon asia. Nuorisobarometri 2006* (Wilska 2006).

Uskonnollisuuden ulottuvuudet

Uskonto ja usko ovat uskonnon tutkijoille eri asioita. Uskonto ymmärretään yleensä laajana käsitteenä sisältäen pyhiä kirjoituksia, myyttejä, profetioita, symboleja, suullista perinnettä, musiikkia, eettistä opetusta, riittejä ja taidetta sekä arkkitehtuuria. Usko on yksilöllistä. *Uskon asia. Nuorisobarometri 2006* mitattasi nuorten uskonnollisuutta esimerkiksi kysymyksillä nuorten uskomuksista eli uskovatko he kristinuskonmukaiseen Jumalaan, Jeesukseen Jumalan poikana, enkeleihin tai johonkin muuhun? Nuorten uskonnollisuutta ja uskomuksia peilattiin myös lapsuudenkodin uskonnollisuuteen. Nuorten uskonnollisuutta voidaan mitata myös sillä, kuinka tärkeänä nuoret pitävät uskontoa itselleen tai kuten barometrissa kysyttiin, miten uskonnollisiksi nuoret arvioivat itsensä. Myös uskonnollisiin rituaaleihin osallistumisen useutta kuten uskonnollissa tilaisuuksissa käymistä mitattiin. Kysymyksiä oli lisäksi eettisistä asioista, joilla mitattiin sitä, mitä nuoret pitävät hyvänä ja oikeana ja mitä pahana ja vääränä (syntinä). Nuorisobarometrissa vastaajat oli jaettu kolmeen ikäluokkaan: 15–19-vuotiaisiin, 20–24-vuotiaisiin ja 25–29-vuotiaisiin (ks. lisää Wilska 2006).

Uskonnollisuuden ja uskonnon tutkimisessa on syytä erottaa uskonnon dimensiot. Uskonnosta voidaan erottaa 1) uskonnon tietoiset, älylliset tekijät, joihin kuuluvat esimerkiksi käsitykset uskomusolennoista ja maailmankaikkeudesta eli ns. *kognitiivinen* ulottuvuus, 2) elämykselliset tekijät eli uskontoon liittyvät tunteet, asenteet ja kokemukset kuten synnintunto, katumus ja se miten ihminen tuntee olevansa riippuvainen supranormaalista eli yliluonnollisesta

ja miten hän kokee sen eli ns. *affektiivinen* ulottuvuus ja 3) toiminnalliset tekijät eli ns. *konatiivinen* ulottuvuus, joka sisältää mm. sen, miten etsitään yhteyttä yliluonnolliseen (esimerkiksi rukouksella). Tämä ulottuvuus sisältää myös yhteisölliset riitit kuten jumalanpalvelukset. Lisäksi uskonnosta on syytä erottaa *kulttuuriset* ja *sosiaaliset* ulottuvuudet, josta esimerkkinä ovat erilaiset uskonnolliset ryhmät, joilla on oma kulttuurinsa ja jotka valvovat, vahvistavat ja harjoittavat uskontoa omiensa parissa omalla tavallaan ja joissa uskonto normeineen tuo uskonnollisen ryhmän yhteiselämään kiinteyttä ja pysyvyyttä. Kulttuuritekijät vaikuttavat ekologisina ja sosiaalisina kulttuuriympäristöinä ajallisesti ja paikallisesti uskonnon harjoittamiseen ja ne tulevat näkyviin mm. uskonnollisissa menoissa ja juhlissa (Helve 1987, 181; Helander 1986, 39–49; Pentikäinen 1986, 15–16; Ringgren 1975, 10 ja Stark & Glock 1968, 14, 15 ja 57–76).

Muutos nuorten uskonnollisuudessa

Tutkimukseni (Helve 2002) nuorten arvojen muutoksesta ja uskonnollisuudesta osoittavat, että monelle nuorelle kristinusko kuuluu vielä perusarvoihin. Helsinkiläisille uskonnon merkitys on kuitenkin vähäisempää kuin vertailussa olleille pohjalaisille nuorille. Myös tytöille uskonto on tärkeämpää kuin pojille. Nuoret eivät olleet kovin kiinnostuneita uskonnon vaihtamisesta.

Tarkasteltaessa nuorten uskonnollisuuden muutoksia vertailevasti vuosilta 1989, 1995–96 ja 2006, on huomioitava 17 vuoden aikana suomalaisessa yhteiskunnassa tapahtuneet sosiaaliset, kulttuuriset, taloudelliset, tekniset, yhteiskunnalliset sekä poliittiset muutokset, joilla on heijastuksensa nuorten asenteisiin, arvoihin, uskomuksiin ja uskonnollisuuteen (ks. esim. Inglehart 1990; 1997; Heino 2002; Helve 1993 ja 2002; Mikkola et al. 2006).

Aiemmin tehdyissä länsimaisissa nuorten uskonnollisuutta koskevissa tutkimuksissa nuorten uskonnollisuus ymmärrettiin kristinuskona (esim. Goldman 1964; Loukes 1965; Westling et al. 1973; Tamminen 1975, 1983 ja 1985). Nuorten uskonnollisuus sisältää kuitenkin aineksia, jotka tulevat muista uskonnoista, kansanuskosta, tai "New Age" -tyyppisestä henkisyydestä ja esimerkiksi populaarikulttuurin tuotteista kuten elokuvista tai science fiction -kirjallisuudesta, mediasta tai nykyään internetistä (Helve 1987, 181–204).

Nuorten uskonnollisuudessa tapahtui jo selkeä muutos 1980-luvun lopulta 1990-luvulle, jolloin vertailtiin helsinkiläisten ja pohjalaisten nuorten uskonnollisuutta (Helve 2002, 142–144). Vertailu osoitti, että ortodoksien ja muihin uskontokuntiin kuuluvien osuus kasvoi ja helsinkiläisten evankelisluterilaiseen seurakuntaan kuuluvien osuus laski. Helsinkiläiset kuuluivat pohjalaisia useammin siviilirekisteriin ja pohjalaisille nuorille uskonto oli tärkeämpää kuin helsinkiläisille. Ylipäätänsä uskonto oli henkilökohtaisesti tärkeämpää tytöille kuin pojille, joista suurimmalle osalle uskonto oli yhdentekevää. Kuitenkin tämän

empiirisen vertailututkimuksen mukaan uskonnon merkitys nuorille kasvoi 1990-luvulla, mikä oli nähtävissä myös ammattikoululaisten keskuudessa. Uskonto oli lukiolaisille tärkeämpää kuin muissa oppilaitoksissa opiskeleville ja tärkeintä se oli tutkimuksessa mukana olleille korkeakouluopiskelijoille.

Suurin osa nuorista ei rukoillut säännöllisesti, mutta kolmannes lukiolaisista rukoili päivittäin. Pojista lähes puolet ei rukoillut koskaan. Tytöt olivat ahkerampia rukoilijoita ja kirkossakävijöitä kuin pojat. Lähes kolmannes nuorista ei käynyt koskaan kirkossa. Nuoret, erityisesti tytöt, pitivät rippikoulua ja seurakunnan nuortentilaisuuksia tärkeinä. Rippikoulu oli tärkeämpi pohjalaisille kuin helsinkiläisille, joille se tuli tärkeämmäksi 1990-luvulla. Lukiolaisille rippikoulu ja seurakunnan nuortentilaisuudet olivat tärkeämpiä kuin muissa oppilaitoksissa opiskeleville. Harva nuori oli kokenut uskonnollisen herätyksen, tytöt useammin kuin pojat. Yli puolet nuorista uskoi Jumalaan, tytöt useammin kuin pojat. Usko Jumalaan oli yleisempää pohjalaisille nuorille kuin helsinkiläisille nuorille. 1990-luvulla pohjalaisten uskovien määrä väheni. Kolmannes helsinkiläisistä nuorista uskoi Jumalaan eri tavalla kuin kirkko opettaa. Jeesukseen uskovia oli vähemmän kuin Jumalaan uskovia.

Nuorilla oli eniten epävarmuutta uskossa Pyhään Henkeen. Nuorten usko suojelusenkeleihin kasvoi 1990-luvulla. Yli puolet tytöistä, samoin lukiolaisista, uskoi suojelusenkeleihin, pojat olivat epätietoisia uskossaan suojelusenkeleihin. Joka neljäs nuori uskoi saatanaan. Tytöt olivat poikia kiinnostuneempia muista uskonnoista, he olivat myös kiinnostuneempia meditaatiosta ja joogasta. Nuoret eivät uskoneet suomalaisen kansanuskon uskomusolentoihin, mutta yli kolmannes pojista uskoi ufoihin. Parapsykologiaan liittyvät asiat kiinnostivat joitakin nuoria. Monet tytöt uskoivat telepatiaan ja yli kolmannes tytöistä oli tutustunut spiritismiin. Uususkonnot ("New Age") eivät kiinnostaneet useimpia nuoria. Astrologia kiinnosti kaupallisen alan opiskelijoita. Shamanismista ja saatanan palvonnasta kiinnostuneita oli vähän.

Seuraavassa tarkastelen nuorten uskonnollisuutta Nuorisobarometrin 2006 tuomien tulosten pohjalta. Tämän tutkimuksen perusjoukkona olivat 15–29-vuotiaat suomen- ja ruotsinkieliset nuoret koko maassa. Tiedonkeruu tapahtui puhelinhaastatteluin, ja otokseen kuuluneille etsittiin sekä mahdolliset lanka- että matkapuhelinnumerot. Tutkimusta varten haastateltiin 1 900 nuorta maaliskuussa 2006. Aineisto oli niin sanottu poikkileikkausaineisto. Haastatteluun osallistuneista kuului kirkkoon tai johonkin muuhun uskonnolliseen yhteisöön kaikkiaan 89 %; 16–19-vuotiaista naisista 90 prosenttia ja samanikäisistä miehistä 88 prosenttia. Pääkaupunkilaisista (n=516) kuului johonkin uskonnolliseen yhteisöön 83 prosenttia ja maaseudulla asuvista (n=312) 94 prosenttia. Nuorimmasta 15–19-vuotiaiden ryhmästä (n=643) kuului kirkkoon tai johonkin muuhun uskonnolliseen yhteisöön peräti 93 prosenttia. Kymmenen vuotta aiemmin (vuonna 1995–96) kuului 16–19-vuotiaista helsinkiläis- ja pohjanmaalaisnuorista (n=457) evankelis-luterilaiseen

kirkkoon 88 %, ortodoksiseen 2 % ja muuhun uskonnolliseen yhteisöön 2 % eli uskonnollisiin yhteisöihin kuuluvia oli kaikkiaan 92 %. Vuonna 1989 samanikäisistä helsinkiläis- ja pohjanmaalaisnuorista kuului kirkkoon myös 92 %. Näissä vertailututkimuksen prosenteissa ovat mukana myös ortodoksiseen kirkkoon tai muuhun uskonnolliseen yhteisöön kuuluvat. Nuorisobarometrissä kysyttiin ainoastaan "Kuulutko kirkkoon tai johonkin muuhun uskonnolliseen yhteisöön?" ja vastausvaihtoehtoina olivat "kyllä" tai "ei", joten tulokset eivät ole vertailukelpoisia.

Taulukko 1. Jäsenyys uskonnollisissa yhdyskunnissa asuinpaikan mukaan 1989 (n = 240), 1992–93 (n = 165) ja 1995–96 (n = 457) (%)

			1989	1992–93	1995–96
Yhteensä		Ev.lut.	91	89,6	87,9
		Ortodoksi	1	0,6	1,8
		Siviilirekisteri	8	7,9	8,1
		Muu	0	1,8	2,2
Asuinpaikka	Ev. lut.	Helsinki	85	85,8	80,6
		Pohjanmaa	95	92,6	94,4
	Ortodoksi	Helsinki	2	1,4	3,3
		Pohjanmaa	0	0,0	0,4
	Siviilirekisteri	Helsinki	13	11,6	13,2
		Pohjanmaa	4	5,3	3,4
	Muu	Helsinki	0	1,4	2,8
		Pohjanmaa	1	2,1	1,7

Pohjanmaalla nuoret olivat uskonnollisempia kuin pääkaupungissa. Monilla pohjalaisista oli uskonnollinen kotitausta ja se näkyi myös heidän omassa uskonnollisuudessaan. Helsingissä evankelis-luterilaiseen kirkkoon kuuluminen vähentyi 5 prosenttia vuodesta 1989 vuoteen 1996, jolloin se oli 80,6 %. Samanlaista kehitystä ei näy Pohjanmaalla. Siviilirekisteriin kuuluvien osuus pysyi Pohjanmaalla alle kolmasosassa siitä mitä se oli Helsingissä sekä ennen taloudellista lamaa (1989 4 % ja 13 %) että lamasta toipumisen vuosina (1995–96 3,4 % ja 13,2 %; ks. Taulukko 1).

Yhtenä taustamuuttujana analyysissä oli myös koulutus. Ammattikoulussa evankelis-luterilaiseen kirkkoon kuuluvia oli hieman keskimääräistä enemmän (90,0 %), ortodokseja (1,3 %) ja muihin uskontokuntiin kuuluvia vähemmän (1,3 %). Kaupallisissa oppilaitoksissa evankelis-luterilaiseen kirkkoon kuuluvien osuus oli pienin (86,3 %) ja siviilirekisteriin kuuluvien suurin (Helve 2002, 131 ja 262).

Nuorten uskonnollisuuden kulttuurinen ulottuvuus

Vuoden 2006 nuorisobarometriaineiston mukaan yhdeksän kymmenestä 15–19-vuotiaasta kuuluu johonkin kirkkoon tai uskonnolliseen yhteisöön.

Lähes yhdeksän kymmenestä nuoresta käy evankelis-luterilaisen kirkon rippikoulun ja hyvin suuri osa nuorista on sen jälkeisessä isoistoiminnassa, joka on vahvistunut 1990-luvun alusta lähtien. Isoistoimintaan osallistuu lähes puolet seurakuntien rippikoulun käyneistä nuorista. Vuonna 2005 evankelis-luterilaisen kirkon rippikoulun kävi yhteensä 59 000 nuorta, mikä vastaa 87,9 prosentin osuutta 15-vuotiaiden ikäluokasta (88,9 % vuonna 2004). Kirkosta eroamista pohditaan vasta myöhemmin, rippikouluiän jälkeen. Kallion kaupunginosassa Helsingissä tehty tutkimus nuorista aikuisista olettaa, että kirkosta eroaminen etenee sinkkuväestön kasvun ja nuoruuden pidentymisen kanssa. Eräänä syynä on myös, että kirkon toiminnat ja opit eivät tule heidän arkeensa eivätkä kohtaa heidän elämäänsä. Kirkkoa pidetään suvaitsemattomana ja esimerkiksi ihmisoikeuksien nähdään toteutuvan heikosti, mikä näkyy muun muassa homo-, lesbo- ja naispappeuskysymyksissä. Uskonto on monelle urbaanille nuorelle aikuiselle "EVVK" -asia (Ei Voi Vähemmän Kiinnostaa), samalla tavalla kuin politiikkakin. Perinteiset ideologiat oppeineen eivät kiinnosta. Individualismi ja perinteinen uskonnollisuus eivät näytä sopivan yhteen. Tyttöjen suurempi uskonnollisuus saattaakin selittyä sillä, että heidän kasvatuksessaan ei korosteta niinkään individualistia arvoja vaan toisista huolehtimista ja yhteisöllisyyttä (ks. lisää Mikkola et al. 2006; Mikkola 2006a, 23–42 ja Niemelä 2006, 43–65).

Nuoret suhtautuvat uskonnolliseen perinteeseen yleensä myönteisesti. Nuorisobarometrissä 2006 kysyttiin "Pitäisikö koulujen juhlista poistaa uskontoon viittaavat asiat?" Kielteisesti kysymykseen vastasi kahdeksan kymmenestä (83 %). Yllättäen myös joka toinen vakaumuksellinen ateisti oli samaa mieltä. Eli suurin osa kaikista nuorista oli sitä mieltä, että koulujen kevätjuhlissa voidaan laulaa esimerkiksi suvivirsi. Virallisesti uuden uskonnonvapauslain mukaan tunnustuksellista uskonnonopetusta ei kouluissa enää anneta. Kuitenkin kirkon ja koulun kasvatuksen ja koulutuksen arvolähtökohdat ja tavoitteet ovat edelleen samansuuntaiset. Uskonnonvapauslaki ja uudistetut koululait painottavat oppilaiden oikeutta saada oman uskontonsa opetusta ja toisaalta myös velvollisuutta osallistua tähän opetukseen. Oppilaat yleensä osallistuvat kuitenkin koulujen yhteisiin juhliin uskontokunnasta riippumatta. Juhlat säilyttävät ja välittävät nuorille suomalaista kulttuuria. Tämän ilmeisesti hyväksyy myös suurin osa nuorista ateisteista sekä niistä, jotka eivät koskaan ole kuuluneet tai eivät nyt kuulu mihinkään kirkkoon tai muuhun uskonnolliseen yhteisöön.

Myöskään eduskunnan linjausten mukaan perinteisten virsien laulaminen koulujen kevät- ja joulujuhlissa ei ole uskonnon harjoittamista uskonnonvapauslain tarkoittamassa merkityksessä. Koulujen juhlissa uskonnollinen perinne elää ja nuoret eivät sitä myöskään näytä vastustavan. Perustuslain mukaan "Uskonnon ja omantunnon vapauteen sisältyy oikeus tunnustaa ja harjoittaa uskontoa, oikeus ilmaista vakaumus ja oikeus kuulua tai olla kuu-

lumatta uskonnolliseen yhdyskuntaan. Kukaan ei ole velvollinen osallistumaan omantuntonsa vastaisesti uskonnon harjoittamiseen". Eduskunnan sivistysvaliokunta on myös todennut kannanotossaan, että suomalaisella koululla on useita perinteisiä juhlia ja osassa niistä on joitakin uskonnollisuuteen viittaavia elementtejä. Tällaiset juhlatraditiot ovat osa suomalaista kulttuuria eikä niitä, esimerkiksi niihin mahdollisesti sisältyvän yksittäisen virren laulamisen johdosta, voida uskonnollisen suvaitsevaisuuden nimissä pitää uskonnon harjoittamiseksi katsottavina tilaisuuksina.

Ainakin teoriassa uusi uskonnonvapauslaki erottaa uskonnon harjoittamisen uskonnon opettamisesta. Uudistus oli tarpeellinen jo Suomen solmimien kansainvälisten perus- ja ihmisoikeussopimusten takia. Monikulttuuristuminen Suomessa tuskin johtaa Japanin tilanteeseen, jossa syntymään ja lapsuuteen liittyvät rituaalit ovat shintolaisia, kun taas hautajaiset järjestetään lähes poikkeuksetta buddhalaisin menoin. Monille japanilaisille heidän omaistensa tai tuttaviensa hautajaiset ovat heidän ensimmäinen konkreettinen kosketuksensa buddhalaisuuteen. Kristinuskoa on vaikea sovittaa yhteen esimerkiksi japanilaiseen uskonnollisuuteen. Japanilaisessa valtakulttuurissa uskonnollisuus on osallistumista rituaaleihin ja yhteisiin juhliin, kun taas suomalaisessa kristillisyydessä osallistutaan vähän rituaaleihin.

Suomessa virisi jo 1990-luvulla lehtikirjoittelu tunnustuksellisesta uskonnonopetuksesta. Se osoitti, että tässä kysymyksessä eivät toimineet perinteiset poliittiset vasemmisto-oikeisto aatteet. Keskusta ja Kokoomus eivät antaneet varauksetonta ja vahvistavaa tukea uskonnonopetukselle, eikä myöskään vasemmisto uskaltanut torjua jyrkin muodoin uskonnonopetusta.

Suomessa näyttää olevan yleensäkin myönteinen suhtautuminen uskontoa kohtaan. Myös nuoret suhtautuvat melko suvaitsevasti muita uskontoja ja uskonnollisia yhteisöjä kohtaan nuorisobarometrin mukaan, jossa kysyttiin nuorten mielikuvia eri uskonnoista (ks. taulukko 2).

Vastaukset osoittavat nuorten suhtautuvan melko myönteisesti yleismaailmallisiin uskontoihin (kristinuskoon, juutalaisuuteen, buddhalaisuuteen ja hindulaisuuteen). Kielteisimmin suhtaudutaan herätysliikkeiksi tai lahkoiksi

Taulukko 2. Erittäin tai melko myönteinen mielipide (%) seuraavista uskonnoista ja uskonnollisista yhteisöistä

	Kaikki n=1900	15–19 v. 643	20–24 v. 633	25–34 v. 624
Lestadiolaisuus	20	25	17	17
Helluntailaisuus	23	30	20	21
Uudet karismaattiset herätysliikkeet mm. Nokian	8	12	7	6
Jehovan todistajat	9	14	9	6
Mormonit	10	14	10	9
Skientologia	9	11	9	7
Wicca	11	14	10	9
Saatananpalvonta	2	4	2	1

(Nuorisobarometri 2006).

luokiteltaviin uskonnollisiin yhteisöihin (ks. uskontojen luokituksesta Teinonen 1965 ja Barker 1995, 137) kuten Jehovan todistajiin, mormoneihin ja lestadiolaisuuteen. Yhdeksän kymmenestä nuoresta suhtautuu erittäin kielteisesti saatanan palvontaan ja lähes puolet myös skientologiaan. Naiset ovat avaramielisempiä näitä kohtaan kuin miehet. Samoin 15–19-vuotiaat suhtautuvat näihin myönteisemmin kuin heitä vanhemmat, sama näkyi suhtautumisessa esimerkiksi uuteen karismaattiseen Nokian herätykseen. Nuorempien 15–19-vuotiaiden mielikuvat olivat muita myönteisempiä lestadiolaisuutta, helluntailaisuutta, uusia karismaattisia herätysliikkeitä (esimerkkinä Nokian), Jehovan todistajia, mormoneita, skientologiaa, wiccaa ja saatanan palvontaa kohtaan. Ehkä nuorempana ollaan yleensäkin avarampia kaikille uskonnollisuuden muodoille ja hyväksytään ne helpommin osaksi suomalaista uskonnollisuutta kuin vanhempina, jolloin jo on muodostettu sitovammin oma arvomaailma ja maailmankuva (Helve 2006, 97).

Nuorten uskonnollisuuden sosiaalinen ulottuvuus

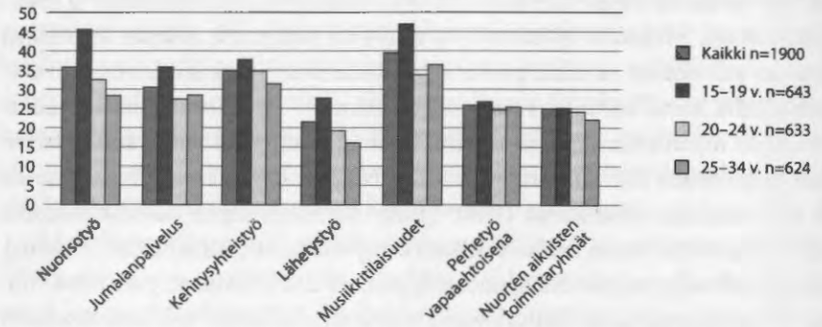
Uskonnollisuuden sosiaalista ulottuvuutta selvitettiin Nuorisobarometrissä 2006 kysymyksellä: "Mihin seuraavista seurakuntien toimintamuodoista osallistut tai olisit halukas osallistumaan?" Vastausvaihtoehtoina olivat: nuorisotyö, jumalanpalvelus, kehitysyhteistyö, lähetystyö, musiikkitilaisuudet, vapaaehtoinen perhetyö ja nuorten aikuisten toimintaryhmät. Kysymys ottaa huomioon ainoastaan kirkon toimintamuodot ja näin vastaukset osoittavat nuorten kristinuskon sosiaalista ulottuvuutta. Kuten kuvio 1 osoittaa, nuoret eivät ole aktiivisia osallistujia seurakuntien järjestämissä toiminnoissa. Seitsemän kymmenestä ei osallistu tai ole edes halukas osallistumaan mihinkään toimintaan.

15–19-vuotiaat nuoret osallistuivat tai olivat vanhempia ikäryhmiä halukkaampia osallistumaan seurakuntien nuorisotoimintaan, jumalanpalveluksiin, kehitysyhteistyöhön, lähetystyöhön, musiikkitilaisuuksiin ja vapaaehtoiseen perhetyöhön. Muutosta nuorten seurakunnan toimintoihin osallistumisen aktiivisuudessa ei voida kuitenkaan ennustaa. Rippikoulun läheisyys varmastikin näkyy näissä tuloksissa. Nuoret pitävät rippikoulua tärkeänä (ks. kuvio 2)

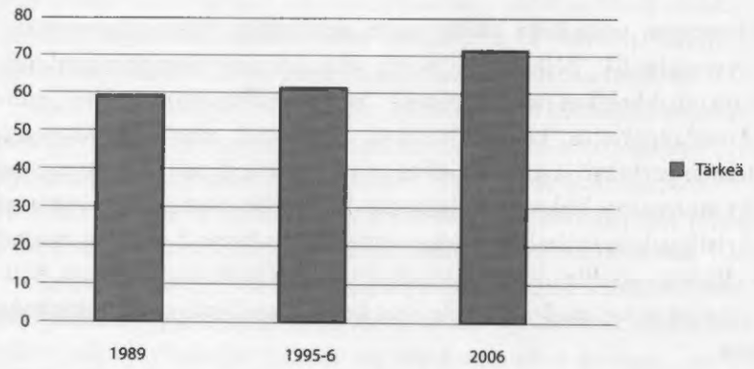
Kuviossa on yhdistetty vastausluokat "erittäin tärkeä" ja "melko tärkeä". Vaikka rippikoulua käyvien määrä on lievästi vähentynyt 1980- ja 1990-luvuilta niin sitä tärkeänä pitävien määrä on kasvanut. Rippikoulun käyminen onkin osa nuorten uskonnollisuuden sosiaalista ulottuvuutta ja nuorten kulttuuria.

Nuorisobarometrin 2006 tulokset nuorten uskonnollisuuden sosiaalisesta ulottuvuudesta eivät eroa aikaisemmista (Helve 2002, 131–132, 264). Seurakuntien nuorten tilaisuuksia pidettiin myös 1980- ja 1990-luvulla tärkeinä,

Kuvio 1. Mihin seuraaviin seurakuntien toimintamuotoihin osallistut tai olisit halukas osallistumaan (%)



Kuvio 2. Tärkeänä rippikoulua pitävien osuus vuosina 1989 (n = 240), 1995–96 (n = 457) ja 2006 (n=643) prosentteina



tytöt tärkeämpänä kuin pojat. Muutosta tässä ei ole tapahtunut vuoden 2006 barometrin aineistoon verrattaessa. Tytöt ja naiset ovat miehiä aktiivisempia ja halukkaampia osallistumaan seurakuntien toimintamuotoihin. Oletettavasti heille merkitsee myös poikia ja miehiä enemmän uskonnon sosiaalinen puoli.

Nuorten uskonnollisuuden tiedollinen ulottuvuus

Nuorten kognitiivista uskonnon ulottuvuutta analysoidaan Nuorisobarometrin 2006 kysymyksellä: "Uskotko sinä seuraaviin asioihin?" Nuorten uskoa seuraaviin asioihin kysyttiin: yliluonnollisiin olentoihin, aaveisiin, noitiin, ufoihin, Jeesukseen, joka on Jumalan poika, Pyhään Henkeen, enkeleihin, Saatanaan,

demoneihin, maapallon ulkopuolisiin älyllisiin olioihin, astrologiaan (horoskoopit), joidenkin ihmisten yliluonnollisiin kykyihin esimerkkinä selvänäkeminen, henkiparantamiseen, siihen että kaikki on ennalta määrättyä, että Jumala on luonut maailman niin kuin Raamatussa sanotaan, että maailman synty voidaan selittää tieteellisesti ja että maailman synty ja evoluutio ovat viime kädessä korkeamman voiman ohjaamia. Vastausvaihtoehtoina olivat: kyllä, ei, ei osaa sanoa.

Nuorilta kysyttiin myös sitä, mitä he uskovat tapahtuvan kuoleman jälkeen. Nuorisobarometrin 2006 aineistoa verrattiin aikaisempiin nuorisoaineistoihin vuosilta 1989 ja 1995–96 vertailukelpoisissa kysymyksissä, jotka liittyivät uskoon kristinuskon Jumalaan, Pyhään Henkeen, Jeesukseen, enkeleihin, Saatanaan, ufoihin, aaveisiin ja horoskooppeihin.

Taulukko 3. Nuorten usko kristinuskon Jumalaan, Pyhään Henkeen, Jeesukseen, enkeleihin, Saatanaan, ufoihin, aaveisiin ja horoskooppeihin vuosina 1989 (n=240), 1995–96 (n=457) ja 2006 (n=643 ja 633) prosentteina

	1989 n= 247 16–19 v.	1996 n= 457 16–19 v.	2006 n=643 15–19 v.	2006 n= 633 20–24 v.
Kirkon kristinuskon Jumalaan		35	41	32
Pyhään Henkeen	42	38	58	52
Jeesukseen	55	52	60	50
Enkeleihin	35	43	57	51
Saatanaan		25	30	29
Ufoihin		33	24	26
Aaveisiin		14	18	18
Noitiin		12	11	12
Horoskooppeihin		37	33	31

Vertailtaessa muutoksia nuorten uskomuksissa, näyttää siltä, että barometrin 15–19-vuotiaat ovat uskonnon tiedollisella ulottuvuudella omaksuneet kristinuskon mukaisen uskomusjärjestelmän aikaisempaa yleisemmin. He uskovat aikaisempaa useammin Jumalaan kirkon opettamalla tavalla, samoin Jeesukseen, Pyhään Henkeen, enkeleihin ja Saatanaan.

Aikaisempien tutkimusten perusteella voidaan tulkita, että vaikka tyttöjen ja naisten uskomusmaailma sisältää enemmän kristinuskon aineksia, kuten myös Nuorisobarometri 2006 osoittaa, niin he ovat myös taipuvaisempia ei-kristinuskon mukaiseen spirituaalisuuteen eli hengellisyyteen, ja että heidän maailmansa sisältää myös enemmän ei järjellä tulkittavia irrationaalisia asioita kuin poikien ja miesten. Nuorten maailmankuvatutkimus (Helve 1987, 221) osoitti, että tytöille muodostui maagisempi maailmankuva kuin pojille. He olivat poikia kiinnostuneempia astrologiasta ja esimerkiksi lukivat horoskooppeja ja monet myös uskoivat niihin. Poikien maailmankuva oli

rationaalisempi. Enemmistö heistä ei esimerkiksi uskonut kuolemanjälkeiseen elämään: "ihminen kuolee ja kuopataan ja siinä se on". Myös barometrin mukaan pojat ja miehet selittivät useammin kaiken elämän loppuvan kuolemassa. Tytöistä ja naisista joka viides (19 %) uskoo siihen, että kaikki pääsevät taivaaseen (pojista ja miehistä 13 %).

Maailmankuvatutkimuksen mukaan enemmistö seurantatutkimuksen (Helve 1987) nuorista hylkäsi 17-vuotiaana Raamatun mukaisen ylösnousemusselityksen. Silloin yleistyi usko jälleensyntymiseen tai siirtymiseen henkimaailmaan (41 % tytöistä ja 25 % pojista). Pojilla yleistyi usko siihen "että ruumis muuttuu mullaksi", "ettei ole kuoleman jälkeistä elämää" (16 % tytöistä ja 50 % pojista). Vastaukset "haudassa pysyy, sille ei voi mitään", "muuttuu maaksi" olivat myös 20-vuotiaana pojille yleisempiä (55 % pojista, 17 % tytöistä). Kolmasosa tytöistä (29 %, pojista 18 %) säilytti uskonsa vielä 20-vuotiaana siihen, että "ruumis kuolee, sielu nousee henkisellä tasolla korkeammalle" tai "ruumis mätänee ja sielu lähtee vaeltamaan", tai "syntyy jossakin toisessa paikassa uudelleen". "Uskon hindujen jälleensyntymisoppiin" on esimerkki vastauksista, jotka kertovat uskosta reinkarnaatioon. Itämaisten uskontojen vaikutus oli nähtävissä myös nuorten uskomuksissa, kuten nämä vastaukset osoittavat (Helve 1987, 117–125). Vuonna 1996 kerätty aineisto osoitti samanlaisen eron tyttöjen ja poikien vastausten välillä, pojista suurin osa ei uskonut kuolemanjälkeiseen elämään ja tytöistä uskoi. Samoin tytöt uskoivat poikia yleisemmin ihmisen jälleensyntymiseen (21,3 % tytöistä ja 12,2 % pojista; Helve 2002, 138, 263). Myös Nuorisobarometrin 2006 mukaan pojat uskoivat kuolemassa kaiken loppuvan tyttöjä yleisemmin (tytöt 27 %, pojat 39 %).

Sukupuolten väliset erot näkyvät uskomusmaailmoissa. Pojille on helpompaa uskoa ufoihin kuin tytöille, jotka uskovat poikia useammin enkeleihin. Tätä eroa voidaan selittää myös tyttö- ja poikakulttuurien eroilla. Tytöt keräävät enkelien kuvia ja pojat taas lukevat science fiction -kirjallisuutta ja sarjakuvia, joissa esiintyy ufoja ja muita olentoja ulkoavaruudesta.

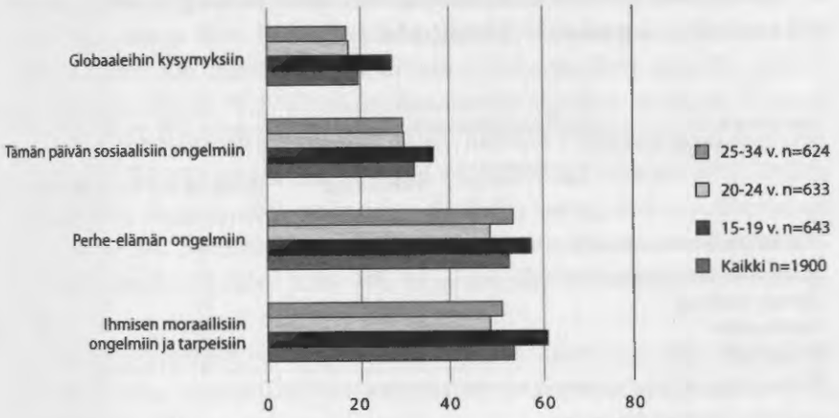
Nuorten uskonnollisuuden elämyksellinen ulottuvuus

Nuorten uskonnon elämyksellisyyttä selvitettiin Nuorisobarometrissä 2006 kysymyksellä: "Antaako kirkko Suomessa päteviä vastauksia seuraaviin ongelmiin?" Kysymyksessä mainitut ongelmat liittyivät ihmisen moraalisiin ongelmiin ja tarpeisiin, perhe-elämän ongelmiin, ihmisen hengellisiin ongelmiin ja tarpeisiin, maamme tämän päivän sosiaalisiin ongelmiin ja globaaleihin kysymyksiin. Vastausvaihtoehtoina olivat kyllä, ei ja ei osaa sanoa.

Nuoret 15–19-vuotiaat näyttävät luottavan kirkon mahdollisuuteen ratkaista yhtä hyvin ihmisten moraalisia ongelmia kuin perhe-elämänkin kysymyksiä. Yhtä paljon ei luoteta kirkon apuun tämän päivän sosiaalisten ongelmien tai globaalien kysymysten ratkaisemisessa (ks. kuvio 3). Vähiten luottamusta kirkon vastauksiin näissä kysymyksissä on 25–34-vuotiaiden

ryhmässä. Ehkä heidän vastauksissaan näkyy myös realistisempi suhtautuminen kirkon mahdollisuuksiin antaa päteviä vastauksia esimerkiksi globaaleihin ympäristöongelmiin. Sen sijaan kirkon luotettiin antavan päteviä vastauksia ihmisten moraalisiin pohdintoihin. Paljon tai jonkin verran kirkon toimintaan luottavia oli 15–19-vuotiaiden ryhmässä 52 %, 20–24-vuotiaiden ryhmässä 51 % ja 25–34-vuotiaista 57 %. Tässä suhteessa jo aikuistuneiden ikäluokka tuntee luottavansa kirkon toimintaan.

Kuvio 3. "Tuntee, että kirkko antaa Suomessa päteviä vastauksia seuraaviin kysymyksiin" (%)



Tytöille ja naisille uskonto on henkilökohtaisesti tärkeämpi kuin pojille ja miehille. Poikien ja miesten elämässä uskonnolla ei näytä olevan yhtä suurta merkitystä kuin tytöille ja naisille. Silti kielteiseksi asiaksi uskonnon kokee vain hyvin harva. Seurantatutkimus samoista nuorista (Helve 2002, 127) osoittaa, että aikuistuessaan nuoret kokevat uskonnon aikaisempaa tärkeämmäksi. Nuorisobarometrin 2006 mukaan näyttää siltä, että uskonto koetaan aikaisempaa tärkeämmäksi, vaikka yleisellä tasolla voidaan määritellä, että uskonnon merkitys ei ole suuresti muuttunut vuosikymmenien aikana. Tyttöjen ja poikien sekä naisten ja miesten väliset uskonnolliset erot ovat säilyneet, vaikkakin kaventuneet. Tytöt ovat Nuorisobarometri 2006:n mukaan poikia uskonnollisempia (Helve 2006, 102).

Nuorten uskonnollisuuden toiminnallinen ulottuvuus

Nuorisobarometri 2006 tuki aikaisempia tutkimustuloksia siinä, että nuoret eivät ole aktiivisia kirkossa kävijöitä eivätkä rukoilijoita. Tytöt ajattelevat uskontoa useammin kuin pojat ja se on heille tärkeämpää kuin pojille. He käyvät mielellään ja useammin uskonnollisissa tilaisuuksissa ja uskovat myös poikia yleisemmin kristinuskon mukaiseen yliluonnolliseen. Muutoksia nuorten uskonnollisessa

toiminnassa verrataan seuraavassa rukoilemisen useutena.

Vertailu aiempiin aineistoihin osoitti, että säännöllinen päivittäinen rukoileminen on vähentynyt. Se näkyy tytöissä, joista lähes kolmannes rukoili päivittäin vielä 1995–56. Vuoden 2006 barometrin mukaan säännöllisiä rukoilijoita oli enää 13 prosenttia. Samanlaista muutosta ei ollut tapahtunut pojissa, eikä myöskään pohjalaisissa nuorissa, joista säännöllisiä rukoilijoita oli joka viides kumpanakin tutkimusajankohtana (ks. myös Helve 2002, 129 ja Helve 2006, 102). Niiden määrä, jotka eivät rukoile koskaan, oli kasvanut viimeisen kymmenen vuoden aikana.

Vertailtaessa nuorten kirkossa/uskonnollisissa tilaisuuksissa käyntiä, löytyy samanlainen tendenssi (ks. taulukko 4).

Taulukko 4. Kirkossa/uskonnollisissa tilaisuuksissa käynnin useus vuosina 1995–96 (n= 457) ja 2006 (n=643 ja 633) prosentteina

	1996 n= 457	2006 n= 643	2006 n= 633
	16–19 v.	15–19 v.	20–24 v.
Vähintään kerran kuukaudessa	2	12	7
Ainoastaan erityisinä juhlapyhinä*	25	25	17
Kerran vuodessa	21	21	21
Harvemmin	23	20	20
Ei koskaan	29	23	35

** Tässä vertaillaan vuoden 1995–96 vaihtoehtoa "muutaman kerran vuodessa".*

Kysymyksen "Jos ei huomioida häitä, hautajaisia ja ristiäisiä, niin kuinka usein käyt kirkossa?" vastauksien vertailu osoittaa muutoksia tapahtuneen kymmenessä vuodessa nuorten toiminnallisessa uskonnollisuudessa (vrt. Helve 2002, 264 ja Helve 2006, 102). Huomattavin ero on vähintään kerran kuukaudessa käyvien prosenttiosuuden kasvu kymmenellä prosentilla. "Ei koskaan" -kategoriaan kuuluneiden osuus laski myös kuusi prosenttia eli johtopäätöksenä voidaan pitää, että alle 20-vuotiaat nuoret käyvät uskonnollisissa tilaisuuksissa useammin nyt kuin kymmenen vuotta sitten.

Aikaisemmin jo havaitut trendit näyttävät säilyneen: pohjanmaalaiset käyvät säännöllisemmin uskonnollisissa tilaisuuksissa kuin pääkaupunkiseudun nuoret ja naiset useammin kuin miehet. Eniten "ei koskaan" -luokkaan kuuluvia nuoria löytyy pääkaupunkiseudulta. "Ei koskaan" käyneiden lukumäärä on säilynyt samana: Kolmannes nuorista ei osallistu kirkon uskonnollisiin tilaisuuksiin.

Kasvatuksen merkitys

Seurantatutkimus (Helve 1987; 1994; 1995; 2005) nuorista, joka alkoi 1976 ja joka on nyt jatkunut toisessa sukupolvessa, osoittaa, että uskonnollisten

vanhempien lapsille luetaan iltarukous ja he käyvät pyhäkoulua "ei-uskovien" lapsia useammin. Toisessa sukupolvessa näyttää myös jatkuvan tämä perinne, vaikkakin myös uskonnollisilla vanhemmilla näyttää olevan entistä vaikeampaa siirtää uskonnollisuutta lapsilleen (vrt. myös Arniika Kuusiston tutkimus adventistinuorten uskonnollisesta sosialisaatiosta; Kuusisto 2007, 87–102).

Vertaileva tutkimus (Helve 2002, 125–142) jo osoitti, että pohjanmaalaiset nuoret olivat samanikäisiä helsinkiläisiä nuoria uskonnollisempia. Monilla pohjanmaalaisnuorilla on herätyskristillisyystausta. Tämä selittää myös vuoden 2006 Nuorisobarometrin osoittamia pohjalaisten nuorten uskonnollisuuden eroja. Lapsuudenkodin uskonnollisuudella on merkitystä nuoren uskonnollisuuteen. Vain harva niistä nuorista, joiden lapsuudenkoti ei ollut uskonnollinen, piti itseään uskonnollisena. Uskonnollisia ihmisiä omasta mielestään oli silti yli 92,7 % Nuorisobarometrin aineiston luokassa "kuuluu muuhun uskonnolliseen yhteisöön". Tähän luokkaan kuuluvat ovat ilmeisesti valtion molempien kirkkojen ulkopuolisten uskonnollisten lahkojen tai liikkeiden jäseniä. Niiden jäseniltä edellytetään yleensä vahvaa sitoutumista ja yhdenmukaisuutta esimerkiksi normien noudattamisessa ja arvoissa. Monet suomalaisista lahkoista ovat kristillisiä (Helve 2006, 106; ks. enemmän luokituksista esim. Heino, 1997).

Tyttöjen suurempaa uskonnollisuutta eivät varmastikaan selitä biologiset syyt vaan lähinnä kasvatukselliset, kulttuuriset sekä sosiaaliset. Voidaan kyllä olettaa, että tytöillä on taipumus ajatella asioita tunneperäisemmin, vähemmän "puhtaan" järjellisesti ja loogisesti eritellen kuin pojilla. Myös oman voimattomuutensa tunnustaminen voi esimerkiksi miehen rooliin kasvatuksen vaikutuksesta olla pojille hävettävää ja epämieluista. Voidaan kysellä myös seurakuntien lapsi- ja nuorisotyön merkitystä. Vaikuttaako eroihin se, että esimerkiksi enemmistö pyhäkoulunopettajista ja seurakuntien kerho-ohjaajista on naisia? Ovatko kirkon lapsi- ja nuorisotyön toimintamuodot enemmän tyttöjen maailmaan soveltuvia kuin poikien?

Tyttöjen kiinnostus on suurempaa myös vieraisiin uskontoihin ja paranormaaleihin ilmiöihin. "Erittäin kiinnostuneiden" ryhmässä erot eivät ole yhtä selviä, mutta kokonaan kiinnostuksensa kieltäviä on tytöissä selvästi vähemmän kuin pojissa. Hajontaa löytyy kuitenkin melko paljon näiden kysymysten kohdalla; samaa kategorisuutta ei ole kuin kristinuskoa sivuavissa kysymyksissä. Tytöistä kaksi kolmannesta on erittäin tai melko kiinnostuneita astrologiasta, pojista viidennes. Horoskooppien lukeminen on myös hyvin yleistä tyttöjen keskuudessa. Niitä ei edes ole poikien lukemissa lehdissä, kuten naistenlehdissä, joita tytöt lukevat.

Pojat uskovat selvästi useammin ufoihin ja noitiin. Ehkäpä nämä ovat "miehisempiä" alueita: ufot sivuavat tekniikkaa, noituus puolestaan kuuluu esimerkiksi fantasiapelien ja kauhuelokuvien maailmaan, jossa on myös haltijoita, aaveita ja kummituksia, joihin pojat uskovat tyttöjä yleisemmin. Yllättävää on, että kiinnostuksessa saatananpalvontaan ja itämaisiin taistelulajeihin (aikido,

karate, judo) erot sukupuolten välillä eivät ole mitenkään merkittäviä (Helve 2002, 268–269).

Sukupuolten välisiä eroja voidaan selittää tyttö- ja poikakulttuuriin liittyvillä eroilla. Poikien kulttuurituotteet sisältävät jännitystä ja tekniikkaa. Science fiction -kirjallisuudessa esiintyy vieraita toisilta planeetoilta. Poikien on varmasti helpompi sanoa uskovansa ufoihin kuin suojelusenkeleihin, jotka liittyvät enemmän tyttökulttuuriin. Jo pienet tytöt keräävät ja vaihtavat enkelien kuvia keskenään, pojat taas leikkivät avaruusolennoilla. Myös poikien sarjakuvissa ja heidän katsomissaan filmeissä ja suosimissaan tietokonepeleissä esiintyy ufoja ja olentoja vierailta planeetoilta.

Eurooppalaisessa vertailussa Suomi erottuu nimenomaan siinä, että niiden osuus on suuri, jotka harjoittavat yksityisesti uskontoa eli esimerkiksi rukoilevat, mutta eivät osallistu julkisiin uskonnollisiin tilaisuuksiin. Poikkeuksena ovat perheeseen ja ystäviin liittyvät kirkolliset toimitukset kuten kaste, avioliittoon vihkiminen ja hautaan siunaaminen. Ne ovat selkeä osa nuortenkin uskonnollisuutta. Näissä on tapahtunut laskua viime vuosina. Esimerkiksi kaikista vuonna 2007 solmituista avioliitoista kirkollisten vihkimisten osuus oli 60 prosenttia kun se vielä 2005 oli 63,3 prosenttia (64,0 % v. 2004). Rippikoulu tavoittaa edelleen lähes yhdeksän kymmenestä nuoresta. Vuonna 2005 rippikoulun kävi 87,9 prosenttia 15-vuotiaiden ikäluokasta (88,9 % vuonna 2004). Syntyneistä lapsista vuonna 2007 luterilaisen kirkon jäseniksi kastettiin 84 prosenttia (vuonna 2005 85,7 %).

Nuorisobarometri 2006 ei anna vastausta siihen miten uskonnollisuus vaikuttaa nuorten elämäntapaan. Tarja Orjasniemen (2005) väitöstutkimuksen mukaan raittius on ollut ja on edelleen Pohjois-Suomessa maaseudulla huomattavasti yleisempää kuin keskimäärin koko Suomessa. Lestadiolaisuus selittää erityisesti nuorten alle 19-vuotiaiden ja yli 30-vuotiaiden raittiutta. Orjasniemen mukaan uskonnollisuus suojaa perheissä seuraavaa sukupolvea, mutta ei säätele yhteisötasolla paikallisen väestön alkoholikäyttäytymistä. Kansanterveystieteen väitöskirjassa *Nuorten raittius ja siihen vaikuttavat tekijät* Torsten Winter (2004) osoitti, että vanhempien uskonnollisuudella on selvä yhteys nuorten raittiuteen ja että enemmistö 18,5-vuotiaana raittiina olevista tulee uskonnollisista perheistä. Molempien vanhempien piti kuitenkin olla uskonnollisia, jotta perheen lapset olisivat selvästi muita nuoria useammin raittiita. Uskonnollisissa perheissä poikien ja tyttöjen raittiudessa ei ollut eroa mutta perheissä, missä kumpikaan vanhemmista ei ollut uskonnollinen, pojat olivat useammin raittiita kuin tytöt. Nuoret, jotka tunsivat suurinta sosiaalista vieraantuneisuutta, olivat vähiten raittiita 16-vuotiaana.

Johtopäätöksiä: Heijastavatko nuoret uskonnollisuuden muutosta?

Uskonnolla ei ole nuorten elämässä yhtä vahvaa asemaa kuin vanhempien elämässä. Silti nykynuoret eivät ole vähemmän uskonnollisia kuin parikymmentä

vuotta sitten, sillä Nuorisobarometri 2006 osoittaa jopa nuorten uskonnollisuuden kasvua joillakin uskonnollisuuden ulottuvuuksilla. Sisällöt vaan ovat muuttuneet yksilökeskeisemmiksi. Niinpä myös uskonnon tutkimus tarvitsisi uusia teoreettisia lähestymistapoja ja metodologisia välineitä.

Kristinusko ei ole enää ainoa vaihtoehto nuorille uskontojen joukossa. Individualistisesti ajattelevat nuoret rakentavat oman maailmankuvansa monenlaisista aineksista. Uskonnon muuttunut merkitys suhteessa moraaliin on myös nähtävissä. Moraalin sosiaalistaminen ei näytä enää tärkeältä. Se näkyy myös kasvatuksessa, jossa korostetaan enemmän vapautta ja itsenäisyyttä kuin kuria ja moraalisääntöjä. Jälkimodernissa maailmassa kasvatettaville jää usein vastuu omasta moraalistaan (vrt. Bauman 2002). Yhteiskunta ei enää voi luottaa siihen, että nuoret tietäisivät, mikä on oikein ja mikä väärin. Muutos modernista jälkimoderniin on vähentänyt institutionaalisten auktoriteettien arvostusta ja toisaalta lisännyt yksilön vapautta. Institutionaalisen uskonnon yhteisölliset arvot näyttävät korvautuneen yksilöllisellä uskonnollisuudella.

Uskonnon tehtävä on sosiologisten tulkintojen mukaan ollut yhteiskuntaa integroiva arvomaailmoineen ja maailmankuvineen. Postmodernissa ajassa uskonnollisuuden muodot ja kokemistavat ovat muuttumassa. Nuorten arvomaailmat ja maailmankuvat ovat pirstaloituneet ja elämää on alettu pitää itsensä toteuttamisen projektina, jossa annetaan entistä suurempi arvo omalle sisäiselle maailmalle, omien tarpeiden tutkiskelulle ja niiden toteuttamiselle.

Kuitenkin nuoret etsivät yhteisöllisyyttä ja tuntevat kaipuuta ja johonkin kuulumisen tarvetta. Vaikka nykynuoret eivät näyttäisi olevan kiinnostuneita perinteisestä uskonnollisuudesta, niin kiinnostusta on henkisyyden ja hengellisyyden eri ulottuvuuksista: haetaan mielenrauhaa ja merkitystä elämälle. Monille nuorille usko, kuten politiikkakin, on oma yksityisasia, eivätkä he siihen tarvitse kirkkoa tai muita instituutioita. He ovat vapaita valitsemaan oman uskontonsa piirteet ja myös uskonnollisuutensa sisällöt. Kirkon jäsenyys on heille henkilökohtainen valinta.

Lähteet

Barker, Eileen (1995) *New Religious Movements. A practical Introduction.* London: HMSO.

Bauman, Zygmunt (2002) *Notkea moderni.* Tampere:Vastapaino.

Bellah, Robert (1976) *The New Religious Consciousness.* Berkeley: University of California Press.

Durkheim, Emilé (1995 [1912]) *The Elementary Forms of Religious Life.* New York: The Free Press.

Gallup Ecclesiastica 2003 (2007) [elektroninen aineisto]. FSD2258, versio 1.0 (2007-06-11). Espoo: TNS Gallup [aineistonkeruu]. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus [tekijä]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [jakaja].

Goldman, Ronald G. (1964) *Religious Thinking from Childhood to Adolescence.* London: Routledge and Kegan Paul.

Hamilton, Malcolm (1995) *The Sociology of Religion.* London: Routledge.

Heino, Harri (1997) *Mihin Suomi tänään uskoo*. Porvoo: WSOY.

Heino, Harri (2002) *Mihin Suomi tänään uskoo*. Helsinki: WSOY.

Helander, Eila (1986) *To Change and to Preserve. A Study of the Religiosity of Evangelical University Students and Graduates in Trinidad*. [Helsinki:] Missiologian ja ekumeniikan seura.

Helve, Helena (1987) *Nuorten maailmankuva: seurantatutkimus pääkaupunkiseudun erään lähiön nuorista*. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Helve, Helena (1991) "The formation of religious attitudes and world views: A longitudinal study of young Finns". *Social Compass* 38 (4): 373–392.

Helve, Helena (1992) "Uskonto ja muuttuva maailma. Suomalaisen nuoren uskonto". Teoksessa Juha Pentikäinen & Katja Pentikäinen (toim.) *Uskonnot maailmassa*. Porvoo: WSOY.

Helve, Helena (1993) *Nuoret humanistit, individualistit ja traditionalistit: helsinkiläisten ja pohjalaisten nuorten arvomaailmat vertailussa*. Helsinki: Suomen nuorisoyhteistyö Allianssi.

Helve, Helena (1994) "The development of religious belief systems from childhood to adulthood: A longitudinal study of young Finns in the context of the Lutheran Church". Teoksessa Jozef Corveleyn & Dirk Hutsebaut (toim.) *Belief and Unbelief. Psychological Perspectives*. Amsterdam: Rodopi, 63–86.

Helve, Helena (1995) "The formation of a world view and the religious socialization of young people. A longitudinal study among Finnish youth". *Journal of Empirical Theology* 8 (2): 39-57.

Helve, Helena (2000) "The formation of gendered world views and gender ideology. Method & theory in the study of religion". *Journal of the North American Association for the Study of Religion* 12 (1): 245–259.

Helve, Helena (2002) *Arvot, muutos ja nuoret*. Helsinki: Yliopistopaino.

Helve, Helena (2004) "Modernity and young people: New spiritualities, world views, values and gender differences". Teoksessa Torben Bechmann Jensen (toim.) *The European Villager. A Tour of Social Theory on Youth from A'mar, Copenhagen to Europe and back*. Copenhagen: Institute of Psychology, University of Copenhagen, 106-126.

Helve, Helena (2006) "Nuoret ja usko". Teoksessa Terhi-Anna Wilska (toim.) *Uskon asia. Nuorisobarometri 2006*. Helsinki: Nuorisoasiain neuvottelukunta & Nuorisotutkimusverkosto/ Nuorisotutkimusseura.

Helve, Helena & Pye, Michael (2003) "Theoretical correlations between world-view, civil religion, institutional religion and informal spritualities". *Temenos* 37–38: 87–106.

Inglehart, Ronald (1990) *Culture Shifts in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.

Inglehart, Ronald (1997) *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press.

Ketola, Kimmo (2006) "Kaupunkien uusi henkisyys". Teoksessa Teija Mikkola, Kati Niemelä & Juha Petterson (toim.) *Urbaani Usko – nuoret aikuiset, usko ja kirkko*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 305–316.

Kuusisto, Arniika (2007) "Religious identity based social networks as facilitators of teenagers' social capital: A case study on Adventist families in Finland". Teoksessa Helena Helve & John Bynner (toim.) *Youth and Social Capital*. London: Tufnell Press.

Kääriäinen, Kimmo; Niemelä, Kati & Ketola, Kimmo (2003) *Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhannella*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 82. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Lawson, E. Thomas & McCauley Robert. N. (1990) *Rethinking Religion – Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Loukes, Harold (1965) *New Ground in Christian Education*. London: SCM Press.

Mikkola, Teija; Niemelä, Kati & Petterson, Juha (toim.) (2006) *Urbaani Usko – nuoret aikuiset, usko ja kirkko*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Mikkola, Teija (2006a) "Urbaanin nuoren aikuisen arvot". Teoksessa Teija Mikkola, Kati Niemelä & Juha Petterson (toim.) *Urbaani Usko – nuoret aikuiset, usko ja kirkko*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 23–42.

Mikkola, Teija (2006b) "Jäsenyyden rajalla – Mikä kirkossa vieraannuttaa? Mikä vetoaa?" Teoksessa Teija Mikkola, Kati Niemelä & Juha Petterson (toim.) *Urbaani Usko – nuoret aikuiset, usko ja kirkko*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 192–249.

Niemelä, Kati (2003) *Suomalainen uskoo yksityisesti*. Kirkkohallituksen verkkojulkaisu Kirkonkello. Saatavilla osoitteesta: http://samarium.credo.fi/cgi-bin/kirkonkello/weblehti.exe ?Newsp=kirkonkello&Depa=paajuttu&Date=030523&Model.

Niemelä, Kati (2006) "Nuorten aikuisten suhde kirkkoon". Teoksessa Teija Mikkola, Kati Niemelä & Juha Petterson (toim.) *Urbaani Usko – nuoret aikuiset, usko ja kirkko*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 43–65.

Orjasniemi, Tarja (2005) *Ottaako vai ei... Raittiuden ja alkoholin käytön sukupolvittaiset muutokset moraalivallin murtumisen ilmentymänä pohjoisella maaseudulla 1980–2000-luvulla*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

Pentikäinen, Juha (toim.) (1986) *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta: kirjoituksia uskontososiologian alalta*. Helsinki: Gaudeamus.

Ringgren, Helmer (1975) *Uskonnon muoto ja funktio*. Helsinki: Gaudeamus.

Stark, Robney & Glock, Charles (1968) *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.

Sundback, Susan (1988) "The process of secularization. A neglected issue in Finnish sociology". *Social Compass* 35 (1): 91–106.

Sundback, Susan (1991) *Utträdet ur Finlands lutherska kyrka: kyrkomedlemskapet under religionsfrihet och sekularisering*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Sundback, Susan (2000) "Medlemskapet i de lutherska kyrkorna i Norden". Teoksessa Göran Gustafsson & Thorleif Pettersson (toim.) *Folkkyrkor och religiös pluralism: den nordiska religiösa modellen*. Stockholm: Verbum, 34–73.

Tamminen, Kalevi (1975) *Lasten ja nuorten elämänkysymykset uskontokasvatuksessa*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

Tamminen, Kalevi (1983a) *Uskonnollinen ajattelu ja uskonnolliset käsitteet kouluiässä 1: Ajattelu ja käsitys Raamatusta*. Helsinki: Helsingin yliopisto, Käytännöllisen teologian laitos.

Tamminen, Kalevi (1983b) *Uskonnollinen ajattelu ja uskonnolliset käsitteet kouluiässä 1: Jumalakuva, rukouskäsitys ja käsitys kuolemasta*. Helsinki: Helsingin yliopisto, Käytännöllisen teologian laitos.

Teinonen, Seppo A. (1965) *Nykyajan lahkot. Uusia uskonnollisia liikkeitä ja yhteisöjä*. Helsinki: Kirjayhtymä.

Westling, Gordon et al. (1973) *Sammanställning av några huvudresultat från UMRE-projektets verksamhet*. Stockholm: Lärarhögskolan.

Wilska, Terhi-Anna (toim.) (2006) *Uskon asia. Nuorisobarometri 2006*. Helsinki: Nuorisoasiain neuvottelukunta & Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura.

Winter, Torsten (2004) *Nuorten raittius ja siihen vaikuttavat tekijät*. Helsinki: Helsingin yliopisto.

PÅL REPSTAD

CHRISTMAS CONCERTS
- Maintaining Vicarious Religion

Going to concerts

In December 2006 and December 2007, I spent several evenings at Christmas concerts, or Advent concerts, in churches in and around Kristiansand. Kristiansand is a city in the southernmost part of Norway, with approximately 100 000 inhabitants, which includes the nearby surroundings where we conducted our field work. I have worked on this project together with Anne Løvland, an associate professor at the University of Agder with a background in social semiotics. Løvland also visited several concerts, as did a few of our other colleagues and doctoral and master students in the department of religious studies, equipped with a fairly detailed observation guide that we had prepared. This has resulted in the analysis of field-notes from nearly 30 Christmas concerts. Most of the concerts took place in the Church of Norway (the Lutheran state church, comprising nominally over 80 per cent of the country's population), but we also visited some concerts in so-called free churches – Lutheran as well as Pentecostal. A book in Norwegian called *Julekonserter*, co-authored by Anne Løvland and myself, has been published in November 2008.[1]

Theoretically, our study is embedded in a combination of perspectives from sociology and social semiotics. Some may have connotations of semiotics in a very static and structuralist direction, but recent developments in social semiotics bring the discipline closer to sociology, focusing on how semiotic resources are used to make

1 I thank Anne Løvland for permission to use our common material in this article, and also for highly valuable comments.

impressions and convey meaning in different social contexts.[2] This means that social semiotics is a valuable partner for sociology, as sociology has not had a very well-developed vocabulary for aesthetics.

Our study focuses on the church context as well as on how actors communicate with the audience through a multimodal interplay between various semiotic resources such as verbal language, music, body language, clothes, dramaturgic effects and so on. In the book, we describe various aspects of these concerts, such as social class and gender aspects, the concerts as rituals, the concerts as an expression of a kind of civil religion on the local level, and many others. Here I will confine myself to linking some of our empirical findings and some theoretical perspectives and discussions about the future of religion in Western societies, especially the future of liberal Christianity.

A tentative typology

Let me present a list of different ideal types of concerts. Some of the concerts we have visited fell into one of these categories without much friction, while others had elements from several types. In constructing this typology, Anne Løvland and I have had no ambition to make mutually exclusive types.

The localist concerts can be found in slightly different versions. Some are exhibitions of local choirs, musicians and singers. Here the richness of local musical life is shown with pride. In a concert in Vennesla, a local community outside Kristiansand, the local vicar, who was binding together the concert, mentioned many times that this community has an unusual abundance of able musicians and singers – "just look here!" Another expression of patriotism on behalf of the local community can be found when professional, well-known artists give concerts in their home town or community. Two nationally known singers, pop star Maria Arredondo in Vennesla Free Lutheran Church and folk singer Helene Bøksle in Kristiansand Cathedral underlined how nice it was "to come home", as Maria put it. Both shared with the audience Christmas memories from when they grew up. The audiences are mostly from the locality. Many of the people present are relatives and friends of people appearing on stage. A possible theoretical line could be drawn to a kind of civil religion on the local level.

The congregationalist concerts represent a parallel to the localist concerts, but here the patriotism is on behalf of the local congregation. These concerts feature the congregation's own efforts on the musical scene – choirs, bands and singers. These concerts seem to be most common in the free churches. Many of these churches have a many-sided and rich musical life. Large parts of the audience come from the congregation itself, not least consisting of friends and relatives (proud parents, grandparents and aunts).

The commercial concerts are often performed by professional artists touring

2 For a useful overview, see van Leeuwen 2005.

churches in December. Between songs, they often share Christmas memories with the audience. Both choices of music and the comments are often quite friendly and inclusive, and with a programmatically broad appeal. The explicit aim of such concerts is often expressed in terms of finding "the Christmas spirit", lower the stress level in a busy December period, and so on. Christian psalms and carols can be presented in combination with more secular popular songs referring to Christmas. The audience is addressed as nice people, not as Christians, and by no means as non-Christians in need of salvation.

The musically ambitious concerts are usually held in cathedrals and cathedral-like churches. Here there is little or no talking between the musical contributions. Song and music are supposed to speak for themselves. In this category we find professionally presented oratories, but also some local concerts with local amateur choirs and orchestras. In these cases the repertoire is often presented in its original language. Old English carols can serve as an example. Here we find the audiences with most cultural capital, and with few working-class people present.

The next category can be called *the folk church concert*. The Norwegian word *folkekirke* is often used in the Nordic countries, but it is difficult to translate directly into English. It can be defined as a church comprising the majority of a population, organized territorially, and with the majority actively using the ritual services of the church from cradle to grave (baptism, confirmation, church wedding and funeral). The folk church concerts have references to the Christian aspects of Christmas in song texts, as well as in comments. However, there are no profiled appeals for conversions, and the soft and kind Christian profile does not prevent the presentation of general songs and reflections from the stage. From the Christian tradition, focus is often on the little child in the manger and the events around it. The genre in both songs and comments is often the narrative, and the audience is addressed in an inclusive way: As a local vicar concluded after a long story about being disobedient as a child, and how his mother reacted: "Sometimes we deserve reproach, but we get comfort. God is like that as well." Again the audience seems predominantly middle-class, but much broader than in the musically ambitious concerts.

The conversionist concert is not a very common type in churches, but it can be found. A concert in a small rural community outside Kristiansand is the most typical example in our material. In this locality, there is a very active group of members in a "low church" Lutheran Pietistic organization within the state church, *Indremisjonsforbundet*. They usually have their gatherings in a so-called "prayer-house" or meeting-house (*bedehus*) near the local church building. There is a tradition that this group can use the larger church building for their annual Christmas concert. When we visited their concert, the church was almost full. The audience seemed to be faithful members of Indremisjonsforbundet, but also quite a lot of parents and other relatives

from the local community had come to hear their children sing in the choir. At this concert, there were many appeals to open one's heart to Jesus. There were also somewhat polemical hints not to be interested in the child in the manger only, and admonitions about the cross. However, there were nuances in style and in the choice of songs, following generations. The oldest two choirs, with an average age approaching 70, sang traditional revivalist songs – some with, but many without, references to Christmas. The children's choir, with young leaders, sang less dogmatically profiled and more inclusive children's songs. Generally speaking, our overall impression was that this concert, too, had a predominantly soft and friendly profile.

Therefore, the different types of concerts that we have presented above may have their differences. However, they are all relatively similar with regard to the next topic that we will discuss, namely how these concerts both reflect and strengthen a development towards a "softer" Christianity.

The future of church religion

One of the things that immediately struck us during our field-work was that most churches were full of people on these occasions. Attendance at these concerts is much higher than on regular Sunday worships. One possible explanation behind this is simply that song and music is less excluding than the verbal preaching that has been a very important dimension in the Protestant traditions of the Nordic countries. Music is adaptable to many kinds of more or less privatized religious reflections, not necessarily in accordance with the official views of the church that one visits. These concerts can give people an emotional and communal experience without demanding any kind of explicit dogmatic confession.

This attempt at explanation builds on an axiom that more demanding types of religion are less attractive than less demanding ones. This is an issue much discussed in recent sociology of religion. Let us have a closer look at this debate.

Not only religions change, but also the sociology of religion. 40 years ago academic sociology of religion was dominated by the view that churches' only opportunity to maintain or increase their popular support – at least in the West – was through liberalization and modernization. If not, they would shrink and turn into sects. Peter Berger set the tone in his famous book *The Sacred Canopy* (1967), and many agreed with him. He depicted conservative churches as refuges:

> Put crudely, if one is to believe what neo-orthodoxy wants one to believe, in the contemporary situation, then one must be rather careful to huddle together closely and continuously with one's fellow believers (Berger 1967, 164).

Peter Berger has many times distanced himself later from this point of view, and stated that he underestimated the strength of conservative religion (recently in an interview with Charles Mathewes in 2006). One landmark in the criticism of the young Berger's view was presented by Dean Kelley. In his study from the USA, *Why Conservative Churches are Growing* (1972), Kelley set out to show that rather than the liberals, the conservative churches were indeed those with increasing membership and activity. This conclusion was later elaborated by the American sociologist Rodney Stark and other adherents to rational choice theory. Stark and others have argued that churches giving clear and strong promises of salvation attract more people (motivated basically by self-interest) than churches with more vague promises. They have also maintained that up to a point, strictness is positive for a religious organization's ability to keep its members active and in the fold (Stark & Bainbridge 1987; Iannaccone 1994; and many others).

Steve Bruce, a Scottish sociologist of religion, is an ardent critic of rational choice theory, but at the same time he has agreed with Stark that liberal churches have problems. According to Bruce, these churches become so similar to secular organizations that they lose in competition with more attractive ways of spending one's leisure time. Members in liberal churches have problems enough convincing themselves of religious truths, not to speak of convincing others. Furthermore, when Bruce describes conservative churches as sectarian and unable to attract people in liberal societies, it comes as no surprise that he is one of the strongest adherents of secularization theory in current sociology of religion (Bruce 1996; 2002).

The discussions about the future prospects of liberal and conservative churches are not without some elements of different theological approaches. For instance, it matters what aspects are deemed significant in the life of a church. If the focus is exclusively on activities, no doubt conservative churches often fare better than liberal ones. Nevertheless, as we will return to later, churches can be significant in other ways than the number of activists and activities tell us.

The vivid discussions, where strict and liberal churches are compared, tend to become too simple. This is the opinion of an increasing number of sociologists of religion. Many recent American studies of local congregations show that the successful congregations cannot simply be categorized as strict. In a review of such studies, Nancy Ammerman (2007), a veteran in congregational studies in America, concludes that orthodoxy and strictness are far from the only ways to succeed in organized religion in modern society. Religious vitality can be found in flexibility as well as in stressing apparently eternal truths. Most of the reality described by researchers of organized religion lies somewhere between the post-modern wanderers and the encapsulated communities (Ammerman 2007, 12). For example, Donald Miller's study *Reinventing American Protestantism* (1997) states that a good recipe is a combination of a relatively conservative view of the

Bible and a faith in God's power to intervene in the world, and more "liberal" elements, such as non-authoritarian structures and a climate for empowerment of members. In a similar study called *The Resilience of Conservative Religion* (2001), Joseph Tamney has studied several small congregations enjoying growth. According to him, these congregations are not strict in the sense that they protest against adapting to modern society. On the contrary, they succeed in a partial adaptation. They keep a faith in God's ability to intervene in people's life, but simultaneously they develop a therapeutic "ethos of self-realization". These descriptions are quite similar to what we found in many qualitative studies which were parts of a project trying to trace changes in organized religion in Sørlandet, the southernmost region in Norway, a region traditionally dominated by strict revivalist movements. Today, many Christian organizations in this tradition in Sørlandet combine a relatively conservative theology with a more optimistic anthropology, more tolerance and a more liberal life-style than the Pietism of some decades ago (Repstad & Henriksen 2005; Repstad 2008).

In the introduction to their anthology *Religion in Modern Times* (2000) Linda Woodhead and Paul Heelas introduced a later much cited typology, including religions of difference and religions of humanity. In short, religions of difference are stricter, theologically and concerning life-style, and have a more pessimistic anthropology than religions of humanity (which are also called liberal religions by Woodhead & Heelas). On the last pages of *Religion in Modern Times*, the authors present some tentative predictions for various types of religion. It is worth noting that these predictions often cross the borders between strict and liberal religions. Woodhead and Heelas foresee that religions connected to authoritarian structures and social elites will not fare well. As for religions of difference, they may grow in countries undergoing processes of modernization and democratization, provided these religions include some liberal elements, like respect for human rights. Fundamentalist religions (which Woodhead and Heelas prefer to call religions of heightened difference) can attract followers in situations where these religions are seen as defenders of threatened ethnic, local and national elements. Fundamentalist groups will emerge in the West also in the future, they believe, but they will probably remain in a minority status, as after all, liberal values dominate the political systems and the mass media. Woodhead and Heelas refer to Bruce's pessimistic prospects for liberal religions, but do not share his pessimism fully. Finally, they predict a very prosperous future for what they call experiential religions of difference, if such religions manage to combine a relatively stable theology and organization with giving emotional support in a rapidly changing world (Woodhead & Heelas 2000, 492–495).

Christmas concerts – churches at its friendliest

Consequently, we can see from many recent studies that a simple dichotomy between conservative, supernatural religion and liberal, secularized religion does not function well. Our study of Christmas concerts also supports a more nuanced picture. At most Christmas concerts, theology is toned down, and having good experiences is central, often formulated as obtaining "the Christmas spirit" through "lowering one's shoulders" or similar expressions. The confessional aspect is less important than before. The Virgin Mary is as much a central figure in songs in the Lutheran and Pentecostal minority churches as in the Church of Norway. This would have been unthinkable and seen as a Catholic contamination only a few decades ago. We have also seen that most Christmas concerts try to build bridges between church and general culture. The religion of humanity card is played at almost all the concerts. Old Christmas hymns are easily followed by local versions of Elvis' "Blue Christmas" and songs in the American crooner tradition, like "White Christmas" and "Chestnuts roasting on an open fire" (which is by no means intended as a discreet warning to stay on the narrow path).

Practically all the concerts we attended communicated a soft and friendly Christianity. But they are not at all without a Christian content. References to Hell and perdition are completely absent, and also to sin and grace. However, references to God's power are not absent. In songs and what is said between songs, it is expressed and taken as given that a small child in a manger has been an important divine intervention in the history of mankind. Through such combinations the Christmas concerts contribute to make the old debate about the prospects of strict versus liberal churches too rigid.

Christmas concerts supporting vicarious religion

In principle as well as in practice, it is a risky business for social scientists to prophesy or predict the future. People are intentional creatures, able to act across existing trends. Nevertheless, we venture to present a sociological line of reasoning showing how the Christmas concerts may contribute to the Church of Norway still being a majority church in the future, a so-called *folkekirke*. In order to present our way of thinking, we must present the concept vicarious religion.

This concept has been introduced by the British sociologist of religion Grace Davie through many publications in the last decade (Davie 2000; 2006; 2007). By vicarious religion she understands a religion that is "performed" by an active minority, but on behalf of a much larger population, who at least implicitly accepts and values positively the efforts of the minority (Davie 2007, 22). After many years of visiting Nordic milieus in sociology of religion, especially in Uppsala, Grace Davie often uses the Nordic majority churches as an

example of vicarious religion. However, she finds this kind of religion also elsewhere in Europe, where an active minority takes care of religion on a daily basis and secures a religious continuity, on behalf of a majority with a much more sporadic contact with organized religion. This is in many instances the historical outcome in countries having had a strong majority church with a more or less absolute religious monopoly, and where secularization and pluralisation of world-views have gradually increased.

Many people still have a low-key attachment to the church, and would like it to stay that way. They think it is fine that other people – be it clergy or lay people – take care of the daily business, and especially as long as the church does not profile itself too much out of date in relation to dominating trends of cultural tolerance and liberalism.

Vicarious religion cannot be counted in the form of an amount of active participants and frequencies of activities. This perspective gives the majority churches in many European countries, not least in the Nordic countries, a stronger position in society than shown in such registrations of activity. Thus, there is an implicit criticism here of the measurements used in the Kelley-Stark tradition. We can find traces of religion's traditionally strong position also in the aftermath of solemn or dramatic events in a society. When kings die, when princes marry, or when serious accidents or natural disasters happen, majority churches often tend to take the role of stage director in the ritualizations following such events, and this seems to be accepted also by most people distanced from the church (Danbolt & Stifoss-Hansen 2007). Like other sociologists, Grace Davie also points to the fact that church buildings mean a lot to people in local communities. Several who are not regular church-goers, have strong emotions connected to the church in the community where they grew up.

In recent publications, Grace Davie has expressed uncertainty about how strong vicarious religion will continue to be in Europe in the future. A condition for vicarious religion to survive, she claims, is a familiarity with the Christian faith tradition above a certain minimum level. With increasing religious individualism, perhaps also religious indifference, especially among young people, this familiarity will weaken to the extent that vicarious religion may collapse.

In this context, Christmas concerts may contribute to uphold vicarious religion, together with church-going on Christmas Eve, baptism, confirmation, church weddings and funerals. All these points of contact with the majority help to keep alive at least some familiarity with Christian rituals and perspectives. To use Danièle Hervieu-Léger's expression (2000), they help Christian traditions to maintain their chains of memory.

Usually, Christmas concerts do this in a rather undemanding way. In an anti-authoritarian age, this is probably a more efficient strategy than thundering speeches. The cosy, non-offensive style of most Christmas concerts may, of

course for some in the audience, legitimate religious passivity for some, while for others it may inspire a wish for continued belonging.

Furthermore, like other church rituals, Christmas concerts have a style transcending the cognitive and the intellectual. Those who take part in the concerts are present with their sensing and feeling bodies. In this there is a lot of pedagogical power. Most Christmas concerts help Christian insights and feelings to stay alive through a peculiar combination of sensual impressions, low thresholds, solemnity and joviality. Many visitors attending Christmas concerts failed when asked to recite the second article of faith, but they gladly took part in singing at least the first verse of *Glade jul* (Silent Night) and all the verses of the song sung at the end of almost all the Christmas concerts we studied, the originally Danish hymn *Deilig er jorden* (Lovely is the earth). Thus, these concerts help maintain a minimum of familiarity with Christianity, and consequently strengthen vicarious Christianity and the *folkekirke* in Norway.

References

Ammerman, Nancy (2007) "Introduction: Observing religious modern lives". In Nancy Ammerman (ed.) *Everyday Religion*. New York: Oxford University Press, 3–18.

Berger, Peter L. (1967) *The Sacred Canopy*. Garden City, NY: Doubleday.

Bruce, Steve (1996) *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.

Bruce, Steve (2002) *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Oxford University Press.

Danbolt, Lars Johan & Stifoss-Hansen, Hans (2007) *Gråte min sang. Minnegudstjenester etter store ulykker og katastrofer* [Weeping my song. Memorial services after big accidents and disasters]. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Davie, Grace (2000) *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.

Davie, Grace (2006) "Is Europe an exceptional case?" *The Hedgehog Review* 8 (1–2): 23–32.

Davie, Grace (2007) "Vicarious religion: A methodological challenge". In Nancy Ammerman (ed.) *Everyday Religion*. New York: Oxford University Press, 21–35.

Hervieu-Léger, Daniele (2000) *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Iannaccone, Laurence (1994) "Why strict churches are strong". *American Journal of Sociology* 99 (5): 1180–1211.

Kelley, Dean (1972) *Why Conservative Churches Are Growing*. San Francisco: Harper and Row.

van Leeuwen, Theo (2005) *Introducing Social Semiotics*. London and New York: Routledge.

Løvland, Anne & Repstad, Pål (2008) *Julekonserter* [Christmas Concerts]. Oslo: Universitetsforlaget.

Mathewes, Charles (2006) "An interview with Peter Berger". *The Hedgehog Review* 8 (1–2): 152–161.

Miller, Donald E. (1997) *Reinventing American Protestantism*. Berkeley: University of California Press.

Repstad, Pål & Henriksen, Jan-Olav (ed.) (2005) *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring.* [Softer Christianity? Religious change in Sørlandet]. Bergen: Fagbokforlaget.

Repstad, Pål (2008) "From sin to a gift from God: Constructions of change in conservative Christian organizations". *Journal of Contemporary Religion* 23 (1): 17–31.

Stark, Rodney & Bainbridge, William Sims (1987) *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.

Tamney, Joseph (2001) *The Resilience of Conservative Religion. The Case of Popular, Conservative Protestant Congregations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Woodhead, Linda & Heelas, Paul (2000) *Religion in Modern Times. An Interpretative Anthology.* Oxford: Blackwell.

ANDREAS HÄGER

POPULAR CULTURE AND SOCIOLOGY OF RELIGION

During the last decade, a small field of study regarding relations between religion and popular culture has emerged. A number of international anthologies (e.g. Forbes & Mahan 2000; Mazur & McCarthy 2001; Stout & Buddenbaum 2001) have been published and a new journal (*The Journal of Religion and Popular Culture*) has commenced. The field is strongest in North America, but Europe is also represented (e.g. Bossius 2003; Häger 2001; 2004; Lynch 2005).

The study of the relation between religion and popular culture has, to a great extent, been carried out within theology. In this article, my aim is to discuss how this emerging field of research relates to sociology of religion. My argument is that research on religion and popular culture can be relevant to sociology of religion in several ways. The focus of the article is on the relevance for theoretic discussion, and especially on how the study of religion and popular culture can contribute to the discussions on major theoretical topics in the sociology of religion. The focus is primarily on definitions of religion, but the issue of secularization is also discussed. The discussion concerning the relevance of the study of religion and popular culture to these theoretical issues is conducted by discussing two articles that deal with religion and popular culture (Weinstein 1995; Ostling 2003). Before that topic is pursued, some remarks on the empirical relevance of the study of religion and popular culture will be presented.

Various aspects of the relation between religion and popular culture

The relations between religion and popular culture are most evidently a relevant topic in sociology of religion in its capacity as a case of how religion relates to contemporary society. There are many different connections between religion and popular culture, and these are relevant for understanding contemporary religion, and for understanding popular culture as well. Here, I will discuss the main types of connections between religion and popular culture, and give some examples. The categorization used is based on the introduction to Forbes and Mahan (2000).

Firstly, religious organizations use popular culture to express religion, either as a means for spreading the message to people outside one's own group, to provide acceptable entertainment for the group's members, or integrated as part of the worship. An example of this would be Christian rock music. Popular music is also used within many other religious traditions, from Islam to Satanism. It is furthermore not only music that is employed in this way. Within American Evangelical Christianity, arguably the religious tradition to most actively use popular cultural expressions, one finds for example science fiction and fantasy novels (*Christian SciFi*); an action superhero, styled after Superman or Batman, called "Bibleman" (*Bibleman*); and Christian professional wrestling, mixing up the matches with sermons (*UCW*).

Secondly, there are also many examples of religious references in popular culture produced outside the realms of institutional religion. Again, using examples from popular music, the various apocalyptic references in hard rock and metal – for example Iron Maiden's "The number of the beast" (e.g. Halme 1994) – perhaps come first to mind as a case where the religious references are quite central to a whole genre. Individual music artists for whom religious content is or has been of importance in their work include Madonna, Bob Dylan, Sinéad O'Connor and many more (e.g. Häger 1996; 2005). Another popular cultural form, in which the use of religious reference is quite significant, is the television series. Some early 1990's series such as *Northern Exposure* (1999) contained some vague "new age" references, but later several series have been based on explicitly religious content – such as *Joan of Arcadia* – or content referring to supernatural phenomena – perhaps with the greatest popular success the series *Buffy the Vampire Slayer* (Sjö 2007, 207–220; *Slayage*).

Thirdly, it is even possible to claim that the religious references in some parts of popular culture become so significant that popular cultural expressions can in themselves become religions. One significant category is the worship of one's idols, particularly if the idols are dead (and especially if they have died young) – prime examples are Elvis Presley and Jim Morrison, both of whom are the objects of religious cults of various forms (Strausbaugh 1995; Söderholm 1990). Another example of when popular culture takes the form

of religion is the religion called "Jediism", inspired by the Jedi order as depicted in the Star Wars films (Possamai 2005, 72–76). Both Jediism and Elvis faith are recognizable as religions in a substantive sense, borrowing mythological material from previous religious traditions or using clearly recognizable religious symbols. But there are many examples of when popular culture can take on religious aspects in a functional sense. Interesting studies have been made on the religious functions of Star Trek fandom, dieting and rock concerts (Forbes & Mahan 2000; Weinstein 1995).

Fourthly, it must be recognized that if popular culture can "become" religion, the opposite is also possible. A prime example is the use of religious imagery as decorations – at the time of writing, there has, for example, been a fairly recent trend (at least in the Nordic countries) to decorate with Buddha statues. Another example could be the Christmas concerts discussed by Pål Repstad in an article in this volume.

A fifth aspect of the relation between religion and popular culture is the fact that these two spheres of contemporary society show awareness of each other, make comments on the other sphere, and sometimes conduct a form of dialogue. One example of this is the recurring debate on various forms of popular culture within Christianity. A classic case is the debate on rock music, starting with Elvis but continuing up to the present century; another more recent topic of debate has been the Harry Potter books (for more on the topic of Christian debates on popular culture, see Häger 2001). There are also many – more or less academically ambitious – theological studies of popular cultural phenomena, presenting for example the "gospel according to" the Simpsons (Pinsky 2001) or "the theology" of Willie Nelson (Shelton 1994). From the opposite perspective, one can also find quite a bit of sometimes very sharp – but not very often discussed – criticism of religion within parts of popular culture, from artists such as John Lennon or Sinéad O'Connor (Sullivan 1987; Häger 2005), or within the genre of black metal (Bossius 2003).

Religion and popular culture and some theoretical issues within sociology of religion

In the previous part of this article, I have tried to show that there are many different connections between religion and popular culture and therefore many interesting topics of study. I believe that these relations have something to say about the state of religion today, and that the empirical relations between religion and popular culture are, therefore, interesting to sociology of religion. In the remainder of this article, I will discuss this relevance in relation to theoretical issues. First, I will provide a brief overview over theoretical topics within sociology of religion that can be informed by a discussion on religion

and popular culture. Then I will proceed to discuss two particular issues more closely: the definition of religion, as well as, to a certain extent, secularization.

I want to argue that the study of religion and popular culture can produce many interesting examples related to central theoretical issues within sociology of religion, and particularly concerning religious change. Relevant issues are such as secularization and detraditionalization, religious pluralism and the definition of religion.

The secularization thesis must be described as the central topic within sociology of religion, and perhaps also the most contested. As can be seen from at least some of the examples above, the interconnections between popular culture and religion provide many interesting possible insights to the issue of secularization versus persistence of religion. There are, as mentioned, many examples of how religious topics are touched upon in mainstream popular culture; and in some parts of popular culture, notably (American) television series, there is a strong argument that the appearance of these religious aspects has become more prolific. I think that the presence of religion in mainstream popular culture can be seen as an argument against the secularization thesis, whether this thesis is formulated as a claim that religion is disappearing or merely retreating from the public sphere.

But on the other hand, I think that the various relations between religion and popular culture provide plenty of examples of how religion, and its position in contemporary society, is changing. The concept of detraditionalization (as described in Woodhead & Heelas 2000) is of central importance. It is clear that the appearance of religion in mainstream popular culture, and also the use of popular culture within institutionalized religion, constitutes detraditionalization in the sense that the religious establishment loses control over the practice and expression of religion. When it comes to the use of popular culture within religion, the loss of control is due to the fact that the use of popular culture often is most prolific in the fringes of institutionalized religion; it is also controlled by commercial enterprises – such as record companies – or by parachurch type organizations rather than by the leaders of the established denominations (or at least that the use of popular culture can be a challenge to the leadership for example regarding which expressions are allowed). Detraditionalization is also evident in the sense of what Woodhead & Heelas (2000, 344) call the "consumerization" of religion, as religious expressions are transformed into commodities on a market.

Detraditionalization is clearly connected to two other tendencies often discussed within sociology of religion: the individualization or privatization of religion, and the increase in religious pluralism. It is evident how the religious "supply" is increasing through the connections to popular culture, both when institutionalized religion creates a greater variety of alternatives of how to practice religion, and when further alternatives are present within mainstream

popular culture. This pluralism contributes to the possibility to use popular culture religion as a source for creating one's own, more or less, individual religious mix. The individualization of religion in relation to popular culture is however also evident as an individual's religious orientation can be less committed when he or she practices – or consumes – religion through popular culture and media rather than through an organization.

The study of religion and popular culture and the issue of defining religion

In this part of the article, I want to discuss in somewhat greater depth how the study of religion and popular culture relates to some central issues within not only sociological but all academic study of religion. The focus is primarily on definitions of religion, but the secularization thesis is also discussed.

The study of religious aspects in mainstream – or *so called* secular – popular culture gives us many examples – a few of which have been mentioned previously in this article – of what religion can be. It is possible to see that what I have called religious "aspects" in popular culture can be of different kinds and relate differently to substantive or functional definitions of religion respectively.[1] There can be substantive elements borrowed from religious traditions, mythological references with a clear supernatural content, such as in the references to the story of Jesus in the gospels within Elvis faith (Strausbaugh 1995). There can be religious functions, provision of meaning and belonging, for example in the fandom of a particular television series or popular artist. There can also be formal elements borrowed from and/or reminiscent of established religion, for example within contexts that are constructed as rituals – again the cults around dead artists can provide several examples. The issue of defining religion does, also within this context, raise the question of the boundary between religion and popular culture; this boundary is not always very clear but the two phenomena are rather overlapping.

This discussion also touches upon another previously mentioned central theoretical topic within sociology of religion, i.e. secularization. When discussing how to define religion, one cannot avoid discussing the issue of how much religion there is, and vice versa: the answer to the question of secularization depends to a great extent on how religion is defined.

I will use two articles dealing with (possible) religious aspects of popular culture as examples of how the study of religion and popular culture relates to these issues. These studies are interesting examples of how the issues of the definition of religion, and secularization, can be tackled in the study of religion and popular culture. The first article is "Harry Potter and the disenchantment of the world" by Michael Ostling (2003), which deals with the

1 The definitions of religion are usually grouped into two categories: substantive definitions, defining what religion is, focusing on a supernatural element – definitions that are rather narrow and close to a common sense understanding; and functional definitions, defining what religion does, focusing on a sacred element – definitions that are much broader than a common sense understanding (for more, see any introductory book in sociology of religion, e.g. McGuire 2002)

question of the relation between activities described in the Potter books and the concept of "magic". The second article is "Rock music: Secularisation and its cancellation" by Deena Weinstein (1995). This text discusses different religious aspects of rock music, focusing on the relation between artists and fans. The two texts are, in my opinion, particularly useful as examples, not least because they are very different. One assumes a sharp distinction between religion and non-religion, and defends the secularization thesis; the other strongly questions the secularization concept and argues that religion is present in many different places in contemporary society.

No wonder at Hogwarts

The basic argument of Michael Ostling's (2003) article on Harry Potter is that the Potter books – contrary to many views, be they positive or negative towards Potter and J.K. Rowling – do not indicate a countertrend to secularization or disenchantment, and the books do not describe a magical world inhabited by unknown forces and permeated by mysteries. The article wants to

> contest the picture of the Harry Potter book as a source of wonder, a breath of fresh, numinous air in our stale modern existences (Ostling 2003, 4)

and draws the conclusion that

> Rowling's books will not return us to an 'enchanted' past where magical influences were felt as real, powerful, and present; in fact, they serve as a reminder that such times, insofar as they ever existed at all, are gone forever. (Ostling 2003, 16)

This argument is most convincingly backed by many observations, perhaps the most astute being the connection of the magic in the Harry Potter books to technological appliances. The magic is, to a great extent, carried out by a number of gadgets that bear strong resemblances, or are even explicitly compared to, the technology used in the modern world the rest of us live in.[2] Ostling (2003, 11) mentions "Self-Shuffling Playing Cards", and notes that he also has such on his computer (as do I), and the "Omnioculars" (for watching the Wizard sport Quidditch) that is a kind of video camera. The flying Ford Anglia strongly featured in the second film, as well as in the trailer to the film, could be another kind of example (*Chamber of Secrets trailer*). Ostling (2003) also duly notes that practices in the Potter books with a stronger resemblance to traditional magic are either ridiculed – particularly divination but also the use of amulets – or declared evil, as in the graveyard scene in the fourth book (Rowling 2000), where the main evil character of the books, Voldemort, regains human form by use of a magic potion.[3]

2 I will not repeatedly refer to Rowling's books as sources for comments I make on the world of Harry Potter, but the books are listed among the sources (Rowling 1997; 1998; 1999; 2000; 2003; 2005; 2007).

3 Ostling (2003) bases his discussion on the first four Potter books. In the fifth book (Rowling 2003), the status of divination is somewhat improved.

There are however examples of magic in the Harry Potter books that are more difficult to explain in a rational, disenchanted manner than e.g. the quasi-technological gadgets. It is very clear, and in several ways a central theme in the book, that the personal qualities of the performer of magic are quite essential, both in the long run and in any given situation.

There is a clear distinction between magical and non-magical persons in the books, not anyone can be a witch or a wizard. Ostling (2003, 10) explains that the quality of belonging to the magical community "seems to be a characteristic of one's genes" – attempting to give a somewhat hesitant rational explanation for the distinction between magical and non-magical people. It is, however, an explanation that very strongly disagrees with one of the main points of the books, and a central driving force of the conflicts between Potter and his adversaries, namely that the genealogy of a person does *not* determine the magical abilities.[4]

There are also situations in the book – particularly involving the use of perhaps the least technological "gadget" in the Potter universe, the wand[5] – when personal qualities, beyond that of being a witch or wizard, are essential to the success of the magic. This is true when it comes to making inanimate objects fly in Charms class, as well as in the culminating events of the books. Ostling (2003, 14) writes:

> The deeper magic, which characterizes the climactic scenes, is less instrumental or predictable, but almost as easily explicable, as the more common magic: it reduces to psychology rather than technology.

I would argue that it is not the magic that reduces itself to psychology; instead, it is Ostling who makes this reduction – or deduction. It is, of course, both very possible and common to interpret any experience, in relation to the postulated supernatural, from a psychological perspective. However, such an interpretation of the magic in the Potter books does not say anything, in my opinion, about the disenchantedness of the Potter universe, but rather that the frame of reference of the interpreter is disenchanted and secularized.

Ostling (2003) thus argues, sometimes very convincingly and other times less so, that the magic as portrayed in the books about Harry Potter is explicable, rational and disenchanted. One question that I find very important is, however, never discussed by Ostling (2003): if the activities in the Potter books are technological and otherwise rational in nature, why are they actually called "magic"? Why is the school attended by Harry and his friends called "Hogwarts School of Witchcraft and Wizardry", and not for example "Hogwarts Polytechnic Institute"? I would conclude that there is some point,

4 The parents of Hermione, one of Harry's best friends and one of the best young magicians in the school Harry attends, are both dentists not possessing magical powers, and Harry's archenemy in the school, Draco Malfoy, proudly comes from a long line of wizards.

5 Ostling (2003) associates the wands with the evil side, as he interprets the wand seller Mr. Olivander of the first book (Rowling 1997) as evil – an interpretation that is difficult to understand when reading the passage in question (and particularly when seeing the filmed version with a very sweet and likable Olivander (played by John Hurt).

both for the author and the readers, in using the term magic, and all the very many different magical and mythological elements that Rowling includes in the magical world. The extent to which Rowling has included elements of magic and mythology in the Potter books must indicate that it to her – and I would say also to her readers – is an important element in the books.[6] I will return to this issue below.

Rock as religion

Weinstein (1995) takes an approach quite different from Ostling (2003) to the question of what religion is and how much of it there is in today's world. She discusses rock music, and concludes that this form of expression "is saturated with [different] types of weak religiosity" and that "postmodern religiosity [...] even constitute[s] that apparently 'secular' form of 'entertainment': rock music" (Weinstein 1995, 185–186).

These quotes capture much of what I find to be the central and most interesting points of the article. Firstly, Weinstein says that rock is "saturated" by different types of religiosity – the textual dimension, particularly relevant to the religious traditions that appropriate rock as a form; the relation between fans and the charismatic artists; and the ritualistic concerts – to the extent that religiosity "constitutes" rock music. These dimensions allow for both a substantive definition – in referring to the content of song lyrics e.g. in "Christian rock" – and a functional definition – in seeing the relations between artists and fans as religious, as "a form of worship" (Weinstein 1995, 189); but it is important to note that Weinstein in several instances in her article emphasizes that the textual dimension is the least interesting one – in other words, she focuses on the functional elements.

The second important point Weinstein makes is that the religion of rock music is what she calls "weak". Several characteristics of this type of religion are given in the text. It is "mixed with commercial hype and fads" as stated twice in the article (Weinstein 1995, 185; 192); it is not exclusive; it places no ethical demands; and it promises awards but does not threaten with punishment (Weinstein 1995, 191). Although this may serve as fitting description of many of the phenomena observed by students of religion and popular culture, it does not explain why the phenomenon should be described as "weak" – which I take to be a negative term – or indeed as religion. One question prompted by the first characteristic mentioned by Weinstein, the "commercial hype and fads", is whether the culturally illegitimate status of rock – as compared e.g. to so called "classical" music – makes it weak as a form of religion. The terminology can also be seen as a compromise between wide and narrow definitions: it is not "real" narrowly defined religion, but still reminds one of religion in some ways, thus it is "weak religion".

A third point made by Weinstein, that I want to discuss, is the remark that

6 For a popular but thorough and interesting discussion on mythological references in the Potter books, see Colbert (2001).

> piety is floating free, ready to attach through specific forms to a succession of transient content (Weinstein 1995, 194).

The very interesting expression "piety is floating free" is connected to the weakness of religion in the sense that piety is said to be separated from dogmatic as well as ethical discipline (Weinstein 1995, 194). As this statement comes at the very end of the article, there is no closer explanation of exactly what this free-floating piety is or what the expression means. However, given the main thrust of Weinstein's text, I conclude that the pious feelings and actions that have "attached" to rock music would be best exemplified by the relation between artist and fans, especially in a concert setting. Piety is then closely related to the functions of religion as highlighted by most functional definitions: the provision of meaning and belonging; and the free floating implies that anything – regardless of content, e.g. of dogma – can take on these functions, and do so in a rapid succession.

There is another quote from the article that is similar to the statement on free-floating piety:

> intentionalities, practices, activities, sentiments and dispositions formerly bound to Christianity [are] released like free radicals in chemistry, ready to be attached to any activities and belief systems (Weinstein 1995, 186).

What is floating according to this statement seems to be more than "piety", and not only functions of religion, but substantive elements of a particular historical religion. Functional and substantive elements of religion are "released" from the institutional authorities – detraditionalized – and can appear in many different settings, and these can then in Weinstein's terms be described as "weak religion".

Discussion

The purpose of this article is to discuss how the study of religion and popular culture can be interesting and relevant for sociology of religion, and not least how this field of study can bring up interesting insights into theoretical discussions. A special focus is on the issue of defining religion.

In the previous pages, I have described what I see as two very different, yet both very interesting, examples of how the issue of defining religion can be tackled in the discussion on religion and popular culture. The first example, the discussion on Harry Potter by Ostling (2003), takes its starting point, in a substantive definition and in the theory of secularization, to argue that the activities described in the Potter books are technological rather than magical. The second article discussed above, Weinstein's (1995) article on rock music as

a form of religion, is a prime example of how a study of religion and popular culture focuses on a functional perspective on religion to highlight religious elements in a "secular" form and to argue against the secularization thesis – or as Weinstein (1995, 185) puts it:

> Of course, as we know, secularisation was a fiction (a deconstructed fairy tale) that never happened (came true).

Although I am not as convinced as Weinstein, that this is something "we know", I am still – as I believe many researchers on religion and popular culture are with me – more inclined to view the intersections between religion and popular culture from a perspective that does not draw a sharp line between the two, and that is open to religious sensibilities in many different – and perhaps too many – phenomena in contemporary society.

The Swedish sociologist of religion Anders Bäckström (2002) discusses, using Danièle Hervieu-Léger's (2000) concept "chain of memory", possible definitions of religion in, as he states, "a late modern culture". He talks of religion as a communicative arena, where (in my translation from Swedish)

> neither the substantive belief in God nor the functional capacity of religion becomes interesting but the very relation between these capacities. (Bäckström 2002, 91)[7]

I would compare this statement to Weinstein's article, and assume that her discussion on floating piety and "free radicals" is a way of describing a – very flexible – relation between functional and substantive elements or capacities. Both Weinstein and Bäckström emphasize – albeit not to the same degree – that different elements from a "traditional" religion such as Christianity have been detraditionalized and are interpreted and used in new combinations, not least within popular culture, and that it is difficult and perhaps unnecessary to use strict substantive or functional definitions to describe the situation.

It is clear that the primary definition of religion, the first definition encountered in the history of research in the subject, and the one closest to an everyday understanding of the topic, is a substantive definition, focusing on the relation to the postulated supernatural. From a discussion of a group of cultural phenomena dealing with the supernatural, the discussion on religion has then come to include other phenomena which, although not postulating any superhuman entities, have so many other important traits – i.e. the functions they perform – in common with religions that they come to be included in the definition of religion, or have been termed "functional equivalents" to religion.

7 A similar statement, in regard to the concept of the "sacred", is made by Knut Lundby (1997, 161; italics in original), who says that the sacred can be seen as a "*variable* ranging from the substantive to the functional".

It has become common, both in academic and other discussions on these religions in a broad sense, to use a vocabulary that not only borrows the term religion but a whole range of other terms from the field of narrowly defined religion: myth, ritual, cult, icon, idol, etc. In the use of this vocabulary, it seems to me that not only the functions of the different phenomena are highlighted, but other elements as well. Talking of the "idols", "cults" and "icons" of popular culture – for example – indicates that popular culture would have more in common with religion than the central functions it performs. Discussing the "theology" of a certain secular artist (Yamin 1990; Shelton 1994), or otherwise focusing on the substantively religious elements in products of popular culture – as is the case in much of the study on religion and popular culture (including work of my own) – only increases the stress on this indication that popular culture is "as" religion, not merely from the perspective of a functional definition but also when using substantive criteria.

Thus, there seems to be a turn of the discussion – from religion in a "traditional" sense, to "functional equivalents", to focusing on the substantive elements of these equivalents. This is not necessarily implying that the substantive elements are the most important criteria for defining a phenomenon as "religious". However, I do believe that these things make us pay closer attention to religious aspects of a certain phenomenon, and thus also point to the religious functions of the phenomenon in question. This is relevant not only to the production but also to the reception of popular culture – from very simple aspects as in using the word "cult" to describe an artist or a work, to more complicated phenomena such as the movements forming around dead artists, e.g. Elvis Presley or Jim Morrison (cf. e.g. Söderholm 1990; Strausbaugh 1995).

When symbols or imagery from religion is used in popular culture it can serve as a signal that something special is taking place. Making references to a sphere that one knows (or guesses) has been central to the provision of meaning and belonging, i.e. religion, and using it in a new sphere, popular culture, highlights the fact that this new sphere now performs these functions. The fact that substantive elements borrowed from religion serve as signals of religious functions in popular culture is one aspect of the relation between the functional and substantive "capacities" of religion. I believe this is the way the magical and mythological elements in the books about Harry Potter – to get back to one example discussed above – become relevant. However possible and plausible it may be to explain it in terms of technology or psychology, the magic plays its central role in the books because it, to use Hérvieu-Leger's terminology, evokes a "chain of memory". The magic brings the readers' attention to the fact that something very important is going on particularly in the life of the main character, as he is finding out who he is and where he belongs – it for example shows his position as an outsider to the bourgeois society (as represented by his foster family, the Dursleys) and his strong connection to

an alternative community; and the magic highlights similar functions that the books may perform for the adolescent readers as they identify themselves with Harry and his friends.

The elements that are more or less recognizably borrowed from a religious tradition may serve the consumers or fans of popular culture as indications of the provision of religious functions. This may also be the case for academic researchers in this particular subject. However, the discovery of borrowed material from existing religious traditions – and particularly from Christianity – often seems to excite (us) scholars of religion and popular culture to the extent that the functional elements are not highlighted but rather obscured. If one maintains a broad functional definition of religion, this must be a problem, since the matter one claims to study – the religious functions of a particular phenomenon – is overshadowed by the substantive elements that envelope them.[8]

Concluding remarks

In this article, my aim was to present the case that the study of religion and popular culture is relevant to sociology of religion for several reasons. Within popular culture, there are a number of interesting examples of how religion relates to contemporary society. The study of these relations can raise insights into central theoretical issues within sociology of religion. Here, I have primarily focused on an attempt to show how the study of religion and popular culture can be used to work with the task of defining religion and, to a certain extent, the issue of secularization. Two studies on religion and popular culture (Weinstein 1995; Ostling 2003) have been discussed as examples of how these theoretical questions come up within this field of research. Those articles show, in my opinion, that research on religion and popular culture can be of not only empirical but also theoretical interest to sociology of religion.

I will conclude this paper with a brief discussion on a different answer to the question of why a study of religion and popular culture is relevant to sociology of religion. In regards to the state of the current academic research on religion and popular culture, my simple argument here, is that a perspective informed by sociology of religion can perform an important task for the research field. The research on religion and popular culture has, so far to a great extent, been conducted by theologians. A theological perspective on popular culture can of course many times be relevant, and there is interesting and important research conducted within that field.

However, a theological perspective must not be reduced to the (apologetical) argument that mainstream popular culture in some sense "actually" presents a Christian message. It is, in my mind, unfortunate that too much

8 On the other hand, maybe these functions do not necessarily have to be the central topic of the study of religion – e.g. since they are extensively and often very aptly studied within other fields, mainly cultural studies (the best example is probably the discussion on belonging through the concept of identity, e.g. Hall & du Gay 2000). Maybe it is interesting enough, and a proper task for sociology of religion, to study the use of elements from religious traditions in the narrow sense, as these appear in contemporary society, including popular culture.

of the academic writing on religion and popular culture is not only satisfied with, but focused on presenting such a conclusion (for a more detailed discussion, see Häger 2006). I view this as an unrealistic denial of a pluralistic society, and of an increasing pluralism also in the religious field in the western world. I believe a sociological perspective, with an ideally speaking open mind to changes in society and in the position of religion in this society, is not only relevant but necessary for the study of the relation between religion and popular culture.

References

Bauman, Zygmunt (1998) "Postmodern religion?" In Paul Heelas & David Martin (eds) *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 55–78.

Bibleman. Available at: http://www.bibleman.com/index.shtml (18.08.2008).

Bossius, Thomas (2003) *Med framtiden i backspegeln. Black metal och transkulturen. Ungdomar, musik och religion i en senmodern värld*. Stockholm/Stehag: Symposion.

Bäckström, Anders (2002) "Att definiera religion i en senmodern kultur." In Curt Dahlgren; Eva M. Hamberg & Thorleif Pettersson (eds) *Religion och sociologi: ett fruktbart möte*. Lund: Department of Theology, Lund University, 79–95.

Chamber of secrets trailer. Available at: http://www.alltrailers.net/harry-potter-and-the-chamber-of-secrets.html (18.08.2008).

Christian SciFi. Available at: http://www.christianscifi.com (18.08.2008).

Colbert, David (2001) *The Magical Worlds of Harry Potter: A Treasury of Myths, Legends and Fascinating Facts*. London: Puffin books.

Forbes, Bruce David & Mahan, Jeffrey H. (eds) (2000) *Religion and Popular Culture in America*. Berkeley: University of California Press.

Greeley, Andrew M. (1973) *The Persistence of Religion*. London: SCM Press.

Hall, Stuart & du Gay, Paul (2000) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.

Halme, Lasse (1994) *Rockin syvin olemus: filosofia, uskonto ja rock*. Helsinki: Lasse Halme.

Hervieu-Léger, Danièle (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.

Häger, Andreas (1996) "Like a Prophet: On Christian interpretations in a Madonna video." In Tore Ahlbäck (ed.) *Dance, Music, Art and Religion*. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 151–174.

Häger, Andreas (2001) *Religion, rock och pluralism. En religionssociologisk studie av kristen diskurs om rockmusik*. Uppsala: Uppsala universitet.

Häger, Andreas (ed.) (2004) *Tro, pop och kärlek: En antologi om religion och populärmusik*. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter.

Häger, Andreas (2005) "Under the shadow of the Almighty: Fan reception of some religious aspects in the work and career of the Irish popular musician Sinéad O'Connor." In Michael Gilmour (ed.) *Call me the Seeker: Listening to Religion in Popular Music*. New York: Continuum, 215–225.

Häger, Andreas (2006) "Seek and you will find: A critical discussion of the search for 'Christian' content in popular culture." In Johanna Sumiala-Seppänen; Knut Lundby & Raimo Salokangas (eds) *Implications of the Sacred in (Post)modern Media*. Göteborg: Nordicom, 217–233.

Joan of Arcadia. Available at: http://www.joanofarcadia.com/index.html (27.8.2008).

Lundby, Knut (1997) "The web of collective representations." In Stewart M. Hoover & Knut Lundby (eds) *Rethinking Media, Religion and Culture*. Thosand Oaks: Sage, 146–166.

Lynch, Gordon (2005) *Understanding Theology and Popular Culture*. London: Blackwells.

Mazur, Eric Michael & McCarthy, Kate (2001) *God in the Details: American Religion in Popular Culture*. New York: Routledge.

McGuire, Meredith B. (2002) *Religion: The Social Context*. Belmont: Wadsworth.

Northern Exposure. Universal DVD 078 248 2–11.

Ostling, Michael (2003) "Harry Potter and the disenchantment of the world." *Journal of Contemporary Religion* 18 (1): 3–23.

Pinsky, Mark (2001) *The Gospel According to The Simpsons: The Spiritual Life of the World's Most Animated Family*. Lousiville: Westminster John Knox Press.

Possamai, Adam (2005) *Religion and Popular Culture. A Hyper-Real Testament*. Brussles: Peter Lang.

Rowling, J.K. (1997) *Harry Potter and the Philosopher's Stone*. London: Bloomsbury.

Rowling, J.K. (1998) *Harry Potter and the Chamber of Secrets*. London: Bloomsbury.

Rowling, J.K. (1999) *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*. London: Bloomsbury.

Rowling, J.K. (2000) *Harry Potter and the Goblet of Fire*. London: Bloomsbury.

Rowling, J.K. (2003) *Harry Potter and the Order of the Phoenix*. London: Bloomsbury.

Rowling, J.K. (2005) *Harry Potter and the Halfblood Prince*. London: Bloomsbury.

Rowling, J.K. (2007) *Harry Potter and the Deathly Hallows*. London: Bloomsbury.

Shelton, Robert M. (1994) "Doing theology with Willie Nelson." *Theomusicology. A Special Issue of Black Sacred Music: A Journal of Theomusicology* 8 (1): 254–264.

Sjö, Sofia (2007) *Spelar kön någon roll när man räddar världen? Kvinnor, kvinnligheter och messiasmyter i SF-film*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Slayage: The Online International Journal of Buffy Studies. Available at: http://slayageonline.com (19.8.2008).

Stout, Daniel A. & Buddenbaum, Judith M. (eds) (2001) *Religion and Popular Culture: Studies on the Interaction of Worldviews*. Ames, IA: Iowa State University Press.

Strausbaugh, John (1995) *E: Reflections on the Birth of the Elvis Faith*. New York: Blast Books.

Sullivan, Mark (1987) "'More popular than Jesus': the Beatles and the religious far right." *Popular Music* 6 (2): 313–326.

Söderholm, Stig (1990) *Liskokuninkaan mytologia. Rituaali ja rocksankarin kuolema: Jim Morrison-kultin etnografinen tulkinta*. Helsinki: SKS.

UCW. Available at: http://ultimatechristianwrestling.com/ (18.8.08).

Weinstein, Deena (1995) "Rock music: Secularisation and its cancellation." *International Sociology* 10 (2): 185–195.

Woodhead, Linda & Heelas, Paul (2000) *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell.

Yamin, George Y. (1990) "The theology of Bruce Springsteen." *Journal for the Scientific Study of Religion* 16 (1) 1–21.

LISE KANCKOS

POSTSEKULÄRA DRAG I FINLÄNDSK POLITIK

Religionens plats i den offentliga sfären verkar på senare tid ha blivit ett allt viktigare tema för religionssociologisk diskussion. Behovet av omvärdering av religionens roll i den offentliga sfären kommer dels från iakttagandet av nya trender i samhället, dels från den religionssociologiska kritiken av sekulariseringsteorin som en övergripande förklaring av religionens utveckling i moderna samhällen. Jürgen Habermas, som är särskilt känd för sin diskussion om den offentliga sfären, rationalitet, demokrati och samtida politik, har på senare år också börjat intressera sig för religion som en sida av det offentliga livet. Habermas har t.o.m. gett samhället ett nytt namn: det postsekulära samhället.

I denna artikel kommer jag att diskutera vad Habermas menar med uttrycket det postsekulära samhället. Samtidigt vill jag testa hur de begrepp som Habermas använder för att beskriva det postsekulära samhället fungerar i ett konkret finländskt sammanhang. I artikeln strävar jag också efter att placera in Habermas diskussion i ett större sammanhang genom att relatera den till liknande religionssociologiska diskussioner och begrepp.

Habermas skriver i introduktionen till *Mellan naturalism och religion. Filosofiska uppsatser* (2007, 7–8) att två motsatta trender är typiska för dagens intellektuella situation: spridningen av naturalistiska världsbilder och ett växande inflytande av religiösa ortodoxier. Han beskriver sekulariseringen som en läroprocess som både har bidragit till en modernisering av det religiösa medvetandet och en

förändring av hur religiöst språk används. I detta sammanhang talar Habermas om behovet av ett sekulärt språk, som kan vara gemensamt för alla medborgare. I denna artikel studerar jag särskilt den finländska riksdagsdebatten om assisterad befruktning som ett exempel på en offentlig diskussion som involverat både sekulära och religiösa aktörer. I denna debatt fungerade barnets bästa som en diskurs som formulerades på ett sekulärt juridiskt språk, men samtidigt kunde diskursen även ge uttryck för religiösa och moraliska övertygelser. Jag kommer också att diskutera vad det innebär att assisterad befruktning behandlades som en samvetsfråga, och hur detta kan tolkas utgående från Habermas begrepp. Lagstiftningen gällande assisterad befruktning är ett relevant exempel inte minst för att bioetik och eugenik hör till de frågor som Habermas under de senaste tio åren huvudsakligen har uttalat sig om (Habermas 2003; Habermas 2007, 25).

Det postsekulära samhället

Inom religionssociologin finns flera begrepp och teorier som beskriver övergripande trender i det religiösa livet, samt hur religiösa förändringar förhåller sig till sociala förändringar i samhället i stort. Paul Heelas och Linda Woodhead (2000) beskriver fyra sådana övergripande trender: sekularisering, detraditionalisering, universalisering och sakralisering. Begreppet sakralisering är liksom begreppet det postsekulära samhället ett sätt att beskriva religionens ökande betydelse i samtiden, men till skillnad från Habermas begrepp ligger betoningen inte på religionens roll i offentligheten, utan på spiritualiteten som individens subjektiva upplevelse. Till begreppet detraditionalisering återkommer jag senare i artikeln. Religionssociologernas intresse för nya begrepp för att beskriva religionens roll i samhället innebär en omvärdering av religionssociologins tidigare starka betoning av sekulariseringsteorin som en övergripande förklaringsmodell. Även Peter L. Berger (1999), som tidigare varit en viktig företrädare för sekulariseringsteorin, har på senare tid talat om religionens återkomst och om "desekulariseringen" av världen. Kritiken av sekulariseringsteorin ligger också i bakgrunden för Habermas bidrag till den religionssociologiska diskussionen genom begreppet det postsekulära samhället. Så vad menar Habermas då han säger att vi lever i ett postsekulärt samhälle?

Termen det postsekulära samhället är omdiskuterat av flera orsaker. Dels ingår denna term i en mer omfattande kritisk religionssociologisk diskussion om sekulariseringsteorin, dels kan man diskutera vilka samhällen som kan beskrivas med termen postsekulär. Prefixet "post-" antyder dessutom en avgörande förändring i tiden, och man kan fråga sig om detta är syftet med uttrycket postsekulär. En del av den kritik som termen har mött bemöter Habermas (2008) i artikeln "Notes on a post-secular society". Han medger

i artikeln att termen är kontroversiell, och det första han gör i artikeln är att utesluta vad termen inte är avsedd att beskriva. Ett postsekulärt samhälle måste i något skede ha varit ett s.k. sekulärt samhälle. Habermas anser därför att termen postsekulär endast kan användas om europeiska samhällen, eller exempelvis Kanada, Australien och Nya Zeeland, som han beskriver som länder där människornas religiösa band har lossats drastiskt under den efterkrigstida perioden. Samtidigt som hans diskussion om det postsekulära samhället bottnar i en kritik av sekulariseringsteorin säger han sig fortfarande kunna iaktta ett stort empiriskt stöd för sekulariseringsteorin. Teorins svaghet identifierar han snarare som ett oprecist bruk av begreppen sekularisering och modernisering. Jag tolkar att han syftar på misstaget att betrakta sekulariseringen som en nödvändig konsekvens av moderniseringen, samtidigt som begreppet sekularisering behöver preciseras och beskrivas i en kulturell kontext.

Habermas (2008) beskriver sekulariseringen som differentiering av religiösa system samt individualisering av religionsutövningen. Till följd av differentieringen av funktionella sociala system har kyrkor och religiösa samfund fått överge en del av sitt handlingsområde till andra delar av samhället. Samtidigt förflyttades trosutövningen till en personlig och subjektiv domän. Trots dessa processer behöver det inte innebära att religionen förlorar sitt inflytande eller sin relevans varken på den politiska arenan, i kulturen eller i den individuella livsföringen (Habermas 2008; Casanova 1994).

Europeiska och vissa andra västerländska samhällen beskriver Habermas (2008) som postsekulära med avseende på en förändring av det allmänna medvetandet, och här särskiljer han tre olika fenomen[1]. Det första fenomenet är att globala konflikter ofta i det allmänna medvetandet sammankopplas med religiösa stridigheter. Habermas konstaterar att medvetenheten av att leva i ett sekulärt samhälle inte längre är sammankopplad med tanken att modernisering enbart kan ske på bekostnad av religionens offentliga inflytande och av dess relevans på det personliga planet. För det andra iakttar Habermas också ett ökat inflytande av religion på det nationella planet. Han nämner bl.a. abort, eutanasi och bioetiska frågor inom reproduktiv medicin (d.v.s. assisterad befruktning) som exempel på värdekonflikter som kräver politisk reglering på en nationell nivå, men där premisserna är så dunkla att politiska partier inte lyckas övertyga människor på ett moraliskt plan. I denna situation kan kyrkor och religiösa organisationer få rollen av "tolkningssamfund" (communities of interpretation) i ett pluralistiskt samhälle. Det tredje fenomenet som bidrar till en förändring av befolkningens medvetande i fråga om religion gäller den ökande immigrationen. Ökad immigration leder till ett mer pluralistiskt samhälle även med avseende på religion.

Sammanfattningsvis verkar Habermas förena sig med en allmänt omfattad kritik av sekulariseringsteorin (se t.ex. Berger 1999; Casanova 1994),

1 Samma tredelning gjorde Habermas även 14.5.2008 i föredraget "A 'post-secular society' – what does that mean?" på konferensen Religion in the Public Sphere i Århus. Föredraget refererades i *Kristeligt Dagblad* 15.5.2008 (Moestrup 2008) och i tidskriften *Ad Lucem* (Kanckos 2008).

men han bidrar dessutom med en del egna begrepp för att beskriva förändringarna i samhället. Han betonar betydelsen av tolerans i en situation där det råder stora kulturella skillnader mellan människor, och det gäller även den religiösa pluralismen i samhället. Begreppet det postsekulära samhället innebär i korthet att det har skett en sekularisering, men religionen har inte försvunnit och kommer knappast att försvinna från den offentliga sfären inom den närmaste framtiden. Idag kan man tvärtom se en förnyad betydelse av religion i den offentliga sfären. Religionen har samtidigt som resultat av sekularisering i högre grad än tidigare blivit en privatsak. Habermas (2003, 120) menar att i ett postsekulärt samhälle lever religiösa gemenskaper vidare i en sekulariserad omgivning.

Habermas (2008) har två syften med sin diskussion om det postsekulära samhället: dels ett deskriptivt syfte och dels ett normativt. Habermas ställer nämligen en normativ fråga i detta sammanhang: hur borde medborgarna förstå sig själva som medlemmar av ett postsekulärt samhälle? Här inför Habermas begreppet läroprocess i diskussionen.

Läroprocesser och ett gemensamt sekulärt språk

Habermas (2007, 7–9) iakttar två motsatta tendenser i vår tid: dels utbredningen av naturalistiska världsbilder, dels de religiösa ortodoxiernas växande politiska inflytande. Med en naturalistisk världsbild syftar han på att människors självförståelse står i relation till framsteg inom biogenetik och eugenik, hjärnforskning och annan naturvetenskaplig forskning. Den andra tendensen i tiden – de religiösa ortodoxiernas politiska inflytande – iakttar han som ett världsvitt fenomen, där enbart Europa verkar vara ett undantag. Det sker alltså en polarisering av världsåskådningarna, vilket också hotar den politiska gemenskapen, enligt Habermas. Detta innebär en polarisering mellan oförsonliga sekulära och religiösa krafter, exempelvis då det gäller synen på embryoforskning och abort. Samtidigt har den moderna konstitutionella staten uppkommit för att möjliggöra en fredlig religiös pluralism. Habermas anser att religiösa medborgare i en liberal stat måste följa förväntningar på tolerans för att det demokratiska samfundet skall fungera, och det är här som Habermas normativa budskap kommer in. Utgångspunkten för den demokratiska staten är ett neutralt och sekulärt styre för att möjliggöra tolerans mellan olika synsätt och mellan olika trossamfund. Samtidigt uppstår inte alltid toleransen av sig självt, utan Habermas betonar att medborgare måste lyssna och lära sig av varandra genom offentlig debatt. Han använder begreppet läroprocess för att beskriva detta fenomen.

Det som Habermas (2003, 120) eftersträvar är en maktfri kommunikation. Han förväntar sig av religiösa samfund att de skall avstå från att agera med våld och samvetstvång mot sina medlemmar. Samfunden behöver bearbeta

sin position i relation till andra konfessioner och andra religioner och samtidigt även acceptera vetenskapens auktoritet i samhället. Dessutom behöver religiösa samfund acceptera rättsstatens premisser som bygger på en profan moral. Habermas (2008) förespråkar tolerans som en princip som både behöver formuleras i lagstiftning och tillämpas i vardagen. Med tolerans syftar han på att både troende tillhörande olika konfessioner och icke-troende bör erkänna varandra rätten till sin övertygelse och trosutövning, utan att själva ge avkall på sitt ursprung. Han beskriver två alternativa lösningsmodeller för den sociala samhörigheten i dagens Västeuropa, och dessa representeras av två sidor i en pågående kulturkamp. På den ena sidan står multikulturalisterna, som förespråkar anpassning av det juridiska systemet till kulturella minoriteters krav på jämlik behandling, samtidigt som de varnar för en alltför långtgången assimilation. På den andra sidan står sekularisterna, som strävar efter en färgblind inkludering av alla medborgare, oberoende av religiös eller kulturell bakgrund. Enligt sekularisternas synsätt skall religion vara en helt privat angelägenhet. Debatten i denna kulturkamp gäller om antingen bevarande av kulturell identitet eller delat medborgarskap skall prioriteras högst.

I ett inkluderande samhälle behöver läroprocesser ske både på den religiösa och på den sekulära sidan, hävdar Habermas (2008). Här är det huvudsakligen på den sekularistiska positionen som han ställer vissa förväntningar, och inte på icke-troende medborgare överlag. Med sekularister menas snarare förespråkare av en hård naturalism, d.v.s. personer vars världsbild starkt präglas av en scientistisk framstegstro, och som vill minska religionens politiska betydelse. För religiösa samfund är hans ideal en övergång från ett traditionellt religiöst medvetande till en mer reflexiv form av religiöst medvetande. En stor del kristna samfund har redan genomgått en sådan läroprocess, medan många muslimska samfund fortfarande har en smärtsam läroprocess framför sig genom övergången till en historisk-hermeneutisk inställning till Koranen. En viktig poäng är samtidigt att läroprocesser inte får påtvingas någon, utan det handlar om en förändring av medborgarnas självförståelse (se Habermas 2003, 121–123). Men läroprocesser behövs även bland "religiöst omusikaliska" människor, som Habermas (2003, 131) uttrycker det. Den sekulära majoriteten behöver lyssna på religiösa minoriteters invändningar i konfliktsituationer (Habermas 2003, 126). Habermas (2008) hävdar också på ett mer allmänt plan att sekulära medborgare behöver kunna identifiera sig med yttranden i ett religiöst språk, som sedan kan översättas och introduceras i en sekulär diskurs.

> The "separation of church and state" calls for a filter between these two spheres – a filter through which only "translated", i.e., secular contributions may pass from the confused din of voices in the public sphere into the formal agendas of state institutions (Habermas 2008).

I denna mening kan ett gemensamt sekulärt språk vara ett uttryck för läroprocesser i ett postsekulärt samhälle. Denna diskursiva förändring är enligt Habermas (2008) särskilt nödvändig på en statlig arena, eftersom statens neutralitet förutsätter användningen av ett språk som alla medborgare kan förstå. Samtidigt utesluter statens neutralitet inte religiösa yttrandens plats i den politiska offentligheten. Men innan de kommuniceras till medborgarna behöver de översättas. Habermas (2003, 127–128) påpekar att det inte är meningsfullt att ett sekulärt språk eliminerar det som en gång har uttryckts genom religiöst språk. Något går förlorat t.ex. då synd förvandlas till skuld.

Habermas tal om läroprocesser mellan religiösa och sekulära positioner har troligtvis att göra med hans egen filosofiska inställning till religion och teologi. Han har själv beskrivit sitt förhållningssätt till religion som metodologisk ateism (Bohman & Rehg 2008). Habermas (2002, 76–77) beskriver två inställningar till religion inom modern teologi. I det ena synsättet betraktas *kerygma* (evangeliets budskap) och tron som källor till religiös insikt helt självständigt från förnuftet. Det andra synsättet innebär en vetenskaplig distansering från språkspelet av religiösa diskurser, då språkspelet samtidigt inte ogiltigförklaras. Med metodologisk ateism menar Habermas en radikal avmytologisering av religion och religiösa diskurser, där möjligheten finns att ogiltigförklara ett religiöst språkspel. Den metodologiska ateismen behöver inte betyda att Habermas är fientligt inställd till religion, utan tvärtom erkänner han möjligheten att finna mening i religiöst språk. Tidigare betonade han särskilt de religiösa medborgarnas skyldighet att översätta sina religiöst grundade påståenden till ett sekulärt språk, och detta krav gällde särskilt politiker och tjänstemän som utövar makt. På senare tid har han föreslagit att både religiösa och sekulära medborgare borde ingå i läroprocesser. Detta senare förslag kan betraktas som ett svar på religiösa kritikers röster att han lagt en för stor börda på de religiösa medborgarnas axlar (Bohman & Rehg 2008). James Bohman och William Rehg (2008) påpekar att de krav som Habermas ställer på religiösa respektive icke-religiösa medborgare kan tolkas som asymmetriska. De menar att det finns mer vägande skäl att ställa krav på religiösa medborgare att översätta sin argumentation till sekulärt språk än tvärtom. Habermas tal om behovet av läroprocesser bland både religiösa och sekulära medborgare i ett pluralistiskt och postsekulärt samhälle handlar sammanfattningsvis om att medborgarna borde vara inställda på möjligheten att finna mening i andra människors språkspel, samtidigt som det även är möjligt att kritisera den sekulära diskursen eller avmytologisera den religiösa diskursen (Bohman & Rehg 2008).

Som jag nämnde i inledningen beskriver Habermas (2007) två sidor av "postsekulariseringen" i europeiska och andra västerländska samhällen: dels det religiösa medvetandets modernisering och dels förändringar i språkanvändningen. Habermas talar i första hand om förändringar i sekulär och religiös diskurs som en normativ fråga, d.v.s. som ett svar på frågan hur medborgarna

borde förstå sig själva som medlemmar av ett postsekulärt samhälle. Trots att jag är medveten om detta skall jag i de följande avsnitten försöka tillämpa hans diskussion om uppkomsten av ett sekulärt språk med ett deskriptivt, och inte normativt syfte. Jag är med andra ord intresserad av diskurser som förekommer i finländsk politik och religöst liv, och försöker iaktta likheter med det postsekulära samhälle som Habermas målar upp.

Diskursen om barnets bästa som ett sekulärt moraliskt språk

Begreppet "barnets bästa" används ofta på ett retoriskt kraftfullt sätt i välfärdsdebatter om barndom och barns villkor. Den historiska bakgrunden till begreppets genomslagskraft kan kopplas både till den nordiska välfärdsstaten, som under 1900-talet fick rollen av en beskyddare av barndomen, och till människorättsliga diskussioner om barnets rättigheter. FN:s konvention om barnets rättigheter (1989) är ett närapå universellt ratificerat dokument, vilket erkänner barnets mänskliga rättigheter. Konventionen innehåller också en av de viktigaste formuleringarna av barnets bästa som juridisk princip. Det är konventionsstaterna som är juridiskt bundna av barnkonventionen, vilket kan betraktas som ett exempel på ett 1900-talsperspektiv enligt vilket det framför allt var välfärdsstaten som innehade rollen av barnens beskyddare. De senaste åren har man dock särskilt inom Norden kunnat iaktta en förändring av statens roll, och de nordiska välfärdsstaterna har ett allt mindre inflytande över detaljerna i barnens liv. Istället betonas föräldrarnas ansvar allt mer vid sidan av de statliga och kommunala aktörerna, t.ex. skolan och socialtjänsten. I denna situation med olika inblandade aktörer har socialpolitiska förhandlingssituationer om barn och barndom uppstått. Diskursen om barnets bästa har fått funktionen av ett gemensamt språk mellan de olika aktörerna. Barnets bästa har visat sig vara ett lämpligt juridiskt begrepp i kommunikationen mellan staten, professionella och familjen, trots att alla inte kan enas om en gemensam tolkning av vad som utgör det bästa för barnet eller en god barndom. Tvärtom brukar barnets bästa ofta ges olika innebörder i olika sammanhang (Sandin & Halldén 2003, 7–8, 17–19).

I linje med Habermas tal om en diskursiv förändring av religiösa yttranden till ett gemensamt sekulärt språk som en sida av det postsekulära samhället, vill jag påstå att diskursen om barnets bästa på ett liknande sätt har rollen av ett sekulärt moraliskt språk. Trots att diskursen om barnets bästa i första hand är ett juridiskt begrepp om barnets rättigheter utesluter det inte att motivationen bakom människors användning av diskursen är religiöst eller moraliskt färgad. I den finländska riksdagsdebatten om assisterad befruktning användes denna diskurs flitigt, liksom barnets bästa också försvarades i kyrkliga ställningstaganden till assisterad befruktning. Jag vill föreslå att barnets bästa kan betraktas som ett exempel på ett sekulärt moraliskt språk, som är

gemensamt för både religiösa och sekulära medborgare, m.a.o. ett sådant ideal som Habermas efterlyser. Diskursen verkar vara ett uttryck för människors moraliska känsla för att barnet behöver beskyddas, samtidigt som diskursen om barnets bästa kan användas för att försvara helt skilda intressen. Uttrycket barnets bästa får betydelse genom att människor talar om barnens villkor som ett socialt problem som kräver lösningar. Men de lösningar som man definierar som de bästa för barnet bygger på olika ideologiska utgångspunkter. Barnets bästa behandlas ofta i politiska debatter som någonting absolut, och kopplas till mänskliga rättigheter, men ändå kan man komma till olika slutsatser om vad som är bäst för barnet.

Assisterad befruktning och barnets bästa

Assisterad befruktning hade inte reglerats i finländsk lag innan Lag om assisterad befruktning (1237/2006) trädde i kraft 1.9.2007. Både nya bioetiska normer och familjenormer skapades genom lagen. Riksdagsdebatten om assisterad befruktning kan betraktas som en förhandling om vad som skall anses vara en normal barndom, en normal familj och en normal användning av reproduktionsteknologi. Dessa normer definierades i första hand av enskilda riksdagsmän, eftersom partidisciplin inte praktiserades av de större partierna.

Propositionens lagförslag (RP 3/2006) gällde en rad metoder inom reproduktionsteknologin, bl.a. provrörsbefruktning och insemination. Dessutom behandlade lagförslaget även principer för donation och förvaring av könsceller och embryon. Det sades t.ex. att klonade embryon inte skall få användas, och att samma donators könsceller får användas för endast fem mottagare och inom tio år. Lagförslaget gällde metoder där antingen parets egna könsceller eller donerade könsceller eller embryon används. Lagförslaget innehöll också ett förslag att det inte skall vara tillåtet att anlita en surrogatföderska. Ett heterosexuellt parförhållande skulle inte vara ett krav för att få behandling, vilket innebär att både heterosexuella par, lesbiska par och ensamstående kvinnor kan få behandling, enligt lagen om assisterad befruktning.

Lagförslaget innehöll vissa regler om könscellsdonatorns identitet, vilket var en omdebatterad fråga i den finländska riksdagsdiskussionen. Enligt lagen om assisterad befruktning får barnet vid 18 års ålder rätt att veta donatorns identitet, vilket innebär att det enligt lagen inte längre är möjligt att donera könsceller fullständigt anonymt. Lagen om faderskap (700/1975) förändrades samtidigt så att en spermadonator kan fastställas som fader i fall där kvinnan inte lever i parförhållande med en man, förutsatt att donatorn samtycker. I propositionen RP 3/2006 nämns att det är en utgångspunkt i Finlands lagstiftning att faderskap skall kunna fastställas. Denna princip eftersträvar man i lagstiftningen att tillämpa även i fall där assisterad befruktning ges åt en kvinna som lever i parrelation med en annan kvinna eller åt en ensamstående kvinna. Detta system var ett svar på den kritik som framkommit under lagberedningen. Kritiken utgick från att man inte borde sätta faderlösa barn till världen, och deltagare i riksdagsdebatten hänvisade ofta på detta sätt till barnets bästa. Detta synsätt framkom bland annat i lagmotionen LM 140/2005, som presenterades i riksdagen den 28.10.2005 av Päivi Räsänen (kd) m.fl. Motionens syfte var att begränsa tillgången till assisterad befruktning för dem som lider av ofrivillig barnlöshet av medicinska skäl. Behandlingarna skulle dessutom endast ges till gifta par, och enbart parets egna könsceller och embryon skulle få användas. Vid en fertilitetsbehandling skulle man enbart få skapa så många embryon som får kvinnans graviditet att påbörjas (LM 140/2005). Ett liknande synsätt på gränserna för behandling framfördes även av kyrkostyrelsen för Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland i augusti 2005 i ett utlåtande till lagberedningen (Kyrkostyrelsen 2005), och det var uppenbart att motionen mycket långt utgick från kyrkostyrelsens utlåtande. Jag återkommer senare till innehållet i kyrkostyrelsens ställningstagande.

Lagberedningen om assisterad befruktning är ett exempel på debatter där barnets bästa och barnets rättigheter har en central roll. Denna debatt skiljde sig från mer konkreta fall där barnets bästa diskuteras i relation till vårdnadshavares fördel, t.ex. frågor om barnets bästa vid skilsmässa eller separation från föräldrarna. I lagberedningen om assisterad befruktning handlade diskussionen inte i första hand om att väga två konkreta alternativ mot varandra. Diskussionen hade snarare karaktären av gränsdragningar och etiska avgöranden på en mer generell nivå. I regeringens proposition RP 3/2006 var det grundläggande perspektivet att fertilitetsbehandlingar skall ges jämlikt åt alla kvinnor, förutsatt att barnets trygga uppväxt kan garanteras.

En barnorienterad position och en föräldraorienterad position förekommer ofta i politiska diskussioner om assisterad befruktning. Barnperspektivet uttrycker rädslor om behandlingsmetoderna och är vanligen mer konservativt. Synsättet bygger på ett traditionellt familjebegrepp och dess mål är ofta att begränsa tillgången till assisterad befruktning genom lagstiftning. Vanliga argument är barnets rätt till hälsa, välfärd, två föräldrar av olika kön, samt kunskap om sitt genetiska ursprung. Den föräldraorienterade positionen är däremot mer liberal angående både tillåtna metoder och tillgänglighet av behandlingar. En vanlig diskurs inom denna position handlar om rätten att få barn (Neri 1996, 145–146). Barnets bästa diskuterades i den finländska diskussionen om assisterad befruktning huvudsakligen inom det konservativa barnperspektivet, men nämndes också inom ramen för regeringens perspektiv där betoningen låg på jämlikhet mellan kvinnor. Barnets bästa diskuterades också genom ett argument att barnet har rätt till två föräldrar oberoende av vilket kön föräldrarna har. Jag betraktar detta som ett exempel på en retorisk användning av diskursen om barnets bästa, eftersom diskursen

kunde ges motsatta innebörder. Med retorisk användning menar jag att diskursen användes för att legitimera en viss argumentation. Talet om barnets bästa handlar inte enbart om de konkreta barnen som föds som resultat av assisterad befruktning. Barnen är samtidigt en del av den politiska retoriken där barnets bästa ställs mot vuxnas rättigheter. Barnets bästa är också en diskurs om det heliga och oförstörda, som skall skyddas till varje pris. Diskursen om barnets bästa är inte ett exempel på maktfri kommunikation, snarare tvärtom. Men jag betraktar diskursen som ett exempel på ett sekulärt moraliskt språk som används både av sekulära och religiösa aktörer. Ett gemensamt drag i försvaret av både kvinnors rättigheter och barns rättigheter är också att individen och hennes rättigheter ställs i centrum. En annan sida av individfokus i politiken handlar om röstningspraxis i sådana frågor som assisterad befruktning.

Samvetsfrågor och läroprocesser

Vid Finlands riksdags omröstning om lagförslaget om assisterad befruktning (RP 3/2006) hösten 2006 valde de större riksdagsgrupperna att inte ha någon partilinje om de kritiska frågorna i lagförslaget. Det var särskilt frågan ifall lesbiska kvinnor och singelkvinnor skulle ha rätt att få assisterad befruktning som delade åsikterna inom partierna. I finländsk politik används begreppet samvetsfråga för att beskriva denna politiska praxis att vissa lagförslag särbehandlas så att partidisciplin saknas vid omröstningen. Assisterad befruktning ansågs m.a.o. vara en fråga där olika moraliska och ideologiska synsätt var oförenliga med varandra, och olika åsikter tilläts existera sida vid sida inom riksdagsgrupperna.

Samvetsfrågorna i partipolitiken har oftast karaktären av antingen etiska frågor, t.ex. abort, eller frågor av regionalt intresse, som på ett särskilt sätt berör individen och hennes livsvillkor. Som exempel på frågor av regionalt intresse kan nämnas förändringar av infrastruktur och bostadsområden, exempelvis byggandet av ett flygfält (Rasch 1999, 134–136). På en konkret nivå handlar denna politiska praxis om den enskilde riksdagsmannens möjlighet att visa att han/hon står för sina värderingar. Samvetsfrågor förekommer på ett tydligare sätt i Finland än t.ex. i Sverige, eftersom Finland i högre grad än Sverige har personval. Förväntningarna på att vallöften hålls riktas därför inte enbart mot partierna utan också mot individuella riksdagsmän.

Det är inte alldeles enkelt att definiera vilka lagförslag som är samvetsfrågor. Assisterad befruktning hörde till de politiska frågor som i finländska medier kallats för samvetsfrågor, men enligt riksdagens röstningsresultat hade en del mindre partier ändå en tydlig linje i frågan. Partier som har en tydlig ideologisk inriktning kan också lättare ha en gemensam linje i frågor som de större partierna behandlar som samvetsfrågor. I finländsk politik gäller detta t.ex.

Kristdemokraterna, Sannfinländarna och Gröna förbundet. Då regeringen fattade beslut om lagförslaget om assisterad befruktning (RP 3/2006) röstade tre ministrar emot lagförslaget: Seppo Kääriäinen (c), Hannes Manninen (c) och Kari Rajamäki (sdp). Till följd av detta hade också riksdagsledamöterna fria händer i frågan (Suominen 2006). Att lagförslagets innehåll var värdeladdat och att åsikterna i riksdagen var delade var ändå ingen nyhet. Det tidigare lagförslaget RP 76/2002 drogs tillbaka av den dåvarande regeringen efter att riksdagens lagutskott hade förändrat lagförslagets innehåll till att gälla assisterad befruktning enbart för heterosexuella par. Propositionen RP 3/2006 fortsatte att dela åsikterna inom de större partierna, medan t.ex. Kristdemokratiska riksdagsgruppen hade en tydlig linje emot lagförslaget.

Ett centralt tema i Habermas tänkande är på vilket sätt den politiska gemenskapen kan hållas samman i liberala samhällen som utvecklas i en allt mer pluralistisk riktning. Jag betraktar politiska samvetsfrågor som ett exempel på svårigheten att hålla samman den politiska gemenskapen på det konkreta partipolitiska planet. I grund och botten för denna utmaning för sammanhållningen i politiken ligger en större variation av världsåskådningar.

> Så snart en existentiellt relevant fråga kommer upp på den politiska dagordningen drabbar medborgarna, troende som icke-troende, samman med sina av världsåskådningar impregnerade övertygelser; och i sin strävan att hantera den offentliga meningsstridens skriande dissonanser erfar de den världsåskådningsmässiga pluralismens stötande faktum. Om de, medvetna om sin egen felbarhet, lär sig att umgås med detta faktum utan våld, alltså utan att slita sönder det sociala bandet i en politisk gemenskap, inser de vad de sekulära grundvalarna för beslutsfattande, fastslagna i författningen, betyder i ett postsekulärt samhälle (Habermas 2003, 121).

Här syftar Habermas på behovet av läroprocesser för att överbrygga de olikheter i människors världsåskådningar och politiska synsätt som kan verka oförenliga med varandra. Gällande samvetsfrågorna gör politikerna enligt min tolkning inte försök att nå enighet, utan istället låter man individerna rösta enligt sitt eget samvete. Habermas (2007, 8) nämner embryoforskning, abort och behandling av komapatienter som exempel på frågor som är särskilt polariserade mellan sekulära och religiösa positioner. Han anser att medborgarna i dessa frågor behöver reflektera över både trons och vetandets gränser.

Även kyrkliga samvetsfrågor kan med fördel diskuteras med Habermas terminologi. Inom Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland har ärkebiskop emeritus John Vikström (2007) kritiserat den debatt som inom kyrkan har förts om konservativa prästers rätt att vägra samarbeta med kvinnliga präster.

År 2008 har det gått 20 år sedan de första kvinnorna prästvigdes i Finland. Sedan dess har det länge varit kyrkans praxis att behandla kvinnoprästfrågan som samvetsfråga, men detta håller nu på att förändras, samtidigt som diskussionsklimatet verkar hårdna. Vikström (2007, 357) skriver: "Teologerna drar sig tillbaka, juristerna tvingas träda fram för att med hjälp av paragrafer lösa det som inte kunde lösas med ord." Förutom att diskussionsklimatet hårdnat iakttar Vikström också tecken på att motståndet mot kvinnliga präster har blivit ett igenkänningstecken på vilken teologisk och kyrkopolitisk grupp man tillhör, samt ett tecken på bibeltrohet. Han påpekar i artikeln att samtidigt som man måste ta de samarbetsvägrande prästerna på allvar, måste man också fråga på vilket sätt deras samveten är bundna. Han syftar på att samvetet inte är det samma som åsikter, och samvetet kan ha flera röster som behöver vägas mot varandra. Jag tolkar Vikströms uttalanden som att han efterlyste en debatt där de inblandade inte skyddar sina åsikter bakom talet om samvetet, utan snarare lyssnar på flera möjliga synvinklar, eftersom det har skett en polarisering av världsåskådningarna även inom kyrkan. Det diskussionsklimat som Vikström efterlyser kunde med Habermas uttryckssätt beskrivas som en läroprocess. Det kunde m.a.o. kallas för en läroprocess då de inblandande i en kyrklig konflikt frångår de låsta positionerna och hittar ett gemensamt språk. En läroprocess skulle förutsätta en genuin dialog där man låter sig förändras genom att ta del av andra synsätt, utan att man för den skull behöver ge avkall på sitt ursprung. Samtidigt innebär övergången från ett teologiskt språk till ett juridiskt knappast ett fruktbart sätt att nå samförstånd, eftersom kvinnoprästdebatten på ett generellt plan i första hand är en inomkyrklig konflikt mellan olika religiösa aktörer. Med andra ord tror jag inte att översättningen av det teologiska språket till en sekulär diskurs i detta fall är en förutsättning för att en läroprocess skall kunna uppstå. Samtidigt är det rimligt att konkreta fall av diskriminering på kyrklig arbetsplats också behandlas med juridiska medel, eftersom det på den konkreta nivån inte enbart är fråga om en inomkyrklig konflikt.

Talet om samvetet när det gäller samvetsfrågor i politiken och kyrkan antyder att denna praxis på något plan handlar om moral. Samvetet är ett begrepp inom religiös och moralisk tradition, och det är inte oviktigt att det är just detta begrepp som används i den politiska diskursen. Det är därför inte särskilt långsökt att beskriva detta som ett exempel på det som Habermas (2008) syftar på då han beskriver språkanvändningens sekularisering, då frågor som tidigare skulle ha formulerats i termer av religiösa livstolkningar blir ersatta av ett sekulärt moraliskt språk. Avsaknaden av partidisciplin vid riksdagens omröstning innebär en öppenhet för att behandla en politisk fråga som en moralisk fråga, där även religiösa argument kan ligga bakom individens ställningstaganden. Denna politiska praxis är ett exempel på hur det personliga och det politiska kolliderar med varandra, och hur en gräns dras mellan en privat

och en politisk sfär. I detta sammanhang är det inte i första hand några religiösa institutioner, som tidigare i enhetskulturen hade monopol på moraltolkningen, som definierar hur riksdagsmännen i den sekulära riksdagsmiljön skall tänka i fråga om moral. Inte heller partierna har sin vanliga auktoritetsposition i dessa frågor, utan istället är det upp till den enskilda riksdagsmannen att avgöra hur han eller hon förhåller sig till dessa frågor. Det är med andra ord en utpräglat individualistisk syn på moral som är central i denna praxis med samvetsfrågor.

Kyrkliga ställningstaganden i ett postsekulärt samhälle

Som jag redogjort för ovan, hävdar Habermas (2008) att kyrkor och religiösa samfund tenderar att få ökat inflytande i postsekulära samhällen i egenskap av tolkningssamfund i värdekonflikter som kräver politisk reglering. Jag anser att assisterad befruktning är ett gott exempel på värdekonflikter, där detaljfrågorna är så pass dunkla eller svåra att enas kring att de politiska partierna inte lyckas övertyga människor moraliskt. Samvetsfrågor som politisk praxis betraktar jag som ett tecken på de politiska partiernas svårigheter att tackla värdekonflikter i ett allt mer värdepluralistiskt samhälle. Även i en finländsk kontext kan man iaktta tendenser till att kyrkan får rollen av ett tolkningssamfund då det gäller vissa värdekonflikter som är svåra att lösa inom politiken.

Då kyrkostyrelsen för Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland officiellt tar ställning till en etisk fråga är det vanligtvis i form av ett svar till ett ministerium då kyrkan tar ställning till ett lagförslag. Officiella ställningstaganden görs inom något av de beslutande organen inom kyrkan: kyrkomötet, biskopsmötet och kyrkostyrelsen (Hytönen 2003, 297). Då Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland under de senaste tjugo åren vid några tillfällen har uttalat sig om assisterad befruktning har det ofta varit ett svar till ett ministeriums begäran om utlåtande. Att kyrkan riktar sitt uttalande till ett ministerium och inte exempelvis till individer som lider av ofrivillig barnlöshet märks även i ställningstagandenas utformning. Syftet med dessa ställningstaganden är inte att själavårda berörda individer, utan snarare att övertyga lagstiftarna om vad som ur kyrkans synvinkel är rätt och fel. På grund av syftet att övertyga är de kyrkliga ställningstagandena relativt entydiga retoriskt och innehållsligt. Gemensamt för dem är deras betoning av barnets bästa samt en gränsdragning mellan vilka reproduktionsteknologiska metoder som borde tillåtas respektive förbjudas. Principerna om barnets bästa och människovärdet går som en röd tråd genom de kyrkliga uttalandena om assisterad befruktning (Blomström 2008).

De finländska kyrkliga ställningstagandena till assisterad befruktning har varierat en del under årens gång, och synen på assisterad befruktning verkar på en generell nivå ha förändrats i en positivare riktning. År 1985

ansåg biskopsmötet att assisterad befruktning var onaturligt och ett hot mot familjen, särskilt då en annan mans könsceller kom in i familjen. Biskopsmötet ansåg att adoption var att föredra då ett gift par led av ofrivillig barnlöshet (Biskopsmötet 1985). Även det senaste kyrkliga utlåtandet, som gavs av kyrkostyrelsen år 2005 till Justitieministeriet och Social- och hälsovårdsministeriet, var till sitt innehåll relativt konservativt. Till skillnad från biskopsmötets uttalande 20 år tidigare var det inte längre reproduktionsteknologin i sig som beskrevs som ett onaturligt ingrepp, utan fokus riktades mot reproduktionsteknologins betydelse för familjen och äktenskapet. Kyrkostyrelsen hävdade att endast äkta makars könsceller borde användas i fertilitetsbehandlingar, och att donerade könsceller skulle försvaga äktenskapet. Kyrkostyrelsens ställningstagande använde ett tal om barnets bästa som en auktoritativ diskurs. Uttalandet lade stor vikt vid äktenskapet och det biologiska föräldraskapet, och beskrev barnets rätt till en far och en mor som ett faktum. Enligt kyrkostyrelsen var det inte önskvärt att lagen om assisterad befruktning skulle låta barn födas utan en far, d.v.s. kyrkostyrelsen ville inte tillåta assisterad befruktning för ensamstående kvinnor och lesbiska par. Det heterosexuella äktenskapet sades innebära den tryggaste familjeformen med tanke på barnets bästa (Kyrkostyrelsen 2005; Kanckos 2006, 155–156).

De politiska frågor som Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland uttalar sig om är vanligtvis ärenden som aktualiserar svårlösliga värdekonflikter i samhället, eller sådana frågor som gäller kyrkans verksamhetsområden. Några exempel på det sistnämnda är kyrkostyrelsens uttalande den 28.2.2005 om begravningslagen eller kyrkomötets uttalande den 10.5.2001 om religionsfrihetslagen (Kirkolliskokouksen ja kirkkohallituksen täysistunnon kannanottoja 2008). Kyrkan verkar i dessa sammanhang ta på sig rollen av en expert på etik, samtidigt som kyrkan nuförtiden bara är en expert bland många. Andra remissinstanser vid lagberedningen om assisterad befruktning var exempelvis Finlands Läkarförbund och Sexuellt likaberättigande rf (SETA). Denna situation kan beskrivas som senmodern, då samhället har blivit detraditionaliserat. Kyrkan har med andra ord förlorat sin forna roll som ensam moralisk auktoritet, samtidigt som individerna har fått ett ökat tolkningsutrymme i etiska frågor. Enligt Heelas och Woodhead (2000, 305–306, 344) innebär detraditionalisering ett skifte från en extern auktoritet till självets auktoritet.

Kyrkan verkar samtidigt inte vara intresserad av alla slags etiska frågor och värdekonflikter i politiken. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland har vid flera tillfällen tagit ställning till lagförslag som berör mänskliga rättigheter, livets början och slut, eller familjevärden och homosexualitet, t.ex. registrerat partnerskap, assisterad befruktning samt intern adoption inom familjer som består av registrerade par. Men kyrkan har i mindre utsträckning uttalat sig om frågor gällande kärnkraft, miljö eller allmän samhällspolitik. Ett undantag gäller i så fall ett flertal uttalanden om ekonomiska frågor under 2000-talet

(Kirkolliskokouksen ja kirkkohallituksen täysistunnon kannanottoja 2008). Ett skäl till att kyrkan uttalar sig mer om vissa slags frågor kan tänkas vara att kyrkliga ledare och beslutsfattare anser sig sakna kunskap om olika slags samhällspolitiska frågor, och ett annat skäl gäller traditionen. Kyrkan har en lång tradition av diskussioner om familj och sexualitet, och många kyrkliga ledare upplever förmodligen att de kan falla tillbaka på både den kyrkliga traditionen och sina egna moraliska övertygelser när de deltar i offentliga samtal om sådana frågor (Hytönen 2003, 297–299).

Sammanfattning

Avsikten med denna artikel har varken varit att sammanfatta allt som Habermas har skrivit om religion, eller att ge ett entydigt svar på frågan om Finland är ett postsekulärt samhälle. Min avsikt har snarare varit att förklara hur Habermas använder termen det postsekulära samhället, och sedan belysa hur hans beskrivning av det postsekulära samhället fungerar i en kontext av finländsk politik och kyrka, särskilt genom ett fallstudium av en offentlig diskussion om assisterad befruktning i Finland. Habermas utgångspunkt i tolkningen av religionens roll i samhället är dess roll i den offentliga sfären. Habermas (2008) beskriver tre förändringar av det allmänna medvetandet i det postsekulära samhället: 1) globala konflikter sammankopplas med religiösa stridigheter, 2) religiösa institutioners ökande inflytande i den nationella offentliga sfären och 3) immigration. I denna artikel har jag fokuserat på offentlig diskurs på den nationella nivån, och diskuterat partipolitik och kyrkliga uttalanden. Jag har beskrivit lagberedningen och den politiska diskussionen om assisterad befruktning som ett typiskt fall av svårlösliga värdekonflikter i samhället, där kyrkan har en särskild roll som tolkningssamfund. I denna situation lyckas de politiska partierna inte övertyga människor moraliskt, utan överlåter uppgiften att tolka moraliskt till individernas samveten.

Jag har i denna artikel beskrivit Habermas begrepp det postsekulära samhället som ett bidrag till den religionssociologiska debatten om sekulariseringsteorin. Habermas behandling av religionens plats i den offentliga sfären är fortfarande ett relativt nytt tema inom hans tänkande, och han har visat sig vara öppen för möjligheten att omformulera sig. Samtidigt iakttar jag fortfarande ett problem i den betoning av konsensustänkande som har präglat hans författarskap. I denna artikel har jag tillämpat Habermas idé om ett gemensamt sekulärt språk på ett mer begränsat material i form av barnets bästa som är en specifik diskurs i offentligheten, och samvetsfrågor, som i första hand innebär en svårighet att nå konsensus inom enskilda partier eller inom kyrkan. Min avsikt är därför inte att försvara en idé om att alla medborgare i ett demokratiskt samhälle behöver nå konsensus. Jag har också nämnt exempel på hur makt ingår i kommunikationen mellan olika aktörer i samhällsdebatten,

vilket skiljer sig från Habermas betoning av maktfri kommunikation. Trots denna kritik tror jag mig ha visat att Habermas tal om det postsekulära samhället kan vara ett fruktbart sätt att tala om religion i offentligheten.

Att kalla Finland för ett postsekulärt samhälle skulle kännas avgörande och stort. Vad är det i så fall som vi lämnat bakom oss, bakom det avgörande prefixet "post-"? Men så uppfattar jag inte heller att Habermas använder begreppet, som en förändring från en sekulär epok till en ny postsekulär epok. Syftet med uttrycket är snarare att konstatera att sekulariseringen inte har satt punkt för religionens och religiösa institutioners betydelse i offentligheten. Tvärtom iakttar Habermas liksom många religionssociologer (t.ex. Casanova 1994 eller Berger 1999) att religionen inte helt och hållet har förflyttats till en privat sfär, utan har snarare fått en förnyad betydelse i offentligheten. Trots att det finländska samhället har sekulariserats har kyrkan och religiös eller moralisk argumentation fortsättningsvis en plats i offentligheten, bl.a. genom att kyrkan offentligt tar ställning till svårlösliga värdekonflikter i samhället och att värderingsfrågor diskuteras på den politiska arenan. I denna artikel har jag med andra ord diskuterat några postsekulära drag i den finländska politiken och kyrkan. Talet om det postsekulära samhället täcker samtidigt inte in alla samtida förändringar av det religiösa livet, eftersom fokus ligger på den offentliga sfären. Andra analyser av religiös förändring inom den privata sfären kan därför komplettera diskussionen om religionens plats i samhället.

Litteratur

Berger, Peter L. (red.) (1999) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Biskopsmötet (1985) "Piispainkokouksen pöytäkirja 12–13.2.1985". I *Piispainkokouksen pöytäkirjat vuosilta 1891–2001*. Helsinki: Kirkkohallitus.

Blomström, Frida (2008) *Se till den som svagast är? En analys av två kyrkors ställningstaganden till assisterad befruktning*. Åbo: Åbo Akademi (Avhandling pro gradu).

Bohman, James & Rehg, William (2008) "Jürgen Habermas". I Zalta, Edward, N.: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2008 Edition). Tillgänglig på: http://plato.stanford.edu/archives/sum2008/entries/habermas/ (21.10.2008).

Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

FN:s konvention om barnets rättigheter (1989). Tillgänglig på: http://www.unicef.se/barnkonventionen (21.10.2008).

Habermas, Jürgen (2002) *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen (2003) *Den mänskliga naturens framtid. På väg mot en liberal eugenik?* Göteborg: Daidalos.

Habermas, Jürgen (2007) *Mellan naturalism och religion. Filosofiska uppsatser*. Göteborg: Daidalos.

Habermas, Jürgen (2008) "Notes on a post-secular society". Signandsight.com. Tillgänglig på: http://www.signandsight.com/features/1714.html (21.10.2008).

Heelas, Paul & Woodhead, Linda (2000) *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell Publishers.

Hytönen, Maarit (2003) *Kirkko ja nykyajan eettiset kysymykset*. Tampere: Kirkon Tutkimuskeskus.

Kanckos, Lise (2006) "Negotiating reproduction. Religion, gender and sexuality in political conflicts". I Tore Ahlbäck (red.) *Exercising Power. The Role of Religions in Concord and Conflict*. Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 149–159.

Kanckos, Lise (2008) "Det postsekulära samhället". *Ad Lucem*. 100 (2): 48–49.

Kirkolliskokouksen ja kirkkohallituksen täysistunnon kannanottoja (2008). Tillgänglig på: http://evl.fi/EVLfi.nsf/Documents/E1BFB5AF1DD09232C22570A3003D7A4A?OpenDocument&lang=FI (21.10.2008).

Kyrkostyrelsen (2005) Lausunto oikeusministeriölle ja sosiaali- ja terveysministeriölle hedelmöityshoitolain valmistelusta. Asianumero 2005–00426.

Lag om assisterad befruktning (1237/2006). Tillgänglig på: http://www.finlex.fi/sv/laki/ajantasa/2006/20061237 (21.10.2008).

Lag om faderskap (700/1975). Tillgänglig på: http://www.finlex.fi/sv/laki/ajantasa/1975/19750700 (21.10.2008).

LM 140/2005. Lagmotion: Lag om användning av könsceller och embryon vid assisterad befruktning. Tillgänglig på: http://www.riksdagen.fi (21.10.2008).

Moestrup, Steffen (2008) "Habermas: Vi skal tolerere det vi afviser". *Kristeligt Dagblad* 15.5.2008. Tillgänglig på: http://www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/285917:Kirke---tro--Habermas--Vi-skal-tolerere-det-vi-afviser (21.10.2008).

Neri, Demetrio (1996) "Child or parent oriented controls of reproductive technologies?" I Evans, Donald (ed.) *Creating the Child. The Ethics, Law and Practice of Assisted Procreation*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 145–156.

Rasch, Bjørn Erik (1999) "Electoral systems, parliamentary committees, and party discipline: The Norwegian Storting in a comparative perspective". I Shaun Bowler, David M. Farrell & Richard S. Katz (red.) *Party Discipline and Parliamentary Government*. Columbus: Ohio State University Press, 121–140.

RP 76/2002. Regeringens proposition till riksdagen med förslag till lag om användning av könsceller och embryon vid assisterad befruktning samt till lag om ändring av lagen om faderskap. Tillgänglig på: http://www.riksdagen.fi (21.10.2008).

RP 3/2006. Regeringens proposition till Riksdagen med förslag till lag om assisterad befruktning samt till lag om ändring av lagen om faderskap. Tillgänglig på: http://www.riksdagen.fi (21.10.2008).

Sandin, Bengt & Halldén, Gunilla (2003) "Välfärdsstatens omvandling och en ny barndom". I Bengt Sandin & Gunilla Halldén (red.) *Barnets bästa. En antologi om barndomens innebörder och välfärdens organisering*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, 7–23.

Suominen, Anne (2006) "Aila Paloniemi röstar nej till fertilitetsvård. 'Sprit och nikotin kan också vara en samvetsfråga'". *Hufvudstadsbladet* 23.2.2006.

Vikström, John (2007) "Samvetet och kvinnliga präster. På vilket sätt är de samarbetsvägrande prästernas samveten bundna?" *Teologinen aikakauskirja – Teologisk tidskrift*. 112 (4): 357–364.

CURT DAHLGREN

RELIGIÖS IDENTITET:
En faktor i politiska konflikter?

Inledning

Sedan det kalla krigets antas i ökad utsträckning väpnade konflikter ha sin grund i de stridande parternas olika religioner. En tydlig representant för detta synsätt är Samuel P. Huntington, som i tidskriften *Foreign Affairs* sommarnummer 1993 rubricerade sin artikel "The Clash of Civilizations: The next pattern of conflict?" Artikeln kan kort sammanfattas med Huntingtons egna ord: "Nästa världskrig, om det blir något, kommer att bli ett krig mellan civilisationer."[1] Att religion är en central aspekt för vad Huntington menar med civilisation genomsyrar hela artikeln, och enligt Huntington är det främst den islamska respektive den västerländska kristna civilisationen som står i en tydlig konflikt med varandra.

Identitet

Syftet med denna artikel är inte att diskutera om Huntington har rätt eller fel.[2] Istället avser jag använda begreppet identitet[3] för att förhoppningsvis ge en ökad förståelse av problemkomplexet religion och väpnad konflikt. Enligt Huntington består en civilisation av många

1 "The next world war, if there is one, will be a war between civilizations" (Huntington 1993).
2 Viktigt är emellertid att betona att hans analyser handlar om en global nivå, d.v.s. – som han ser det – västvärldens starka kapitalistiska ekonomier, demokratiska ideal, individorienterade mänskliga rättigheter, jämlikhetsideal, sekulära lagstiftning, teknologiska och militära överlägsenhet etc., gentemot en i dessa avseenden betydligt svagare islamsk civilisation med vissa ekonomiska och militära kopplingar till den konfucianska, som finns i Kina och Nordkorea.
3 Jag går inte här in i den omfattande diskussionen om begreppet identitet. För en nyare diskussion kring begreppet inom t.ex. den symboliska interaktionismen, där man på ett intressant sätt bl.a. diskuterar hur identitet och roll förhåller sig till varandra, se Charon (2007).

aspekter som religion, kultur och "ett folks subjektiva självidentifikation"[4]. I just denna artikel ger Huntington ingen närmare definition av identitet, men jag antar att han inte åsyftar identitet på individnivå utan diskuterar en kollektiv identitet, eftersom han menar att man mycket väl kan vara halvfransk eller halvarab men inte vara halvkatolik eller halvmuslim. Huntington för inte heller någon explicit diskussion om identitetens betydelse för t.ex. konflikter av olika karaktär, vilket däremot Manuel Castells gör i boken *The Power of Identity*. Det som intresserar Castells är den kollektiva identiteten i det globaliserade samhällets informationella ekonomi. Han menar att den informationella ekonomins (d.v.s. en ekonomi där kapitalism och informationsteknologi har smält samman) globalisering möter motstånd från rörelser som identifierar sig med andra värden än de som den globala ekonomin står för. Dessa rörelser kan vara religiösa, genusbetingade, nationella, etniska eller territoriella, och deras identitet konstrueras genom "den meningsskapande process som baseras på kulturella attribut, eller relaterade uppsättningar av kulturella attribut, som prioriteras före andra källor till mening"[5] (Castells 2004, 6).

Castells skiljer på tre olika former av identitet: legitimerande-, motstånds- och projektidentitet. Den *legitimerande identiteten* har sitt ursprung i och leder till samhällets dominerande institutioner. Denna form av identitet behövs för att vi ska acceptera dessas makt och dominans över oss. Resultatet av denna typ av identitet är ett civiliserat samhälle. *Motståndsidentiteten* skapas av dem som har nedvärderats eller stigmatiserats av dem som har makten. Dessa grupper känner sig ofta förtryckta eller utanför det ordinarie samhället. Gränserna mellan dem som tillhör motståndsidentiteten och det förtryckande samhället är ofta tydliga. Castells egna exempel här är religiös fundamentalism, nationalistisk självhävdelse och gayrörelsen. *Projektidentiteten* uppträder när sociala aktörer bygger en ny identitet som ger dem en ny position i samhället för att förändra hela samhället. Castells exempel här är feminismen. Från början var denna rörelse enbart inriktad på kvinnans rättigheter, som t.ex. rösträtt och lika lön för lika arbete, medan man nu kan se tendenser till att dagens feminism utmanar den patriarkala familjen. En konsekvens av denna typ av feminism är en förändring av hela samhället, eftersom rådande ideologi – åtminstone i USA som är Castells analysexempel – hävdar att samhället har familjen som bas. Dessa tre former av kollektiv identitet är naturligtvis inte varandra uteslutande. En motståndsidentitet kan rimligtvis innehålla eller övergå i projektidentitet, som i sin tur kan bli en legitimerande identitet. Enligt min mening är det dock inte enbart i motståndsidentiteten som man kan hitta en religiös legitimering som grund för aktörers agerande. Ett exempel på att projektidentiteten kan legitimeras religiöst utgörs av Benjamin Nathanael Smiths turné i Illinois och Indiana på självständighetsdagen 1999. Smith tillhörde en starkt rasistisk kristen kyrka och hans eget projekt just

4 "the subjective self-identification of people".
5 "the process of construction of meaning on the basis of a cultural attribute or a related set of cultural attributes, that is given priority over other sources of meaning"(Castells 2004, 6).

denna dag var att proklamera vita amerikaners frihet från etnisk pluralism genom att mörda en afroamerikan och en koreansk student. Dessutom skadade han allvarligt en ortodox jude, en student från Taiwan och två afroamerikaner (Juergensmeyer 2000, 135). Även projektidentiteten kan således grundas religiöst, vilket jag hoppas kunna visa ytterligare i det följande där jag belyser konflikten mellan Israel och Palestina samt konflikterna på Balkan utifrån Castells syn på kollektiv identitet.

Ett svar på frågan varför identiteten är viktig menar jag vara att kollektiva våldshandlingar kräver en stark ideologisk legitimering för att få deltagarna att utöva handlingar som med stor sannolikhet kan innebär deras egen död. Om du verkligen *vet* att din gud hotas av de ogudaktiga, sviker du honom eller henne om du inte ställer dig på gudens sida med det du kan bidra med i kampen mot de makter som hotar att förgöra den värld och kultur som din gud har skapat och råder över. Om du inte engagerar dig i kampen, sviker du garanten, d.v.s. gud, för hela din världsbild, vilken i sin tur är en central del av din personliga identitet. I den kollektiva identiteten skapas ett mycket tydligt "vi-" och "dem-" förhållande mellan de rättroende och de otrogna, mellan dem som följer bibelns bokstav och dem som bryter mot dess bud. Men man kan inte isolera den religiösa legitimiteten och den kollektiva identiteten från politiska motiv, något som jag hoppas ska framgå av presentationen nedan av vad som ibland kallas för "religionskrig".

Islam och judendom

Huntington illustrerar sin tes om civilisationernas krig som en konflikt mellan islam och västvärlden, ett scenario som kanske är tydligast i Mellanöstern. Men i denna del av världen råder det även konflikter mellan olika islamska konfessioner som shia och sunni, mellan sekulära och religiöst konservativa judar liksom mellan Palestina och Israel, en konflikt som av vissa ses som en kamp mellan judar och muslimer, en kamp som har sin grund i respektive religion. Ett exempel på denna kamp kan vara den judiske läkaren och bosättaren Baruch Goldsteins massaker på 27 palestinier i staden Hebrons moské den 25 februari 1994. Andra exempel är Yigal Amirs mord på Yitzhak Rabin 1995, Ariel Sharons provocerande besök på tempelberget 2000 – som ledde till al-Aqsa Intifadan – och islamska självmordsbombare från Hamas och islamska Jihad (Bunzl 2004, 3). För samtliga dessa aktörer gäller det att de legitimerade sina handlingar utifrån respektive religion. Med Castells begrepp kan man hävda att Goldstein utförde sitt blodbad utifrån en projektidentitet: rena de judiska områdena från alla muslimer, ett projekt som legitimerades i Gamla testamentet. Yigal Amir bör däremot ha utfört sitt dåd mot Yitzhak Rabin utifrån en motståndsidentitet; Amir ansåg nämligen att Rabin i och med Oslo-överenskommelsen sålde ut judarnas heliga land till palestinierna.

Sharons promenad på tempelberget visar istället på en legitimerande identitet, som kan läsas enligt följande: Vi israeler/judar har lika stor rätt, om inte större, än ni palestinier/muslimer till denna plats, eftersom det var här våra heliga tempel låg långt före er religion ens existerade.

Men denna typ av ömsesidiga aktioner mellan judar och muslimer är historiskt sett ganska ny. Enligt Nissim Rejwan har dessa två religioner periodvis levt i ett symbiotiskt förhållande och att handelskontakter mellan araber och judar var väletablerade långt före islams framträdande, och de ökade än mer när romarriket från och med år 105 enligt kristen tideräkning också kom att omfatta Arabien. År 358 förenades Palestina med området från Röda havet till Medelhavet, vilket innebar att judar bosatte sig lite varstans inom detta område. De judiska bosättningarna lockade till sig araber, och enligt Rejwan levde de två folkgrupperna tillsammans utan några större konflikter (Rejwan 2004, 29 f). Från början hade Muhammed ambitionen att de arabiska judarna skulle konvertera till hans nya tro, vilket bland annat visas av att han inkorporerade mycket av judisk tro och judiska riter – t.ex. sträng monoteism, Abrahams centrala plats, dietiska föreskrifter, formaliserade och reglerade böner, allmosegivande, försoningsdag – i sin egen nya religion. Det var först när Muhammed insåg att judarna inte var villiga att konvertera till islam, som han startade fördrivningen av dem från den Arabiska halvön, något som hans första efterträdare fortsatte med. Men araberna insåg ganska snart att de var av samma folk och att deras religioner var ganska lika. Dessutom behövde araberna i sin strävan att erövra världen judarnas utvecklade affärskontakter. Judar som konverterat till islam fick också stort inflytande över islamsk teologi när denna utvecklades i Bagdad, och enligt Rejwan, som här följer Poliakov, kunde man under denna period mycket väl vara både jude och muslim samtidigt (Rejwan 2004, 3).

En förutsättning för att judar, och också kristna, under denna period kunde leva i islamska länder var att de från islams sida betraktades som bokens folk. Judar och kristna sågs inte som icketroende, eftersom de trodde på en enda gud. Men eftersom de varken accepterade Muhammed som en sann profet eller Koranen som en sann uppenbarelse, sågs judar och kristna som inte sanna troende. Därför var de tvungna att betala en speciell skatt (jizya) för att åtnjuta de rättigheter som de hade i form av att vara ett "skyddat folk" (dhimmi). Judarna sågs inte heller som en egen "nation" eller " religiös gemenskap" (community) skild från deras muslimska grannar. Istället sågs judarna, med sin egen religion, som en del av den muslimska gemenskapen, vilket befästes i fördraget i Medina ca 625, och enligt Rejwan, som här citerar Majid Khadduri, stadfäste föredraget en sorts federation mellan de judiska och arabiska stammarna. Det fanns inte heller något hinder för judar att flytta från islamska länder till det ottomanska Palestina. Denna flyttning blev problematisk först vid slutet av 1800-talet, men då beroende på att den

sionistiska bosättarrörelsen kom att involveras i europeisk världspolitik.[6]

Spanien erövrades i början på 700-talet av araber, och inom några år blev hela landet islamskt, vilket var en lättnad för judarna, som hade utsatts för kraftig förföljelse av de katolska visigotiska kungarna. Under de 400 år som araberna dominerade i Spanien, blomstrade det kulturella utbytet mellan judar och muslimer inom områden som litteratur, hebreisk grammatik, muslimsk kritisk bibeltolkning och astronomi. Dessutom utvecklades ett judisk-arabiskt språk, bland annat på grund av att judarna ansåg att arabiskan var bättre lämpad för religionsfilosofiska och andra vetenskapliga spörsmål. Men viktigt är också att arabiskan var det dominerande språket, och därmed judarnas naturliga språk, från Irak och Arabiska halvön till Spanien.

Denna mer eller mindre harmoniska situation för judarna inom det europeiska islamska väldet upphörde emellertid, när de kristna återerövrade Spanien i slutet av 1400-talet. I och med detta försämrades de europeiska judarnas situation radikalt. Visserligen hade judarna utsatts för diskriminering och våld i de islamska länderna, och mer så i områden dominerade av shia än av sunni, men enligt Bunzl (2004) kan dessa förföljelser aldrig mätas med dem som judarna utsattes för under inkvisitionen, otaliga pogromer och i Hitlertyskland. Orsakerna till de judisk-islamska relationerna vi har idag är bl.a. följande: det osmanska rikets sönderfall – ett rike som Palestina var en del av från 1517 – sionismen med invandring av judar till Palestina, som sedan 1917 var ett brittiskt mandat under Nationernas Förbund, britternas svikna löften om självständighet efter första världskriget för Palestinaaraberna samt att området, också med brittiskt stöd via Balfourdeklarationen 1917, skulle rymma en judisk nation (Zeidler-Blomberg & Persson). Till dessa kan också läggas effekterna av nazitiden, den allt starkare judiska militära makten samt skapandet av staten Israel 1948 (Bunzl 2004, 8), ett beslut som fattades av FN och som också innefattade en arabisk stat, som dock aldrig kom till stånd, och att Jerusalem skulle internationaliseras. I och med att staten Israel utropades, upphörde det brittiska mandatet. Den del av Palestina som skulle bli en arabisk stat, erövrades dels av Israel, dels av Transjordanien och Egypten under Palestinakriget 1948–49. Staten Israel erkändes inte av arabstaterna. Dessa lovade istället att göra Palestina fritt, vilket man misslyckats med under kriget 1967, i vilket Israel erövrade östra Jerusalem, Västbanken, Gazaremsan, Sinai och Golanbergen. År 1987 utbröt den första intifadan, som både var en protest mot Israels ockupation och ett krav på en självständig palestinsk stat. Resultat av Intifadan var dels att Jordanien avsade sig "alla anspråk på Västbanken, dels att PLO utropade en palestinsk stat på ockuperat område, vid sidan av Israel" (Zeidler-Blomberg & Persson). Senare förhandlingar (1993, 1995 och 1998) mellan PLO och Israel har lett till palestinskt självstyre för Gazaremsan och Västbanken. Det som på senare år ytterligare komplicerat situationen är Hamas seger i valet 2006 (Persson).

Sionismen gav de tidiga bosättarna en projektidentitet som legitimerade

6 Rejwan påpekar att relationerna mellan muslimer och judar naturligtvis inte varit så harmonisk som texten ovan kan antyda. Diskriminering förekom, men i stort sett var islamska härskare mycket mer toleranta mot judarna än fallet var med kristna härskare.

målet att skapa en sekulär stat (Bunzl 2004, 8 f). Genom denna identitet menade sig judarna ha rätt till området, eftersom deras förfäder en gång hade bott där. Att det bodde araber i Palestina var inget problem för bosättarna, eftersom araberna enligt dem aldrig hade haft överhöghet över området (Kelman 2004, 63). Med bosättningsframgångarna i Palestina och med judeförföljelserna i Europa antog sionismen mer religiösa drag, dock utan att sakralisera staten Israel eller den sionistiska rörelsen (Bunzl 2004, 3), vilken var sekulär (Flores 2004, 156). Efter erövringen av Gamla stan i Jerusalem, samt de bibliska kärnområdena Judéen och Samarien 1967, antog bosättarrörelsen Gush Emunim alltmer religiösa drag. Kriget 1967 och bosättningarna på de områden som ockuperades efter kriget 1973 legitimerades som delar av en gudomlig frälsningsplan (Bunzl 2004, 3). I den palestinska versionen sågs redan vid staten Israels grundande judarna som ett religiöst folk som inte hade, och fortfarande inte har, någon rätt till en egen nation. Sionismen ses som en bosättarkolonialism, som helt enkelt lagt beslag på ett område där de saknar rötter (Kelman 2004, 63). Palestinierna legitimerar sina våldshandlingar mot Israel utifrån en projektidentitet. De hade blivit lovade en egen nation av FN 1947, något som aldrig realiserats. Identitetens betydelse för den rådande situationen är tydlig, eftersom båda parter förnekar den andras "identitet som folk, äktheten i den andras kopplingar till landet, legitimiteten i den andras krav på nationella rättigheter, samt den andras existens som nationell grupp" (Kelman 2004, 62)[7]. Utifrån Castells kan man här mycket väl hävda att båda parter här visar på en projektidentitet som ger dem rätt att genomföra sina respektive projekt: bosättarnas återerövring av palestinska områden och palestiniernas kamp för en egen stat.

Från Israels sida handlar stridigheterna med palestinierna om att skydda nationen från organisationer som Hamas och islamiska Jihads terroraktioner, men här finns också genom bosättningspolitiken en strävan efter utökade landområden. Palestinierna å sin sida strävar efter en egen geografiskt sammanhållen av andra länder erkänd stat. I dessa makt- och geopolitiska strävanden finns vissa inslag av religion, men enligt Flores är det helt fel att hävda att det är religiös övertygelse och religiösa regler som är orsak till konflikterna mellan judar och palestinier (Flores 2004, 156). Sionismen var i grunden sekulär, men det judiska trosarvet var också viktigt för att skapa en identitet som skiljde ut den sionistiska rörelsen från andra rörelser. Palestinierna reagerade sekulärt nationalistiskt, inte minst på grund av att de inte enbart var muslimer utan också kristna. Både kristna och muslimska palestinier hotades således av den sionistiska invandringen, som bl.a. stöddes av Storbritannien. Men då den stora majoriteten av befolkningen i Palestina var och är muslimer, är det inte märkligt att just islam kom att bli en identitetsgivande faktor i kampen mot den judiska invandringen och senare den judiska staten Israel.

Som redan nämnts ovan, finns det många innehållsliga likheter mellan

7 "identity as a people, the authenticity of the other's links to the land, the legitimacy of the other's claims to national rights, and the very existence of the other as a national group" (Kelman 2004, 62).

islam och judendomen. För islam är den stora teologiska stötestenen att judarna inte accepterade Muhammeds uppenbarelser, d.v.s. att Muhammed var den sista profeten. I båda religionerna är Jerusalem en plats med högsta religiösa symbolvärde. Judendomens heligaste plats, templet som omslöt förbundsarken, låg här. Redan under islams första tid var Jerusalem den första quiblan, d.v.s. den ort man i bönen skulle rikta sig till. Enligt Koranen har också flera av profeterna bott och verkat i Jerusalem med omnejd. Det var hit som Muhammed genomförde sin nattliga ritt (isra'), och det var härifrån han for till himmelen (mi'raj), en resa som inte är omtalad i Koranen men finns återberättad i hans biografi. Så dessa två händelser i Muhammeds liv visar på Jerusalems centrala symboliska ställning inom islam, symboler som har materialiserats i Klippmoskén, som är byggd på judarnas mest heliga plats, tempelberget, där en gång Salomos tempel låg.

Jerusalem har således en central religiös plats inom islam redan från begynnelsen. Men staden har också blivit ett instrument i den politiska kampen. 1917 fick palestinierna överlämna staden till brittisk kontroll. 1948 erövrade och ockuperade israelerna stadens västra delar och 1967 tog de stadens östra delar med dess för både judar, muslimer och kristna heliga platser. Så inte bara från lokalt palestinskt utan från muslimskt perspektiv över hela världen har den politiska och väpnade frågan om Jerusalem getts religiösa bottnar för att mobilisera stöd både för palestiniernas och för israelernas sak.

Balkankrisen

Av ovanstående bör det ha framgått att religionen snarare har en identitetsgivande och legitimerande funktion i konflikter än att vara orsak till dem. Sammanflätningen av religiös och etnisk identitet blev synnerligen tydlig under balkankrisen på 1980- och 1990-talen. Det område som från och med 1918 till 1991 kallas Jugoslavien, och som omfattades av Serbien, Kroatien, Slovenien, Bosnien-Hercegovina, Montenegro och Makedonien, kristnades vid 800-talet. När kristenheten slutgiltigt delades 1054, blev floden Drina gräns mellan den romersk-katolska kyrkan och den ortodoxa. Vid 1100-talets slut etablerades ett storserbiskt rike som 1389 raserades genom erövring av turkarna. När det Ottomanska riket bröt ihop, kom stora delar av Balkan att styras av Österrike-Ungern. Efter första världskriget bildades "Serbernas, kroaternas och slovenernas kungarike" som utropades 1 december 1918 (Nyström), som således bestod av följande grupper: katolska slovener och kroater; serber, makedonier och montenegriner som tillhörde den ortodoxa kyrkan; bosnier och albaner som var muslimer. Dessutom fanns där ungrare, tyskar, slovaker, turkar och judar. Denna religio-etniska blandning ledde till en strävan efter stabilitet, vilket tidigt tog sig uttryck i serbers önskemål om etnisk rensning (Bruce 2003). Redan vid förberedelserna (1917) till fredsöverenskommelsen hävdade

en serbisk delegat att när den serbiska armén gick in i Bosnien-Hercegovina, skulle den "ge turkarna [d.v.s. muslimiska bosnier] 24 timmar, ja kanske, 48, att återvända till den ortodoxa tron" (Bruce 2003, 47). Om så inte skulle ske, skulle de dödas, vilket man enligt delegaten tidigare hade gjort i Serbien. Enligt serberna var den nya staten en återetablering av det tidigare kungadömet, men det stora hindret för att denna dröm om ett storserbiskt rike skulle förverkligas var de katolska kroaterna. Under andra världskriget styckades Jugoslavien upp av tyskar, italienare, ungrare och bulgarer. Under den tyska och italienska ockupationen skapades en självständig kroatisk stat som styrdes av det fascistiska ustaša, som genomförde ett folkmord på serberna, däribland ca 130 ortodoxa präster, mord som serbiska nationalister återgäldade. Efter andra världskriget fick kommunisterna under ledning av Josip Broz (Tito) makten, vilket medförde dels en stabilitet, dels ganska stor självständighet för de ingående republikerna samt de två autonoma provinserna Kosovo och Vojvodina (Bruce 2003).

Jugoslavien bestod således av ett antal republiker som alla närde nationalistiska drömmar. På 1840-talet började serberna utveckla en projektidentitet genom att anknyta till det historiskt gamla storserbiska riket, vilket i propagandan sågs som ett mäktigt kristet kungadöme, som besegrades av muslimska turkar. Enligt Bruce, som här följer Tom Gallagher, var en samexistens mellan kristna och muslimer en omöjlighet i ett storserbiskt rike. Att omvända sig till islam sågs som ett uttryck för feghet och girighet, en syn som rättfärdigade att albanska och bosniska muslimer diskriminerades. De slaver som hade konverterat till islam hade enligt serberna förrått den serbiska rasen.

När Tito dog 1980, började serberna under ledning av Slobodan Milošević verka för en storserbisk stat. För detta projekt utnyttjades religiösa symboler för att ge legitimitet och identitet åt självständighetsprojektet. De båda bosnisk-serbiska ledarna Radovan Karadžić och Ratko Mladić framhöll ofta sin ortodoxa tro, t.ex. att tillsammans fira nattvarden distribuerad av en ortodox präst, en händelse som publicerades med foto i bosnisk-serbisk press. Inför 500-årsminnet av slaget vid Kosovo uppmuntrade Milošević den ortodoxa kyrkan att fira händelsen, vilket bland annat gjordes genom att präster förde runt och visade upp prins Lazars[8] reliker i ortodoxa kloster. Dessutom samlades flera tusen serber på de fält (Kosovo polje) utanför Pristina där Lazar hade mött sitt öde. Ideologiskt stödd av ortodoxa biskopar höll Milošević ett tal som bidrog till Jugoslaviens upplösning. Tillsammans med främst kroaternas självständighetssträvanden och Sovjetunionens kollaps, resulterade det storserbiska projektet i det krig som regionen drabbades av under 1990-talet.

8 Prins Lazar fångades och dödades av turkarna i samband med slaget Kosovo polje 1389. I och med detta nederlag kom han att "bli en symbol för Serbiens kamp mot turkarna". *Nationalencyklopedin*: Uppslagsord "Lazar I". http://www.ne.se/jsp/search/article.jsp?i_art_id=238778.

Slutord

Castells tre typer av kollektiv identitet – legitimerande identitet, motståndsidentitet och projektidentitet – kan öka förståelsens av hur religion används för politiska syften. Det kan handla om legitimerande identitet som när Israels premiärminister Sharon promenerade på judarnas mest heliga plats – tempelberget i Jerusalem. Från palestiniernas sida uppfattades detta som en profanering av en av deras mest heliga platser, vilket initierade den andra intifadan som i sig kan sägas sammanfatta palestiniernas projekt att få en egen av omvärlden geografiskt sammanhängande stat med Jerusalem som huvudstad. I Balkankrisen spelar det gamla storserbiska kristna kungadömet en stor roll i danandet av en sentida storserbiska projektet. Detta projekt legitimerades med hjälp av ortodoxa religiösa symboler.

För en utökad analys än denna krävs en djupare diskussion om hur Castells tre typer av legitimitet är relaterade till varandra och under vilka omständigheter den ena formen av legitimitet övergår i den andra. För mig förefaller det inte orimligt att en social rörelse, väpnad eller ej, kan ha legitimeringar av både motstånds- och projektkaraktär, vilket ger deltagarna en mer komplex identitet. Ett ytterligare problem som bör diskuteras mer än vad som gjorts här är att tydligare specificera religionens roll i nutida konflikter. I en analys av 267 minoriteter som var i konflikt med storsamhället fann nämligen Jonathan Fox (2004) att den grundläggande faktorn till väpnade konflikter var politiskt oberoende och att religion enbart fungerade som en legitimerande faktor. Kanske kan Castells tre typer av legitimitet kombineras med analys av politikers mål för sina krig öka förståelsen av konflikter. Kanske kan dessa analyser kombinerade med analyser av religioners eventuella identitetslegitimerande funktioner vara till hjälp i ett framtida fredsarbete.

Litteratur

Bruce, Steve (2003) *Politics and Religion*. Cambridge: Polity Press.

Bunzl, John (2004) "Introduction: In God's name?". I John Bunzl (red.) *Islam, Judaism, and the Political Role of Religions in the Middle East*. Gainesville, FL: University Press of Florida.

Charon, Joel M. (2007) *Symbolic Interactionism: An Introduction, an Interpretation, an Iintegration*. Upper Saddle River, N.J: Pearson Education.

Castells, Manuel (2004) *The Information Age. Economy, Society, and Culture. Volume II. The Power of Identity*. Malden, Oxford and Victoria: Blackwell.

Flores, Alexander (2004) "Islamic themes in Palestinian political thought". I John Bunzl (red.) *Islam, Judaism, and the Political Role of Religions in the Middle East*. Gainesville, FL: University Press of Florida.

Fox, Jonathan (2004) "Counting the causes and dynamics of ethno-religious violence". I Leonard Weinberg & Ami Pedahzur (red.) *Religious Fundamentalism and Political Extremism*. London: Frank Cass & Co. Ltd, 119–144.

Haynes, Jeff (1998) *Religion in Global Politics*. London & New York: Longman.

Juergensmeyer, Mark (2000) *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkley. Los Angeles, London: University of California Press.

Huntington, Samuel P. (1993) "The clash of civilizations: The next pattern of conflict?" *Foreign Affairs* 72 (3): 22–49.

Kelman, Herbert C. (2004) "National identity and the role of the 'other' in existential conflicts: The Israeli-Palestinian case". I John Bunzl (red.) *Islam, Judaism, and the Political Role of Religions in the Middle East*. Gainesville, FL: University Press of Florida.

Nyström, Kenneth. "Jugoslavien". I *Nationalencyklopedin*. Tillgänglig på: www.ne.se/jsp/search/article.jsp?i_art_id=217805.

Persson, Sune. "Israel – Palestina-frågan" i *Nationalencyklopedin*. Tillgänglig på: www.ne.se/jsp/search/article.jsp?i_art_id=214132.

Persson, Sune. "Fredsförhandlingar och ny palestinsk intifada". I *Nationalencyklopedin*. Tillgänglig på: www.ne.se/jsp/search/article.jsp?i_art_id=214132.

Rejwan, Nissim (2004) "Islam and Judaism: Cultural relations and interaction through the ages". I John Bunzl (red.) *Islam, Judaism, and the Political Role of Religions in the Middle East*. Gainesville, FL: University Press of Florida.

Nationalencyklopedin: uppslagsord "Lazar I". Tillgänglig på: www.ne.se/jsp/search/article.jsp?i_art_id=238778.

Zeidler-Blomberg, Beatrice & Persson, Sune "Palestina. Historia från ca 600 e Kr". I *Nationalencyklopedin*. Tillgänglig på: www.ne.se/jsp/search/article.jsp?i_art_id=278882.

HEIKKI PESONEN

EVANKELISLUTERILAISET VAPAASEURAKUNNAT JA FUNDAMENTALISMI

Johdanto

> Tokihan luonnontieteiden tutkimukset antavat oikeita tuloksia, kun niitä niiden omissa rajoissaan tutkitaan—uskottiinpa Jumalaan tai ei. Mutta kun niistä vedetään johtopäätöksiä, jotka joutuvat kosketuksiin perimmäisten kysymysten kanssa, kuten maailmankaikkeuden ja ihmisen alkuperästä, silloin joudutaan hakoteille...
>
> Kun Raamattu ei ole enää korkein auktoriteetti, silloin perkele saa oivan tilaisuuden erilaisten vieraiden opetusten kylvämiseen. Tästä esimerkkinä kansankirkon opetus ja käytäntö pastorin viran avaamisesta naisille, vaikka Jumalan sana on täysin selvä tältä osin; vanhurskauttamisopista lipsuminen ja luopuminen yhteyden nimissä; luterilaisen tunnustuksen peittely ja häpeily siitä, että paavi on edelleenkin tosi Antikristus; kansankirkon piispojen ylistyspuheet paaville; parannussaarnasta pidättyminen julkisesti huoruudessa elävien ns. avoliittopari-en kohdalla jne..[1]

Yhteiskunnan modernisoituminen ja arvojen liberalisoituminen asettaa monenlaisia haasteita arvojen pysyvyyttä korostavalle institutionaaliselle uskonnollisuudelle. Amerikkalaisessa protestanttisessa

1 Otteita Suomen Luterilaisen Tunnustuskirkon pastorin Jan-Erik Tirin Vaasassa 24.4.2005 pitämästä saarnasta (www.tunnustuskirkko.fi: Usko: Saarna-arkisto: Me olemme pyhitetyt Jumalan sanan totuudessa – Joh. 17: 11–17).

kristillisyydessä viime vuosisadalla tapahtunut jakautuminen liberaaleihin ja konservatiivisiin ryhmittymiin kuvaa osuvalla tavalla reagointia tähän muutokseen. Yhtäältä liberaalit protestantit pyrkivät sopeutumaan yhteiskunnalliseen muutokseen ja esimerkiksi luonnontieteiden kehitykseen uudelleentulkitsemalla omaa traditiota ja sovittamalla uusia näkemyksiä ja käytänteitä näihin tulkintoihin. Toisaalta konservatiivit asettuivat vastustamaan modernisaatiota rakentaen vastarintansa Raamatun kirjaimellisesta luennasta nouseville argumenteille.[2]

Hyvänä esimerkkinä edellisenkaltaisesta asetelmasta toimii Amerikan Yhdysvaltojen luterilainen kristillisyys. Amerikan luterilaiset ovat jakautuneet useampiin kirkkokuntiin, joista Evangelical Lutheran Church in America (ELCA) edustaa liberaalimpaa – monella tapaa Suomen evankelisluterilaista kirkkoa muistuttavaa – siipeä. Lutheran Church – Missouri Synod (LCMS) ja erityisesti Wisconsin Evangelical Lutheran Synod (WELS) voidaan puolestaan laskea kuuluvaksi konservatiivisempaan siipeen. Erot näiden kirkkojen opillisissa näkemyksissä tiivistyvät kysymykseen raamatuntulkinnasta, ja siihen liittyviin käsityksiin esimerkiksi luomisopin ja evoluutioteorian suhteesta, naispappeudesta sekä seksuaalisista vähemmistöistä (ks. www.elca.org; www.lcms.org; www.wels.net).

Suomalaisessa luterilaisessa kristillisyydessä reaktiot yhteiskunnassa ja kirkkoinstituutiossa tapahtuneisiin muutoksiin ovat pääsääntöisesti ainakin vielä toteutuneet kirkon sisäisenä konservatiivisena liikehdintänä, kuten herätysliikkeinä ja esimerkiksi Luther-säätiön tyyppisenä jumalanpalvelusyhteisöjä organisoivana järjestötoimintana. Varsinkin evankelisessa herätysliikkeessä ja myöhemmin Luther-säätiössä kritiikki kirkkoa kohtaan on rakentunut erityisesti raamattukysymyksen ympärille. Nämä liikkeet kritisoivat historiallis-kriittistä raamatuntulkintatraditiota sekä kirkon "vesitettyjä" tulkintoja kristinuskosta ja asettavat painon kristinuskon perinteiselle raamattukäsitykselle ja evankelisluterilaisesta tunnustuksesta nousevalle raamatuntulkinnalle (ks. Talonen 2004, 122; www.luthersaatio.com).

Samantapaista kritiikkiä esittävät myös evankelisluterilaiset vapaaseurakunnat, jotka ovat eri vaiheissa 1900–2000-luvuilla evankelisluterilaisesta kansankirkosta eronneita rekisteröityneitä uskonnollisia yhdyskuntia. Eroamisen syyt ovat useimmiten liittyneet kirkossa tapahtuneisiin muutoksiin, joiden on katsottu olevan Raamatun ja evankelisluterilaisen tunnustuksen vastaisia. Vaikka opilliset lähtökohdat esimerkiksi Luther-säätiön kanssa vaikuttavat näillä seurakunnilla varsin samanlaisilta, ne eroavat ratkaisevasti suhtautumisessaan valtakirkkoon. Vapaaseurakunnille kansankirkko edustaa sekaoppista (tai harhaoppista) luterilaisuutta, jonka kanssa ei pidä olla missään tekemisissä. Kuten tässä artikkelissa tuon myöhemmin esille, näiden kirkkojen kritiikki kohdistuu myös esimerkiksi juuri Luther-säätiön edustamaan "yhdistyskristillisyyteen", joka katsotaan kaksinaismoralistiseksi.

Evankelisluterilaiset vapaaseurakunnat ovat saaneet vaikutteita muilta

2 Kyseisenkaltaista kahtiajakoa ei tule kuitenkaan ymmärtää kategorisena siinä mielessä, että myös ns. liberaalien ja konservatiivisten ryhmittymien sisällä esiintyy monenlaista variaatiota siitä, miten esimerkiksi Raamattua tulee tulkita.

tunnustuksellisilta luterilaisilta kirkoilta, kuten Saksan luterilaisilta vapaaseurakunnilta ja edellä mainituilta Missouri-synodilta ja Wisconsinin synodilta. Ne tekevät myös yhteistyötä ja käyvät oppikeskusteluita kyseisten kirkkojen kanssa.[3] Evankelisluterilaiset vapaaseurakunnat onkin mahdollista liittää alussa esitellyn konservatiivisen protestanttisuuden kenttään. Mutta voidaanko ne ymmärtää fundamentalistisiksi? Tässä artikkelissa pohdin kysymystä siitä, millä ehdoilla evankelisluterilaiset vapaaseurakunnat ovat sijoitettavissa osaksi fundamentalistista liikehdintää? Kysymykseni liittyy myös laajempaan keskusteluun fundamentalismi-käsitteen käyttökelpoisuudesta ja esimerkiksi konservatiivisen ja fundamentalistisen uskonnollisuuden määrittelystä ja eroista.

Artikkelini kohteena ovat siis evankelisluterilaisesta kansankirkosta irtautuneet evankelisluterilaiset rekisteröityneet uskonnolliset yhdyskunnat. Esittelen lyhyesti näiden yhdyskuntien syntyä, historiallista taustaa ja kehityskaarta, jonka jälkeen paneudun tarkemmin niiden oppiin ja toiminnallisiin periaatteisiin. Aineistoni rakentuu kyseisten kirkkojen tuottamista teksteistä, joita ne ovat julkaisseet internet-sivuillaan. Tekstit koostuvat seurakuntien "virallisista" opillisista linjauksista, seurakuntalehtien pääkirjoituksista, artikkeleista sekä puhe- ja saarnateksteistä.[4] Kysyn aineistoltani sitä, minkälaisiin opillisiin ja toiminnallisiin periaatteisiin kyseiset kirkot samastuvat, identifioituvat ja mistä ne erottautuvat. Lisäksi tarkastelen saamiani tuloksia fundamentalistiseen uskonnollisuuteen uskontososiologiassa liitettyjen piirteiden kautta. Aluksi hahmottelen kuitenkin fundamentalismi-käsitteen käyttöön ja määrittelyyn liittyviä kysymyksiä.

Fundamentalismi-käsitteen ongelmat

"Fundamentalismi" on teoreettisena käsitteenä kompleksinen. Monien muiden uskontotieteessä hyödynnettävien käsitteiden – kuten "myytti", "lahko", "kultti"; jopa "uskonto" – tapaan sitä rasittavat arkipuheessa ja mediassa esiintyvät pejoratiiviset merkityssisällöt. Käsitettä käytetään helposti leimasimena, jolla nimetään jokin tietty uskonnollinen ryhmittymä esimerkiksi väkivaltaiseksi tai "kiihkouskovaisiksi". Steve Bruce toteaakin, että käsitettä on usein käytetty tarkoituksena mustamaalata jokin uskonnollinen yhteisö, josta kirjoittaja tai puhuja ei itse pidä (Bruce 2000, 12; ks. myös Ruthven 2005, 6–7).

Fundamentalismin käsitteen arkikäytön negatiiviset merkitykset ujuttautuvat helposti mukaan myös tieteelliseen käyttöön. Artikkelissaan "What's in a name? Scholarship and the pathology of conservative protestantism" (2008) Leslie E. Smith esittää, että amerikkalaisen konservatiivisen protestantismin tutkimuksessa fundamentalismin ja evankelikalismin käsitteet ovat pitäneet sisällään merkityksiä, joilla tiettyjä protestanttisia ryhmiä on patologisoitu. Ne on erotettu omaksi, yhtenäiseksi ryhmäkseen – vastaparina liberaalit protestantit – jota on tarkasteltu psykologisena ilmiönä. Konservatiiveja protestantteja

3 Osa myös selkeästi sanoutuu irti esimerkiksi Missouri-synodin opetuksista.
4 Luterilainen Sanan Yhdyskunta -niminen vapaaseurakunta ei ole julkaissut – paria hartaustekstiä lukuun ottamatta – kirjoituksia sivuillaan, joten se ei ole tässä artikkelissa tarkastelun kohteena.

on kuvattu esimerkiksi militantteina antimodernisteina, jotka reagoivat muuttuvan maailman turvattomuuteen pyrkimällä palaamaan takaisin vanhanaikaiseen, jumalajohtoiseen järjestykseen (Smith 2008, 196). Tämänkaltainen psykologisoiva tarkastelutapa ei ole ollut tyypillistä liberaalien protestanttien suhteen, ja Smith ihmetteleekin, miten konservatiivien protestanttien psyyke on "yhtäkkiä niin helppopääsyinen" verrattuna liberaalimpien "sisarusten" psyykeen (Smith 2008, 198).

Smith päätyykin itse käyttämään ilmausta konservatiivinen protestantismi, koska se on hänen mielestään poliittisesti korrektein. Monet muutkin tutkijat ovat hylänneet fundamentalismin käsitteen sen ongelmallisen luonteen takia ja ottaneet käyttöön korvaavia käsitteitä, kuten "traditionalismi", "evankelikalismi", "revivalismi", "ekstremismi", "integralismi", "ortodoksia" ja edellä mainittu "konservatismi" (ks. Bruce 2000, 12–13; Riesebrodt 1998, 13; Marty & Appleby 1991, viii; Hovi 2007, 58). Toisaalta käsite on kuitenkin jatkuvassa akateemisessa käytössä, tunnetuimpana esimerkkinä tutkimushanke "The Fundamentalism Project", jonka tuloksena tuotettiin kuusi laajaa artikkelikokoelmaa vuosina 1991–2004. Sarjan toimittajat[5] perustelevat käsitteen hyödyntämistä sen vakiintuneisuudella, eivätkä he ole nähneet mielekkääksi korvata sitä uudella. Pikemminkin päinvastoin: uusi käsite, joka määriteltäisiin samalla tavalla kuin vanha ja vakiintunut, saisi aikaiseksi vain lisää hämmennystä (Marty & Appleby 1991, viii. Ks. myös Ketola 2008a, 2008b ja Ruthven 2005, 8).

Vika ei olekaan itse käsitteessä, vaan siinä, miten sitä käytetään ja minkälaisia merkityssisältöjä sille annetaan. Luonnollisesti minkä tahansa teoreettisen käsitteen määrittelyssä ja käytössä tulee olla refleksiivinen, ja huomioida sitä kohtaan esitetty kritiikki. Yhdyn kuitenkin edellä lainattujen tutkijoiden näkemykseen, ja katson, että käsitteen vakiintuneisuuden huomioon ottaen ei ole mielekästä luoda korvaavaa käsitettä, jolla kuitenkin hahmotettaisiin samankaltaista asiaa. Näkisinkin, että fundamentalismi on käyttökelpoinen sosiologisena kattokäsitteenä, jonka avulla voidaan tarkastella samanlaisia muotoja eri puolilla maailmaa ja eri uskontoperinteissä saavaa ilmiötä. Samalla sen avulla voidaan tehdä erotteluita tietynlaisen konservatiivisen uskonnollisuuden ilmenemismuotojen ja muun uskonnollisuuden välille. Tarkoitan tässä artikkelissa fundamentalismilla uskonnollisuuden muotoa, joka manifestoituu strategioissa, joilla uskovat pyrkivät säilyttämään ja ylläpitämään oman tradition pohjalta konstruoitua erillistä yhteisöllistä identiteettiä. Fundamentalistinen uskonnollisuus nousee vastustamaan yhteiskunnan modernisaatiota, liberalisaatiota ja sekularisaatiota, joiden koetaan uhkaavan oman tradition luovuttamattomia perusperiaatteita (ks. esim. Ruthven 2005, 8; Smart 2005, 393). Oheinen määritelmä kuvaa fundamentalismia erittäin yleisellä tasolla ja tulee tarkentumaan artikkelin kuluessa.

5 Samoin kuin esimerkiksi Steve Bruce (2000, 13) ja Martin Riesebrodt (1998, 15).

Evankelisluterilaisten vapaaseurakuntien kenttä

Evankelisluterilaisten vapaaseurakuntien tausta on 1800-luvulla syntyneessä evankelisessa herätysliikkeessä, josta ensimmäinen vapaaseurakunta erosi pian vuoden 1923 uskonnonvapauslain tultua voimaan. Eron syyt liittyivät keskusteluun siitä, onko evankelisluterilainen kansankirkko riittävän sitoutunut luterilaisiin tunnustuskirjoihin. Keskustelun seurauksena ja uskonnonvapauslain suomin mahdollisuuksin pieni ryhmittymä erosi evankelisesta liikkeestä ja perusti oman uskonnollisen yhdyskunnan. Vaikutteita ja virikkeitä vapaaseurakunnan perustamiseen saatiin erityisesti Saksan luterilaisilta vapaaseurakunnilta ja Yhdysvaltain konservatiiviselta luterilaiselta Missouri-synodilta (Heino 1997, 87; www.uskonnot.fi: Uskonnot: Evankelisluterilaiset vapaaseurakunnat; Ketola 2008c, 86–88).

1920-luvulla perustettiin kuusi vapaaseurakuntaa eri puolille Suomea (Luopioinen, Lahti, Hämeenlinna, Tampere, Veteli, Marttila). Heti ensimmäisen seurakunnan perustamisen jälkeen alkoi liikkeen johtajien kesken syntyä opillisia ristiriitoja, jotka johtivat liikkeen jakautumiseen kahtia vuonna 1928. Tällöin syntyivät Suomen Vapaa Evankelisluterilainen Seurakuntaliitto (SVELS), johon kuuluu nykyään viisi seurakuntaa sekä Suomen Tunnustuksellinen Luterilainen Kirkko (STLK, aluksi Suomen Vapaa Evankelisluterilainen Kirkko). STLK:hon kuuluu tällä hetkellä kaksi seurakuntaa. Näiden lisäksi evankelisluterilaisten vapaaseurakuntien ryhmään kuuluvat Luterilaisen Sanan Yhdyskunta (perustettu vuonna 1983), Luterilainen Ristin Seurakunta (perustettu vuonna 1999) sekä Suomen Luterilainen Tunnustuskirkko (perustettu vuonna 2002) (Heino 1997, 87–90; www.uskonnot.fi: Uskonnot: Evankelisluterilaiset vapaaseurakunnat; Ketola 2008c, 86–88).

Kirkkojen jäsenmäärät ovat varsin pieniä. Vuonna 2006 SVELS:illä oli 526 jäsentä, STLK:lla 336 jäsentä, Luterilaisen Sanan Yhdyskunnalla 170 jäsentä ja Suomen Luterilaisella Tunnustuskirkolla 305 jäsentä (vuonna 2004). Luterilaisen Ristin Seurakunnalla oli vuonna 2007 9 jäsentä. Kirkkojen toimintamuotoja ovat jumalanpalvelukset, nuorten ja lasten kerhot, kotikokoukset ja lähetystyö. Usein seurakuntien saarnavirkaa hoitavat pastorit, jotka matkustavat paikkakunnalta toiselle.

Evankelisluterilaisten vapaaseurakuntien kenttä koostuu siis viidestä uskonnollisesta yhdyskunnasta, jotka näyttävät rakentuvan monessa suhteessa hyvin samankaltaiselle opilliselle ja toiminnalliselle perustalle. Tietyistä opillisista erimielisyyksistä, historiallisesta kehityksestä ja mahdollisesti myös henkilöristiriidoista johtuen kirkot toimivat kuitenkin erillisinä yhdyskuntina, eivätkä näytä tekevän yhteistyötä.[6] Tutkimustehtäväni mukaisesti tarkastelen tässä artikkelissa kyseisiä seurakuntia niitä yhdistävien elementtien avulla. Tämä tapahtuu analysoimalla aineistoa joidenkin fundamentalistiseen uskonnollisuuteen liitettyjen piirteiden kautta.

6 Suomen Tunnustuksellinen Luterilainen Kirkko ja Luterilainen Ristin Seurakunta ovat kuitenkin jo vuosia käyneet neuvotteluita yhdistymisestä, tämän kuitenkaan vielä tapahtumatta (ks. http://groups.msn.com/Tunnustustellisten-luterilaistenfoorumi: yleistä: vapaiden lut. seurakuntien eroja).

Vapaaseurakuntien fundamentalismi

Uhat ja yksi totuus

Fundamentalismi-käsitteen lähtökohdat ovat 1900-luvun alun amerikkalaisessa protestantismissa ja liikkeissä, jotka syntyivät vastustamaan liberaalia kristinuskoa ja ylipäänsä aikakauden liberaalia henkeä. Käsite identifioituikin aluksi tarkoittamaan modernismin vastaista, konservatiivista protestantismia. Nämä liikkeet julkaisivat 1920-luvulla joukon pamfletteja (*The Fundamentals of the Faith*), joissa ne hyökkäsivät moderneja ja liberaaleja raamatuntulkintoja vastaan ja puolustivat kristinuskon keskeisiä, fundamentaalisia perusoppeja. Näitä olivat heidän mielestään Raamatun kirjaimellisesti tulkittu erehtymättömyys, Kristuksen neitseellinen syntymä, Kristuksen sovituskuolema, ruumiin ylösnousemus sekä Kristuksen toinen tuleminen (Riesebrodt 1998, 10–11; Ammerman 1991; Smith 2008, 192–193).

Tämän pohjalta fundamentalismin on usein määritelty tarkoittavan yleisesti ottaen sitä ajattelusuuntaa, joka katsoo Raamatun olevan kirjaimellisesti erehtymätön. Vielä väljemmin fundamentalismin on esitetty tarkoittavan kaikissa uskonnoissa tapahtuvaa modernin yhteiskunnan ja yhteiskunnallisen muutoksen vastaista aktivoitumista (ks. Smart 2005, 393; Riesebrodt 1998, 11–12). Fundamentalismia onkin määritelty tieteellisessä keskustelussa hyvin monin eri tavoin, eikä yhteistä, kaikkien allekirjoittamaa määritelmää ole löydettävissä. Hedelmällisempää kuin yhden kattavan määritelmän etsiminen on lähestyä käsitettä wittgensteinilaisen perheyhtäläisyyden idean kautta (ks. Marty & Appleby 1991, ix sekä Ruthven 2005, 9–10). Tämän periaatteen mukaisesti fundamentalistisia yhteisöjä voidaan tarkastella perheenä, jonka jäsenillä on erilaisia toisiinsa yhdistäviä piirteitä, mutta myös piirteitä, joita kaikki eivät jaa.

Eräs keskeinen fundamentalismia määrittävä piirre voidaan tiivistää sanaan uhkakuvat: ajatus siitä, että oma oppi ja uskontoperinne on kriisissä ja vakavasti uhattuna. Uhkana on modernisaatio, muuttuva maailma, muutos, joka suhteellistaa ja kyseenalaistaa koko ajan enemmän ja enemmän oman tradition perusfundamentteja. Nämä jumalallisesti annetut perusperiaatteet ovat olleet voimassa oman uskonnon alkuvaiheissa – "kulta-ajalla" – ja kriisin voittaminen on mahdollista vain palauttamalla kyseisen kulta-ajan fundamentit takaisin käyttöön. Kristillisessä fundamentalismissa tämä tapahtuu Raamatun erehtymättömyyden tunnustamisella ja siihen liittyvällä Raamatun tekstien kirjaimellisella lukemisella (Bruce 2000, 13–14; Marty & Appleby 1991, ix; Riesebrodt 1998, 16; Ketola 2008b).

Kaikkien tarkastelemieni seurakuntien opin lähtökohtana on ajatus Raamatun erehtymättömyydestä. Esimerkiksi Luterilaisen Ristin Seurakunnan dokumentissa opin ydinkohdista esitetään, että "Raamattu on Pyhän Hengen sanainspiraatiosta syntynyt, pelastukseksemme annettu erehtymätön Jumalan

Sana, joka on kaiken opin ja elämän ylin ohje" (http://www.netikka.net/tforum/index3.htm: Oppi tunnustus). SVELS puolestaan kertoo sivuillaan, että se tunnustaa Raamatun "jokaiselta kohdaltaan varmaksi Pyhän Hengen vaikutuksesta kirjoitetuksi Jumalan sanaksi ja ainoaksi täysin päteväksi uskon ja elämän ohjeeksi" (www.svels.fi: Tiedostot: Yleiset: Seurakuntaliitto).

Näiden seurakuntien näkemys edustaa sanainspiraatio-oppia, jossa alkuperäinen Raamattu nähdään jokaista yksityiskohtaa myöten Jumalan sanelemaksi ja siksi myös tieteellisesti päteväksi oppikirjaksi eri aloilla. Vielä ehkä edellisiä selkeämmin tämä tulee esille Suomen Luterilaisen Tunnustuskirkon linjaamissa uskon periaatteissa, joissa esitetään, että "me uskomme, että Raamattu on yhtenäinen kokonaisuus, tosi ja virheetön kaikessa mitä se sanoo" (www.tunnustuskirkko.fi: Usko: Tämä on uskomme -dokumentti: Jumala ja hänen ilmoituksensa). Lisäksi argumentoidaan, että "luominen tapahtui kuuden toisiaan seuraavan ja normaalin pituisen päivän aikana Jumalan kaikkivaltiaassa Sanassa olevan voiman kautta", ja että "Raamattu antaa totuudenmukaisen, todellisen ja historiallisen selvityksen luomisesta" (www.tunnustuskirkko.fi: Usko: Tämä on uskomme -dokumentti: Luominen, ihminen ja synti).

Ajatus Raamatun täydellisestä erehtymättömyydestä ja virheettömyydestä johtaa kreationistisiin maailman synnyn selitysmalleihin ja tätä kautta evoluutioteorian kritiikkiin. Esimerkkinä tästä on STLK:n yhden johtohahmon Markku Särelän yhdessä taidegraafikko Kimmo Pälikön kanssa kirjoittama "Taustaa"-kirjoituskokoelma, jossa kritisoidaan kehitysoppia (www.taustaa.fi). Teoksessa Särelä muun muassa toteaa, että Raamatun luomiskertomus osoittaa Jumalan luoneen erikseen eri lajit, jolloin ne eivät ole voineet kehittyä toisista lajeista. Hänen mukaansa luomiskertomus osoittaa myös sen, että ei voi olla kehitystä, joka tuottaisi uusia lajeja (www.taustaa.fi: Taustaa 1). SLT:n sivuilla sanotaan puolestaan, että

> me hylkäämme kaikki evoluutioteoriat selityksenä maailmankaikkeuden ja ihmiskunnan alkuperästä. Hylkäämme kaikki pyrkimykset, joilla yritetään saada Raamatun luomiskertomus pitämään yhtä sellaisten teorioiden kanssa (www.tunnustuskirkko.fi: Usko: Tämä on uskomme -dokumentti: Luominen, ihminen ja synti).

Lainauksen jälkimmäisellä lauseella sanoudutaan irti ns. teistisen evoluution ideasta, jossa oletetaan, että Jumala on luonut maailman, joka on kehittynyt evoluutioteorian mukaisesti (ks. www.taustaa.fi: Taustaa 1). Lisäksi seurakuntien teksteissä kritisoidaan eksplisiittisesti historiallis-kriittistä raamatuntutkimusta, joka pyrkii kirjoittajien mukaan kyseenalaistamaan Raamatun kuvaamia tapahtumia, kuten neitseestäsyntymisiä ja Jeesuksen nousemista kuolleista. Markku Särelän mukaan "sanassa pysyminen edellyttää myös

pysymistä terveissä Raamatun selitysperiaatteissa. Raamattua on selitettävä sillä itsellään pysymällä Raamatun itse ilmaisemissa opinkohdissa ja uskollisena sille yhteydelle, missä mitäkin sanaa on käytetty" (www.luterilainen.com: Artikkeleita: Kristillisen kirkon uskosta pyhään Raamattuun).

Edellisten esimerkkien valossa vaikuttaa siltä, että tarkastellut vapaaseurakunnat voidaan raamatullisen literalismin, kreationismin ja evoluutioteorian vastustamisen kautta kytkeä osaksi laajempaa fundamentalistista liikehdintää. Kirjoittajien näkemyksissä luonnontieteelliset maailmanselitysteoriat ja historiallis-kriittinen raamatuntulkinta näyttäytyvät uhkana Raamatun jumalalliselle auktoriteetille. Kyseisten kirkkojen osalta uhat näyttävätkin rakentuvan samalla tavalla kuin 1900-luvun alun amerikkalaisilla fundamentalisteilla: liberaalit raamatuntulkinnat ja "sekaoppisuus" ovat mitätöineet kansankirkon opin. Seurauksena on paluu uskonnollisen tradition alkulähteille, Raamattuun ja luterilaisiin tunnustuskirjoihin, ja niiden kirjaimelliseen tulkintaan.

Rajojen rakentaminen

Fundamentalismia määrittää selektiivisyys. Modernisaation ja sekularisaation luomaa uhkaa pyritään torjumaan valitsemalla traditiosta ne keskeiset käsitteet ja opinkappaleet, joiden avulla voidaan parhaiten vahvistaa yhteisön identiteettiä. Yhteisöllisen identiteetin vahvistaminen edellyttää puolestaan rajojen rakentamista. Yhtäältä erottaudutaan "maailmasta", liian vapaamielisiä käsityksiä edustavasta yhteiskunnallisesta todellisuudesta. Toisaalta erottaudutaan muista uskonnollisista yhteisöistä, jotka ovat tehneet tyhjäksi uskontoperinteen todellisen sanoman. Rajojen rakentamiseen liittyy myös fundamentalismille tyypillinen moraalinen dualismi: fundamentalistisille yhteisöille ulkopuolinen maailma on saastunut, syntinen ja tuhoon tuomittu, kun taas sisäpuolinen maailma on puhdas ja pelastettu (Almond et al. 1995, 406; Marty & Appleby 1991, ix–x; Ammerman 1991, 7–8; Ketola 2008b).

SVELS:n ja sen jäsenseurakuntien pääjulkaisussa "Seurakunta" kannetaan huolta siitä, kuinka Raamatun kritisoiminen on tuottanut suomalaisille arvotyhjiön, joka täytetään väärillä uskomusjärjestelmillä:

> Jo vuosikymmeniä johdonmukaisesti jatkunut Raamattua kritisoiva ja aina julkeammin vastustava linja on kuitenkin synnyttänyt kansaamme yhä laajenevan arvotyhjiön. Sitä sitten täytetään kaikenkarvaisilla vieraista uskonnoista ja pakanuudesta, sekä vanhoista ja uusista kristillistaustaisista harhaopeista peräisin olevilla opeilla, uskomuksilla ja aatteilla (www.svels.fi: Seurakunta-lehti: Seurakunta nro 4/2006).

Lehdessä myös arvostellaan luterilaista valtakirkkoa siitä, että se on mukautunut "ajan henkeen ja vallitseviin aatevirtauksiin" (www.svels.fi: Seurakunta-lehti:

Seurakunta nro 4/2006). Vapaaseurakunnat kritisoivatkin voimakkaasti evankelisluterilaista kansankirkkoa. Kritiikki kohdistuu erityisesti kirkon ekumeenisiin pyrkimyksiin sekä naispappeuskysymykseen. Kirkot torjuvat naispappeuden Raamatun vastaisena. Esimerkiksi SLT:n dokumentissa "Tämä on uskomme" esitetään, että

> me uskomme, että naiset voivat osallistua julkisen viran toimiin ja tehtäviin elleivät ne sisällä miesten vallitsemista [...] Tämä merkitsee sitä, etteivät naiset voi palvella pastoreina tai osallistua kirkon kokouksiin miehiä vallitsevalla tavalla (www.tunnustuskirkko.fi: Usko: Tämä on uskomme -dokumentti: Kirkko ja virka).

Teksteissä kritisoidaan myös niitä naispappeuden vastustajia, jotka pysyvät kirkossa (Luther-säätiö, Paavalin synodi). Markku Särelä puhuu kaksinaismoralistisesta yhdistyskristillisyydestä, jossa yhdistysten jäsenet ovat sekä kansankirkon että yhdistyksen jäseniä, korostaen sekä omaa kirkollisuuttaan (tai uskollisuutta kansankirkolle) että samalla etsien hengellisen kodin muualta, yhdistyksestä. Särelän mukaan yhdistyskristillisyydessä

> toisaalta korostetaan kovasti omaa kirkollisuutta ja puhutaan kansankirkko-organisaatiosta äitikirkkona, jota ei saa jättää. Toisaalta oma hengellinen ravinto etsitään yhdistyksen toiminnasta, mutta virallisen seurakunnan, "äitikirkon" jumalanpalveluselämä on yhdistystoimintaan verrattuna toissijaista (www.luterilainen.com: Artikkeleita: Mikä ratkaisuksi naispappeuskiistassa?).

Artikkelissaan Särelä esittääkin, että naispappeuskiistan johdonmukainen ratkaisu on se, että naispappeuden vastustajat eroavat kansankirkosta ja liittyvät osaksi tunnustuksellista luterilaista seurakunnallisuutta (www.luterilainen.com: Artikkeleita: Mikä ratkaisuksi naispappeuskiistassa?).

Ekumeniakritiikkiin liittyen Särelä tekee puolestaan erottelun oikeinopettavien ja toisinopettavien kirkkojen välille. Hänen mukaansa oikeinopettavat kirkot opettavat jokaisessa uskonkohdassa oikein eli Raamatun mukaisesti ja pitäytyvät missään kohden poikkeamatta luterilaisten Tunnustuskirjojen opissa. Toisoppiset kirkot taas poikkeavat Raamatun opista jossain tai joissakin opinkohdissa. Toisoppisiksi tai erioppisiksi kirkoiksi Särelä laskee esimerkiksi Katolisen kirkon ja Anglikaanisen kirkon ja kritisoi kansankirkon ekumeenisia pyrkimyksiä näiden kirkkojen kanssa. Särelä puhuu kansankirkostamme sekaoppisena kirkkona, joka ikään kuin antaa "kaikkien opillisten kukkien kukkia" (www.luterilainen.com: Artikkeleita: Vakavia asioita, sekä pyhän ehtoollisen sakramentista).

Myös LRS:n "Luterilainen Ristinkantaja" -lehdessä kritisoidaan kansan-

kirkon ekumeenisia avauksia. Lehden kolmannen numeron "Uutisia ja kommentteja" -osastossa kirjoitetaan esimerkiksi kansankirkon antikristillisestä pelastusopista, jolla haetaan yhteyttä idän kirkkoihin ja Roomaan. Vapaakirkkojen teksteissä näkyy myös Tunnustuskirjojen mukainen tulkinta Paavista Raamatun ennustamana Antikristuksena, jonka kanssa kukaan kristitty ei saa olla missään tekemisissä (http://www.netikka.net/tforum/index3.htm: Luterilainen Ristinkantaja 03).

Fundamentalismitutkijat korostavat sitä, että vaikka fundamentalistiset yhteisöt rakentavat identiteettinsä erottautumiselle modernista ja identifioitumiselle tietynlaiseen menneeseen "kulta-aikaan", tämä erottautuminen ei ole absoluuttista. Kuten Steve Bruce toteaa, fundamentalismissa menneisyyttä uudistetaan radikaalisti nykyisiin tarpeisiin. Tämä näkyy siinä, kuinka fundamentalistit poimivat nykykulttuurista käyttöönsä tiettyjä moderneja elementtejä. He esimerkiksi hyödyntävät suvereenisti modernia teknologiaa – kuten tiedotusvälineitä ja internetiä – keskinäiseen kommunikaatioon ja evankelioimiseen (Bruce 2000, 14–15; Almond et al. 1995, 406; Ketola 2008b). Luterilaisten vapaaseurakuntien toiminnassa tämä näkyy esimerkiksi internet -teknologian hyödyntämisessä. Tarkasteltujen seurakuntien kotisivut ovat keskimäärin erittäin ammattitaitoisesti laadittuja, intuitiivisia ja informatiivisia, ja niitä päivitetään jatkuvasti. Sivuille on tallennettu digitaalisessa muodossa muun muassa seurakuntalehtiä, saarnoja ja musiikkia äänitiedostoina ja tietoa seurakunnan menneistä ja tulevista tapahtumista. Lisäksi sivujen kautta voi ostaa seurakuntien johtavien teologisten ajattelijoiden kirjoittamaa kirjallisuutta. Osa sivustoista sisältää myös keskustelufoorumin.

Yleisesti ottaen tarkastelluille kirkoille on keskeistä opillisen yksimielisyyden ja puhtauden ajatus. Tämä näkyy esimerkiksi LRS:n opillisessa linjauksessa, jonka mukaan "uskomme, että seurakunnan opetuksessa tulee vallita Jumalan sanaan perustuva yksimielisyys, minkä johdosta hylkäämme kaiken sellaisen unionismin, jossa oikean opin rinnalla sallitaan myös väärää opetusta" (http://www.netikka.net/tforum/index3.htm: Oppi tunnustus). Perusidea on siis se, että näiden kirkkojen esittämä oikea, Raamattuun ja tunnustuskirjoihin perustuva oppi on säilytettävä puhtaana, eikä siihen saa sekoittaa sitä saastuttavia harhaoppisia aineksia esimerkiksi erioppisten kirkkojen oppikäsityksistä. Fundamentalistiselle liikehdinnälle tyypillisesti vapaaseurakunnat rakentavat siis jyrkkiä erotteluita erityisesti valtavirran uskonnollisuuteen, ja korostavat samalla opin puhtauden säilyttämisen ensiarvoisuutta. Sosiologisesti tarkasteltuna ryhmäidentiteettiä ylläpitävien tiukkojen rajojen rakentaminen on oleellista tilanteessa, jossa sekä ympäröivä yhteiskunta että valtavirran uskonnollisuus sisältävät elementtejä, jotka uhkaavat oikean opin puhtautta.

Käyttäytymisvaatimukset ja valittujen jäsenyys

Fundamentalismissa raamatullinen literalismi edellyttää siitä kumpuavaa

elämäntapaa. Tällöin pyritään myös luomaan uudelleen alkuperäinen uskovien yhteisö, johon jäsenet sitoutuvat tiukasti. Sitoutumista tuetaan usein erilaisilla käyttäytymisvaatimuksilla liittyen paitsi oppiin ja yhteisön toimintaan osallistumiseen, myös elämäntapoihin, seksuaalisuuteen, pukeutumiseen tai ravintoon (Almond et al. 1995, 408; Boyer 2001, 339).

Vapaaseurakunnat tuovat teksteissään esille kirkkokurin tai seurakuntakurin merkityksellisyyden omassa toiminnassaan. Kirkkokurilla ne tarkoittavat käytännössä sitä, että kaidalta polulta eksyneet yhteisön jäsenet – kuten aviorikoksen tekijät, juopot, jumalanpilkkaajat, varkaat ja murhamiehet – palautetaan takaisin kaidalle tielle tietynlaisen seurakunnan sisällä tapahtuvan julkisen toimintamallin avulla. Esimerkiksi STLK:ssa kirkkokurin toimenpiteet tapahtuvat seuraavasti:

1. Todetaan, että asianomainen on tehnyt karkean synnin
2. Häntä ojennetaan sen johdosta Jumalan sanalla ja tiedustellaan, katuuko hän
3. Jos hän katuu, hänelle annetaan anteeksi
4. Jos hän ei kadu, hänet asetetaan kirkkokurin alle, jolloin hän ei voi osallistua ehtoollisen sakramentille eikä muutoinkaan käyttää seurakunnan jäsenen oikeuksia.
5. Viimeisenä vaihtoehtona on seurakunnasta erottaminen (www.luterilainen.com: Artikkeleita: Kirkkokuri vaelluksen asioissa)

SLT:n artikkelissa "Evankelinen lähestymistapa seurakunnasta eksyksiin joutuneiden tavoittamisessa" (www.tunnustuskirkko.fi: SLT:n lehti: Raamattu ja tunnustus Nr 3/2007) pohditaan puolestaan seurakunnan passiivisten jäsenten (kadonneiden lampaiden) uudelleenaktivoimista. Artikkelin kysymys kuuluu: Millä tavalla näitä jäseniä voitaisiin saada jälleen mukaan seurakunnan toimintaan? Artikkelin kirjoittaja pohtii muun muassa erillisen vierailutiimin perustamista, joka kävisi henkilökohtaisella vierailulla niiden luona, joilla on välitön vaara pudota pois seurakuntayhteydestä (www.tunnustuskirkko.fi: SLT:n lehti: Raamattu ja tunnustus Nr 3/2007).

Sekä yhteisön rajojen rakentamiseen että käyttäytymisvaatimuksiin ja elämäntavan nuhteettomuuteen liittyvät myös vapaaseurakuntien näkemykset homoseksuaalisuudesta. STLK:n pastori Kimmo Närhi toteaa artikkelissaan "Homoseksuaalinen suhde on vastoin luomisjärjestystä", että "uskovilta ja seurakunnilta vaaditaan valppautta, että emme pidä hyväksyttävänä sellaista [homoseksuaalisuus], minkä Jumalan sana selvästi kieltää". Närhi myös antaa ohjeita avun saamiseksi sellaiselle, joka joko "tuntee heikkoutta" tai on jo mahdollisesti "langennut homoseksuaalisuuteen". Hän katsoo, että taipumus homoseksuaalisuuteen on paha himo ja kiusaus, joka ei kuulu uskoon, vaan nousee "vanhasta ihmisestä" (www.luterilainen.com: Artikkeleita: Homoseksuaalinen suhde on vastoin luomisjärjestystä). Närhi siis antaa ymmärtää, että homoseksuaaliset taipumukset

tai kiusaukset ovat osoitus siitä, että henkilö ei vielä ole käynyt "uskon taisteluaan" loppuun.

Edellisenkaltaisten kirjoitusten avulla kontrolloidaan yhteisön jäsenyyttä ja siihen liittyviä velvoitteita. Yhtäältä tarkkaillaan ja ohjaillaan jäsenten elämäntapojen nuhteettomuutta ja toisaalta heidän yksimielisyyttään oikean opin suhteen. Esimerkiksi SLT:n "Raamattu ja Tunnustus" -lehdessä korostetaan, että "koko kirkon ja seurakuntien tulee olla yksimielisiä kaikessa mitä Jumala Sanassaan opettaa eikä sallia hajaannuksia ja erimielisiä ryhmiä sisässään. Mikäli opillisia harhoja ilmenee, niihin puututaan kirkkokurilla" (www.tunnustuskirkko.fi: SLT:n lehti: Raamattu ja tunnustus Nr 1/2005).

Tyypillistä fundamentalistisille yhteisöille on myös valittujen jäsenyys, joka määritellään esimerkiksi tapauskovaisuuden kautta. Tämä tarkoittaa sitä, että oikeinuskovat yhteisön jäsenet suhteutetaan sellaisiin, jotka ovat jäseniä (jossain toisessa yhteisössä) pelkän tavan vuoksi, mutta ilman oikeaa oppia ja uskoa (Almond et al. 1995, 408; Boyer 2001, 339). Tällaista määrittelyä löytyy vapaaseurakunnilta yhtäältä kansankirkon kritiikistä: kansankirkon jäsenien esitetään olevan suurimmaksi osaksi "tapauskovaisia", jotka eivät noudata oikeaa oppia. Toisaalta itsemäärittely näkyy kommenteissa, joissa esitetään, että todellista uskovaisuutta ei voi ulkoapäin erottaa teeskentelystä (Särelä 2005). Tyypillisesti näiden yhteisöjen teksteissä nähdään, että oma seurakunta muodostuu "vain uskovista tai pyhistä, jotka Jumala näkee pyhinä heille luetun Jeesuksen vanhurskauden tähden" (www.tunnustuskirkko.fi: Usko: Tämä on uskomme -dokumentti: Kirkko ja virka).

Pohdinta: fundamentalismia vai ei?

Monet fundamentalistiset yhteisöt hakevat raamatullisen literalismin avulla vastauksia siihen, minkälainen on tämän maailman tulevaisuus ja mitä tulee tapahtumaan lopun aikoina. Erityisesti amerikkalaiselle protestanttiselle fundamentalismille on tyypillistä premillennialistinen lopun aikojen tulkinta, jossa esitetään, että tuomiopäivänä erotetaan toisistaan pelastetut ja kadotetut, jonka jälkeen koittaa tuhatvuotinen, paratiisin kaltainen valtakunta maan päällä (Ammerman 1991, 6–7; Bruce 2000, 11; Almond et al. 1995, 407). Tarkastelemani evankelisluterilaiset vapaaseurakunnat sanoutuvat jyrkästi irti tämänkaltaisista käsityksistä. Ne vetoavat Raamattuun ja Lutheriin, joka tuomitsee millennialismin harhaoppina. Myöskään monien tutkijoiden fundamentalismiin liittämä aktiivinen modernisaation vastainen toiminta, joka usein purkautuu poliittisena aktivismina tai suoranaisena yhteiskunnalliseen muutokseen tähtäävänä väkivaltana ei ole sovellettavissa tarkastelemiini seurakuntiin (ks. esim. Boyer 2001, 335–340; Riesebrodt 1998, 17–19). Teologisesti haluttomuus poliittiseen aktivismiin noussee sellaisesta luterilaisen regimenttiopin tulkinnasta, jonka mukaan Jumala on antanut hengelliselle

(kirkko) ja maalliselle (valtio) regimentille omat erilliset vastuualueet, eikä kummankaan tule puuttua toisen tehtäviin.

Näiden opillisista erityispiirteistä juontuvien erojen kautta tarkasteltuna vapaaseurakunnat eivät täytä tiettyjä fundamentalismiin varsin yleisesti liitettyjä ehtoja. Myöskään amerikkalaista kristillistä fundamentalismia esitelleissä tutkimuksissa ei yleensä ole tarkasteltu esimerkiksi konservatiivisia luterilaisia Missouri-synodia tai Wisconsin-synodia esimerkkeinä fundamentalismista. Amerikkalaisen fundamentalismin tutkimuksessa korostuukin juuri millennialismi, poliittinen aktiivisuus (äärioikeistolaisuus) ja esimerkiksi evankelikalismi evankelioinnin merkityksessä (ks. Ammerman 1991, 4–7).[7]

Toisaalta voidaan myös esittää, että niin millennialismi kuin aktiivinen muutosvastarinta eivät ole välttämättömiä ehtoja fundamentalismille (ks. Almond et al. 1995, 409; Riesebrodt 1998, 17–19). Martin Riesebrodtin teoksessaan *Pious Passion* (1998) esittämän typologian perusteella tässä artikkelissa tarkasteltuja evankelisluterilaisia vapaaseurakuntia voitaisiin kutsua esimerkeiksi kirjakeskeisestä ja rationaalisesta fundamentalismista (*rational fundamentalism*), jossa edellytetään yhteisön jäsenen järjestävän maailmankatsomuksensa ja elämänsä Raamatun uskonnollisten periaatteiden ja säädösten mukaisesti. Rationaalisen fundamentalismin ytimessä on tiukka moralismi, ja yhteisöjen johtajien tehtävänä on tulkita Raamattua ja saarnata moraalia jäsenilleen (Riesebrodt 1998, 18). Vapaaseurakuntien teksteissä tämänkaltaiset ehdot täyttyvät: niiden kautta välittyy seurakuntalaisille sekä Raamatun oikeaoppista tulkintaa että erilaisia moraalisia viestejä.

Riesebrodt tekee myös jaon maailmasta pakenevan ja maailman hallintaan pyrkivän fundamentalismin välillä. Maailman hallintaan pyrkivään fundamentalismiin kytkeytyy olennaisena osana poliittinen agenda; maailmasta pakenevaa fundamentalismia kuvaa tavoite muodostaa ideaalinen yhteisö vetäytymällä yhteiskunnasta. Riesebrodt katsoo, että tämänkaltaisella jaolla voidaan tehdä erottelu ei-poliittisten ja poliittisten fundamentalististen liikkeiden välillä (Riesebrodt 1998, 18–19). Tässä jaossa tarkastelemani vapaaseurakunnat asettuvat ei-poliittisen fundamentalismin kategoriaan. Pako maailmasta tapahtuu näillä yhteisöillä kuitenkin ehkä enemmän vertauskuvallisella kuin konkreettisella tasolla.

Riesebrodtin typologioiden kautta vapaaseurakunnille on siis löydettävissä oma fundamentalistinen lokeronsa. Tämän lisäksi fundamentalismiin viittaa ensinnäkin raamatullinen literalismi, joka nousee vastareaktiona yhteiskunnan ja valtakirkon modernisaation, liberalisaation ja sekularisaation mukanaan tuomiin uhkakuviin. Literalismi johtaa puolestaan fundamentalismille tyypillisiin kreationistisiin maailmanselityksiin ja evoluutioteorian kritiikkiin. Edelleen vapaaseurakunnat rakentavat muiden fundamentalististen yhteisöjen tapaan vahvoja erotteluita sekä ympäröivään yhteiskuntaan että "vesittyneeseen" valtauskonnollisuuteen. Erottautumisten kautta myös pyritään vaalimaan oman

7 Fundamentalismiin liitetään usein myös ajatus autoritaarisesta johtajuudesta, jolloin korostuu yhden karismaattisen johtajan rooli (ks. Almond et al. 1995, 408). Tässä artikkelissa tämä kysymys jää avoimeksi johtuen aineiston luonteesta.

opin puhtautta ja opillista yksimielisyyttä. Lisäksi yhteisön jäsenten osallistumista yhteisön toimintaan, opillista ja elämäntapaan liittyvää nuhteettomuutta pyritään kontrolloimaan kirkkokurin avulla. Kaikkien näiden piirteiden voidaan katsoa liittävän evankelisluterilaiset vapaaseurakunnat osaksi fundamentalistisen liikehdinnän perhettä.

Lähteet ja kirjallisuus

Internetlähteet

Evangelical Lutheran Church in America, kotisivut, www.elca.org.

Luterilaisen Ristin Seurakunnan kotisivut, http://www.netikka.net/tforum/index3.htm.

Luther-säätiön kotisivut, www.luthersaatio.com.

Lutheran Church – Missouri Synod, kotisivut, www.lcms.org.

Suomen Luterilaisen Tunnustuskirkon kotisivut, www.tunnustuskirkko.fi.

Suomen Tunnustuksellisen Luterilaisen Kirkon kotisivut, www.luterilainen.com.

Suomen vapaan evankelisluterilaisen seurakuntaliiton kotisivut, www.svels.fi.

Taustaa-kirjasarjan kotisivut, www.taustaa.fi.

Uskonnot Suomessa -projektin kotisivut, www.uskonnot.fi.

Wisconsin Evangelical Lutheran Synod, kotisivut, www.wels.net.

Kirjallisuus

Almond, Gabriel A.; Sivan, Emmanuel & Appleby, R. Scott (1995) "Fundamentalism: Genus and species." Teoksessa Martin E. Marty & R. Scott Appleby (toim.): *Fundamentalisms Comprehended. The Fundamentalism Project, Volume 5.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 399–425.

Ammerman, Nancy T. (1991) "North American protestant fundamentalism." Teoksessa Martin E. Marty & R. Scott Appleby (toim.): *Fundamentalisms Observed. The Fundamentalism Project, Volume 1.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1–66.

Boyer, Pascal (2001) *Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors.* London: Vintage.

Bruce, Steve (2000) *Fundamentalism. Key Concepts.* Cambridge: Polity Press.

Heino, Harri (1997) *Mihin Suomi tänään uskoo.* Juva: WSOY.

Hovi, Tuija (2007) *Usko ja kerronta. Arkitodellisuuden narratiivinen rakentuminen uskonliikkeessä.* Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C – osa 254. Turku: Turun yliopisto.

Ketola, Kimmo (2008a) "Hare Krishna -liikkeen fundamentalistit ja liberaalit. Johtuuko uskontojen sisäinen polarisoituminen pyhittämisen strategioista?" Teoksessa Tiina Mahlamäki, Ilkka Pyysiäinen & Teemu Taira (toim.) *Pyhä. Raja, kielto ja arvo kansanomaisessa uskonnossa.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 102–129.

Ketola, Kimmo (2008b) "Mitä on fundamentalismi?" Suomen Ekumeeninen Neuvosto. Saatavilla osoitteesta: http://www.ekumenia.fi/etiikka_ja_ekumenia/yhteinen_fundamentalismi/seminaarin_esitelmat/kimmo_ketola_mita_on_fundamentalismi/ (28.8.2008).

Ketola, Kimmo (2008c) *Uskonnot Suomessa. Käsikirja uskontoihin ja uskonnollistaustaisiin liikkeisiin.* Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 102. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Marty, Martin E. & Applevy, R. Scott (1991) "The Fundamentalism Project: A user's guide." Teoksessa Martin E. Marty & R. Scott Appleby (toim.) *Fundamentalisms Observed. The Fundamentalism Project, Volume 1.* Chicago: The University of Chicago Press, vii–xiii.

Riesebrodt, Martin (1998) *Pious Passion. The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran.* Comparative Studies in Religion and Society. Berkley: University of California Press.

Ruthven, Malise (2005) *Fundamentalism. The Search for Meaning.* Oxford: Oxford University Press.

Smart, Ninian (2005) *Uskontojen maailma.* Helsinki: Otava.

Smith, Leslie E. (2008) "What's in a name? Scholarship and the pathology of conservative protestantism." *Method and Theory in the Study of Religion* 20: 191–211.

Talonen, Jouko (2004) "Raamatuntulkinta Suomen herätysliikkeissä." Teoksessa Maarit Hytönen (toim.): *Raamattu ja kirkon usko tänään.* Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 108–127.

PÉTUR PÉTURSSON

SIBYLLANS OMVÄNDELSE

Völuspá i religionshistorisk och -psykologisk belysning

Völuspá, som hör till Nordens mest välkända medeltida dikter, har i sin helhet bevarats i två olika versioner. Den ena, *Codex Regius*, dateras till senare delen av 1200-talet och den andra, som finns bevarad i *Hauksbók*, anses vara från förra delen av 1300-talet. Man kan också nämna att Snorri Sturluson (1179–1241) återger ungefär en tredjedel av Völuspá i Gylfaginning, som utgör första delen av hans *Edda* skriven på 1220-talet och som utgör den viktigaste källan till den förkristna nordiska mytologin. Allt tyder på att Völuspá redan innan Snorri skrev Gylfaginning existerade i form av skriven text. Innan den skrevs ner hade den som andra medeltida nordiska dikter och visor funnits i muntlig version, sannolikt i flera olika versioner, som traderats mellan generationerna, kanske som sånger eller genom andra framställningsformer.[1]

Forskarna är inte ense om Völuspás ursprung och ålder. Det finns de som anser att dikten i huvudsak vuxit fram före tusenårsskiftet 999/1000 då Island formellt övergick till den kristna religionen, och i det fallet menar man att det i huvudsak rör sig om en hednisk dikt. Andra menar att den formats senare och dessa forskare hävdar att det finns anledning att anta ett större mått av kristet inflytande. Enligt beskrivningarna från 1100- och 1200-talen av Islands kristnande så skedde processen under ett par år och kulminerade genom ett politiskt beslut på Þingvellir år 1000. Modern forskning visar emellertid att det var fråga om ett utdraget skeende som egentligen började i och med koloniseringen av Island. Under ett eller flera sekel existerade

1 Gísli Sigurðsson (1998) hävdar att Völuspá först och främst är en folklig muntlig dikt. Terry Gunnell (1995) har forskat om olika sätt på vilka dikten framfördes.

kristna och hedniska föreställningar och bruk sida vid sida. Vad som hände i och med alltingets beslut år 1000 var att den kristna religionen blev erkänd som den offentliga ramen för lag och ordning. Detta innebar både en centralisering och en tydligare anknytning till det kristna Europa och då särskilt till kungen i Norge och påven i Rom. Völuspá är med detta synsätt en synkretistisk dikt som återspeglar ett politiskt och kulturellt övergångsskede vilket sträcker sig över en lång period under vilken dikten bevarats genom muntlig tradition men därvid troligen också undergått förändringar.

I denna artikel kommer jag att analysera strukturen i Völuspá utifrån den betydelse som religionsskiftet kan ha haft för diktens tillblivelse och funktion. Den nya religionens historieuppfattning och dess idéer om framtiden är av största vikt i detta sammanhang, eftersom de ideologiska brytningarna under övergångsperioden från hedendom till kristendom mer eller mindre måste kretsa kring vad som kommer att hända och varför. Det gamla är på väg att försvinna och något nytt håller på att växa fram.

På gränsen mellan hedendom och kristendom

Enligt forskarna är texterna i *Codex Regius* och i *Hauksbók* nedskrivna oberoende av varandra. Det som främst skiljer dem åt är att en av slutverserna i *Hauksbók* saknas i *Codex Regius*. I denna vers berättas om en allsmäktig domare som kommer från himlen efter världens undergång vid Ragnarök för att upprätta en ny jord och ge liv åt den nya tidsåldern.

> Vsp. 66
> Þá kemur inn ríki/ að regindómi/ öflugur ofan,/ sá er öllu ræður
> (*Eddukvæði* 1968).

"Ríki" är den som härskar, "regindómur" är gudarnas domstol ("regin"=gudar). En domare kommer i stor makt ovanifrån och härskar över allt som finns (på grekiska: pantocrator). De flesta kommentarerna är samstämmiga om att denna vers syftar på Nya Testamentets beskrivningar av Kristi återkomst inför domen vid världens slut. Däremot är forskarna inte eniga om huruvida denna vers är ursprunglig eller om den är ett senare tillägg av en kristen skrivare.

I det följande utgår jag från att den aktuella versen har tillhört dikten från första början och jag hävdar att den sammanhänger med diktens allmänna struktur, stil och innehåll. Jag menar att den är en logisk fortsättning av diktens första vers där völvan vänder sig till alla människor och gudar. Denna hennes myndighet vilar på den vision som vers 66 förmedlar. Vidare antar jag att vers 66 är innehållsmässigt relaterad till Vsp. 58:5–8, där "aldurnari" syftar på den som ger näring ("nari"= den som ger näring) åt den nya tidsålder som inträder efter den gamla världens undergång. "Aldur" (motsvarande grekiskans uttryck

"eon") betyder här tidsålder och varken eld eller livsträd (Askur Yggdrasils) som andra kommentatorer hävdar (Pétursson 2005 och 2006).

> Vsp. 58:5–8
> Geisar eimi/ við aldurnara,/ leikur hár hiti/ við himin sjálfan.
> Elden flammar/ högt mot frälsarens fotapall/ den stora hettan leker/
> vid själva himmelen.[2]

Det eskatologiska perspektivet i Völuspá kan inte vara en produkt av den förkristna religionen eftersom ett sådant perspektiv helt och hållet saknas i fornnordisk religion liksom i andra naturreligioner och religioner i vilka en gudavärld av samma typ som den fornnordiska ingår. Även om innehållet i dikten, i varje fall på ytan, förefaller "hedniskt" hävdar jag att diktens struktur och grundtema hänger samman med kristendomens historiesyn. Gränserna mellan hedniskt och kristet är vaga, och det är tydligen inte heller diktarens eller diktarnas mening att de behöver vara annat. Gränserna mellan de hedniska gudarna och människorna är heller inte klara och det är sannolikt därför som den som kommer stark från himlen och härskar över allt (Pantocrator) är den egentliga guden. Dikten hör hemma i en kultur där hedniskt och kristet existerar sida vid sida. Vi vet att bland de nordiska landnamsmännen fanns sådana som blandade religionerna till någon form av privatreligion. Det gäller t.ex. landnamsmannen Helgi magri som *Landnámabók* uppger vara kristen då han var hemma på gården Kristnes í Eyjafjörður med sin kristna hustru Þórunn hyrna, men som när han var på havet eller ute i militära och politiska ärenden offrade till guden Þór (Benediktsson 1985, 253).

Völuspá handlar på ett allegoriskt sätt om övergången från en äldre hednisk värld till en ny kristen värld. Den hänvisar ofta till kristna eller bibliska förhållanden på ett kryptiskt sätt. Djupstrukturen är bestämd av dessa tankegångar av vilka somliga emellertid relateras till hedniska gudar och symboler. Liknande blandning av hedniskt och kristet förekommer ofta på bildstenar från 800- och 900-talen på de brittiska öarna. Därifrån kom många av landnamsmännen och deras tjänstefolk under senare delen av 800-talet och under förra delen av 900-talet. Tidigare hade iriska munkar besökt Island och det är osannolikt att de lämnade landet utan att de kommit i kontakt med de nordiska invandrarna såsom *Íslendingabók* hävdar (Benediktsson 1985, 5). Via de brittiska öarna fick islänningarna den litterära genre och sådant legendariskt stoff som ingick i den tidiga medeltida kristna kulturen på den europeiska kontinenten. Lärda iriska munkar kan mycket väl ha fungerat som en förmedlande länk i detta sammanhang.

Askur och *Embla* i Vsp. 17 är tydligt exempel på anknytning till Bibeln, d.v.s. Adam och Eva. Bakom benämningen *Askur Yggdrasils* figurerar sannolikt Kristi kors där guden som fick den dyrbara kunskapen fick hänga då han

2 Översättning Pétur Pétursson. På de standardiserade kristna domedagsbilderna ser man elden brinnande falla ner från Herren som kommer från himlen (enl. Dan. 7:9–10). Sannolikt har diktaren känt till sådana bilder som fanns överallt i Europa på 900-talet och "sett" att elden går upp men inte ner.

sade: "Det är fullbordat" (Joh. 19:30). Samme kung blev också representerad av ett offerdjur.[3]

Völuspá och sibylletraditionen

I prologen till sin *Edda* ger Snorri Sturluson en skiss till världshistorien. Som sig bör när det gäller en lärd och kristen författare och stor hövding som Snorri, börjar han med en beskrivning som näst intill återger den apostoliska trosbekännelsens första artikel och sammanfattar skapelseberättelserna i Första Mosebok. I översättning lyder berättelsen:

> Den almægtige Gud skabte i Begyndelsen Himmel og Jord og alle de Ting, som dertil hörer, og til sist to mennesker, hvorfra Slægter nedstammer, Adam og Eva; og deres Afkom blev talrigt og spredtes over hele Jorden. Men da der var gaaet en Tid, blev menneskene indbyrders ulige; nogle var gode og ret-troende, men langt de fleste lod sig lede av Verdens Tillokkelser og ringeagtede Guds bud (Snorri Sturluson 1929, 1).

Snorri fortsätter med att berätta om världens olika delar bland vilka han finner Asien mest tilltalande. Där placerar han världens mittpunkt i Tyrkland, närmare bestämt i staden Troja, där fullkomliga och vackra människor lever i överflöd. Att denna stad i Mindre Asien är belägen inte långt ifrån Babylon har betydelse i sammanhanget som vi kommer att se senare. I Troja sammanstrålade tolv kungadömen vilka vart och ett bestod av flera nationer. En av kungarna var gift med överkungens dotter som hette Troan och fick med henne sonen Þór som blev en av de mäktigaste nordiska gudarna. Þór mötte en spåkvinna vid namn *Sibil* i den nordligaste världsdelen och äktade henne. Enligt min mening ger Snorri oss här en nyckel till förståelsen av Völuspá, genom att själv antyda relationen till sibylletraditionen och specifikt till sibyllan som är knuten till Mindre Asien, nämligen sibyllan av Erythrea.

Norrmannen Anton Chr. Bang (1879) hävdade Völuspás släktskap med sibylletraditionen, vilket även islänningen Guðmundur Andrésson hade gjort redan på 1600-talet. Bangs teori blev hårt kritiserad och isländska forskare avvisade den helt och hållet. Under senare tid har denna tanke på nytt kommit in i diskussionen, dock utan att isländska forskare intresserat sig för den (Dronke 1992; Samplonius 2001; Steinsland 2006).

Den litterära sibylletraditionen med rötter i den hellenistiska och judiska antiken erbjöd sådana strukturer som Völuspá bygger på. Detta gäller särskilt de avsnitt där dikten ger en samlad framställning av upplevelsevärlden i en situation som kanske tedde sig kaotisk och osäker för dem som besatt en sådan intellektuell kapacitet som dikten vittnar om. Sibylletraditionen erbjöd diktaren möjligheter till starkare anknytning mellan tidig medeltid och den

3 Nordmännen kunde inte tänka sig lamm som offerdjur utan hästar. Yggdrasil är den vise gudens häst och trädet som kopplas till offerdjuret syftar på Kristi kors.

antika förkristna världen än vad skrifterna i Gamla Testamentet gjorde. Kyrkofäderna och andra tidiga kristna författare anknöt också till denna tradition när de ville visa att Guds uppenbarelse hade en bredare bas än den som Gamla Testamentets böcker erbjuder. Augustinus (354–430) hävdade i sin bok om gudsstaten, *De Civitate Dei*, att sibyllan från Erythrea i sin spådom inte hade uppträtt som häxa utan som Guds vittne. Som följd av detta ger han henne en självklar plats i himmelriket (Augustinus 1984).

Flera kristna författare gjorde anspråk på att kunna visa på spåkvinnor som, inspirerade av Guds ande, hade förutsagt Kristi ankomst till jorden. En av dem hade till och med sett madonnan med Jesusbarnet. Det var inte ovanligt att en stad, en härskare eller ett folkslag hävdade sin egen sibyllas betydelse i sammanhanget. Vid sidan av Gamla Testamentets profeter ställde man antikens spåkvinnor som i sina visioner såg världsförloppet med kommande krig, världens undergång och en ny tid med en ny kung och domare som återställde rättvisa och ordning. Deras utsagor fick sin plats i den religiösa konsten och i liturgiska texter varav *Cantus Sibyllae* från 800 är den viktigaste i detta sammanhang. Den inspirerade julfirandet och markerade på så sätt tanken om Kristi återkomst till människovärlden (Dronke 1992, 5).

I Völuspá fick Norden en egen sibylla: *Sibylla borealis* (Samplonius 2001). Völvans omvandling utgör en grundstruktur i Völuspá, vilket kan analyseras utifrån det berättarjag som utvecklas i dikten. I sina välkända kommentarer till dikten noterar Sigurður Nordal (1923) denna omvandlingsprocess även om han inte ansluter sig till sibylletraditionen. Han menar att diktaren var något av en mystiker och att dennes beskrivningar kommit till i en form av hänryckning som kan liknas vid en religiös omvändelse (Nordal 1923). I sina kommentarer säger Nordal flera gånger att texten är för dunkel och oklar för att någon bestämd tolkning av innehållet skall kunna ges. Han går vid två tillfällen så långt att han påstår att man aldrig kommer att kunna förstå vad diktaren menade. Själv utestänger han viktiga möjligheter för förståelse genom att avvisa Völuspás släktskap med sibylletraditionen. Det gör han genom att utesluta annat material än sådant som är användbart för filologiska jämförelser inom den nordiska språkvärlden vid tolkning av olika benämningar och kenningar (liknelser).

Bakom de hedniska gudanamnen döljer diktaren medvetet det kristna dramat som är en förutsättning för völvans omvändelse: Kristi frälsningsgärning på korset. Detta är ett drama som hedningarna hade ytterst svårt att förstå men inte kunde gå förbi på grund av dess centrala plats i den nya religionen. Dramat måste både ha förvånat dem och stimulerat deras fantasiförmåga. Hur kunde samme kung som skall ge liv åt den nya tiden ha dödats som en brottsling på ett träd? Det måste vara en konstig gud som låter detta hända sig själv. Det måste vara en gud med märkligt sammansatta egenskaper.

Vsp. 64
Þá kná Hænir/ hlautvið kjósa/ og burir byggja/ bræðra tveggja/ vindheim víðan./ Vituð ér enn – eða hvað?/
Gud valde/ offerdöden på trädet/ och därför har människorna (gudarnas söner)/ en bostad/ i himmelriket. Vet du nu – eller vill du höra mera?[4]

Sibyllornas förlorade trovärdighet

I början av medeltiden förnyades sibylletraditionen genom flera böcker med tydliga kristna inslag: Den kommande domaren och överkungen var just Kristus och man väntade hans återkomst till jorden efter ett stort krig då de onda makterna slagit sönder världsordningen. Dessa spådomar hade en viktig ideologisk funktion. De utgorde en ryggrad i den samhälleliga konstruktionen av frälsningshistorien vilket egentligen var den enda form av historia man under medeltiden var intresserad av. En sibyllisk dikt på latin, *Prophetiae Sibillae Magae*, skriven på 800-talet, som med största sannolikhet cirkulerade i det anglosaxiska England innehåller bl.a. följande rader som starkt påminner om vissa avsnitt i Völuspá:

> The World is my origin, my soul I have drawn from a star./ My virgin body God has set trembling in every limb./ Many a song my own singings have uttered within myself:/ The songs that I write, those God has known./ ... The fire of the sun is known to you, who can comprehend/ Mortal feelings and have knowledge of crimes still in the mind./ ... He (Christ) shall rule an earth made peaceful by his father´s virtues,/ Afterwards returning to the heavens and his father´s golden roofs./... Now I, a mortal, have uttered the songs that I knew./ If I am worthy, may he seize me and set my soul on a star./ The brief life of man when ended is melted with the years./... The years are driven on, the ages run to an end./ (Dronke 1992, 7–8).

Med upplysningstidens historievetenskap raserades slutgiltigt den medeltida historiesynens trovärdighet. Reformationens sola scriptura-princip och den lutherska ortodoxin bidrog sannolikt till att man inte längre ansåg sibylletraditionen vara rumsren för forskningen. Förmodligen har detta också att göra med att de mest framstående isländska forskarna avstått från att i sibylletraditionens litterära modeller se möjliga förklaringar till Völuspá. 1800-talets självständighetskamp krävde också vetenskapliga bevis på att Island tidigt hade en egen litteratur, relativt oberoende av det övriga Europa.

4 Översättning Pétur Pétursson. "Hænir" förekommer två gånger i Völuspá, i vers 18 där han ger de livlösa människokropparna själar; och i vers 64 där han beslutar om försoningsverket (Pétur Pétursson 2008). En annan möjlig tolkning som dock pekar åt samma håll är att "hlautviður"(det blodiga trädet eller träbiten) åsyftar den "mistilteinn" som dödade Baldur (vers 31:8) och att de två bröderna som vers 64:4 talar om är just Baldur och hans broder Höður vilken kom till världen enbart för att utföra mordet på sin gode broder. Brödernas söner betyder här hela människosläktet.

Omvandling och omvändelse

Den völva som i Völuspás första vers framträder och berättar om forntiden och framtiden undergår en identitetsförändring under diktens förlopp. Inledningsvis framträder hon med stor myndighet och hänvisar till sin stora kunskap om hur världen kommit till och utvecklats. Hon beordrar gudar och människor att lyssna till vad hon har att berätta.

Völvans väsen ändras senare i framställningen, där hon får karaktär av häxa underordnad Óðins onda blick för att därefter framträda som en eller två mera suspekta kvinnogestalter, Heidur och Gullveig, vilka människorna tycker illa om och vilka dödas tre gånger men som alla tre gångerna återuppstår. I berättelsen om Baldurs död beskriver völvan moderns sorg över sin sons öde med stor medkänsla på samma sätt som den som själv varit närvarande skulle göra. Efter att ha framsagt sin spådom och beskrivit den nya världen tonar berättargestalten bort. Det är underförstått att hon försvinner helt från den scen som hon själv skapat. Hon helt enkelt dör. Det finns anledning att fråga om det verkligen är troligt att den dramatiska dikten om en ny världsordning slutar på det sättet.

Vsp. 1
Hljóðs bið ég allar/ helgar kindir,/ meiri og minni/ mögu Heimdallar./ Viltu, að eg, Valföður,/ vel fyr telja/ forn spjöll fira, / þau er fremst um man./ (*Eddukvæði* 1968).
Tystnad, hör/ hög och helig/ och lusig;/ Stamfar, det är du som vill/ att ur valan väller fram/ minnen från förr,/ vad först jag minns (*Valans spådom* 1994).

Så inleder völvan sin spådom på ett myndigt sätt som inte kan förenas med den förföljda och obskyra häxa man känner i Europa under medeltiden. Sin myndighet har hon från sin uppenbarelse. Den högste guden har inspirerat henne till att framsäga sanningen om världsförloppet i enlighet med den rätta tron på världens frälsare. Själva versen påminner i sin struktur och sitt innehåll om Psaltaren 49:1–4.

> Hören detta, alla folk,/ lyssnen härtill, I alla som leven i världen,/ både låga och höga,/ rika såväl som fattiga./ Min mun skall tala visdom, / och mitt hjärtas tanke skall vara förstånd./ (*Bibeln eller den Heliga Skrift* 1952).

Völvan i Völuspá inleder sin beskrivning av frälsningshistorien med att beskriva hur allt började. Det kan hon utmärkt väl göra eftersom hon har varit

med från början. Hon blev uppfostrad av urtidens jättar som fanns innan människorna skapades och hon kan berätta om livsträdets rötter.

> Vsp. 2
> Eg man jötna/ ár um borna,/ þá er forðum mig/ fædda höfðu./ Níu man eg heima,/ níu iviði/mjötvið mæran/ fyr mold neðan.
> Jättar minns jag/ som fostrade mig förr;/ Nio världar/ minns jag,/ nio väldiga vidder/ och ett ombesjunget träd/ under jorden (*Valans spådom* 1994).

Kees Samplonius finner här en direkt anknytning till den medeltida romerska sibylletraditionen som utgår ifrån att det finns tio vidder eller världar. Siffran tio har stor betydelse i detta sammanhang, eftersom sibyllorna enligt traditionen var just tio till antalet. De nio tillhör den antika världen men den tionde, sibyllan från Erythrea, den som Augustinus prisar i sin *De Civitate Dei*, fortsätter sin verksamhet in i medeltiden. Hon är den som blev betrodd med det högsta uppdraget, det att meddela Messias återkomst (Samplonius 2001, 214).

Samplonius menar vidare att denna syn på völvan antyds i en av de isländska sagorna skrivna på 1200-talet, *Eiríks saga rauða*. Eiríkur blev laglös på Island och fick lämna landet och valde att flytta med sin familj till Grönland. Eiríks saga berättar om völvan Þorbjörg som hade nio systrar vilka också var völvor men som alla är döda när sagan tilldrar sig. Völvan Þorbjörg befinner sig i Nordens utkant vid den tid då Norden övergår till den kristna tron. Hon symboliserar den yttersta tiden då det nya håller på att bryta fram, den tionde tidsåldern, då den gamla världen med sina nio tidsåldrar inte finns mera och då kungen Kristus återställer sitt rike på jorden. Völvan i Völuspá, diktens berättarjag, finns just vid dessa gränser när hon framsäger sin spådom. Hon inleder den med att se tillbaka för att i diktens slut berätta om det nya, den tionde tidsåldern, som hon vet att hon på ett speciellt sätt själv är en del av.

Ad Hierusalem a Babylonia

Inför sin höga uppgift känner völvan sin begränsning. Hon blir starkt medveten om sin tidigare onda läggning och om att hon inte är värdig den stora uppgiften att förmedla det evangelium som hennes vision innehåller. Den förvandling hon själv står inför vid världens undergång och dess återupprättelse får henne att erkänna sina synder. Ju större synder desto härligare blir den förvandling som hon kommer att genomgå, desto mer radikal hennes frälsning. Detta är ju något som alla som tagit del av vittnesbörd om religiösa omvändelser väl känner, de må gälla aposteln Paulus eller en kvinna i pingstförsamlingen i Lund. Vad som skiljer völvan ifrån kvinnan i pingstförsamlingen är att völvan själv har del i ansvaret för det stora krig som leder till Ragnarök, d.v.s. gudarnas och världens undergång. Ytterligare en skillnad är naturligtvis att völvan som talar i Vsp. 1–2 talar till hela världen medan lundakvinnan vänder sig till deltagarna i en liten församlings gudstjänst.

> Vsp. 21
> Það man hún fólkvíg/ fyst í heimi,/ er Gullveigu/ geirum studdu/ og í höll Hárs/ hana brenndu/ þrisvar borna,/ oft, ósjaldan;/ þó hún en lifir.
> Jag minns/ den första fejden/ i världen,/ när vanen vacklade,/ Gullveig/ spetsad på spjutet/ och innebränd/ i den Höges hall/ tre gånger,/ utan att hon dog./ (*Valans spådom* 1994).

> Vsp. 22
> Heiði hana hétu,/ hvar er til húsa kom,/ völu velspáa,/ vitti hún ganda;/ seið hún, hvar er hún kunni,/ seið hún hugleikin,/ æ var hún angan/ illrar brúðar.
> Heid hette hon/ som sökte skydd,/ vidsynt van/ och vis vala,/ hon spådde och trollade,/ vart än hon kom,/ sade sejd;/ Hänryckt fröjdade hon/ onda kvinnor./ (*Valans spådom* 1994).

Den framstående och respekterade völva, som ber om tystnad och vänder sig till såväl gudar som människor i diktens början, visar sig i de senare verserna vara en ond häxa som orsakat krig och uppskattades av andra onda kvinnor. Hon blir emellertid också attackerad och satt på prov. Samplonius menar att vad som prövas är just vilken trovärdighet som hennes vision har. Hon får lida på samma sätt som de första kristna martyrerna för den sanna tron (Samplonius 2001). Han menar vidare att detta är ett tema som kommer fram i den kristna litteraturen. En fördärvad och ond kvinna omvänds och blir martyr och därmed ett trovärdigt vittne om den enda sanna tron. Nya testamentets Maria Magdalena genomgick just en liknande förvandling som kan karaktäriseras med hänvisning till motsatsen mellan den heliga staden Jerusalem och det fördärvade Babylon med sin sköka såsom staden beskrivs i Uppenbarelseboken. Ju större avstånd mellan det onda och det goda desto starkare är frälsningens makt. Völvan refererar till sig själv som *Gullveig*, som betyder den gyllene drycken – enligt Samplonius – den guldkalk, *poculum aurerum*, som skökan dricker ur.

Sannolikt har vi völvans egen beskrivning av den babyloniska skökan i Vsp. 40. Här tolkar hon bilden av det sjuhövdade odjuret som skökan som sitter på sin egen avkomma.

Vsp. 40:1–4:
Austur sat in aldna/ i Járnviði/ og fæddi þar/ Fenris kindir./
Österut i Järnskog/ vid gränsen/ rider jättekvinnan/ och föder vargasläkten/ (*Valans spådom* 1994).

Vsp.41:1–4:
Fyllist fjörvi/ feigra manna,/ rýður ragna sjöt/ rauðum dreyra./
Den fyller käften/ med de fallnas livssaft;/ Blodet dunstar fränt/ färgar himlen röd;/ (*Valans spådom* 1994).

Både den förkastade, onda völvan i Vsp. 21–22 och den respekterade völvan i Vsp. 1 framstår som trovärdig på grund av de sanningar hon fått i uppdrag att förkunna. Kvaliteten poängteras genom det sätt på vilket hon framsäger spådomarna (*vel fyr telja* och *velspáa*). På kristna domedagsikoner placeras ofta den babyloniska skökan mitt inne i det brinnande helvetet sittande på vilddjuret med de sju huvudena. På andra domedagsbilder ser man Satan med Antikrist på samma ställe. Det kan också nämnas att sibyllan från Erythrea fanns i närheten av Babylon och hon kunde i sina mörka stunder identifiera sig med den babyloniska skökan. De två namnen *Heiður* och *Gullveig* symboliserar motsättningarna mellan gott och ont. Den förra betyder den ljusa, klara och rena och den senare, som på ytan refererar till en gyllene stråle eller en gyllene dryck syftar enligt Samplonius på Babylonskökans kalk, "full av styggelser och av hennes otukts orenlighet" (Upp. 17:4).

Sibylleböckerna har flera referenser till sibyllornas ångestfyllda inställning inför uppdraget att förmedla spådomen om den gudomlige domaren som kommer vid världens undergång. Sibyllan från Erythrea förklarar för sin gud:

> O master, do you inflict the compulsion of prophecy on me and not rather guard me, lifted high above the earth, until the day of your most blessed coming (Collins 1983).

I den sjunde sibylleboken vittnar hennes något yngre syster från Syria som sägs ha levt på 100-talet efter Kristus. Hennes vittnesbörd kunde varje martyr vara stolt över:

> God will then be with them, who will teach you, even as me, the sorrowful one. For what evils I formerly did, knowingly and performed many other things badly through neglect. I have known innumerable beds, but no marriage concerned me. Utterly faithless, I imposed a savage oath on all. I shut out those in need, and going among those who go forth to a shady glen, I did not observe the oracle of God. Therefore fire has eaten and will devour me. For I myself will not live, but an evil time will destroy me, when men who pass by will fashion a tomb for me by the sea; and they will destroy me with stones, for when I was speaking to the Father he communicated to me the dear son. May you stone me! Stone me all of you! For thus will I live and fix my eyes on heaven (Collins 1983, 413–414).

En spåkvinna med flera ansikten

Som redan framgått är völvan i Völuspá en sammansatt varelse som figurerar i dikten både i första och tredje person. Hon är en vis mänsklig kvinna som har spådomens gåva men hon är också något av en magiker och hon är synsk som ett spiritistiskt medium. Andarna talar genom henne både om den forna tiden och om framtiden. Hon har varit med från världens första början och har tillgång till urkunskapen. Hon beskriver händelser som hon själv har varit med om och hon vet vad som kommer att hända och kan beskriva den nya världens uppkomst. Hon ser den nya tiden framför sig, hon kan också beskriva den som något som redan är här och något som har hänt. I vers 31:1–4 och 33:5–8 är hon kvar i den hedniska mytvärlden, men hennes ande flyttar in i dramat på Golgata, där hon tar plats under korset och identifierar sig med den sörjande gudamodern. Man kan tänka sig en shamansk kvinna eller ett spiritistiskt medium som i sin ande flyttar sig bakåt i tiden och bevittnar dramat på Golgata. Ursula Dronke påpekar likheten med modern gospelsång, där den troende full av ånger frågar i församlingen: "Where you there when they crucified Our Lord?" (Dronke 1992).

Vsp. 31:1–4
Eg sá Baldri/ blóðgum tívur,/ Óðins barni,/ örlög fólgin;/
Jag såg när Balder/ blev offrad/ Odins blodiga barn/ livets band skars av (*Valans spådom* 1994).

Vsp. 33:5–8
En Frigg um grét/ í Fensölum/ vá Valhallar./ Vituð ér enn – eða hvað?
Men Frigga grät över/ Valhalls ve./ Var det mer ni ville veta?/ (*Valans spådom* 1994).

När vi kommer till völvans beskrivning av den nya världen, den nya jorden som uppkommer efter Ragnarök, så förstår vi att hon inte kan vara främmande för de visioner som Johannes Uppenbarelse förmedlar. Hon återger glimtar av dessa uppenbarelser i sin spådom och lägger till sådant material från sin omgivning som hon finner passande. All sorg, bitterhet och smärta

är borta, Baldur och Höður lever tillsammans som bröder och alla är lyckliga. "Hrofts sigtóftir" i vers 63 kan inte syfta på Óðins (Hrofts) segerborg eftersom Óðin är död. Här syftar völvan på den heliga staden Jerusalem som sjunker ner från himlen för att förenas med den vackra jorden som uppstiger ur havet. Denna nya jord benådas med självsådda åkrar som syftar på den evigt gröna Edens lustgård.

> Vsp. 60:1–4:
> Sér hún upp koma/ öðru sinni/ jörð úr ægi/ iðjagræna./
> Jorden ser jag/ åter stiga/ ur havet,/ evigt grön./ (*Valans spådom* 1994).

> Vsp. 63
> Munu ósánir/ akrar vaxa,/böls mun alls batna,/ Baldur mun koma./
> Búa þeir Höður og Baldur/ Hrofts sigtóftir,/ vel valtívar./ Vituð ér enn – eða hvað?/
> Då skall säden osådd spira/ bitterheten botas,/ Balder skall komma/ till Höder/ och de lever tillsammans i försoning/ i Hrofts segerborg./ Var det mer ni ville veta?[5]

> Vsp. 65
> Sal sér hún standa/ sólu fegra,/ gulli þaktan/ á Gimlé./ Þar skulu dyggvar/ dróttir byggja/ og um aldurdaga/ yndis njóta./
> Jag ser salen resas,/ ljus som solen/ och guldtak i Gimle;/ Utan skuld/ skall skaror mötas/ lyckodagar leva/ i ljus,/ evigt/. (*Valans spådom* 1994).

"Jag kommer att leva och ha mina ögon på himmeln"

Ett klimax i völvans omvändelseberättelse skulle enligt denna tolkning vara spåkvinnans tidigare omnämnda sjunkande i vers 67. Ytligt förefaller det som om hon sjunker i urhavet när hon fullgjort sin roll att framsäga sanningen om världens frälsning.

> Vsp. 66
> Þar kemur inn dimmi/ dreki fljúgandi,/ naður fránn, neðan/ frá Niðafjöllum;/ ber sér í fjöðrum,/ - flýgur völl yfir,-/ Niðhöggur nái./
> Nú mun hún sökkvast./
> Där flyger/ den dunkle draken,/ från djupets mörka fjäll/ i fjädrarna för den de fallna/ över marken flyger den./ Nu sjunker hon./[6]

Men hur kan det sluta så, när vi fått klart för oss att völvans eget öde är förbundet med denna frälsningshistoria? Hon vet på förhand att hon har en

5 Författarens bearbetade version av Suzanne Brøggers tolkning.
6 Författerens omarbetade version av Suzanne Brøggers tolkning.

plats i himmelriket. Hur kommer hon dit? Hon kan så pass mycket om den kristna tron att hon är på det klara med dopets avgörande betydelse. Under detta ligger det bildspråk som aposteln Paulus använder (Rom 6:3–9 och 2 Kor 5:18–19). Völvan sjunker i vattnet och dör med Kristus för att sedan uppstå med honom och leva evigt lycklig tillsammans med andra saliga.

Völvan kan inte tala klarspråk om dopet och uppstigandet till himmelriket när hon avslutar sin egen omvändelseberättelse. Hon behåller den kryptiska stilen rakt igenom sin framställning. Vi vet att hon har sina blickar riktade mot det himmelska Jerusalem. Hur skall hon kunna komma dit och i vilken skepnad? Hon anknyter till bilden av en örn som jagar fisk vilket inte är någon okänd symbol för det kristna dopet (Hilmarsdóttir 2005). Detta är ett rent rinnande vatten, just vad som fordras för att fullfölja dopet. Örnen som sitter överst på livsträdet flyger och framträder som symbol för den helige ande – kanske också för himmelsguden Hænir.[7]

> Vsp 60:5–8
> Falla fossar,/ flýgur örn yfir,/ sá er á fjalli/ fiska veiðir.
> Forsen faller,/ örnen flyger över fjället,/ jagar fisk./ (*Valans spådom* 1994).

Örnen flyger mot det heliga berget där den fångar völvans själ som har omvandlats till en fisk. Denna bild kan diktaren ha sett på bilder på stenar i norra Skottland på sin väg till Island.

Att bli vittne till att en örn störtar ner i vattnet för att fånga en levande fisk är en händelse som måste göra starkt intryck och som erbjuder missionärer ett utmärkt tillfälle till att förklara dopets mysterium för hedningar. Både örnen och fisken är ju kristna symboler samtidigt som de tillhörde nordbornas upplevelsevärld. Det rinnande vattnet är den materia som konkretiserar sakramentet och fisken är ursymbolen för Kristus och visar här till den kristne individen. När örnen har fångat fisken i vattnet och flyger till det heliga berget innebär det att den som var död har fått nytt liv med och i Gud. Gud har gjort fjället till sin boning, där har han sin tron varifrån han dömer världen. Det finns många bibliska texter som på ett dramatiskt och poetiskt språk anknyter till naturens drama:

Bild 1. Piktisk bildsten från 900-talet som visar en örn som fångat en fisk. Finns i The Scottish Historical Museum i Edinburgh. Foto: Leifur Breiðfjörð.

7 Enligt Snorris Gylfagynning.

Vem får gå upp på Herrens berg, och vem får träda in i hans helgedom? Den som har oskyldiga händer och rent hjärta, den som icke vänder sin själ till lögn och den som icke svär falskt (Ps 24: 3–4).

Toge jag morgonrodnadens vingar, gjorde jag mig en boning ytterst i havet (Ps 139: 9).

Men de som bida efter Herren hämta ny kraft, de få nya vingfjädrar såsom örnarna. (Jes 40: 31a)

Sammanfattning

Även om Völuspá inte är en kopia av någon känd sibyllebok är likheterna mellan denna nordiska dikt och de grekiska och latinska sibylleböckerna så påfallande att Völuspá vore otänkbar utan den bakgrund som dessa skrifter utgör. Med Völuspá fick Norden en egen sibyllebok. Grundstrukturen i dikten är en kryptisk omvändelseberättelse, som genom hänvisningar till den hedniska gudavärlden och dess mysterier ger uttryck för det övergångsskede i Nordens historia då kristendomen blev den officiella religionen. Völvans inre omvandling är diktens drivkraft, den syftar på en religiös omvändelse vars höjdpunkt är en originell berättelse om det kristna dopet utifrån den nordiska bildvärlden.

Bild 2. Steg 1

Bild 3. Steg 2

Bild 2-5. Bildmässig framställning av dopakten i Völuspá i fyra steg (Gensöl & Staav 1986). Här får fiskgjusen representera sin mer pompösa släkting örnen.

Dikten skapar enhet och mening i en situation som inte längre är för handen när kyrkan har etablerat sig som institution i samhället. Hedniskt och kristet blandas på ett mycke speciellt sätt i Völuspá. Diktaren utgår från kristna grundtankar om frälsningshistorien och kopplar dem på ett tämligen godtyckligt men fantasifullt sätt till det hedniska material som finns i hans/hennes omgivning, kanske för att förklara kristendomen för de icke-kristna, kanske för att göra övergången från en hednisk till en kristen världsbild smidigare. Han/hon vill bygga en bro mellan religionerna.

När Snorri skriver sin *Edda* är förutsättningarna ändrade, brobyggandet behövs inte längre. Han uppfostrades som kristen och tog som ledande hövding ansvar för den kristna samhällsordningen. De verser där det kristna materialet dominerar tar han inte med i Gylfaginning och i andra verser bortser han ifrån den kristna tolkningen.[8] Han skiljer mellan det hedniska och kristna stoffet och det senare är han inte intresserad av, därför att det finns i ett synkretistiskt sammanhang som han inte kan acceptera. Han vill bevara det hedniska stoffet för att kunna förstå och förklara det fornnordiska poetiska språk som bygger på de hedniska legenderna och gudaberättelserna vilka under hans tid inte längre berörde samhällets ritualer och moral.

Bild 4. Steg 3

Bild 5. Steg 4

8 T.ex. den babyloniska skökan, Vsp. 40–41; ängeln som blåser i hornet vid världens slut, Vsp. 46:5–8; aldurnari som Kristus, Vsp. 58:5–8 och Det nya Jerusalem Vsp. 65.

Med denna typ av tolkning har de flesta isländska forskarna bortsett från den nyckel till sibylletraditionen som Snorri själv tar med i sin prolog. Andra forskare, som i och för sig har relaterat Völuspá till sibylletraditionen, har dock inte gått på djupet i sina analyser genom ett detaljstudium av texten i det sammanhang som den traditionen utgör. Därför har åtskilligt blivit förbigånget vid tolkningen även om alla är ense om att dikten är en storslagen beskrivning av en brytningstid i Nordens idéhistoria och som sådan den märkligaste nordiska dikten från tidig medeltid. Den postmoderna situationen som inte värjer sig för synkretism och flytande gränser erbjuder oss bättre förutsättningar att förstå och förklara den storslagna dikten än vad upplysningstänkande, kristen ortodoxi eller nationell självhävdelse har förmått ge.

Litteratur

Augustinus (1984) *City of God.* New York: Penguin Books.

Bang, A. Chr. (1879) "Völuspaa og de sibyllinske orakler." I *Christiania Videnskabesselskabs Forhandlingar* 9, 1–23.

Benediktsson, Jakob (red.) (1985) *Íslendingabók, Landnámabók. Íslensk fornrit I.* Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.

Bibeln eller den Heliga Skrift (1952). Lund: Gleerups förlag.

Briem, Ólafur (red.) (1968) *Eddukvæði.* Reykjavík: Skálholt.

Collins, John J. (1983) "Sibylline oracles." I James H. Charlesworth (red.) *The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature & Testaments.* New York: Doubleday & Company, 317–472.

Dronke, Ursula (1992) "Völuspá and sibylline traditions." I Richard North & Tette Hofstra (red.) *Latin Culture and Medieval Germanic Europe.* Groningen: Germania Latina I.

Génsöl, Benny & Staav, Roland (1986) *Rovfåglar i Europa, Nordafrika och Mellanöstern.* Uppsala: Norstedts.

Gunnell, Terry (1995) *The Origins of Drama in Scandinavia.* Cambridge: Ds Brewer.

Hilmarsdóttir, Klara (2005) *Jörð úr ægi og lífsbók lambsins. Hugleiðingar um trúarlegt táknmál í myndverkum Gerðar Guðmundsdóttur.* Reykjavík.

McGinn, Bernard (1984) "Teste David cum Sibylla: The significance of the sibylline tradition in the middle ages." I Julius Kirshner & Suzanne F. Wemple (red.) *Women of the Medieval World, Essays in honor of John H. Mundi.* Oxford: Basil Blackwell, 7–35.

Pétursson, Pétur (2005) "Völuspá, dómsdagur og kristnitakan á alþingi." *Glíman 2. Óháð tímarit um guðfræði og samfélag.* Reykjavík: Grettisakademían og Háskólaútgáfan, 141–167.

Pétursson, Pétur (2006) "Völuspá and the tree of life. A product of a culture in a liminal stage". I Anders Andren; Catharina Raudvere & Kristina Jennbert (red.) *Old Norse Religion in Long-term perspectives.* Lund: Nordic Academic Press.

Pétursson, Pétur (2008) *Transformation of the Völva. Latent and Manifest Biblical Themes in Völuspá.* Paper presented at a Conference on A Nordic Apocalypse. The Holar Judgement Day and Völuspá. Held at the National Museum of Iceland, May 2–3. (In print).

Samplonius, Kees (2001) "Sibylla borealis: Notes on the structure of Völuspá." I Karin E. Olsen; Antonina Harbus & Tette Hofstra (red.) *Germanic Texts and Latin Models. Medieval Reconstructions.* Leuven: Peeters, 185–230.

Sigurðsson, Gísli (1998) "Inngangur." I *Eddukvæði.* Reykjavík: Mál og menning.

Snorri Sturluson (1929) *Gylfaginning.* Den Gamle Nordiske Gudelære. Oversat af Finnur Jónsson. Köbenhavn: Gads Forlag.

Steinsland, Gro (red.) (2006)"Transformasjoner i vikingtid og norrøn middelalder". *Middelalderstudier.* No. 1. Oslo: Universitetet i Oslo, Institutt for arkeologi, konservering og historiske studier.

Valans spådom (1994). I sin orginalversion och Suzanne Brøggers nytolkning. Reykjavík: Mál og menning.

DEL 2

HANNU RUONAVAARA

KONFLIKTSOCIOLOGIN OCH DEN MORALISKT MOTIVERADE HANDLINGEN[1]

Introduktion

Jag har länge varit intresserad av ett teoretiskt begrepp som dök upp på 1980-talet i vissa engelska och kanadensiska studier (t.ex. Corrigan & Sayer 1985; Corrigan 1990), nämligen *moral regulation* – eller på svenska *moralreglering*. Enligt mig innebär moralreglering en aktörs handlingar som syftar till att kontrollera, påverka och förändra en annan grupps levnadssätt och beteendemönster med hjälp av symbolisk och moralisk sanktionering (se Ruonavaara 1997). I mitt bruk av begreppet ingår inte tvång i moralregleringens verktyg utan den använder snarare upplysning, predikan, propaganda, indoktrinering o.s.v. som medel för att nå sina mål. Vissa doktorander i Åbo delade mitt intresse för moralregleringsteori, trots att några slutligen valde andra teoretiska perspektiv på levnadssättens kontroll än jag, särskilt Foucault-inspirerade idéer om *gouverneméntalité* som ofta tycks vara helt förenliga med moralregleringsperspektivet (se Anttila 2005, Ahlbeck-Rehn 2006 och Kauranen 2008). Jag har själv arbetat teoretiskt med ett aktörs- och handlingscentrerat moralregleringsbegrepp. Detta betyder t.ex. att jag inte betraktat moralreglering som funktionell nödvändighet i samhället eller som ett systemfenomen i stil med Foucaults "makt", utan som en aktörsgrupps handling gentemot en annan grupp. En fråga som jag har arbetat med är moralregleringens mekanismer, d.v.s. de sociala mönster genom vilka moralreglering förverkligas.

1 Jag tackar doktorand Marja Andersson för snabbgranskning av skriftens allmänna rimlighet och konstruktiva förslag till förbättringar. Hon bär dock inte ansvaret för kvarvarande orimligheter i skriften.

I mitt letande efter moralreglerings mekanismer upptäckte jag teorin om statuspolitik, särskilt den version av teorin som har tillämpats i analysen av den amerikanska nykterhetsrörelsen och vissa andra folkrörelser. Detta gjordes i Joseph Gusfield's *Symbolic Crusade* (originalet 1963, nyutgåva 1986; se också Gusfield 1955). Gusfield är en känd symbolisk interaktionist och senare tiders konstruktionist (se t.ex. Gusfield 1996) men hans bok om nykterhetsrörelsen är inte särskilt interaktionistisk utan blandar element av olika slags (femtio- och sextiotals)sociologi och är egentligen ett ganska fint exempel på historisk sociologi. Den är först och främst ett försök att med hjälp av alla tillgängliga sociologiska resurser förstå det behandlade empirisk-historiska fenomenet

Vad har statuspolitiken att göra med moralreglering? Det är klart att moralreglering är ett centralt element i nykterhetsrörelsens verksamhet. Den försöker förändra befolkningens dryckesvanor, och inte bara det, den försöker också skapa individer som är nyktra – just detta som jag anser vara centralt i moralreglering till skillnad från andra typer av reglering av beteendet. Kärnan i Gusfields tolkning är att den amerikanska nykterhetsrörelsens aktiviteter i vissa historiska faser kan tolkas vara statuspolitik med syftet att bevara och öka prestigen hos de samhällsskikt som rörelsen rekryterade sina supportrar från. Enligt teorin utgör rörelsens statuspolitiska funktion förklaringen till den typen av moralreglering som den amerikanska nykterhetsrörelsen representerade. Om man översätter detta till diskursen om sociala mekanismer kan man mycket väl säga att statuspolitiken i detta fall är mekanismen för denna typ av moralreglering. När statuspolitikperspektivet kan användas till andra rörelser blir mekanismen också mera allmän. Tematiken kring statuspolitikens mekanismer är nog inte i fokus i denna skrift. Nej, här försöker jag göra något ännu mer ambitiöst.

Här vill jag fästa min uppmärksamhet vid det sätt varpå statuspolitikteorin behandlar sådana moraliskt och religiöst motiverade handlingar som den amerikanska nykterhetsrörelsens aktiviteter var. Min tes här är att det sättet är symptomatiskt för hur sociologin i allmänhet förhåller sig till moralisk handling. Här måste dock en reservation noteras: jag är mest bekant med den konflikt- eller snarare intresseteoretiska sociologin. Dess centrala princip är att samhällets medlemmar alltid har sociala gruppintressen som de inte kan dela med alla andra medlemmar i samhället, och de orienterar sina handlingar enligt dessa intressen. Därför är intressemotsättningar som tidvis utvecklas till olika slags sociala konflikter endemiska i samhällslivet. Denna artikel behandlar framförallt hur uttryckligen konfliktsociologin hanterar moraliskt motiverad handling.

Alternativet till konfliktsociologin är en sociologi som betonar samhällets medlemmars samförstånd om värden och normer som något nödvändigt för att samhället över huvud taget skall hållas samman. Det bästa exemplet på en sådan konsensussociologi är den strukturfunktionalistiska normteorin som

utgår från att mänskliga aktörer i sina handlingar snarare orienterar sig mot sociala normer än mot sitt egenintresse. Delvis händer detta för att samhället kontrollerar att dess medlemmar följer normer och att avvikelser sanktioneras på olika sätt. Diskussionen om Talcott Parsons och andras teorier måste dock lämnas till ett annat sammanhang trots att teoritraditionen är högst relevant för den tematik som behandlas i denna skrift. Jag kommer dock att kort och tentativt kommentera också den normteoretiska varianten av sociologi.

Det centrala temat för denna skrift är sociologins förhållande till det jag kallar moraliskt motiverad handling. Min tes är att moralen förefaller vara något som inte existerar i sociologins värld. Detta kan vara ett problem för sociologin, särskilt om den förstås som en vetenskap om social – och kanske också individuell – handling. Ett sätt att undvika problemet är att konstruera sociologin som en vetenskap som inte alls handlar om handlande människor. Då försvinner problemet med moraliskt motiverad handling, eftersom människors motiv inte är något som sociologin sysslar med. För somliga läsare kan detta verka underligt men i själva verket finns det nuförtiden många sociologier som inte tar den handlande människan som sin utgångspunkt. I slutet av denna artikel kommer jag att diskutera detta alternativ till den weberska aktörscentrerade handlingssociologin. Den diskussionen kommer delvis att nå bortom problemet med handling och moraliska motiv och fortsätta min tidigare diskussion om handlingssociologin och dess möjligheter (Ruonavaara 2005).

Moraliskt motiverad versus moraliskt rättfärdigad handling

Det finns flera sätt att konstruera sociologin. För tillfället tror jag ändå att det traditionella weberska aktörsperspektivet är en fruktbar grundval. Därför tar diskussionen här sin utgångspunkt från det. Som bekant, tyckte Max Weber att sociologi "är en vetenskap som försöker förstå meningen (deutend verstehen) i ett socialt handlande och därigenom klargöra orsakerna till dess förlopp och verkningar"[2] (Weber 1983, 3). Webers sociologi gäller handling och dess mening, som Weber även karakteriserar som subjektiv. Från den utgångspunkten blir frågan om handlingens motiv central i sociologin.

Men vad är en moraliskt motiverad handling? Vi kan börja diskutera saken med en definition: aktörens handling är moralisk om hon/han väljer att agera på det sätt som hon/han gör därför att hon följer en etisk princip eller ett moraliskt ideal. Den moraliska handlingen kan kontrasteras med den inom sociologin vanliga klassifikationen av handlingar som *instrumentella* och *expressiva*. Det paradigmatiska fallet av en instrumentell handling är ett ekonomiskt byte, vars syfte är aktörens egennytta. En instrumentell handling har ett yttre syfte och görs för att nå detta syfte. En moralisk handling är inte helt och hållet instrumentell. Om handlingen syftar till egennytta kan

2 Denna välkända formulering säger egentligen inte att all sociologi borde förstås så här. Weber skriver "Sociologi (i den betydelse som detta mycket mångtydiga ord används här) är [...]". Som bekant är Webers sociologi *verstehende* sociologi, och i princip utesluter formuleringen inte andra sätt att förstå sociologi.

den inte enligt definitionen vara moralisk. Det enda syftet för den moraliska handlingen är att göra vad som är rätt, dygdigt och sedligt enligt en etisk princip och ett moraliskt ideal som aktören tror på. Men representerar den moraliskt motiverade handlingen den expressiva typen av handling? Expressiv handling förstås vanligtvis som en handling som har sitt syfte i sig, något som kommer ganska nära det jag just skrev om moralisk handling. Det paradigmatiska fallet av den expressiva handlingstypen är en handling som utrycker ett emotionellt tillstånd. Ett bra exempel är ishockeypubliken som skrålar och applåderar efter ett mål. Kan då en moralisk handling bättre betraktas som expressiv? Det låter sig knappast göras entydigt. Den moraliska handlingen liknar nog den expressiva handlingen i det att dess syfte är inre, d.v.s. att följa en etisk princip, men den är nog inte endast ett uttryck för ett inre tillstånd och den är definitivt inte spontan på samma sätt som paradigmatiska fall av expressiv handling ofta är. Så i relation till distinktionen mellan expressiv och instrumentell handling ligger den moraliska handlingen någonstans mitt emellan. Den funktionalistiska distinktionen instrumentell/expressiv är kanske inte det bästa sättet att relatera moralisk handling till andra typer av handling.

När jag nu har hänvisat till Weber är det logiskt att relatera den moraliskt motiverade handlingen till Webers berömda typologi av social handling. Enligt Weber finns det fyra typer av social handling: målrationell, värderationell, affektuell och traditionell. Målrationell handling är det som ovan betecknas som instrumentellt: den syftar till att uppnå "aktörens egna rationellt eftersträvade och kalkylerade mål" (Weber 1983, 18). Den förhåller sig till föremål och människor i omgivningen som medel eller hinder för att uppnå målet. Affektuell handling är beteende som bestäms av emotionella tillstånd, och den är närmast vad jag kallar det paradigmatiska fallet av expressiv handling. Traditionell handling är "bestämt av ingrodda vanor" (Weber 1983, 18). Det är klart att moralisk handling inte ingår i dessa typer. Den står närmast det som Weber kallar värderationell handling. Den typen av beteende är "bestämt av en medveten tro på det etiska, estetiska, religiösa eller liknande egenvärdet hos ett beteende som sådan [sic] och oberoende av dess resultat" (Weber 1983, 18). Värderationaliteten är inte rent expressiv, utan innehåller ett visst element av rationell kalkylering. Mål och medel justeras för att kunna agera på det sätt som "plikt, heder, estetiska ideal, religiös kallelse, fromhet eller 'sakens' vikt" (Weber 1983, 18) kräver att man måste agera. Själva det värde som förpliktar aktören är givet och kan inte kalkyleras, men värdet kan påverka de medel som aktören överhuvudtaget kan tänkas välja.

Redan Weber (1983, 19) skrev att i verkligheten är en handling sällan orienterad bara på ett sätt. De olika typerna av inriktning blandas i empiriska fall och vad man kanske bara kan göra är att urskilja handlingens dominerande orientering. Att avgöra denna kan också vara svårt. Särskilt svårt kan

det vara i den moraliskt motiverade handlingens fall. Att handlingens motiv är rent moraliska är vanligtvis en acceptabel legitimering av handlingen – åtminstone bland sådana som delar de moraliska uppfattningar som aktören identifierar sig med, men ofta också bland andra som inte delar aktörens åsikter. Därför är det i aktörers intresse att presentera sina handlingar som moraliska, även om det verkliga motivet är egenintresse. Som vi alla vet finns det otaliga exempel på detta i historien, särskilt i krigshistorien. Av detta skäl kan man mycket sällan direkt observera huruvida en social handling är moraliskt orienterad eller inte, utan detta kan ofta avgöras endast efter att handlingen noggrant har utforskats.

Om moralisk handling inte kan observeras empiriskt är detta inte fallet med moraliskt legitimerad eller *rättfärdigad* handling. Med detta avser jag handling som aktörerna rättfärdiggör med explicit hänvisning till etiska principer och moraliska ideal. Det kan vara fråga om aktörers egna redogörelser för sina handlingar eller om de diskursiva medel och argument som de rättfärdiggör handlingarna med. Det är möjligt att en närmare granskning visar att den högtidliga legitimeringen döljer mer jordnära motiv, men beteckningen moraliskt rättfärdigad handling syftar inte på handlingens reella motiv utan på de sätt varpå aktörer presenterar sin handling som rationell, dygdig, rättfärdig, etisk, estetisk o.s.v. Jag återkommer till distinktionen mellan å ena sidan moraliskt motiverad och å andra sidan moraliskt rättfärdigad handling i slutet av denna artikel; i de kommande avsnitten är fokus på moraliskt motiverad handling.

Problemet med moraliskt motiverad handling: exemplet statuspolitikteori

Statuspolitikteorin föddes i mitten av 1950-talet i USA som en tolkning av högerextremistisk politik i Förenta Staterna. Särskilt viktig var boken redigerad av Daniel Bell där Richard Hofstadter analyserade radikal högerextremism som ett uttryck för att vissa grupper i det amerikanska samhället upplevde sin position hotad och var frustrerade på grund av detta (Hofstadter 1955). Senare använde Daniel Bell själv statuspolitikbegreppet i sin sociologiska bestseller från 1960, *The End of Ideology* (Bell 1962). Dessa tidiga bidrag till statuspolitikteorin inspirerade en lång rad studier av högerpolitik i Förenta Staterna och Europa (se Oliver 1999 för en kritisk översikt). Sedan början av 1960-talet användes statuspolitikteorin också i analysen av religiösa och sociala rörelser med någon slags moralisk agenda (se t.ex. Wallis 1976; Schweitzer 1977; Zurcher & Kirkpatrick 1976; Marshall 1986; Wallis & Bruce 1986; Moen 1988; Rich 1990; Wasserman 1990).

Statuspolitikteorin är baserad på ett slags amerikansk tolkning av Webers teori om maktfördelningen i samhället. Weber betraktar samhällsklass och

statusgrupp (eller stånd) som två olika former av social skiktning och också två former av maktfördelning i samhället[3]. Med "klass" menar Weber grupperingar som definieras av kontrollen av ekonomiska resurser, pengar, materiella nyttigheter och tjänster, medan statusgrupper definieras av prestige, erkännande, honnör och privilegier i samhället. Som konsekvens av detta är klass och statusgrupp två olika dimensioner av social skiktning som inte behöver sammanfalla (fast de tidvis gör så). De amerikanska sociologernas bidrag till denna teori var att det finns två typer av politik: klasspolitik och statuspolitik. Den förstnämnda som Hofstadter också kallar intressepolitik har att göra med allokeringen av materiella resurser medan statuspolitiken gäller allokeringen av prestige i samhället (Gusfield 1986, 18). I specifika fall kan dessa typer av politik sammanfalla men detta är inte nödvändigt. Klasspolitik över ekonomiska belöningar bedrivs av klassrörelser, medan centrala aktörer i statuspolitiken är statusrörelser, som syftar till att bevara eller höja prestigen hos sin grupp i samhället (Gusfield 1986, 20).

Statuspolitik kan baseras på två olika slag av sociokulturella grupperingar, statusgemenskap och statuskollektiv. Med denna distinktion vill Gusfield särskilja två typer av statusgrupper. Å andra sidan finns det grupper som har klara gränser, kultur och gruppliv, å andra sidan finns mera diffusa grupperingar som delar levnadssätt och njuter av likadan prestige. Till skillnad från statusgemenskaper som har gemensamma institutioner och föreningsliv, har statuskollektiv "ingen kyrka, ingen politisk enhet och inga föreningsmässiga sammanslutningar som explicit skulle försvara deras intressen" (Gusfield 1986, 21). Som exempel på statusgemenskap nämner Gusfield religiösa och etniska grupper, medan statuskollektiv exemplifieras med "kulturella generationer som de traditionella och de moderna" (Gusfield 1986, 21). Distinktionen mellan gruppliknande och mera lösa statusgrupper finns även hos Weber som skrev att den diffusa typen av statusgrupp blir mera allmän i det moderna samhället.

Enligt Gusfield kunde den tidiga amerikanska nykterhetsrörelsen tolkas som den amerikanska medelklassens statuspolitik med vilken den försökte försvara sin prestige som var hotad av snabba förändringar i det amerikanska samhället. Gusfield skiljer mellan två faser av den amerikanska nykterhetsrörelsen på 1800-talet. I den första fasen åren 1826–1860 var nykterheten en del av den gamla koloniala aristokratins kamp för att återställa sin kulturellt dominanta position. Den aristokratiska livsstilen var dominerad av kalvinistisk puritanism, och dess minskande kulturella auktoritet var reflekterad i en växande alkoholkonsumtion. Detta mobiliserade elitens medlemmar till att agera för måttlighet i alkoholbruket, vanligtvis inte för avhållsamhet. Reformen var riktad till s.a.s. gemene man, inte till rörelsens medlemmar. Rörelsens aktivister var ju religiösa män, vilkas egen norm för civiliserat alkoholbruk var den modell som också det vanliga folket skulle anamma (se Gusfield 1986, 42).

3 Som bekant finns det också en tredje form av stratifiering som Weber kallar "partiet". Ofta glöms detta. Ett undantag är John Scott som tolkar denna stratifieringsdimension som olika grad av auktoritet (se Scott 1996).

I den andra fasen fr.o.m. 1830-1840-talet började den aristokratiska dominansen att minska och medelklassen steg i rörelsens ledning. Väckelserörelserna betraktade nykterheten som ett tecken för en väckt människa. Därför tilltalade nykterhetsrörelsen väckelserörelsernas medlemmar som ofta representerade mera folkliga sociala skikt än den första fasens nykterhetsaktivister. Nu blev rörelsen också en rörelse av självförbättring och dess vägran till alkoholbruk blev mera radikal än förr. Enligt Gusfield blev absolutism, inte bara nykterhet, symbolen för levnadssättet hos den medelklass som nu dominerade nykterhetsrörelsen. Absolutismen fungerade som statussymbol för de mobila grupper och individer som ville stiga upp till medelklassen. Distinktionen i status fanns nu mellan den respektabla absolutistiska medelklassen och de nya proletära invandrargrupper, ofta katoliker, som hade mera liberala attityder gällande alkoholbruket än medelklassen. Förbindelsen mellan statusgemenskap och nykterhetsaktivism som ett historiskt fenomen var typiskt för 1800-talets slut och det tidiga 1900-talet. Senare förlorade nykterheten sin betydelse som statussymbol.

Att vara aktiv i nykterhetsrörelsen innebär enligt Gusfield en symbolisk kamp. Bruket av alkohol är symboliskt viktigt. Nykterhet och absolutism är symboler för ett respektabelt levnadssätt, och för de aktiva i rörelsen innebar valet att vara absolutist eller nykterist lojalitet till och medlemskap i den önskade statusgruppen samt distans från den ickeönskade gruppen. Gusfield hävdar också att rörelsens mål inte är viktiga bara för deras praktiska följder utan för deras symboliska betydelse. Den amerikanska nykterhetsrörelsen var framgångsrik i det att Förenta Staterna fick en förbudslag år 1920. Som bekant var alkoholförbudet inte särskilt effektivt och förbudslagen avskaffades år 1933, men Gusfield framhäver att den ändå utgjorde en mycket viktig symbolisk seger för den nyktra medelklassen (Gusfield 1986, 122–123). Enligt Gusfield påverkar regeringens politiska ställningstaganden i moraliskt omstridda frågor betydligt olika sociokulturella gruppers ställning och prestige. Politiken är svaret på frågan: "För vilken etnisk, religiös eller annan kulturell grupps skull utförs denna regering och detta samhälle?" (Gusfield 1986, 173). Här måste man påpeka att fastän statuspolitiken är symbolisk betyder det inte att den skulle vara på något sätt oviktig. Gusfield hävdar att människors behov av respekt, heder och erkännande gör statuspolitiken till något mera än bara expressiv handling. Den har att göra med verkliga sociala konflikter om distributionen av prestige mellan sociala och kulturella grupper (Gusfield 1986, 180).

Det är klart att Gusfields tolkning av nykterhetsrörelsen kan generaliseras till en tolkning av moraliska rörelser i allmänhet. Teorins kärna är idén att moraliska ställningstaganden är eller kan vara verktyg i statuskampen mellan olika sociala grupper och deras levnadssätt. Genom att propagera för den moral som tillhör en viss grupps levnadssätt backar rörelsen upp grup-

pens prestige i samhället. Särskilt framgångsrik är rörelsen när den får sina ställningstaganden institutionaliserade i lag. Det förefaller klart att en dylik tolkningsmodell kan användas också i andra fall än den amerikanska nykterhetsrörelsen. Och detta har ju gjorts. Det finns flera studier som tillämpar den gusfieldska versionen av statuspolitikteorin på olika moraliska rörelser och kampanjer (t.ex. Wallis 1976; Zurcher & Kirkpatrick 1976; Clarke 1987; Wood & Hughes 1984; Wald et al. 1989; Cotê 1999).

Icke-moraliska motiv för den "moraliska" handlingen

Statuspolitikteorin har också kritiserats för olika brister. I detta sammanhang är kritiken av behandlingen av aktörers motiv i Gusfields tolkning av intresse. Dessa motiv är både i Gusfields studie och i andra fall i vilka statuspolitikteorin har applicerats moraliska och ofta religiösa. Kritikerna säger att Gusfield ignorerar de studerade aktörernas egna redogörelser för varför de agerar som de gör. Enligt Wallis och Bruce är Gusfields tolkning att "moraliska korståg [...] hade den 'latenta funktionen' av att konsolidera dygdigheten hos vissa gruppers livsstilar och att det egentligen var just begäret att upprätthålla dessa gruppers status som ledde dem till att åta sig sådana korståg" (Wallis & Bruce 1986, 22–23). Vad detta betyder är att det egentligen inte finns något moraliskt motiv i de studerade aktörernas handling. Handlingen legitimeras med moraliska argument, men dess verkliga motiv ligger i sociala gruppers intressekamp över prestige och auktoritet i samhället. Detta har kritikerna betraktat som tvivelaktigt. När man försöker tolka aktörers handlingar borde man inte undervärdera deras egen beskrivning av varför de agerade som de gjorde utan ta den på allvar. Om forskaren vill tolka aktörers handling på ett sätt som avviker radikalt från aktörernas egen tolkning, borde forskaren utreda vilken slags evidens som skulle stöda en sådan tolkning och sedan framföra dessa bevis. Kritikerna påstår att Gusfield och andra inte riktigt gör detta utan utgår från ett ställningstagande där moraliska motiv är något som alltid kan bortförklaras. Bakom moralen finns alltid intresset.

Egentligen är Gusfields statuspolitikteori en variant av en mera generell tolknings- och förklaringsmodell som Alan Hunt (1999) har kallat *anxiety theory*, orosteori. Denna teori tolkar och förklarar olika slags sociala fenomen som ett resultat av någon bestämd aktörsgrupps växande oro inför sociala förändringar och av de sociala och politiska reaktioner som denna oro skapar i gruppen (Hunt 1999, 509). Enligt Hunt finns det en stor mängd av mycket olika samhällsteorier – från Freud till Bourdieu – som har drag av orosteorin (Hunt 1999, 510–511). Så det är kanske inte fråga om en bestämd teori utan en mycket generell förklaringsmodell.

Denna modell består av två huvudsakliga element. Det första elementet är ett antagande om att social förändring ofta skapar oro hos den befolkning som

drabbas av förändringar. Denna grupp fruktar att förändringen i växande grad skapar fenomen som på något sätt drabbar gruppens intressen eller de värden som är viktiga för gruppen. Denna oro behöver inte vara väl grundad i verkliga förhållanden. Någon befolkningsgrupp kan känna oro över sociala förändringar som enligt "objektiva" indikatorer (såsom statistik) inte kan visas vara eller ha blivit mycket allmänna i samhället. Hunt menar att orons dynamik inte kan reduceras till reala förändringar utan mycket beror på det hur förändringarna är socialt konstruerade. Det andra antagandet är att kollektiv oro över social förändring skapar specifik kollektiv handling. Handlingen är en reaktion på upplevd oro. Ofta är reaktionen konservativ eller nostalgisk, men detta är inte nödvändigt. Den kollektiva oron kan skapa också radikal handling (Hunt 1999, 514–515).

Det finns vissa risker och begränsningar i orosteorin. Ett riskabelt element – som samtidigt gör orosteorin mycket lockande – är teorins idé om att försöka "penetrera under ytan" av det sociala livet och avslöja gömda sociala mekanismer och processer (Hunt 1999, 517-518). Ofta anser vi ju uttryckligen detta göra sociologin intressant: den påstår sig kunna avslöja vad människor egentligen håller på att göra oavsett vad de säger eller tror sig göra. Sociologins stora utmaning är att nå de kollektiva faktorer som, bakom aktörernas egna resonemang, egentligen är förklaringen till de handlingar som studeras. Med tanke på att det mest primära materialet angående aktörers handlingar kommer från aktörerna själva är det problematiskt att ignorera deras egna redogörelser om handlingens betydelse och motiv och förklara att dessa bara är rationaliseringar av något som har en helt annan betydelse och funktion. Detta är ju också kärnan i den kritik som har riktats mot Gusfields teori.

Hunt säger att problemet inte är olösligt: det finns ofta evidens som kan användas för att acceptera eller förkasta orosteoretiska tolkningar (Hunt 1999, 518–519). Aktörer kan (djup)intervjuas eller testas psykologiskt, även om detta ofta inte är möjligt i det slags historisk sociologi som Hunt själv bedriver. Även i historisk sociologi finns det dock textkällor som kan användas för att evaluera tolkningar. Hunts exempel är tolkningen av den offentliga diskussionen om prostitution som tidvis har dykt upp i olika västerländska samhällen. Enligt ett slags orostolkning kan oron över prostitutionen tolkas som en reaktion på förändrade genusrelationer. När någon samtida aktör knappast har sagt att en oro förorsakad av förändringar i genusrelationerna är den grundläggande verkliga orsaken till moraliska korståg mot prostitutionen, hur kan man få fram evidens för eller emot en sådan tolkning?

Hunt hänvisar oss till att studera den offentliga debatten över prostitutionen för att upptäcka vilka andra teman prostitutionen vanligtvis är förknippad med. Om det är så att förändringarna i relationerna mellan könen regelbundet kommer upp i diskursen om prostitution är detta bevis för att diskussionen om prostitution kan tolkas som en följd av oron över förändrade

könsrelationers inverkan på aktörers position, prestige eller värden. Hunt tycker emellertid inte att detta slags *inre validering* räcker till; man bör studera olika former av samtida oro och debatter för att få tillräckligt stark evidens för sin tolkning. Det väsentliga för min diskussion är att en orostolkning som sträcker sig bortom aktörers egen redogörelse för sin handling alltid bör backas upp med solid empirisk bevisföring – och enligt kritikerna gör Gusfield inte detta i sin bok.

Men låt oss återgå till den moraliskt motiverade handlingen. Orosteorin används ofta för att tolka sådana handlingar. Hunts exempel om prostitutionsdebatten handlar om en moralisk fråga och olika ståndpunkter till prostitutionsfrågan rättfärdigas med etiska principer. Gusfields statuspolitikteori kan förstås som ett påstående om att vad som egentligen motiverade en moralisk reaktion mot alkoholbruk var oron för den egna gruppens statusposition i samhället. Många andra likadana teorier finns inom sociologin. Ett exempel är den ganska populära moralpanikteorin som tolkar oroade reaktioner över olika slags reala eller inbillade problem som symptom av en dold och svagt medveten oro över någon social förändring eller omständighet (se Thompson 1998).

Det är klart att jag ovan har diskuterat bara en bråkdel av den sociologi som behandlar moraliskt motiverade folkrörelser. Det finns andra mera välkända teorier än statuspolitikteorin som kunde ha diskuterats här. Det görs inte, men däremot är statuspolitikteori något som jag råkar ha sysslat med tidigare. Jag hävdar ändå att den teorins förhållande till moraliskt motiverad handling är symptomatisk för hur en stor del av sociologin hanterar sådan handling. Den centrala idén enligt vilken det som förefaller vara moralisk handling kan tolkas som något annat, ofta som på något sätt egennyttig handling, kan återfinnas i andra teorier. Till exempel inom rationell valteori utgår synen på moraliskt motiverad handling, även i de mest sociologiska versionerna av teorin, från den nytta aktörerna har av sin handling. Det samma kan sägas om Pierre Bourdieus teori: moraliska ställningstaganden kan förklaras utgående från aktörers habitus som är förknippade med deras kamp över ekonomiskt, kulturellt och socialt kapital.

Man kan med rätta säga att det finns ett alternativ till ovan nämnda intresseteorier som inte har diskuterats här. Intresseteorin representerar det som har kallats konfliktsociologi. De teorier som lyfter fram intressen bakom moraliskt motiverad handling behandlar den intressemässiga handlingen som något som inte behöver förklaras. Normteorin vänder upp och ner på bilden. Den antar att människor i egenskap av sociala varelser följer normer, vilket utgör den primära förklaringsgrunden för deras handling. Ur normteorins perspektiv är moraliska motiv en följd av kulturell tillhörighet och socialisation. Moraliska ideal betraktas som en del av normsystem och som inlärda och det vanliga fallet är att människor följer de normer de har lärt sig. Men som t.ex. Zygmunt Bauman starkt har argumenterat (se Bauman 1992), är

normstyrt beteende inte egentligen något som kan kallas moraliskt. Att följa normer är att handla som auktoriteten säger. Den äkta moraliska handlingen försvinner här liksom den gör i konfliktsociologin.

Moraliskt motiverad handling – ett pseudoproblem?

Hur skall vi se och bedöma sociologins hållning till moraliskt motiverad handling? Det finns flera olika alternativ. Det tycks vara så att sociologin har en tendens att vägra att det överhuvudtaget finns något som kan kallas moraliskt motiverad handling. Bakom den handling som tycks vara motiverad av moraliska principer hittar sociologen alltid de materiella eller symboliska intressen som handlingen tjänar, och handlingen kan förklaras med dessa intressen. Det ser ut som att sociologen, åtminstone av den konfliktteoretiska typen, är dömd till ett slags metodologisk cynism gällande moraliska motiv. Många skulle säkert säga att detta egentligen är realism – men här kommer vi in på världsåskådningars område. Finns det ingen väg ut ur den sociologiska cynismen? Det är ju ett faktum att människor ofta agerar på sådana sätt att handlingen inte alls verkar tjäna deras intressen, och en del av sådana icke-målrationella handlingar tycks vara motiverade av moraliska och etiska ställningstaganden. Det är klart att en påhittig sociolog alltid kan hitta någon symbolisk, psykologisk eller statusmässig egennytta som den altruistiska handlingen kan påstås tjäna. Till exempel kan en moralisk handling anses vara hederlig och dygdig, vilket kan stärka aktörens positiva offentliga image, vilken i sin tur kan vara av nytta för aktören. Frågan är bara om aktören agerade som den agerade just därför att handlingen skulle ha sådana följder. Här finns också utvägen från den sociologiska cynismen.

Det finns en möjlighet att den moraliskt motiverade handlingen i dess rena, ointresserade form egentligen inte hör till sociologins domän. Vi kan betrakta detta på samma sätt som den tyske, klassiske sociologen Georg Simmel såg på vetenskaperna. Sociologin som alla andra vetenskapens specialiserade grenar arbetar med sin egen del eller aspekt av en oändligt mångfacetterad verklighet. Den bild som sociologin kan ge av denna verklighet är nödvändigtvis en delbild, och att avge en helhetsbild är inte möjligt för specialvetenskaperna[4]. Den centrala frågan i Simmels sociologiska tänkande handlade om vilken aspekt av den sociala verkligheten som sociologin skulle behandla (se t.ex. Simmel 1999). Som bekant var Simmels svar *Wechselwirkung*, växelverkan. Här är hans svar inte det viktiga, utan hans förhållningssätt till frågan. Sociologin bör inte försöka förklara allt utan vara medveten om de gränser som dess syn på verkligheten har. På samma sätt kan vi tänka om sociologins syn på handling; det kan vara så att sociologin har något att säga bara om en viss del av de mänskliga handlingarna – den del som på något sätt är samhälleligt bestämd. Den äkta moraliska handlingen – om en sådan finns – är kanske

4 Simmel tänkte dock att filosofin kunde skapa en helhetsbild. Filosofins uppgift var inte bara att undersöka vetenskapernas grundantaganden utan också att syntetisera deras resultat. Jag tackar Olli Pyyhtinen för denna poäng.

inte något som kan greppas med sociologins verktyg. Den moraliska handlingen förblir ett residuum som faller utanför den sociologiska tolkningens och förklaringens räckhåll. Vad som nog tillhör sociologins domän på moralens område är till exempel den sociala och kulturella variationen i moraliska attityder (se t.ex. Svallfors 2005), moralisk socialisation – och givetvis också moraliskt motiverad reglering av befolkningen eller någon del av den.

Den "simmelska" förståelsen av sociologins roll i tolkningen av moraliskt motiverad handling utelämnar frågan om existensen av helt ointresserad moralisk handling utanför analysen – och detta tycker jag är bra! Antagligen är det åter rimligt att utgå från att det bakom en viss handling kan finnas många olika slags motiv och att helt "rena" fall inte existerar. Ändå är det inte berättigat att utgå från att det moraliska motivet inte alls är viktigt eller att det kan bortförklaras. Gusfields kritiker säger att han gör just detta – vilket han i sin bok egentligen nekar! Han säger att han inte vill reducera religiösa motiv till egennyttiga behov av status och att hans analys endast handlar om förbindelserna mellan den sociala strukturen och moralrörelsen (Gusfield 1986, 57) – det vill säga att han har gjort just det som jag ovan rekommenderar att sociologer borde göra. Ändå har kritikerna rätt i att Gusfields hela analys tycks säga att nykterhetsrörelsen inte var någonting annat än ett uttryck för statuspolitik. Om man nu betänker att sociologin bara handlar om en viss del av all handling, så borde man vara försiktig med att godta en tolkning som presenterar den sociologiska förklaringen som hela sanningen. Gusfield lyckas inte särskilt väl med detta och det är tvivelaktigt om han är tillräckligt medveten om problemet när han presenterar sina analyser. Trots vissa problem behöver man nog inte förkasta hela statuspolitiktolkningen. Det finns ju en möjlighet att argumentera för nykterhetsrörelsens statuspolitiska betydelse, utan att tolka nykterheten som en ideologisk rökridå för kamp över prestige. Till exempel kan nykterhetsaktivismens möjliga statuspolitiska roll tolkas som en oavsiktlig kollektiv konsekvens av många aktivisters moraliskt motiverade handling. I så fall bör dock historien om nykterhetsrörelsen berättas på ett annat sätt än vad Gusfield gör.

Hela diskussionen ovan har bedrivits inom ramen av en traditionell aktörscentrerad syn på sociologi, vilken kan härledas från Webers metodologiska skrifter. Det finns en alternativ syn på sociologi som undviker alla de problem som diskuteras ovan. Från den klassiska weberska sociologins synpunkt kan detta alternativ betraktas som mycket radikalt, men från den nutida sociologins perspektiv som ganska konventionellt. Enligt detta perspektiv handlar sociologin inte om handlingens motiv och mening, utan snarare om dess rättfärdiggörande och diskursiva framställande. Också i Finland finns det ganska mycket etnometodologiskt eller diskursanalytiskt präglad sociologi som är fokuserad på hur människor och andra mänskliga aktörer (liksom organisationer, byråkratier eller firmor) redogör för sina handlingar i tal och skrift. Den sortens sociologi som jag här kallar diskurssociologi

betraktar det diskursiva som den mest påtagliga delen av den sociala världen. I diskurssociologin blir frågan om en handlings motiv en fråga on handlingens rättfärdiggörande i diskurs. Från vardagstänkandets och också från den aktörscentrerade sociologins synpunkt kan det diskursivas centrala roll verka underlig, men det finns allvarliga teoretiska och metodologiska resonemang bakom denna förändring i fokus.

För det första har sociologins "lingvistiska vändning" sedan 1980-talet lagt stor vikt på analysen av hur sociala fenomen konstruerars i diskurs. Michel Foucaults verk har varit mycket viktiga som inspirationskälla för sociologers vilja att ta på allvar att det sociala i hög grad är konstituerat av de sätt varpå aktörer definierar olika slags fenomen i interaktion med varandra. Språket är inte bara ett medel för att rapportera den bakomliggande sociala verkligheten, utan ett medel för att bygga upp en sådan verklighet. Det är inte så att handlingen är verkligheten och diskurs något som används för att beskriva verkligheten, utan handlingen och diskursen är till varandra intimt knutna delar av verkligheten. För det andra har nya teorier om identiteters instabila, flytande och situationsbestämda natur vänt bort sociologerna från aktörscentrerade angreppssätt. Dessa påstås vara bundna till idén om en oförändrad aktörsidentitet och då sådant inte kan postuleras så blir de mycket problematiska. För det tredje är diskurssociologin mycket tveksam angående möjligheterna att med sociologins medel ta reda på vad en handling verkligen betyder för en aktör eller vad som egentligen motiverar aktörerna till deras handlingar. Ett slags metodologisk försiktighet gör att sociologer vill koncentrera sig på hur aktörer beskriver och rättfärdiggör sina handlingar i stället för att försöka förstå handlingarnas mening och motiv. En del av Pertti Alasuutaris senaste publikationer presenterar dessa argument mera grundligt (se t.ex. Alasuutari 2007).

Den aktörscentrade sociologin kan inte låta bli att ta ställning till dessa resonemang. Min synpunkt är att alla tre ovan presenterade poänger är mycket beaktansvärda – men de slutsatser som diskurssociologin drar av dem är extrema och inte riktigt motiverade. Poängen att det sociala i hög grad är diskursivt konstruerat är säkert träffande och förenlig med vissa gamla och välkända idéer från Thomas teorem till Austins talaktsteori, men den berättigar inte ett uteslutande fokus på det diskursiva i samhällslivet. Diskurs bör dock analyseras, men inte som verklighet i sig utan som en referensram och legitimation för handlingar. Idén om identiteters flexibilitet är inte heller någon nykomling utan kan upptäckas redan i den tidiga amerikanska symboliska interaktionismen. Att identiteter inte är helt stabila falsifierar dock inte den aktörscentrerade sociologin. Den behöver inte göra antagandet om en oförändrad identitet absolut skyddad mot sociala verkningar. Vad sociologin kanske behöver anta, är en viss kontinuitet i aktörsidentiteten: aktören skapas inte på nytt i varje ny social situation, utan de skiftande aktörsroller och identiteter som aktören tillägnar sig i social handling är i viss mån sammanhängande.

Diskurssociologer som nekar detta borde tänka på det ställningstagandets konsekvenser för synen på den handlande människan. Om aktören skapas på nytt i varje situation, är det då inte situationen som helt och hållet determinerar handlingen? Var finns då kreativiteten och friheten som ofta ses som grundläggande drag hos den mänskliga handlingen? Denna poäng har att göra med mitt svar till diskurssociologins metodologiska invändning mot den aktörscentrerade sociologin. Det är sant att det som motiverar en handling och handlingens betydelse för aktören inte kan utläsas ur ett forskningsmaterial på samma sätt som beskrivningarna och rättfärdigandet av handlingen låter sig göras. Emellertid är det för diskurssociologer mycket svårt att undgå att säga något om handlingens betydelse och motiv. Det är ju den sociala verkligheten, som består av handlingar vilken också diskurssociologens analys handlar om, inte bara det hur denna verklighet representeras i forskningsmaterialet. Att upptäcka handlingens mening och motiv kräver inte bara en noggrann genomgång av empiriska material, utan också resonemang som delvis kan vara hypotetiska. Det är mycket svårt att göra sociologisk forskning utan sådana djärva hypoteser, som senare kan visa sig vara felaktiga. Men sådan är ju forskningen.

Om den sociologiska forskningen inte lätt kan undvika att resonera om handlingen, kan den inte heller undvika att ta ställning till problemet med moraliskt motiverad handling. Jag vet att mina poänger ovan kan förbluffa läsare som identifierar sig med diskurssociologin. Diskurssociologer anser ofta att de med sina noggranna analyser av intervjuer, språklig interaktion och texter undersöker just handlingen (se t.ex. Alasuutari 2006) och den handlande *människan*. Det kan emellertid mycket väl argumenteras att de inte gör det, utan egentligen studerar *handlingens randvillkor* som de upptäcker varken i handlingssituationen eller i de diskurser som är bundna till handlingen. I en tidigare skrift har jag argumenterat att sociologin kan vara aktörscentrerad handlingssociologi på två olika sätt (se Ruonavaara 2005). Det är egentligen så att sociologisk forskning ganska sällan sysslar direkt med handlingen. Ofta utforskas sociala fenomen som kan förstås som handlingens produkter liksom institutioner och strukturella mönster i den sociala världen eller handlingens bakgrundsfaktorer (attityder, värden, diskurser). Handlingssociologi är sociologin i dessa fall bara om den teoretiska tolkningsramen utgår från en idé om en aktör kapabel till meningsfull handling i olika situationer. Stora delar av diskurssociologin angriper inte sitt forskningsobjekt från detta perspektiv. Själva handlingen är inte så lätttillgänglig som sociologiskt forskningsobjekt. I min tidigare artikel betraktade jag bara historisk-sociologiska och etnografiska forskningsmetoder som fruktbara sätt att angripa själva den sociala handlingen (se också Atkinson 2006 om etnografin). Jag anser att den aktörscentrerade handlingssociologin, även om den utgör en klassisk gren inom sociologin,

inte är särskilt väl utvecklad som empirisk forskningsgren och att frågan om dess fulla möjligheter fortfarande är öppen. Frågan om handlingen och dess motiv kan hur som helst inte lätt förbigås.[5]

Litteratur

Ahlbeck-Rehn, Jutta (2006) *Diagnostisering och disciplinering. Medicinsk diskurs och kvinnligt vansinne på Själö hospital 1889-1944.* Åbo: Åbo Akademis förlag.

Alasuutari, Pertti (2006) "Merkitys, toiminta ja rakenne sosiologiassa: kulttuurinen näkökulma." *Sosiologia* 43 (2): 79–92.

Alasuutari, Pertti (2007) *Yhteiskuntateoria ja inhimillinen todellisuus.* Helsinki: Gaudeamus.

Anttila, Anu-Hanna (2005) *Loma tehtaan varjossa. Teollisuustyöväestön loma- ja vapaa-ajan moraalisäätely Suomessa 1930–1960-luvuilla.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Atkinson, Paul (2006) "Why do fieldwork?" *Sociologisk Forskning* 43 (2): 128–134.

Bauman, Zygmunt (1992) *Att tänka sociologiskt.* Göteborg: Korpen.

Bell, Daniel (1962) *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Berghaus, Margot (2004) *Luhmann leicht gemacht*, 2. Auflage. Köln: Böhlau.

Clarke, Alan (1987) "Moral protest, status defence and the anti-abortion campaign." *The British Journal of Sociology* 38 (2): 235–253.

Corrigan, Philip (1990) *Social Forms/Human Capacities. Essays in Authority and Difference.* London: Routledge.

Corrigan, Philip & Sayer, Derek (1985) *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution.* Oxford: Basil Blackwell.

Cotê, Pauline (1999) "From status politics to technological pluralism: Toleration of religious minorities in Canada." *Social Justice Research* 12 (4): 253–282.

Gusfield, Joseph R. (1955) "Social structure and moral reform: A study of the Woman's Christian Temperance Union." *The American Journal of Sociology* 61 (3): 221–232.

Gusfield, Joseph R. (1986) *Symbolic Crusade. Status Politics and the American Temperance Movement.* Second Edition. Urbana: University of Illinois Press.

Gusfield, Joseph R. (1996) *Contested Meanings. The Construction of Alcohol Problems.* Madison: The University of Wisconsin Press.

Hofstadter, Richard (1955) "The pseudo-conservative revolt." I Daniel Bell (red.) *The New American Right.* New York: Criterion Books, 33–55.

Hunt, Alan (1999) "Anxiety and social explanation: some anxieties about anxiety." *Journal of Social History* 32 (3): 509–528.

Kauranen, Ralf (2008) *Seriedebatt i 1950-talets Finland. En studie i barndom, media och reglering.* Åbo: Åbo Akademis förlag.

Marshall, Susan E. (1986) "In defence of separate spheres: Class and status politics in the antisuffrage movement." *Social Forces* 65 (2): 327–351.

Moen, Matthew C. (1988) "Status politics and the political agenda of the Christian right." *The Sociological Quarterly* 29 (3): 429–437.

5 Det finns en form av sociologi som tar ännu radikalare avstånd från handlingssociologin än den diskursanalytiska varianten och som inte har diskuterats här. Jag avser den sociologi som ser sociala system som sociologins objekt. Systemsociologin är numera ganska inflytelserik i många europeiska länder, även om den inte haft samma genomslagskraft i Finland. Det stora namnet i nutida systemsociologi är Niklas Luhmann som explicit säger att människan inte tillhör sociologins domän (se t.ex. Berghaus 2004, som är en rolig och lätt introduktion till Luhmanns mycket komplexa tänkande). Om det är så, är mänsklig motivation inte heller en viktig fråga för sociologin.

Oliver, Kendrick (1999) "'Post-industrial society' and the psychology of the American far right, 1950–74." *Journal of Contemporary History* 34 (4): 601–618.

Rich, Wilbur C. (1990) "The politics of casino gambling. Detroit Style." *Urban Affairs Quarterly* 26 (2): 274–298.

Ruonavaara, Hannu (1997) "Moral regulation: A reformulation." *Sociological Theory* 15(3): 277–293.

Ruonavaara, Hannu (2005) "Toiminnan sosiologia ja empiirinen tutkimus." I Anu-Hanna Anttila, Harri Melin & Pekka Räsänen (red.) *Tutkimus menetelmien pyörteissä*. Jyväskylä: PS-kustannus, 163–180.

Scott, John (1996) *Stratification and Power. Structures of Class, Status and Command.* Cambridge: Polity Press.

Schweitzer, David R. (1977) "Status politics and conservative ideology: A French-Swiss case in national and comparative perspective." *European Journal of Political Research* 5 (4): 381–405.

Simmel, Georg (1999) *Pieni sosiologia*. Helsinki: Tutkijaliitto.

Svallfors, Stefan (2005) "Class and conformism: A comparison of four Western countries." *European Societies* 7 (2): 255–286.

Thompson, Kenneth (1998) *Moral Panics*. London: Routledge.

Wald, Kenneth D.; Owen, Dennis E. & Hill, Samuel S. Jr (1989) "Evangeligal politics and status issues." *Journal for the Scientific Study of Religion* 28 (1): 1–16.

Wallis, Roy (1976) "Moral indignation and the media: An analysis of the NVALA." *Sociology* 10 (2): 271–295.

Wallis, Roy & Bruce, Steve (1986) *Sociological Theory, Religion and Collective Action*. Belfast: The Queen's University.

Wasserman, Ira M. (1990) "Status politics and economic class interests: The 1918 prohibition referendum in California." *The Sociological Quarterly* 31 (3): 475–484.

Weber, Max (1983) *Ekonomi och samhälle. Förståendesociologins grunder 1. Sociologiska begrepp och definitioner*. Lund: Argos.

Wood, Michael & Hughes, Michael (1984) "The moral basis of moral reform: Status discontents vs. culture and socialization as explanations of anti-pornography social movement adherence." *American Sociological Review* 49 (1): 86–99.

Zurcher, Louis A. Jr. & Kirkpatrick, R. George (1976) *Citizens for Decency: Antipornography Crusades as Status Defense*. Austin: University of Texas Press.

HELENA HURME & SAKARI SUOMINEN

TVÅ TEORIER, ETT FOKUS:

Antonovskys teori om en känsla av sammanhang och Bronfenbrenners bioekologiska modell

Det finns flera teorier om hur människan bemöter belastning eller hur hon förändras eller utvecklar sig under den här processen. I denna artikel har vi valt att presentera två välkända teorier inom detta område samt att analysera deras förhållande till varandra, nämligen Aaron Antonovskys teori om koherenskänslan, eller en känsla av sammanhang som den har kallats på svenska, och Urie Bronfenbrenners bioekologiska modell. Vi har på var sitt håll kommit i kontakt med dessa teorier i samband med forskningen kring socialt kapital och frapperats av att teorierna, trots sina olika tillämpningsområden, i grund och botten har väldigt mycket gemensamt fastän vi inte kunnat finna hänvisningar hos författarna till varandras skrifter. Vi presenterar först teorierna och går sedan över till att jämföra dem. Medan Antonovskys teori koncentrerar sig på det väsentliga för hälsokonsekvenserna vid bemötandet av belastande faktorer betonas i Bronfenbrenners teori framförallt den utvecklingsprocess som är förknippad med detta bemötande.

En känsla av sammanhang och hälsa

År 1979 utgav professor Aaron Antonvosky boken *Health, Stress, and Coping* där han för första gången beskrev sin teori om koherenskänsla, "sense of coherence" (SOC). Åtta år senare, alltså år 1987, utkom hans andra bok *Unravelling the Mystery of Health* som kan anses vara hans

centrala teoretiska verk och där han vidareutvecklade tankar som hade lagts fram i den förstnämnda boken.

Enligt Antonovsky är förekomsten av belastande faktorer, också kallade stressorer, oundviklig i livet och konsekvenserna för individens hälsa eller välbefinnande är främst beroende av mängd och typ av s.k. generella försvarsresurser, som står individen till förfogande, och inte av belastningen i sig. Benämningen generella återspeglar tanken om att dessa resurser inte är avsedda att endast bli tillämpade i en viss given situation utan samma resurser kan tänkas vara användbara i ett flertal spontant uppkommande problemsituationer. Antonovsky delar in dessa resurser i tio huvudgrupper, nämligen 1) materiella resurser, 2) kunskap, intelligens, 3) egoidentitet, 4) coping eller bemästringsstrategi, 5) socialt stöd, 6) engagemang, kontinuitet, kohesion, kontroll, 7) kulturell stabilitet, 8) magi, 9) religion, filosofi, konst, en etablerad samling svar samt 10) en sjukdomsförebyggande inriktning.

Enligt teorin kan i huvudsak två olika tillstånd uppstå när individen möter stressorer. Om resurserna för bemötandet av dessa stressorer är tillräckliga uppstår ett spänningstillstånd, på engelska "tension", som i sig varken hotar hälsan eller välbefinnandet och som t.o.m. kan vara hälsofrämjande. Om resurserna är otillräckliga leder detta till ett ogynnsamt stresstillstånd som i det långa loppet via olika, bl.a. neuroimmunologiska, neuroendokrina och vegetativa mekanismer, kan bryta ned individens hälsa och därmed dennes välbefinnande.

Nämnda försvarsresurser kan indelas i inre och yttre. Med de inre avses resurser som enbart tillhör individen själv, som t.ex. kunskap, intelligens eller en färdighet att initiera samarbete med andra, och som denne i alla fall i viss mån kan tänkas vara kapabel att mobilisera själv. Med de yttre avses resurser som antingen individens närmiljö eller det samhälle hon lever i erbjuder, som t.ex. materiella resurser eller socialt stöd och som således knappt alls kan direkt styras av individen själv. Intressant nog ingår i de resurser som teorin tar upp såväl resurser från individens omedelbara omgivning som också resurser verksamma på ett makroplan som t.ex. fungerande socialskydd. Enligt teorin är det väsentliga för det individuella utfallet beträffande hälsa eller välbefinnande inte maximering av resurser utan snarast en färdighet att vid behov mobilisera och koordinera dessa resurser att fungera för ett och samma ändamål. Utmärkande för teorin är att den är salutogent inriktad, m.a.o. att den snarare är inriktad på orsakerna för hälsans bestående än dess sönderfall.

Antonovsky publicerade år 1983 ett frågeformulär bestående av 29 frågor för mätandet av indidivens koherenskänsla. Senare utgav han en kortare version av detta instrument bestående av 13 frågor (Antonovsky 1987).

Teoretiskt kan koherenskänslan uppdelas i tre komponenter, begriplighet, hanterlighet och mening, men i empiriska studier har det visat sig att dessa komponenter står ytterst nära varandra (t.ex. Feldt et al. 2007) fastän nämnda

komponenter kan identifieras. Enligt teorin utvecklar sig koherenskänslan gradvis i samverkan med de ovan nämnda inre och yttre resurserna under individens psykologiska utveckling. Koherenskänslan antas stabilisera sig så småningom i det tidiga skedet av den vuxna perioden, men endast när den har nått en stark nivå.

Numera har det utförts ett stort antal empiriska befolkningsstudier som har visat att det finns ett självständigt samband mellan en stark koherenskänsla och en på olika sätt fastställd god hälsa både i tvärsnittlig (Larsson & Kallenberg 1996, Suominen et al. 1999) och senare även i prospektiv uppsättning (Kivimäki et al. 2000, Suominen et al. 2001, 2005, Surtees et al. 2003).

Inom ramen för forskningsprojektet "Jakten på det sociala kapitalet: En jämförelse av svensk- och finspråkiga i Finland" som finansierats av forskningsprogrammet för Socialt kapital och förtroendenätverk av Finlands Akademi publicerades två artiklar (Volanen et al. 2006 och 2007) i internationella vetenskapliga tidskrifter. I dessa arbeten utnyttjades det prospektiva s.k. "Hälsa och socialt stöd" (HeSSup) -enkätmaterialet. Det slumpmässiga urvalet i denna studie omfattade år 1998 sammanlagt 64 797 personer representerande i lika stora andelar åldersklasserna 20–24, 30–34, 40–44 och 50–54 år i Finland. Den svenskspråkiga befolkningen samt Åbo med omnejd var dock avsiktligt överrepresenterad i materialet. Svarsprocenten blev 40, sannolikt främst p.g.a. att man bad om skriftligt tillstånd för uppföljning av respondentens hälsa från olika register. Man erhöll 25 898 svar. Om man korrigerar materialet för den ovan nämnda överrepresentationen får man sammanlagt 21 101 svar.

Enligt resultaten var de svenskspråkigas koherenskänsla (Antonovsky 1979, 1987) något starkare jämfört med motsvarande finskspråkig befolkning. Skillnaden var så pass liten att den inte till fullo kan anses förklara hälso- och välfärdsskillnader mellan språkgrupperna. Skillnaderna till de svenskatalandes favör härrörde sig i den här studien från upplevda gynnsammare uppväxtförhållanden samt såsom bättre upplevda arbetsförhållanden. Detta understöder en tolkning enligt vilken de svenskspråkigas barndoms- samt senare arbetsförhållanden är något gynnsammare jämfört med de finskspråkigas motsvarande förhållanden och att detta kan främja utvecklingen av koherenskänsla bland de svenskspråkiga.

I den andra undersökningen (Volanen et al. 2007) utreddes det huruvida belastande livshändelser under de föregående åren påverkade respondenternas rapporterade koherenskänsla. Därutöver undersökte man huruvida en från början stark koherenskänsla var mera motståndskraftig gentemot förändringar. Det visade sig att inträffandet av ovan nämnda livshändelser återspeglades i en försvagad koherenskänsla. Ju aktuellare en sådan händelse var desto starkare effekt kunde påvisas. I motsats till forskarnas antaganden visade sig en stark koherenskänsla inte vara stabilare än en från början svagare färdighet. I

det här arbetet kunde inte skillnader mellan språkgrupperna påvisas. Studien ger stöd för den vetenskapliga validiteten av mätandet av koherenskänsla på det sätt man i denna studie hade gjort det.

Bronfenbrenners modell

En av utvecklingspsykologins mest kända teorier idag är Urie Bronfenbrenners teori eller modell, som han själv kallade den. Teorin finns i två versioner. Den första presenterades framför allt i hans bok *The Ecology of Human Development. Experiments by Nature and Design* (1979) och tyvärr ser man ännu idag hänvisningar endast till detta verk, inte till senare versioner av teorin. Den senaste versionen kom till uttryck i bl.a. ett bokkapitel (Bronfenbrenner 1986), men huvudkällan för den nya versionen är skriven av Bronfenbrenner och Morris (1998). Denna har senare publicerats av samma författare 2005 i en något reviderad form.

Den tidiga teorin kallade Bronfenbrenner för ekologisk teori. Namnet var mycket passande, för det centrala i teorin var olika nivåer av individens omgivning. Bronfenbrenner satte den utvecklande individen i centrum och tänkte sig dennas omgivning som koncentriska cirklar. Innerst var individens, vanligtvis barnets, närmiljö, som Bronfenbrenner kallar för mikrosystemet. Till den hör miljöns fysiska egenskaper men också personerna närmast barnet och deras egenskaper, d.v.s. vanligtvis föräldrarna. Barnet är involverat i sin lekplats, gård, dagis, skola eller sommarkoloni m.m. Följande cirkel kallas mesosystemet. Det består av förhållandet mellan två eller flera sådana miljöer, i vilka barnet aktivt deltar, t.ex. hemmet samt skolan eller dagis. Följande cirkel kallas för exosystemet. Detta inverkar på barnet, som dock inte själv deltar i det. Exempel är föräldrarnas arbetsplatser. Den yttersta cirkeln kallas makrosystemet och utgörs av rätt varaktiga ideologiska egenskaper i en viss kultur, som är karaktäristiska i ett visst samhälle eller en del av det. Ett exempel är dagvårdssystemet eller skolsystemet. Den sista versionen av sin teori kallade Bronfenbrenner för utvecklingens bioekologiska modell. Han har alltså adderat "bio" till den tidigare modellen.

Den nya modellen består av fyra huvudsakliga komponenter, på engelska Person (P), Process (P), Context (C) och Time (T), alltså PPCT-modellen. Bronfenbrenner presenterade den nya modellen (liksom den gamla) i form av propositioner. Den första propositionen gäller processer och accentuerar deras roll som de mekanismer, som för individens utveckling framåt. Den andra propositionen gäller de andra tre komponenterna i modellen samt utvecklingsresultat (developmental outcomes). Den första propositionen säger att:

> Särskilt under de tidiga faserna, men också under hela livsloppet, sker mänsklig utveckling genom processer av progressivt allt mera komplexa, reciproka interaktioner mellan en aktiv, utvecklande (evolving) mänsklig organism och personer, objekt och symboler i dennas omedelbara externa miljö. För att ha en effekt måste dessa interaktioner ske på en rätt regelbunden basis över längre tidsperioder. Sådana bestående interaktioner i den närmaste omgivningen kallas för närprocesser (proximala processer). Exempel på bestående mönster av proximala processer kan ses till exempel i att mata eller trösta en baby, att leka med ett litet barn, aktiviteter barn emellan, grupplek eller ensamlek, läsning, inlärning av nya aktiviteter, atletiska aktiviteter, problemlösning, att ta hand om andra i trångmål [distress], att göra upp planer, att utföra komplexa uppgifter samt att införskaffa ny kunskap och know-how. (Bronfenbrenner & Morris 1998, 996; egen översättning)

Proposition 2 gäller alltså de andra huvudbegreppen i teorin och lyder:

> Formen, styrkan, innehållet samt riktningen hos de proximala processer som inverkar på utvecklingen varierar systematiskt som en gemensam funktion av karaktäristika hos personer i utveckling; hos omgivningen – både den omedelbara och den mera avlägsna – i vilken processerna sker; och egenskaperna hos de ifrågavarande utvecklingsresultaten; och de sociala kontinuiteter och förändringar som sker i tiden under livsloppet och den historiska period i vilken personen lever. (Bronfenbrenner & Morris 1998, 996; egen översättning)

Huvudkomponenterna i PPCT-modellen

Följande avsnitt kommer att närmare gå in på de begrepp som nämnts i propositionerna. Vi har delat in avsnittet enligt de fyra beståndsdelarna i modellen, nämligen de proximala processerna, personkaraktäristika, kontexten och tiden. Efter dessa behandlar vi ännu utvecklingsprodukterna.

De proximala processerna. Bronfenbrenner och Morris (1998) räknar upp sex drag som är utmärkande för de proximala processerna: För det första säger de att för att det skall ske en utveckling, bör personen vara involverad i en aktivitet. Den ena ytterligheten utgörs av en person, t.ex. ett barn eller en åldring, som har lämnats ensam i sin säng. Det är svårare att säga, var gränsen för den andra ytterligheten går. För det andra bör aktiviteten vara rätt regelbunden och den bör fortgå under en längre tid. Vid en analys av hur individen "utsätts" för aktiviteten, kan man fästa uppmärksamhet vid bland annat hur länge den pågår (duration); dess frekvens eller hur ofta den sker; tajmningen, eller när den sker; intensiteten eller styrkan samt avbrott, eller hur förutsägbar aktiviteten är. Den tredje aspekten är att interaktionen inte får vara enkelriktad, utan den bör vara ömsesidig. Sålunda bör t.ex. föräldrarna inte

bara läsa för ett barn, utan engagera barnet så att det pekar på bilder och ställer frågor. För det fjärde framhåller de att repetition inte räcker, utan aktiviteterna bör bli mer komplexa med tiden. Ett femte drag som de lyfter fram är att proximala processer inte begränsar sig enbart till interaktionen med människor, utan gäller också interaktionen med objekt och symboler. Med detta avser Bronfenbrenner, att den byggda och naturliga miljöns egenskaper är viktiga för individen liksom det att individen har möjligheter till att t.ex. läsa, skriva, måla eller musicera. Deras sista punkt säger att de modererande faktorerna i proposition 2 producerar märkbara förändringar i innehållet, tajmningen och effektiviteten hos de proximala processerna. Med stigande ålder blir de proximala processerna allt mera komplexa. Samtidigt sker en förändring från att föräldrarna har varit de viktigaste personerna till att andra personer blir det.

Personkaraktäristika. Bronfenbrenner nämner särskilt tre grupper av personkaraktäristika som är av vikt i modellen. Den första utgörs av *dispositioner*, t.ex. temperamentet. Dispositionerna är medfödda egenskaper som i sin tur interagerar med omgivningsfaktorerna. Den andra gruppen utgörs av *färdighetsresurser* (resources of ability), som t.ex. erfarenhet, kunskaper och färdigheter, som krävs för att de proximala processerna skall kunna fungera effektivt. Den tredje gruppen av personkaraktäristika kallar Bronfenbrenner för *"demand characteristics"*. Begreppet är svåröversatt. En möjlig översättning vore kanske *utlösande personegenskaper*. Det innebär egenskaper hos individen som inbjuder till eller avskräcker reaktioner från den sociala omgivningen. Dessa reaktioner kan antingen främja eller störa de proximala processerna. Sålunda kunde t.ex. egenskaper hos individen avgöra huruvida hon blir lämnad i en sjukhussäng eller inte.

Kontexten. Omgivningen består av den naturliga och byggda miljön, men också av objekten och personerna i den. Sålunda är karaktäristika hos andra personer en del av miljön. Detta gäller till exempel föräldrar, syskon, släktingar, vänner, lärare, arbetskamrater o.s.v. Dessa hör till mikrosystemet i den mån individen är i direkt interaktion med dessa.

Tiden. Tidsdimensionen saknades nästan helt i den tidigaste versionen av teorin och vid sidan av en betoning av närprocesserna är tiden den viktigaste nya ingrediensen i Bronfenbrenners tänkande. Bronfenbrenner konstaterar med rätta att utvecklingen sker just i tiden. De proximala processerna är ojämnt distribuerade över tiden: under vissa perioder kan de intensifieras, under andra råder det en större stiltje. Bronfenbrenner använder i den nya versionen av sin teori begreppen mikro, meso och makro för att beteckna tiden. Mikrotid hänför till kontinuitet versus diskontinuitet i de proximala processerna, mesotid till periodiciteten i dessa processer över längre tidsperioder, såsom dagar eller veckor och makrotiden till "föränderliga förväntningar och händelser i det bredare samhället, både inom och mellan generationer i det

att de påverkar och påverkas av processer och resultat av mänsklig utveckling under livsloppet" (Bronfenbrenner & Morris 1998, 995; egen översättning).

Utvecklingsresultaten. Enligt Bronfenbrenner kan proximala processer leda till två typer av resultat eller produkter: kompetenser eller dysfunktioner. Bronfenbrenner antar att de proximala processerna för barn som lever i en mindre gynnsam (disadvantaged) eller en mera disorganiserad omgivning oftare leder till dysfunktioner i utvecklingen när däremot de proximala processerna i gynnsammare och stabilare omgivningar leder till utvecklingen av olika typer av kompetenser. Bronfenbrenner poängterar, att de fyra faktorerna – person, process, tid och kontext – inte har bara en additiv inverkan, utan också multiplikativ, syngergistisk inverkan på utvecklingsresultaten. Detta betyder alltså att man inte bara kan addera olika orsaker, utan att de också kan förstärka eller försvaga varandra och olika kombinationer av orsaker blir därför viktiga. Sålunda kan t.ex. samma personfaktorer vid olika tidpunkter eller olika omgivning inverka på olika sätt.

Faktorer som ledde till utvecklandet av den bioekologiska modellen

Bronfenbrenners bakgrund torde vara en förklaring till varför hans teori berör interaktionen mellan individen och dennas omgivning. Bronfenbrenner föddes i en judisk familj i Moskva 1917, men familjen flyttade till USA när han var sex år (Ceci 2006). Således kände han flera kulturer: den ryska, den judiska och den amerikanska och han torde därför redan tidigt ha funderat över vilken inverkan omgivningen har på individens utveckling. Bronfenbrenner hade förmånen att studera under Kurt Lewin, som också var jude och som hade flytt undan judeförföljelserna i Europa till Amerika. Lewins teori går under namnet fältteori, eftersom Lewin sammanfattade beteendet och dess determinanter i formen av spänningsfält. Lewin är särskilt känd för sin formel B=f(P,E), där B är "behavior" (beteende), P innebär "person" och E är "environment" (omgivningen), m.a.o. en modell som anger att beteendet är en funktion av person och miljö, beror på dem båda. Det var denna ekvation som Bronfenbrenner preciserade i sin modell.

Likt och olikt i de två teorierna

Både Antonovskys teori om en känsla av koherens och Bronfenbrenners bioekologiska teori har formulerats ungefär samtidigt, i slutet av 1970-talet. Därför kan man fråga sig om de ger uttryck för någon mera allmän trend inom samhälls- och beteendevetenskaperna och kanske också mera allmänt i västvärlden och särskilt i USA. Åtminstone tar de båda fasta på förutsättningarna för ett gott liv: Antonovsky på faktorer som gör livet lättare att förstå, på begriplighet, hanterlighet och meningsfullhet, Bronfenbrenner på faktorer som främjar en positiv utveckling under livsloppet.

De två teorierna är också rätt lika i sitt användningssätt, d.v.s. de är klart tvärvetenskapliga, fastän detta förstås inte beror på teoretikerna, som ju inte kunnat inverka på användningen av teorierna efter det att de skrivits, utan på teoriernas användbarhet inom olika discipliner.

Man kan också se andra paralleller mellan teorierna. Till exempel Antonovskys s.k. generella försvarsresurser motsvarar många av de faktorer som också Bronfenbrenner nämner i sin modell. Sålunda motsvaras Antonovskys "materiella resurser", "socialt stöd" och "kulturell stabilitet" i förteckningen över generella försvarsresurser Bronfenbrenners poängtering av kontexten. Också punkterna 8 och 9 i Antonovskys lista, d.v.s. "magi" och "religion, filosofi, konst, en etablerad samling svar" hör till samma kategori. Alla dessa är enligt Antonovsky externa försvarsresurser.

Teorierna påminner om varandra också i att även makroplanet, d.v.s. samhället och kulturen, tas i beaktande, och inte enbart den omedelbara kontexten.

Antonovskys interna försvarsresurser, d.v.s. faktorerna "kunskap, intelligens" och "egoidentitet" liksom punkt 6, "engagemang, kontinuitet, kohesion, kontroll" och punkt 4, "coping eller bemästringsstrategier" i listan ovan motsvaras av Bronfenbrenners personfaktorer.

Teorierna tangerar varandra också i att båda två delar in konsekvenserna av individens agerande i två grupper, den ena positiv och den andra negativ. Fastän Bronfenbrenner kallar sin modell bioekologisk, går dock Antonovsky längre mot det biologiska hållet när det gäller konsekvenserna, som i det negativa fallet kan vara olika ogynnsamma tillstånd. För Bronfenbrenner hänvisar prefixet "bio" närmast till konstitutionella faktorer, särskilt temperament.

Teorierna skiljer sig på en väsentlig punkt, nämligen synen på vilka mekanismer eller processer som är centrala i förklaringen av individens beteende och utveckling. Antonovsky, den medicinska sociologen, poängterar neuroimmunologiska, neuroendokrina och vegetativa mekanismer, medan psykologen Bronfenbrenner lägger vikten vid processer i individens omedelbara omgivning.

En annan skillnad mellan teorierna består i att Antonovsky själv utvecklade ett instrument för att mäta koherenskänsla, medan Bronfenbrenners teori inte har lett till något sådant instrument. Därför har det varit lättare att fastställa giltigheten i Antonovskys teori än i Bronfenbrenners. Bronfenbrenner presenterade både den tidiga och den senare versionen av sin teori i en mycket formaliserad form, som hypoteser och propositioner, som var för sig har testats både av honom själv och av andra, men främst använde sig Bronfenbrenner av andras forskning för att validera sin modell. Å andra sidan kan man kanske konstatera, att validering av forskare som inte tillhör den egna "skolan" och med andra instrument är mera övertygande än i det motsatta fallet.

När det gäller de "stora" kategorierna i Bronfenbrenners modell, d.v.s. "Person", "Process", "Kontext" och "Tid", kan man kanske säga att Antonovskys teori väl motsvarar både person- och kontextfaktorerna hos Bronfenbrenner, och till en viss del också processerna. Teorierna skiljer sig kanske mest när det gäller poängteringen av tiden. Den finns förstås med i Antonovskys teori, för inverkan av stressorer sker under en lång tidsperiod, liksom uppkomsten av försvarsresurser, men Bronfenbrenner har mera explicit behandlat tiden. Den är, som sagt, ett relativt nytt tillskott i hans modell och fanns inte med i samma utsträckning i hans bok ifrån 1979.

Ett sätt att analysera sambandet mellan teorierna är att se dem i ett tidsperspektiv. I detta fall kan man säga, att Bronfenbrenners teori framför allt berör barndomen och ungdomsåren, medan Antonovskys teori först under den senaste tiden har tillämpats även på barn och unga (t.ex. Feldt et al. 2005).

Bronfenbrenners teori kan sägas handla om förutsättningarna för uppkomsten av en känsla av sammanhang. Sålunda kunde man kanske se känsla av sammanhang som en utvecklingsprodukt, d.v.s. resultat av utvecklingen, i Bronfenbrenners teori. Vad kunde då i Bronfenbrenners teori utgöra grunden för att en känsla av sammanhang uppstår? Bronfenbrenner betonar själv betydelsen av närprocesser i den sista versionen av sin teori. Han talar om vikten av en stabil omgivning, om regelbundenheten i närprocesserna och förutsägbarheten i dem. Alla dessa är faktorer som också ingår i Antonovskys teori som förutsättningar för att en känsla av sammanhang skall uppstå. När Bronfenbrenner framhåller vikten av reciprocitet i interaktionerna, kan detta ses som en faktor som skapar en känsla av social tillhörighet.

En förklaring till att Aaron Antonovsky och Urie Bronfenbrenner utvecklat teorier som, fastän med olika ansats, ändå har så många gemensamma beröringspunkter, står kanske att finna i de bägge teoretikernas judiska bakgrund, delvis förknippad med den epok de levt sin ungdom i. Bägge har flyttat från ett land till ett annat och bägge har, om inte personligen så åtminstone genom sina närmaste anhöriga, kommit i kontakt med förintelsen, som säkert fått dem att bli intresserade av varför individerna klarar sig trots svårigheter. I denna mening bekräftar de Bronfenbrenners syn på vikten av omgivningen för individens utveckling.

Litteratur

Antonovsky, Aaron (1979) *Health, Stress, and Coping.* San Francisco, CA: Jossey-Bass.

Antonovsky, Aaron (1987) *Unravelling the Myth of Health.* San Francisco, CA: Jossey-Bass.

Bronfenbrenner, Urie (1979) *The Ecology of Human Development. Experiments by Nature and Design.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bronfenbrenner, Urie (1986) "Recent advances on the ecology of human development". In Rainer K. Silbereisen, Klaus Eyferth & Georg Rudinger (eds) *Development as Action in Context. Problem Behavior and Normal Youth Development.* Berlin: Springer.

Bronfenbrenner, Urie & Morris, Pamela A. (1998) "The ecology of developmental processes". In William Damon (Editor-in-Chief) & Richard M. Lerner (Volume Editor) *Handbook of Child Psychology (5th ed.), Volume one: Theoretical Models of Human Development*. N.Y.: Wiley.

Ceci, Stephen J. (2006) "Urie Bronfenbrenner (1917–2005). Obituary". *American Psychologist* 61 (2): 173–174.

Feldt, Taru; Kokko, Katja; Kinnunen, Ulla & Pulkkinen, Lea (2005) "The role of family background, school success, and career orientation in the development of sense of coherence". *European Psychologist* 10 (4): 298–308.

Feldt, Taru; Lintula, Hanna; Suominen, Sakari; Koskenvuo, Markku; Vahtera, Jussi & Kivimäki, Mika (2007) "Structural validity and temporal stability of the 13-item sense of coherence scale: Prospective evidence from the population-based HeSSup study". *Quality of Life Research* 16 (3): 483–493.

Kivimäki, Mika; Feldt, Taru; Vahtera, Jussi & Nurmi, Jan-Erik (2000) "Sense of coherence and health: evidence from two cross-lagged longitudinal samples". *Social Science & Medicine* 50 (2000): 583–597.

Larsson, Gerry & Kallenberg, Kjell O. (1996) "Sense of coherence, socioeconomic conditions and health". *European Journal of Public Health* 6 (3): 175–180.

Suominen, Sakari; Blomberg, Helena; Helenius, Hans & Koskenvuo, Markku (1999) "Sense of coherence and health – does the association depend on resistance resources? A study of 3 115 adults in Finland". *Psychology & Health* 14 (5): 1–12.

Suominen, Sakari; Helenius, Hans; Blomberg, Helena; Uutela, Antti & Koskenvuo, Markku (2001) "Sense of coherence as a predictor of subjective state of health". *Journal of Psychosomatic Research* 50 (2): 77–86.

Suominen, Sakari; Gould, Raija; Ahvenainen, Jari; Vahtera, Jussi; Uutela, Antti & Koskenvuo, Markku (2005) "Sense of coherence and disability pensions. A nationwide, register based prospective population study of 2196 adult Finns". *Journal of Epidemiology and Community Health* 59: 455–459.

Surtees, Paul; Wainwright, Nicholas; Luben, Robert; Khaw, Kay-Tee & Day, Nicholas (2003) "Sense of coherence and mortality in men and women in the EPIC-Norfolk United Kingdom Prospective Cohort Study". *American Journal of Epidemiology* 158 (12): 1202–1209.

Volanen, Salla-Maarit; Suominen, Sakari; Lahelma, Eero; Koskenvuo, Markku & Silventoinen, Karri (2006) "Sense of coherence and its determinants: A comparative study of the Finnish-speaking majority and the Swedish-speaking minority in Finland". *Scandinavian Journal of Public Health* 34 (5): 515–525.

Volanen Salla-Maarit; Suominen, Sakari; Lahelma, Eero; Koskenvuo, Markku & Silventoinen, Karri (2007) "Negative life events and stability of sense of coherence: A five-year follow-up study of Finnish women and men". *Scandinavian Journal of Psychology* 48 (5): 433–441.

FREDRICA NYQVIST & GUNBORG JAKOBSSON

SOCIALT KAPITAL – EN FÖRKLARING TILL OLIKHETER I HÄLSA?

Individens hälsa är beroende av en rad olika bestämningsfaktorer såsom sociodemografiska faktorer, hälsoriskfaktorer och psykosociala faktorer (se Bjorner et al. 1996 för en sammanfattning av forskningen). Detta betyder att högt utbildade, gifta eller samboende, de som undviker hälsorisker och de som är omgivna av ett stödjande socialt nätverk har större sannolikhet att uppleva god hälsa. Idag finns det ett stort allmänt och vetenskapligt intresse för att studera individen i ett större socialt sammanhang och på vilket sätt detta påverkar hälsan. Man studerar relationer till familj, vänner och grannar; relationer inom mer formella institutioner såsom föreningar och organisationer; tillit mellan individer eller med andra ord man studerar nivån av socialt kapital.

Det finns många definitioner och tillämpningar av socialt kapital, men förenklat kan socialt kapital beskrivas som en resurs som blir tillgänglig genom ett socialt nätverk. En av de stora teoretiska diskussionerna inom socialt kapital handlar idag om huruvida socialt kapital kan betraktas som en individuell eller kollektiv egenskap. Det individuella perspektivet eller nätverksperspektivet representeras framförallt av sociologerna Bourdieu (1986), Coleman (1988, 1990), Portes (1998) och Lin (1999). Inom hälsoforskningen används främst Putnams (1993, 2000) kollektiva definition av socialt kapital som utgångspunkt. Inom detta perspektiv anses ett högt socialt kapital främja samarbetet mellan individerna vilket underlättar arbetet med att uppnå gemensamma mål som utveckling av ekonomin och demokratin. Skillnaden mellan

dessa två perspektiv handlar främst om att det individuella perspektivet tar fasta på individens sociala kapital som han eller hon har fått via personliga relationer medan det kollektiva perspektivet utgår från att alla individer inom ett specifikt (geografiskt) område får ta del av det sociala kapitalet oberoende av ett personligt engagemang i samhället.

Putnams (2000, 19) definition av socialt kapital består i grunden av två beståndsdelar – strukturellt och kognitivt socialt kapital. I strukturellt kapital ingår deltagande i frivilliga nätverk och organisationer och det kognitiva kapitalet utgörs av ömsesidighet och mellanmänsklig tillit. Putnam (2000, 22) gör även en åtskillnad mellan sammanbindande (bonding) och överbryggande (bridging) socialt kapital. Det sammanbindande sociala kapitalet finns bland individer som står varandra nära och har en liknande bakgrund, medan det överbryggande sociala kapitalet finns bland individer med heterogen bakgrund och anses vara inkluderande till sin karaktär. En ytterligare form av socialt kapital – nivålänkande (linking) – beskriver de band som finns mellan individer med olika positioner vad gäller makt, status och förmögenhet (Szreter & Woolcock 2004, 655).

Det råder delade meningar inom hälsoforskningen om huruvida Putnams definition av socialt kapital – som främst ses som en samhällelig resurs – kan mätas med att exempelvis fråga den enskilda individen om hans eller hennes personliga engagemang i sociala aktiviteter. Idag framstår det här som ett vanligt sätt att fånga socialt kapital. Andra hävdar att socialt kapital borde ses som en samhällelig (kollektiv) egenskap som inte enbart kan identifieras med att studera individuella karaktärsdrag. Istället borde fenomen på gruppnivå kartläggas och hur dessa påverkar hälsan.

Föreliggande artikel tar fasta på problematiken med att använda Putnams definition av socialt kapital och vilka utmaningar som forskningen ställs inför med att använda socialt kapital som en förklaring till olikheter i hälsa. Vi avslutar artikeln med att visa på de olika inriktningarna som kan urskiljas inom den forskning som studerar sambandet mellan socialt kapital och hälsa, men även på kritiken som riktats mot dessa. Vi inleder med en kort sammanfattning av forskningen om socialt kapital och hälsa.

Forskning om socialt kapital och hälsa

Det finns ett antal översikter över den aktuella forskningen om socialt kapital och hälsa och av dessa framgår det att socialt kapital i allmänhet har ett positivt samband med hälsa, d.v.s. ju mera socialt kapital desto bättre för hälsan (Macinko & Starfield 2001; Carlson & Chamberlain 2003; Kawachi et al. 2004; De Silva et al. 2005; Islam et al. 2006). Det framgår även tydligt att det inte finns ett entydigt eller gemensamt mått på socialt kapital men de flesta studier verkar utgå från Putnams definition och fokuserar antingen på

strukturellt socialt kapital, som mäts med frågor om socialt nätverk, socialt deltagande och civilt engagemang eller inriktar sig på att studera det *kognitiva* sociala kapitalet som mäts med frågor om tillit, ömsesidighet och trygghet. Majoriteten av studierna inkluderar både strukturellt och kognitivt socialt kapital eller kombinerar högt/lågt socialt deltagande med hög/låg tillit i olika kombinationer (Lindström 2004; Nummela et al. 2008). Ett mindre antal studier separerar sammanbindande, överbryggande och nivålänkande socialt kapital och på vilket sätt dessa påverkar hälsan (t.ex. Mitchell & LaGory 2002; Sirven 2006; Kim et al. 2007; Lindström & Janzon 2007). Socialt kapital har därtill studerats på individnivå och kollektivnivå. I vissa studier har man dessutom använt sig av flernivåanalys där man försökt separera individuella och kontextuella förklaringsvärden.

Det råder idag delade meningar om huruvida det är det individuella eller kollektiva sociala kapitalet som påverkar hälsan. Forskningsöversikterna visar ingen enhetlig bild (Kawachi et al. 2004). Det finns forskning som visat på att individuellt social kapital har ett samband med hälsa (Kawachi et al. 2004; Poortinga 2006) medan andra studier enbart har konstaterat sambandet på en kollektiv nivå (Subramanian et al. 2003). Eftersom det finns svårigheter med att operationalisera socialt kapital på en kollektiv eller samhällelig nivå har författarna från några av översikterna dragit slutsatsen att resultaten från de studier som kombinerat individuellt socialt kapital med hälsa tillsvidare producerar mera tillförlitliga resultat (De Silva et al. 2005; Islam et al. 2006).

Hälsa är liksom socialt kapital ett mångdimensionellt begrepp (Medin & Alexandersson 2000) vilket märks tydligt på de olika operationaliseringarna av hälsobegreppet i litteraturen. En grov indelning kan göras mellan negativ och positiv hälsa (Manderbacka 1998, 5). Den negativa hälsan fokuserar på sjukdom, medan den positiva hälsan i stora drag handlar om välbefinnande. I forskningen om socialt kapital och hälsa har olika såväl negativa som positiva aspekter av hälsan beaktats. Fysiska besvär och mortalitet är exempel på mått som mäter den negativa, medan livskvalitet, lycka och livstillfredsställelse exemplifierar positiva mått på hälsa. Ofta mäter man individens självupplevda psykiska och fysiska hälsa eller den subjektiva hälsan och ett vanligt förekommande mått för självupplevd hälsa är en enkel fråga där individen gör en bedömning av det egna allmänna hälsotillståndet. Detta enkla självskattade hälsomått inkluderas ofta i forskningen om socialt kapital och hälsa.

Resultaten som bygger på analyser av individdata visar att det kognitiva sociala kapitalet – tillit, förtroende, ömsesidighet – har ett samband med speciellt psykisk hälsa (se De Silva et al. 2005). Resultaten är emellertid inte odelat positiva. Några studier fann inget samband mellan socialt kapital och hälsa speciellt då man kontrollerat alternativa förklaringar (Veenstra 2000; Liukkonen et al. 2004; Mulvaney & Kendrick 2005; Nakhaie et al. 2007). Där flera dimensioner av hälsa inkluderades kunde effekten av socialt kapital vara

olika beroende på utfallsvariabeln (Lindström 2004; Liukkonen et al. 2004; Veenstra 2005; Ziersch 2005). I en studie av Ziersch (2005) visade resultatet att olika mått på socialt kapital hade ett samband med psykisk hälsa men inte med fysisk hälsa och i studien av Veenstra (2005) hade ett lågt deltagande i frivilliga organisationer ett samband med emotionell stress, övervikt, dålig självskattad hälsa men inte med kronisk sjukdom. I en jämförande studie mellan Tyskland och USA visade resultatet att lågt deltagande i sociala aktiviteter hade ett samband med dålig självskattad hälsa och depression i Tyskland, men inte i USA (Pollack & von dem Knesebeck 2004).

Några utmaningar vid studier av socialt kapital och hälsa

Individuellt eller kollektivt socialt kapital

Det finns specifika metodproblem med att analysera socialt kapital på individ- och kollektivnivå. Enligt Putnam (2000, 20), som representerar den kollektiva ansatsen, är socialt kapital främst en offentlig vara (public good) som alla har tillgång till oberoende av om man deltar i civilsamhället eller ej. Studier som bara analyserar individdata förbiser därmed det sociala kapitalet i samhället t.ex. i boendemiljön och i vilken mån detta påverkar hälsan. Det är inte enbart svårt att mäta kollektivt socialt kapital, utan det är också svårt att definiera "kollektivet" (McKenzie & Harpham 2006, 13). Man har mätt kollektivt socialt kapital med exempelvis antal föreningar inom en viss region, valdeltagande i kommunen och frågor som berör tillit. Vanligtvis begränsas studierna till ett geografiskt område som ett grannskap eller lokalsamhälle men ett kollektiv kan även vara av psykologisk och funktionell karaktär såsom en församling eller arbetsplats. Det är emellertid rätt vanligt att addera de individuella svaren om socialt engagemang till att representera socialt kapital för ett specifikt geografiskt område (Kawachi et al. 1997). Det förutsätter att ett områdes sociala kapital är lika med ett sammanräknat individuellt socialt kapital, vilket kan ifrågasättas.

Det har föreslagits att man borde utarbeta en operationalisering av socialt kapital som beskriver den sociala strukturen och inte härleds från data som samlats in på individnivå (Lochner et al. 1999). Det finns även idag ett allt större intresse för att separera den kontextuella effekten och den kompositionella/individuella effekten. Detta är möjligt med s.k. flernivåanalys. Med flernivåanalyser kan man exempelvis utreda frågor som huruvida det har större konsekvenser för hälsan att vara arbetslös i ett område med högt socialt kapital, jämfört med att vara arbetslös i ett område med lågt socialt kapital (Östergren 2005, 56).

Möjliga mekanismer mellan socialt kapital och hälsa

Det finns etablerad forskning gällande förklaringen till varför sociala nätverk

påverkar hälsan (se Berkman & Glass [2000] för en detaljerad beskrivning). Det är möjligt att ett högt individuellt socialt kapital kan ge samma hälsoeffekter som ett stödjande socialt nätverk. Detta med tanke på att sociala nätverk har stor betydelse för teoribildningen om socialt kapital och det finns många metodologiska likheter vad gäller användningen av dessa två begrepp inom hälsoforskningen (Nyqvist 2005). Det finns ett flertal olika tänkbara mekanismer mellan sociala nätverk och hälsa. En förklaring utgår från psykologiska mekanismer, medan en annan utgår från att nätverket påverkar individens hälsobeteende. Den fysiologiska förklaringsmekanismen finner t.ex. att blodtrycket och nivån av stresshormoner sjunker, samt att immunsystemet förstärks för socialt integrerade individer. Ett socialt nätverk har inte enbart en positiv inverkan på hälsan utan kan ge upphov till stress, leda till ohälsosamma levnadsvanor samt öka risken för spridning av sjukdomar (Thoits 1985; Neaigus et al. 1994).

Det är fortfarande rätt oklart på vilket sätt kollektivt socialt kapital påverkar hälsan. Det är även oklart om mekanismerna mellan socialt kapital (strukturellt och kognitivt) och hälsa varierar beroende på hälsomåttet. Är exempelvis mekanismen mellan tillit och mental hälsa annorlunda än mekanismen mellan sociala aktiviteter och mortalitet? Kawachi och Berkman (2000, 184–186) har föreslagit följande mekanismer mellan kollektivt socialt kapital och hälsa. De säger att ett väl utvecklat socialt kapital i ett samhälle gör det lättare att sprida hälsoförebyggande information och att den informella kontrollen av ett negativt hälsobeteende är mera effektiv. Till det senare hör exempelvis att rapportera till berörda föräldrar om man ser att deras minderåriga barn röker. Den informella kontrollen kan också leda till att tröskeln för att begå brott blir högre. En hög nivå av socialt kapital kan dessutom påverka tillgången till olika tjänster och serviceformer i samhället. I ett samhälle med högt socialt kapital underlättas samarbetet mellan individerna och därmed ökar möjligheterna att påverka den hälsofrämjande verksamheten. Socialt kapital kan även påverka hälsan hos individerna via psykosociala mekanismer såsom tillgången till socialt stöd. Socialt kapital kan även fungera som en buffert mot stressrelaterade händelser som utgör en av bestämningsfaktorerna för mental ohälsa.

Negativa aspekter av socialt kapital

Portes (1998, 15–18) hör till dem som har lyft fram de negativa sidorna med socialt kapital. För det första anser han att socialt kapital kan ha en utestängande funktion. Sammanbindande nätverk är en form av socialt kapital som är inkluderande till sin karaktär för närstående grupper med gemensam bakgrund såsom etniska grupper men som kan vara exkluderande för "de utomstående". En annan negativ sida har att göra med "free-rider" -problematiken, det vill säga att vissa drar nytta av andras framgång och kan ha överdrivna krav

(t.ex. ekonomiska) på gruppmedlemmarna. Detta kan begränsa medlemmarnas fortsatta framgång. En tredje negativ aspekt har att göra med kraven på likformighet inom nätverket och begränsningar i den individuella friheten. De som inte omfattar de rådande normerna känner sig utanför och flyttar om möjligt till andra ställen där kraven på konformitet är mindre. Den fjärde och sista negativa sidan som Portes lyfter fram har att göra med en sjunkande moral i grupper som känner ett utanförskap med resten av samhället. Solidariteten sammanbinder medlemmarna med varandra och begränsar enskilda individuella framgångar. Resultatet blir en spiral av sjunkande moral (t.ex. kriminalitet och drogmissbruk) som hindrar de mer ambitiösa medlemmarna att fly från nätverket.

Också Putnam (2000, 350–363) har i sina senare studier lyft fram "den mörka sidan av socialt kapital" vilken kan finnas i kriminella subkulturer. I ett sådant sammanhang kan det sociala kapitalet vara värdefullt för medlemmarna i ett visst nätverk men upplevas som negativt för icke-medlemmar eller för medlemmar av samhället i stort. Ett starkt sammanbindande socialt kapital kan även motverka tolerans och öka klyftorna i samhället samt leda till diskriminering och rasmotsättningar. Putnam (2000, 22) anser att det överbryggande sociala kapitalet som binder samman individer med heterogen bakgrund, har en speciellt viktig roll i demokratiutvecklingen. I utvecklingen av gemensamma normer och värderingar i samhället är det värdefullt att möta personer med annorlunda etnisk och social bakgrund och inte enbart personer med liknande bakgrund.

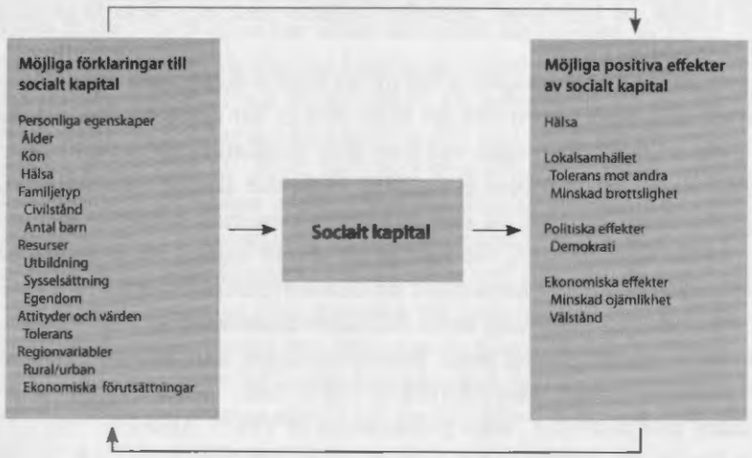
Inom forskningen om socialt kapital och hälsa är det fortsättningsvis en utmaning att separera hälsofrämjande socialt kapital och socialt kapital som påverkar hälsan negativt (Campbell 2000, 194). Även om majoriteten av studierna som mäter sambandet mellan socialt kapital och hälsa har visat ett positivt samband så finns det forskning som visar på betydelsen av att studera sammanbindande, överbryggande och nivålänkande socialt kapital för att underlätta urskiljandet av eventuella negativa sidor med socialt kapital (De Silva et al. 2005). Detta framgick bl.a. i en studie i ett fattigt lokalsamhälle i USA där deltagande i sociala aktiviteter (användes som ett mått på sammanbindande socialt kapital) ökade förekomsten av psykisk ohälsa, tvärtemot det förväntade resultatet. Resultatet tolkades som att deltagande i sociala aktiviteter kan öka stressen för redan resurssvaga individer vilket i sin tur påverkar hälsan negativt (Mitchell & LaGory 2002).

Vad förklarar socialt kapital och vad kan socialt kapital förklara?

En stark kritik som riktats mot Putnams forskning om socialt kapital gäller cirkelargumentationen, d.v.s. att socialt kapital är ursprunget till och effekten av olika positiva attribut (Portes 1998, 19). Det har därför betonats att man tydligt ska separera förklaringen till socialt kapital från effekterna av socialt

kapital. Om man inte särskiljer dessa två blir det svårt att dra några slutsatser om betydelsen av socialt kapital för exempelvis hälsan.

Figur 1. Möjliga förklaringar till och effekter av socialt kapital (modifierad efter en figur i Stone & Hughes 2002, 2)



Figur 1 visar på svårigheten med att separera förklaringen från de positiva effekterna inom hälsostudier. God hälsa är en viktig individuell egenskap för att man skall kunna engagera sig i olika sociala nätverk och skapa socialt kapital. Därtill antar man att socialt kapital har en effekt på hälsan via exempelvis ett förändrat hälsobeteende, ökade resurser som främjar hälsan eller via psykosociala mekanismer (Kawachi & Berkman 2000, 184–186). En förbättrad hälsa hos individen kan i sin tur påverka och förklara det sociala kapitalet i och med att en förbättrad hälsa ökar möjligheterna till engagemang i sociala nätverk o.s.v. Detta är ett exempel på en kumulativ cirkulär kausalitet. Det finns inget enkelt sätt att avgränsa orsak från verkan i studier av socialt kapital och hälsa. Detta gäller speciellt tvärsnittstudier. Med longitudinella studier kan man studera i vilken riktning "pilarna" visar mellan de olika boxarna i figuren ovan och flera sådana studier har efterlysts inom forskningen om socialt kapital och hälsa. Figuren illustrerar enbart möjliga positiva konsekvenser av socialt kapital. Liknande kausala svårigheter finns förstås även när det gäller att separera negativa effekter av socialt kapital (t.ex. dålig hälsa) från förklaringen till socialt kapital.

Socialt kapital inom hälsoforskningen

Enligt Wainwright och Forbes (2000) är forskning i hälsans fördelning ett av de mest produktiva områdena inom samhällsforskningen. De konstaterar att arbetet på området har utvecklats från att enbart beskriva olikheternas omfattning och natur, till att utveckla teorier som försöker förklara varför dessa olikheter finns och vad man kan göra åt dem. Teorier om sambandet mellan socialt kapital, på individuell och/eller kollektiv nivå, och hälsa är en del av denna forskning.

Inom samhällsvetenskaperna har socialt kapital debatterats flitigt. Debatterna har bl.a. berört huruvida det finns eller ej, var det finns, om det skall kallas kapital överhuvudtaget, vad som skall innefattas i begreppet och hur det skall mätas. Enligt Moore et al (2005, 1331) står samhällsvetenskapernas oenighet i skarp kontrast till den konsensus som man anser sig ha funnit inom folkhälsolitteraturen. De hävdar att socialt kapital inom hälsoforskningen reducerats till att användas i sin kommunitaristiska utformning. Genom att analysera citatpraxis inom folkhälsovetenskapen konstaterar de att mätandet av socialt kapital inom hälsoforskningen domineras av Putnams teori. Kawachi ses som hans efterföljare och artikeln "Social capital, income inequality and mortality", som publicerades år 1997 i *American Journal of Public Health* av Kawachi och medarbetare, är den överlägset mest citerade artikeln på området. Denna artikel har enligt Moore et al. haft avgörande betydelse för hur begreppet uppfattas inom folkhälsoforskningen. Att ifrågasätta begreppet socialt kapital och dess användbarhet för folkhälsoforskningen är enligt Moore et al. delvis en missriktad kritik. De motstridiga resultat man fått fram gällande socialt kapital och dess samband med hälsa kan inte skyllas på begreppet som sådant, utan beror enligt dem på hur man inom folkhälsoforskningen tolkat och mätt begreppet. Författarna frågar sig om det är så att alternativa tolkningar av samhällsvetenskapliga begrepp har en tendens att marginaliseras när de övertas av folkhälsoforskningen.

Andra forskare tolkar inte utvecklingen av forskningen kring sambandet mellan socialt kapital och hälsa på ett lika entydigt sätt, utan anser sig kunna identifiera olika skolbildningar på området. Szreter och Woolcocks artikel "Health by association? Social capital, social theory and the political economy of public health", som utkom år 2004 i *International Journal of Epidemiology*, är en sammanfattning och utvärdering av den typ av forskning som gjorts fram till dess att artikeln publicerades. Detta nummer av tidskriften utgörs, förutom av själva artikeln, av ibland mycket långa och omfattande kommentarer till Szreter och Woolcocks artikel. Kommentarerna är skrivna av några av de mest kända forskarna på området, såsom t.ex. Putnam, Kawachi, Lynch och Muntaner.

Szreter och Woolcock identifierar tre olika skolor inom forskningen kring socialt kapital och hälsa, nämligen den forskning som betonar socialt stöd,

den som betonar ojämlikhet samt den forskning som har en politisk ekonomiansats. Den inriktning av forskningen som betonar socialt stöd, framhåller att informella nätverk är viktiga både för det subjektiva och det objektiva välbefinnandet. Inom folkhälsoforskningen ses Richard Wilkinson som den som, inspirerad av Robert Putnam, introducerade begreppet socialt kapital i sin bok *Unhealthy Societies* (1996). Putnam anses också ha bidragit till denna forskningsinriktning genom sin bok *Bowling Alone* (2000). Szreter och Woolcock anser att de som inspirerats av dessa har behandlat socialt kapital som en mera sofistikerad formulering av de bredare begreppen social sammanhållning, socialt stöd, social integration och civilsamhälle. De konstaterar att den forskning som kopplar socialt kapital till hälsa via det sociala stödet är mycket omfattande. Kawachi et al. (2004, 683) tar i sina kommentarer till Szreter och Woolcocks artikel bestämt avstånd från den forskningsinriktning som betonar socialt stöd. De konstaterar att denna inriktning var mycket stark redan före begreppet socialt kapital introducerades och att kalla det sociala stödet socialt kapital är som "att hälla gammalt vin i nya bägare". Socialt kapital har som begrepp mera att bidra med än de gamla, väl etablerade begreppen socialt nätverk och socialt stöd. Enligt Kawachi et al. ligger värdet hos begreppet socialt kapital i det faktum att det har en kollektiv dimension, d.v.s. det kan identifiera hur fenomen på gruppnivå påverkar individers hälsa.

Wilkinson gjorde i mitten av 1990-talet avsteg från den forskningsinriktning som betonar socialt stöd. Han hävdar att socialt kapital som begrepp är relevant till den del det berör de psykosociala effekterna av ökade inkomstklyftor. Denna inriktning kallar Szreter och Woolcock (2004, 652) "ojämlikhetstesen". Befolkningen i de länder där inkomstklyftorna ökat, t.ex. USA och Storbritannien, upplever inte längre att det finns social rättvisa och inklusion. Det finns individer som upplever ökad ångest, en minskning av institutioner som ger socialt stöd, ökat våld och brist på mellanmänsklig respekt, eller ökade inkomstskillnader kombinerat med minskad tillit och kollektivt stöd för en social infrastruktur. Detta bidrar till att hälsan försämras och den förväntade medellivslängden inte mera ökar. De bio-medicinska förklaringarna till dessa förändringar är att förlusten av självbestämmande gällande ens liv, arbete och omgivning framkallar stress.

Wilkinsons kritiker, bl.a. Muntaner (2004) och Smith och Lynch (2004), framhäver i sina inlägg i *International Journal of Epidemiology* att ojämlikheter i hälsa alltid är ett resultat av social och politisk exklusion från materiella resurser. Denna är i sin tur en produkt av politiska och ekonomiska beslut. Dessa "ny-materialister" eller representanter för politisk ekonomiansatsen, framhåller att effekterna av fattigdom – också i ett rikt samhälle – består av dåligt boende, lägre kvalitet på mat och kläder, större exposition för miljöförorening, större sannolikhet att utsättas för våld eller olyckor och sämre tillgång till sjukvård. Att, i likhet med Wilkinson, utgå från att materiell deprivation

bara drabbar fattiga samhällen och att ojämlikheter i hälsa i rikare samhällen har psykosociala förklaringar, ger utrymme för nyliberala tankar om att sådana skillnader kan rättas till med "billigt" socialt stöd och självhjälp, d.v.s. socialt kapital.

De hårdaste kritikerna av forskningen i sambandet mellan socialt kapital och hälsa kommer i allmänhet från politiska ekonomilägret, som utgör den tredje inriktningen enligt Szreters och Woolcocks indelning. Muntaner (2004, 679) framhåller att begreppet socialt kapital är både ahistoriskt och "strukturlöst", i likhet med sådana psykosociala begrepp som t.ex. känsla av sammanhang, livshändelser och socialt stöd. De borde ersättas med mindre ideologiska, historiskt specifika (t.ex. ålder-period-kohort) modeller i vilka sociala strukturer och psykosocial utsatthet integreras till mekanismer som påverkar befolkningens sjukdoms- och dödlighetsmönster. Ännu mera förödande kritik av begreppet socialt kapital kommer från Smith & Lynch (2004, 698) som konstaterar att den största förtjänsten hos begreppet är dess oklarhet, eller "where clarity of meaning is the last thing communication is intended to convey, and where public discourse is 'sexed up' and 'dumbed down', social capital may just be the perfect term for our time".

Sammanfattande diskussion

Forskningen om individuellt socialt kapital och hälsa visar i stor utsträckning på ett positivt samband mellan socialt kapital och hälsa, d.v.s. att socialt kapital är bra för hälsan. En närmare granskning av forskningen på området visar på flera oklarheter som försvårar bedömningen av socialt kapital som en möjlig hälsofrämjande resurs. Socialt kapital och hälsa är båda mångdimensionella begrepp och olika mått på såväl socialt kapital som hälsa försvårar generaliseringen av resultaten och man kan ifrågasätta ifall studierna mäter samma begrepp. Idag vet man ännu relativt lite ifall strukturellt, kognitivt, sammanbindande, överbryggande och nivålänkande socialt kapital påverkar olika aspekter av hälsan på olika sätt. Resultaten av forskningsöversikten i denna artikel antyder i viss mån detta. Socialt kapital visar inte alltid ett samband med utfallsvariablerna och dessutom tenderar strukturellt och kognitivt socialt kapital att ha olika effekt på hälsan.

Idag finns det rätt mycket forskning om strukturellt och kognitivt socialt kapital men få studier om sammanbindande, överbryggande och nivålänkande socialt kapital. En systematisk analys av de olika formerna skulle göra det lättare att urskilja eventuella negativa samband med hälsan. Socialt kapital har en negativ och mörk sida vilket hittills är relativt outforskat inom hälsoforskningen. Metodologiskt framstår individperspektivet som mera stabilt jämfört med det kollektiva perspektivet vilket dock inte betyder att det senare är mindre viktigt.

Socialt kapital är ett komplicerat begrepp vilket accentueras när det handlar om att förklara och förstå hälsa. Den cirkelargumentation som Putnams forskning har kritiserats för är ett påtagligt problem i den genomgångna litteraturen eftersom de flesta resultat baserar sig på analyser av tvärsnittsdata. Orsak och verkan är i hög grad sammanbundna med varandra. Därtill finns det ännu många frågetecken om mekanismen mellan strukturellt och kognitivt socialt kapital och hälsans olika dimensioner, vilka är viktiga att förstå innan hälsopolitiska åtgärder på området kan föreslås. Trots stora utmaningar med forskningen är socialt kapital ett intressant begrepp vars popularitet ständigt ökar, vilket syns på antalet vetenskapliga publikationer som årligen ökar. Hälsa kan inte enbart förstås utifrån individuella bestämningsfaktorer utan måste förstås i ett större sammanhang där socialt kapital eventuellt kan ha en viktig funktion.

Litteratur

Berkman, Lisa & Glass, Thomas (2000) "Social integration, social networks, social support, and health." I Lisa Berkman & Ichiro Kawachi (red.) *Social Epidemiology*. Oxford: University Press, 137–173.

Bjorner, Jakob; Kristensen, Tage; Orth-Gomér, Kristina; Tibblin, Gösta; Sullivan, Marianne & Westerholm, Peter (1996) *Self-rated Health. A Useful Concept in Research, Prevention and Clinical Medicine*. Forskningsrådsnämnden. Uppsala: Ord & Form AB.

Bourdieu, Pierre (1986) "The forms of capital." I John Richardson (red.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood, 241–248.

Campbell, Catherine (2000) "Social capital and health: Contextualizing health promotion within local community networks." I Stephen Baron, John Field & Tom Schuller (red.) *Social Capital: Critical Perspectives*. Oxford: Oxford U.P, 182–196.

Carlson, Elizabeth & Chamberlain, Robert (2003) "Social capital, health, and health disparities." *Journal of Nursing Scholarship* 35 (4): 325–331.

Coleman, James (1988) "Social capital in the creation of human capital." *American Journal of Sociology* 94, suppl: 95–120.

Coleman, James (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

De Silva, Mary; McKenzie, Kwame; Harpham, Trudy & Huttly, Sharon (2005) "Social capital and mental illness: A systematic review." *Journal of Epidemiology & Community Health* 59 (8): 619–627.

De Silva, Mary (2006) "Systematic review of the methods used in studies of social capital and mental health." I Kwame McKenzie & Trudy Harpham (red.) *Social Capital and Mental Health*. Philadelphia, PA: Jessica Kingsley Publishers, 39–67.

Islam, Kamrul; Merlo, Juan; Kawachi, Ichiro; Lindström, Martin & Gerdtham, Ulf (2006) "Social capital and health: Does egalitarianism matter? A literature review." *International Journal for Equity in Health* 5, 3.

Kawachi, Ichiro & Berkman, Lisa (2000) "Social cohesion, social capital, and health." I Lisa Berkman & Ichiro Kawachi (red.) *Social Epidemiology*. Oxford: University Press, 174–190.

Kawachi, Ichiro; Kennedy, Bruce; Lochner, Kimberly & Prothrow-Stith, Deborah (1997) "Social capital, income inequality, and mortality." *American Journal of Public Health* 87 (9): 1491–1498.

Kawachi, Ichiro; Kim, Daniel; Coutts, Adam & Subramanian, S.V. (2004) "Commentary: Reconciling the three accounts of social capital." *International Journal of Epidemiology* 33 (4): 682–690.

Kim, Daniel; Subramanian, S.V. & Kawachi, Ichiro (2006) "Bonding versus bridging social capital and their associations with self rated health: A multilevel analysis of 40 US communities." *Journal of Epidemiology and Community Health* 60: 116–122.

Lin, Nan (1999) "Building a network theory of social capital." *Connections* 22 (1): 28–51.

Lindström, Martin (2004) "Social capital, the miniaturisation of community and self-reported global and psychological health." *Social Science & Medicine* 59 (3): 595–607.

Lindström, Martin & Janzon, Ellis (2007) "Social capital, institutional (vertical) trust and smoking: a study of daily smoking and smoking cessation among ever smokers." *Scandinavian Journal of Public Health* 35 (5): 460–467.

Liukkonen, Virpi; Virtanen, Pekka; Kivimäki, Mika; Pentti, Jaana & Vahtera, Jussi (2004) "Social capital in working life and the health of employees." *Social Science & Medicine* 59 (12): 2447–2458.

Lochner, Kimberly; Kawachi, Ichiro & Kennedy, Bruce (1999) "Social capital: A guide to its measurement." *Health & Place* 5 (4): 259–270.

Macinko, James & Starfield, Barbara (2001) "The utility of social capital in research on health determinants." *The Milbank Quarterly* 79 (3): 387–427.

Manderbacka, Kristiina (1998) *Questions on Survey Questions on Health*. Stockholm: Swedish Institute for Social Research.

McKenzie, Kwame & Harpham, Trudy (2006) "Meaning and uses of social capital in the mental health field." I Kwame McKenzie & Trudy Harpham (red.) *Social Capital and Mental Health*. London and Philadelphia: Jessica Kinsley Publishers, 11–23.

Medin, Jennie & Alexanderson, Kristina (2000) *Begreppen hälsa och hälsofrämjande: en litteraturstudie*. Lund: Studentlitteratur.

Mitchell, Carey & LaGory, Mark (2002) "Social capital and mental distress in an impoverished community." *City & Community* 1 (2): 199–222.

Moore, Spencer; Shiell, Alan; Hawe, Penelope & Haines, A. Valerie (2005) "The privileging of communitarian ideas: Citation practices and the translation of social capital into public health research." *American Journal of Public Health* 95 (8): 1330–1337.

Mulvaney, Caroline & Kendrick, Denise (2005) "Depressive symptoms in mothers of pre-school children. Effects of deprivation, social support, stress and neighbourhood social capital." *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 40 (3): 202–208.

Muntaner, Carles (2004) "Commentary: Social capital, social class, and the slow progress of psychosocial epidemiology." *International Journal of Epidemiology* 33 (4): 674–680.

Nakhaie, Reza; Smylie, Lisa & Arnold, Robert (2007) "Social inequalities, social capital, and health of Canadians." *The Review of Radical Political Economics* 39 (4): 562–585.

Neaigus, Alan; Friedman, Samuel; Curtis, Richard; Des Jarlais, Don; Furst, Terry; Jose, Benny; Mota, Patrice; Stepherson, Bruce; Sufian, Meryl; Ward, Thomas & Wright, Jerome (1994) "The relevance of drug injectors' social and risk networks for understanding and preventing HIV infection." *Social Science & Medicine* 38 (1): 67–78.

Nummela, Olli; Sulander, Tommi; Rahkonen, Ossi; Karisto, Antti & Uutela, Antti (2008) "Social participation, trust and self-rated health: A study among ageing people in urban, semi-urban and rural settings." *Health & Place* 14 (2): 243–253.

Nyqvist, Fredrica (2005) "Socialt kapital och hälsa – en forskningsöversikt." *Socialvetenskaplig tidskrift* 12 (1): 75–89.

Pollack, Craig & von dem Knesebeck, Olaf (2004) "Social capital and health among the aged: Comparisons between the United States and Germany." *Health & Place* 10 (4): 383–391.

Poortinga, Wouter (2006) "Social capital: An individual or collective resource for health?" *Social Science & Medicine* 62: 292–302.

Portes, Alejandro (1998) "Social capital: Its origins and applications in modern sociology." *Annual Reviews of Sociology* 24 (1): 1–24.

Putnam, Robert (1993) *Making Democracy Work. Civic Tradition in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Putnam, Robert (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.

Sirven, Nicolas (2006) "Endogenous social capital and self-rated health: Cross-sectional data from rural areas of Madagascar." *Social Science & Medicine* 63 (6): 1489–1502.

Smith, George Davey & Lynch, John (2004) "Commentary: Social capital, social epidemiology and disease aetiology." *International Journal of Epidemiology* 33 (4): 691–700.

Stone, Wendy & Hughes, Jody (2002) *Social Capital: Empirical Meaning and Measurement Validity*. Australian Institute of Family Studies, Research Paper No. 27.

Subramanian, S.V.; Lochner, Kimberly & Kawachi, Ichiro (2003) "Neighborhood differences in social capital: A compositional artifact or a contextual construct?" *Health & Place* 9 (1): 33–44.

Szreter, Simon & Woolcock, Michael (2004) "Health by association? Social capital, social theory and the political economy of public health." *International Journal of Epidemiology* 33 (4): 650–667.

Thoits, Peggy (1985) "Social support and psychological well-being: Theoretical possibilities." I Irwin Sarason & Barbara Sarason (red.) *Social Support: Theory, Research and Applications*. Dordrecht: Marinus Nijhoff Publishers, 51–72.

Veenstra, Gerry (2000) "Social capital, SES and health: An individual-level analysis." *Social Science & Medicine* 50: 619–629.

Veenstra, Gerry; Luginaah, Isaac; Wakefield, Sarah; Birch, Stephen; Eyles, John & Elliott, Susan (2005) "Who you know, where you live: Social capital, neighbourhood and health." *Social Science & Medicine* 60 (12): 2799–2818.

Wainwright, Stephen P. & Forbes, Angus (2000) "Philosophical problems with social research on health inequalities." *Health Care Analyses* 8: 259–277.

Ziersch, Anna (2005) "Health implications of access to social capital: Findings from an Australian study." *Social Science & Medicine* 61 (10): 2119–2131.

Östergren, Per-Olof (2005) "Socialt kapital, område, individ och hälsa." I Karin Melinder & Anders Schærström (red.) *Platsen, individen och folkhälsan: teorier, metoder och tolkningar*. Statens folkhälsoinstitut 16: 49–67.

ANNE ROSENLEW

SOCIALT KAPITAL HOS KVINNOGRUPPER I SENEGAL

– Katalysator eller hinder för utveckling?

Inledning

"*Nit nit ay garabam*" lyder ett i Senegal ofta citerat ordstäv på landets huvudspråk wolof. Det betyder att människan är människans botemedel och hänvisar till att ingen av oss kan existera utan samhället och de andra. Men, å andra sidan, "*l'enfer c'est les autres*", "helvetet, det är de andra", säger en av karaktärerna i Jean-Paul Sartres pjäs "*Huis clos*", "Inför lyckta dörrar"...

Det är givetvis den goda, läkande, aspekten på mänsklig samhörighet som eftersträvas i den pågående jakten på socialt kapital, onekligen ett av de "hetaste" begreppen inom dagens samhällsforskning. I den inhemska diskussionen kring socialt kapital har det finlandssvenska samfundet lyfts fram som ett slags "levande sociologiskt laboratorium" och utmålats som en privilegierad grupp med tanke på strukturellt socialt kapital. Finlandssvenskar sägs förfoga över speciellt mycket av mirakelmedicinen socialt kapital i och med att vi umgås flitigt med varandra, har täta nätverk av sociala kontakter, är aktiva inom föreningslivet o.s.v. Den finlandssvenska minoritetens livsstil anses uttryckligen vara hälsofrämjande; vi mår bättre och lever längre än majoritetsbefolkningen, detta framför allt tack vare vår rikliga tillgång på socialt kapital (se t.ex. Siisiäinen 2003; Hyyppä & Mäki 2003).

Också inom u-landsforskningen har det sociala kapitalet under det senaste decenniet framträtt som ett centralt begrepp, inte minst

p.g.a. att det har blivit en av Världsbankens käpphästar på 2000-talet. Strukturellt socialt kapital anses utgöra en fertil grogrund för ekonomisk och social utveckling och i bankens utvecklingspolitik har civilsamhället fått en mer framträdande roll än tidigare. Ett konkret uttryck för detta är att kvinnornas gemensamma insatser på gräsrotsnivå uppmuntras i utvecklingsländer genom mikrokreditsystem som anses stimulera tillväxten av socialt kapital och därigenom vara ett effektivt medel i kampen mot fattigdomen. En globalt uppmärksammad institution i detta sammanhang är framför allt *Grameen Bank* i Bangladesh (se t.ex. Goldberg 2005).

Men liksom det ovanstående citatet av Jean-Paul Sartre antyder har människans förhållande till andra människor också en skuggsida, och syftet med föreliggande artikel är att bidra till den aktuella kritiska debatten kring socialt kapital och dess avigsidor speciellt inom u-landsforskningen. I artikeln diskuteras först skillnader i tankegångar om socialt kapital hos politologen Robert D. Putnam och sociologen Pierre Bourdieu – två betydande teoretiker som här får representera två olika synsätt på socialt kapital inom dagens u-landsforskning. Förenklat representerar Putnams teorier Världsbankens konsensuella syn på socialt kapital, medan Bourdieus synsätt stöder konsensuskritikernas konfliktstyrda världsbild. Konkret hänför sig tankegångarna kring socialt kapital och utveckling till min egen forskning om kvinnogruppers sociala och ekonomiska betydelse i det västafrikanska Senegal, där social samhörighet och hemvist utgör en viktig del av livsvillkoren för majoriteten av befolkningen, men där både de ekonomiska och de sociala problemen är omfattande och där majoriteten lever i fattigdom.

Frågan om kvinnogruppers betydelse och potential för utveckling på gräsrotsnivå framstår som särskilt relevant i ljuset av den aktuella diskussionen om huruvida mikrokrediter speciellt riktade till kvinnor och speciellt till kvinnogrupper på ett hållbart sätt kan verka som en utlösande faktor för den ekonomiska utvecklingen i fattiga länder. Kunde det sociala kapitalet verkligen vara "den felande länken" på vägen till utveckling och lösningen på omfattande ekonomiska och sociala problem – och på vilket sätt i så fall?

Exemplen om kvinnogrupper i den senegalesiska staden Rufisque, som var min hemstad i mer än 10 år, är tagna ur det empiriska materialet som står som grund för mitt pågående avhandlingsarbete inom u-landsforskningen.

Socialt kapital - ett mångfacetterat begrepp

En viss förvirring angående betydelsen av begreppet "socialt kapital" råder inom den allmänna samhällsvetenskapliga debatten. En av orsakerna till förbistringen är onekligen att begreppet har blivit mäkta populärt och att det används flitigt av bl.a. sociologer, ekonomer, politologer, statsvetare och pedagoger. Varje disciplin, samt enskilda inriktningar inom olika discipliner, anlägger givetvis egna vinklingar på sina definitioner av begreppet. Detta har

medfört en märkbar flexibilitet; det hänvisas till socialt kapital i de mest varierande sammanhang och med mycket olika syften.

Även om användningen av själva begreppet "socialt kapital" kan betraktas som ett relativt nytt inslag i den sociologiska debatten, är idén om institutionaliserad grupptillhörighet som en styrka både för individen och för samhället inget nytt, utan en av disciplinens grundvalar. Nyheten och det heuristiska värdet hos begreppet, så som det används i dag, är enligt Portes (1998) å ena sidan att det koncentrerar sig enbart på de positiva aspekterna av socialt utbyte och å andra sidan öppnar det perspektiv för icke ekonomiska lösningar på sociala problem.

I den aktuella diskussionen inom u-landsforskningen har det höjts allt fler kritiska röster mot hela begreppet och särskilt mot tanken om det sociala kapitalets påstådda potential att kunna bidra till att avskaffa fattigdomen. De kritiska rösterna tillhör framför allt empiriska forskare som arbetar på gräsrotsnivå. Sammanfattningsvis understryker forskarna att socialt kapital inte utan statligt stöd kan lyfta en befolkning ur fattigdom (Meagher 2005; 2006). Socialt kapital är också ofta otillgängligt för de allra fattigaste (Cleaver 2005). Feministiska forskare kritiserar begreppet för att socialt kapital i u-länder ofta uttryckligen associeras till kvinnor och att dessa förutsetts bidra till det gemensamma goda genom frivilligt arbete. Det finns alltså en "avigsida" hos socialt kapital som har att göra med sociala, ekonomiska och könsbundna ojämlikheter. Dessutom finns det en risk för överdriven romantisering av sociala nätverk (Beall 2001; Bähre 2007; Mayoux 2001; Molyneux 2002).

Förutom populariteten är en av de många bidragande orsakerna till både förvirringen och flexibiliteten kring begreppets "socialt kapital" användning speciellt inom u-landsforskningen att två så olika – och inflytelserika – moderna samhällsteoretiker som Robert D. Putnam och Pierre Bourdieu har haft det på sin agenda. Bourdieu tillägnar begreppet en kort artikel 1980 där han redogör för hur socialt kapital utgör en viktig del av individens habitus. Han använder sig av konceptet socialt kapital som en del av sitt omfattande projekt att förstå både hur förhållanden mellan makt, olikhet och dominans uppstår och upprätthålls samt sociala aktörers handlingar inom ramarna för dessa förhållanden (Bebbington 2007, 155). Putnam däremot förknippar socialt kapital med sociala nätverk, normer och tillit och utgår från att samarbete är lättare i ett samhälle med mycket socialt kapital (Portes 1998, 18).

Enligt Bourdieu bär samhällen på sin egen logik och sin egen dynamik. Dessa finns i objektiva strukturer och i de mekanismer som står för strukturernas reproduktion. Sådana mekanismer är t.ex. de som stöder reproduktionen av det kulturella kapitalet och som finns i strukturerna för habitus och som uttrycker sig i mellanmänskliga relationer. Medan varje enskild aktörs habitus präglas av en unik biografi, är habitus också på ett avgörande sätt formad av på vilket sätt den placerar sig i ett större sammanhang av

social olikhet som ålder, kön, klasstillhörighet eller etnicitet. Sociala konstruktioner har alltså två olika ursprung; å ena sidan de scheman enligt vilka uppfattningar, tankar och handlingar uppstår och som Bourdieu kallar habitus, å andra sidan sociala strukturer som han kallar för fält och som vanligen refereras till som sociala klasser (Bourdieu 1989, 14; 1994, 12).

Det finns ingen entydig definition på socialt kapital hos Bourdieu, men en ursprunglig definition är

> [...] summan av verkliga eller latenta tillgångar som utgörs av ett hållbart nätverk av relationer som utgörs av mer eller mindre institutionaliserade kontakter och ömsesidiga engagemang. Med andra ord en tillhörighet i en grupp som inte enbart är en sammansättning av aktörer med gemensamma drag som är synliga både för dem själva och för andra eller någon som betraktar dem, utan som också är en sammansättning av hållbara och brukbara relationer (Bourdieu 1980, 2; egen översättning).

Här är perspektivet den individuella aktörens, där volymen av socialt kapital beror på storleken av nätverken han eller hon lyckas mobilisera. Det sociala kapitalet består av två skilda element; själva den sociala relationen som ger individen tillgång till partnerns resurser, samt kvaliteten och kvantiteten hos dessa relationer. Det sociala kapitalet kan under vissa förutsättningar bytas ut mot andra slag av kapital och till sist utmynnar allt i ekonomiskt kapital, definierat som ackumulerat mänskligt arbete. Förvärvandet av socialt kapital kräver att man både har tillgång till och behärskar det symboliska kapitalet inom ramen för ens egen habitus och inom det fält anskaffandet av det sociala kapitalet sker. Transaktioner som görs med socialt kapital karakteriseras av att de består av ospecificerade skyldigheter, har ett ovisst tidsperspektiv och att förväntningar på ömsesidighet i vissa fall kan bli ouppfyllda. Samtidigt är det just bristen på genomskinlighet som gör att transaktioner som involverar socialt kapital inte ses som ekonomiska affärer (Portes 1998, 3; Siisiäinen 2003, 209).

Robert D. Putnam använde först begreppet socialt kapital i sin gedigna studie om demokratins villkor i Italien (Putnam 1993). Men det är speciellt hans artikel, och senare boken, med det slående namnet *Bowling Alone* (1995) – en bekymrad redovisning för hur gemenskapen, och därmed det värdefulla sociala kapitalet, håller på att försvinna i USA – som kom att befästa begreppet inom samhällsforskningen. I analogi med hur fysiskt kapital och mänskligt kapital refererar till medel som verktyg och utbildning som höjer individuell produktivitet, refererar socialt kapital enligt Putnam till resurser hos sociala organisationer såsom nätverk, normer och social tillit som är ägnade att underlätta samspel och samarbete för det gemensamma bästa (Putnam 1995, 66).

Hos den dominerande marknadsliberala skolan inom u-landsforskningen – och hos Världsbanken – har Putnams synsätt på socialt kapital väckt en stark positiv genklang . I samma anda som Putnam refererar Världsbanken i sin definition av socialt kapital till

> [...] normer och nätverk som möjliggör kollektivt agerande. Dessa omfattar institutioner, relationer och traditioner som utformar kvaliteten och kvantiteten hos samhällets sociala samspel (The World Bank 2008; egen översättning).

Världsbanken tog begreppet socialt kapital på sin agenda i sin *World Development Report 2000/2001* (2000). I den beskrivs i enlighet med Putnam (2000) tre olika dimensioner av socialt kapital; *bonding*, som binder familjer, vänner och grannar, *bridging*, som överbryggar horisontellt likvärdiga (socialt, politiskt) grupper och *linking*, som består av länkar mellan vertikalt ojämlika grupper, så som fattiga människor och människor i en maktställning, t.ex. polis eller banktjänstemän. Speciellt understryks i rapporten betydelsen av det överbryggande (bridging) sociala kapitalet för hållbara utvecklingsprojekt i u-länder (The World Bank 2000, 128–131).

Eftersom begreppet "socialt kapital", i den mening Putnam använder det, hänvisar till värden som medborgaranda, solidaritet och samfund, har det faktum att det tagits i bruk av Världsbanken i viss mån "domesticerat" (Schuurman 2003) den kritiska samhällsvetenskapen, men långt ifrån alla är övertygade. Bland Putnams – och Världsbankens – mest högljudda kritiker finns t.ex. den brittiske ekonomen Ben Fine, som vill förkasta hela begreppet "socialt kapital", som han ser som den nyliberala och -koloniala ideologins sätt att dra också det privata och civilsamhället inom marknadsekonomins sfär (Fine 2001; 2002).

Kvinnogrupper, mikrokrediter och socialt kapital – recept mot fattigdom i Afrika?

Den allmänna fokuseringen på medborgarsamhället, grupper och socialt kapital, i kombination med en insikt om behovet för kvinnor att ha tillgång till ökad ekonomisk och politisk makt i utvecklingsländer, har bl.a. lett till att olika mikrokreditsystem riktade till kvinnogrupper har blivit en populär form av utvecklingssamarbete. Det anses finnas ett direkt samband mellan växande ömsesidig tillit och mikrokrediter till grupper och att hjälpa speciellt kvinnogrupper med små lån är numera en etablerad metod bland försöken att minska på fattigdomen på gräsrotsnivå (Goldberg 2005).

Idén och strukturen hos den asiatiska mikrokreditbanken och nobelprisvinnaren Grameen bank, som baserar sig på att socialt kapital i form av kollektivt grupptryck ger goda återbetalningsresultat och sporrar speciellt kvinnor

att satsa på egen företagsamhet, har med varierande framgång tillämpats i Latinamerika och i Afrika. Ett antal kritiska röster har höjts både mot en instrumentell användning av socialt kapital och mot en överdriven tro på mikrokrediter som katalysatorer av utveckling. Kritikerna har bland annat pekat på det faktum att de tyngsta konsekvenserna av globaliseringen och den växande fattigdomen drabbar kvinnor i u-länder och att det är orimligt att de största ansträngningarna för att bättra på situationen förväntas av just kvinnor (Molyneux 2002; González de la Rocha 2007).

Betraktas "socialt kapital" ur ett kollektivt samhälleligt perspektiv i den mening Putnam använder begreppet, har speciellt afrikanska kvinnogrupper ett inbyggt värde som upprätthållare och skapare av normer och tillit i samhället. Men just denna egenskap kan också ses som en faktor som står i vägen för utveckling. Följande beskrivning av informella kvinnogrupper i Afrika ger en rätt uttömmande bild av hur deras sociala och ekonomiska betydelse i allmänhet uppfattas:

> Women's groups show great internal solidarity, but their motive for joint action is largely driven by moral economy considerations, that is, the desire to protect or enhance traditional values. Moreover, their activities tend to be confined to very elementary livelihood issues and thus have little impact on the nature of the public realm (Hyden 2001, 162).

Åsikten att traditionella kvinnogrupper, p.g.a. att de reflekterar hierarkiska och könsbundna samhällsstrukturer hos traditionella samhällen, inte har potential som förstärkare av kvinnors politiska, ekonomiska och sociala profilering i samhället delas av Eva Evers Rosander (1997) och stöds av hennes forskning i kvinnors olika organisationsformer i Västafrika.

Emmanuel Seyni Ndione (1994) beskriver i sin studie hur kvinnor i urbana förhållanden i en förstad till Dakar använder sig av olika nätverk för att överleva. För honom är kvinnornas olika föreningar uttryckligen ett slags "fält" som utgörs av olika system av mekanismer som kvinnorna utnyttjar. Ndione beskriver mekanismerna som "lådor" och strategierna som att "dra ut lådorna", d.v.s. dra nytta av det sociala kapital som har placerats i olika relationer. Konkret är det fråga om att satsa på ömsesidig tillit och därigenom ha tillgång till psykiskt, socialt och finansiellt stöd av andra. Kärnpoängen hos Ndione är att det p.g.a. vad han kallar "lådstrategin" inte är självklart att kvinnor t.ex. satsar finansiellt stöd från ett utvecklingsprojekt på att utveckla en ekonomisk verksamhet så som projektet förutsätter, utan placerar pengarna enligt den egna strategin.

Sammanfattningsvis finns det skäl att kritiskt granska både kvinnogruppers yttre förutsättningar och inre potential att verka som katalysatorer för utveckling i Afrika. Grupperna är djupt rotade i det omgivande samhällets

normer och värderingar, vilket är både en styrka och en svaghet med tanke på gruppernas roll i den ekonomiska utvecklingen. Ett medvetet odlande av ett starkt socialt kapital, i Putnams bemärkelse av begreppet, genom att stöda och uppmuntra kvinnogrupperna enbart ekonomiskt, t.ex. genom att erbjuda dem tillgång till mikrokrediter, kan ha oanade negativa konsekvenser för både den ekonomiska utvecklingen och jämlikheten mellan könen, eftersom kvinnogrupperna tenderar att reproducera rådande samhällsstrukturer och -värderingar. Ser man däremot på frågan ur Bourdieus perspektiv, där de som domineras genom reproduktionsmekanismerna av de objektiva strukturerna själva bidrar till sin egen dominans (Bourdieu 1998), skulle den främsta uppgiften för utvecklingssamarbete då det gäller att stöda speciellt fattiga kvinnor vara att väcka dessas *kollektiva* medvetande om deras underställda läge i syfte att de själva kan ifrågasätta och förändra de förtryckande strukturerna (Rankin 2002, 17).

Putnams synsätt ger en alltför rosenröd och en endimensionell bild av socialt kapital och betraktar enbart den soliga sidan av växelverkan mellan individ, grupp och samhälle. Däremot utmanar Bourdieus mångskiftande synsätt på socialt kapital till en mera djupgående analys av hur kvinnogrupperna fungerar i växelverkan mellan det omgivande samhället och individuella medlemmar i kvinnogrupper.

Kvinnogrupper i Senegal

Det västafrikanska Senegal är ett av världens fattigaste länder. Livsvillkoren skiljer sig mycket från våra i Finland och bl.a. är det senegalesiska samhället, som är muslimskt till över 96 %, fortfarande starkt könssegregerat. Mycket av kvinnors dagliga liv och arbete präglas av gemenskap, inte bara på landsbygden, utan också i urbana sammanhang. Kvinnor arbetar, sparar, festar och sörjer tillsammans och samtidigt förutsätter överlevnad med små ekonomiska resurser att man försäkrar sig om en tillgång till ett tätt och fungerande nätverk av sociala kontakter.

Den franska sociologen Colette de Cour Grandmaison publicerade år 1972 en studie om kvinnor i Dakar där hon konstaterade att samhället är delat i en maskulin och en feminin sfär. Hon såg förhållandet mellan de två sfärerna som präglat av dominans och aldrig som jämlikt och hon konstaterade att detta inte ifrågasattes och troligen inte ens kunde ifrågasättas. Däremot såg hon kvinnorna som relativt självständiga ekonomiskt, dels för att moderns och faderns släkter är ekonomiskt oberoende av varandra, dels för att männen enligt den islamska normen förväntas fylla sina hustrurs och barns behov – vilket betyder att kvinnorna i princip själva får rå om sina egna inkomster (Le Cour Grandmaison 1973).

Den ekonomiska självständigheten förklarar varför en del kvinnor i Västafrika

har kunnat göra så betydande investeringar i handels-, byggnads- och transportbranschen. Också andra, nyare, studier ger belägg för att kvinnor i Senegal har goda möjligheter att ta sig fram i affärsvärlden tack vare de ovan beskrivna samhällsstrukturerna (t.ex. Sarr 1998). De förmögna affärskvinnorna är ändå undantagsfall och majoriteten av kvinnor hankar sig fram på existensminimum.

Att kvinnor i Senegal arbetar tillsammans i grupp är inget nytt fenomen och olika former av föreningar och samfund har varit och är en viktig del av det senegalesiska samhällslivet. På landsbygden samlas kvinnorna fortfarande traditionsenligt för att genomföra sina vardagssysslor. Eftersom familjen både är produktions- och reproduktionsenhet står familjestrukturerna som bas för arbetsfördelningen. Familjen i vid bemärkelse står för individens fysiska, emotionella och sociala behov och individen identifierar sig själv i första hand genom sin familjetillhörighet. Flykten från landsbygden har orsakat stora förändringar i både demografiska och sociala strukturer i Senegal och befolkningen har koncentrerat sig till huvudstadsregionen Cap Vert, som omfattar städerna Dakar, Pikine och Rufisque-Bargny. Att stora delar av befolkningen har flyttat i sin strävan efter bättre livsvillkor har förändrat samhällsstrukturerna och rubbat individernas sociala existenser. Samtidigt utsätts människorna för materiella svårigheter och psykisk utsatthet. Allt sedan kolonialmakten Frankrike på 1840-talet införde jordnötsodlingen i Senegal och därmed upprörde de sociala fundamenten i landet, har samhället återuppstått i urbana sammanhang genom att människor har strävat efter att upprätthålla kontakten med sin ursprungsgrupp och med människor som har samma utgångspunkt. De rurala samhällen som inflyttningen sker ifrån är organiserade enligt etnisk tillhörighet och släktskapsförhållanden, samt kön och ålder. Samma traditionella kriterier gäller för urbana grupper; äldre människor grupperar sig med andra åldringar, kvinnor med kvinnor, ungdomar med ungdomar o.s.v.

I en studie om föreningar i afrikanska städer ser Michèle O'Deye (1985) föreningar i stil med kvinnogrupperna som en övergångsfas mellan stad och landsbygd. I dag står det klart att urbana kvinnogrupper fortfarande fungerar som en kulturell länk mellan det urbana och det rurala livet, eftersom deras strukturer och funktioner i grunden reflekterar en traditionell livsstil från landsbygdssamhället. Däremot har de inte längre någon övergångsfunktion, eftersom de är institutionaliserade i de urbana sociala strukturerna. Kvinnogrupperna utgör en del av ett nytt slags afrikanskt urbant samhälle som har uppstått ur den ekonomiska krisen och som bygger på traditionella relationer som bygger på solidaritet, men också på hierarkier och ojämlikhet. Senegal är förutom ett könssegregerat samhälle, också ett samhälle där ett kasttänkande, parallellt med en indelning av människor i fria män och slavar, delar in människor i olika fält. Även om tillhörighet till någon av yrkeskasterna – t.ex. smeder, krukmakare, barder, snickare – inte längre absolut predestinerar till

ett yrke, lever kastgränserna kvar i människors medvetande och t.ex. giftermål mellan en man som har kasttillhörighet och en kvinna som inte tillhör något kast kan fortfarande vara problematiskt (se t.ex. Diop 1981).

Bakom urbana gruppbildningar finns alltså bestämda regler för hur det sociala nätverket skall konstrueras och individens sociala kapital ackumuleras därför sällan slumpmässigt. Detta gäller också kvinnogrupperna. Olika studier (Ndiaye 1994; Guerin 2006) har visat att försöken i Senegal att stöda kvinnors ekonomiska verksamhet genom yttre initiativ, speciellt genom mikrokrediter, ofta har misslyckas. Den främsta orsaken verkar vara att planeringen av olika projekt inte har lyckats beakta hela den komplexa bilden av kvinnors liv och har koncentrerat sig på den ekonomiska sidan av frågan utan att ta hänsyn till den sociala sfären.

Kvinnogrupperna i Rufisque – en empirisk studie

Min första kontakt med kvinnogrupper i den senegalesiska staden Rufisque skedde år 1994 i samband med en kartläggning av all föreningsverksamhet i staden, vilket jag hade fått som uppgift att göra. Kartläggningen omfattade 48 olika kvarter, definierade som enskilda administrativa enheter med egen kvarterschef. Det sammanlagda invånarantalet i dessa kvarter var ca 85 000 personer. Omkring 280 föreningar och grupper var verksamma i Rufisque och av dessa var en majoritet, 57 %, kvinnogrupper, d.v.s. olika former av föreningar med enbart kvinnliga medlemmar. Både det stora antalet kvinnogrupper verksamma i staden och deras betydelse för medlemmarna och lokalsamhället på kvartersnivå tedde sig tankeväckande för en sociolog. År 2001 intervjuade jag medlemmar i tre olika kvinnogrupper i staden och våren 2008 gjorde jag en uppföljning av intervjuerna. Följande beskrivning av kvinnogrupper och deras sociala och ekonomiska betydelse i Rufisque baserar sig på intervjuerna, men också på etnografiska observationer, diskussioner och anteckningar under årens lopp.

Om antalet grupper och föreningar betraktades som ett mått på socialt kapital, skulle den senegalesiska staden Rufisque – liksom det senegalesiska samhället i allmänhet – anses vara synnerligen rikt på socialt kapital. I varje kvarter finns minst en kvinnogrupp och de flesta vuxna kvinnor i staden är kvinnogruppsmedlemmar. Däremot är det ovanligt att olika kvinnogrupper samarbetar med varandra. Var och en håller på med och är fast vid sitt och invanda arbetssätt och gamla köns-, ålders- och klassbundna hierarkier fortsätter och förstärks. Känslan av samhörighet och tillit är stark inom gruppen, men den sprider sig inte ut i det större samhället. Tvärtom, medlemskap i en grupp kan för en kvinna vara en sköld och en trygghet mot det omgivande samhället.

Kvinnorna koncentrerar mycket av sin knappa tid på gruppen. En kvinna är sällan aktiv medlem i mer än en grupp eftersom gruppmedlemskap är ett

fullödigt och tidskrävande engagemang. De flesta kvinnogrupper kombinerar olika funktioner, men de kan indelas i tre olika kategorier enligt deras huvudsakliga funktioner:

a) Traditionella ömsesidiga grupper för självhjälp, ofta kallade *mbootaye*, som främst aktiveras i samband med livscykelfester (dop, bröllop, begravning) i kvarteret
b) Professionella kooperativ
c) Roterande spargrupper, *tontine*.

De flesta grupper kombinerar åtminstone ömsesidigt hjälpande och sparande, men en del grupper kan ha alla tre funktioner. Dessutom kan en del grupper ha "hemliga" sparfonder ur vilka medlemmar kan få låna i fall av akuta behov som sjukdom och dödsfall.

Gruppernas storlek varierar i allmänhet mellan 20 och 100 medlemmar. Vanligtvis är medlemmarna från samma kvarter och grupperna följer samma strukturella mönster och funktioner. Grupperna bildas vanligtvis i ett grannskap runt en kvinna som andra litar på och respekterar. Oftast är hon något äldre än de andra medlemmarna, som kallar henne "mor", och hon tilldelas auktoritet i utbyte mot det ansvar hon tar. En del grupper tar moderns namn för att understryka att de "tillhör" henne. Modern assisteras av kvinnor hon litar på och deras uppgift är huvudsakligen att överföra information mellan henne och medlemmarna. Grupperna möts vanligen i moderns hem och i de stora grupperna, som i regel är roterande sparkassor, brukar en kvinna få representera ett antal andra kvinnor också.

Det allmänna intryck de många spontant uppkomna kvinnogrupperna i Rufisque ger är att de utgör ett omfattande nätverk av både ekonomiskt och socialt stöd för kvinnor på gräsrotsnivå och att vikten av grupperna har stigit i och med att både den ekonomiska och den sociala situationen i landet progressivt har försvårats. Alla tillgängliga medel för överlevnad har tagits i bruk och stärkandet av kvinnors nätverk i form av kvinnogrupper har varit en viktig resurs. Eftersom polygami och skilsmässor är vanliga i Senegal, står många kvinnor ensamma med sina barn och det är inte längre självklart att ha en utvidgad familj att ty sig till. Dessutom är speciellt den manliga emigrationen betydande i landet som har drabbats hårt av globaliseringens negativa effekter. Konkret är den vardagliga överlevnaden till en stor del på kvinnornas ansvar. Oväntade kostnader – t.ex. ett barn som insjuknar – skulle ha katastrofala konsekvenser om inte kvinnorna försäkrade sig om att ha fungerande nätverk att ty sig till i krissituationer.

I Rufisque, liksom i det urbana Västafrika i allmänhet, är handel i olika former och på olika nivåer i stort sett den enda möjliga utkomsten för fattiga kvinnor, som i regel är analfabeter och saknar formell utbildning. Det

könssegregerade samhället hänvisar kvinnorna till en smal ekonomisk nisch – visserligen en mycket viktig sådan, eftersom den förser lokalsamhället med basförnödenheter. Med andra ord sköts distributionen av livets nödtorft till fattiga kvinnor av andra fattiga kvinnor. Mycket av handeln sker uttryckligen med hjälp av det finansiella stöd kvinnogrupperna erbjuder sina medlemmar.

Gruppernas spar- och finansieringsmetoder varierar något, men huvudsakligen går de ut på att stöda medlemmarnas ekonomiska aktiviteter genom roterande lån, där medlemmarna i tur och ordning får "hela potten" som alla medlemmar regelbundet bidrar till. Många grupper har en "katastrofkassa" som växer genom att de som är försenade med de regelbundna bidragen betalar böter. En del grupper har tillgång till odlingsbar mark och odlar grönsaker, andra färgar tyger till försäljning eller har en syateljé. Att ha stolar och solskydd eller kokkärl till uthyrning för de otaliga namngivningsfesterna, bröllopen och begravningarna i kvarteret är också en vanlig investering bland kvinnogrupper. Gemensamt för alla aktiviteter är att de utgör basservice på gräsrotsnivå och de ekonomiska resurserna de generar cirkulerar i en snäv krets. I regel har systemet ringa potential för inkomsttillväxt för de berörda aktörerna, men de garanterar ett visst överlevnadsminimum.

Utan grupperna skulle de enskilda kvinnorna ha svårt att klara sig. Samtidigt ställer gruppmedlemskap krav och gränser som delvis förhindrar kvinnor från att söka sig till andra utkomstkällor än handel med baslivsmedel eller andra småskaliga och informella verksamheter. Gruppernas inre hierarkiska dynamik verkar också vara ett hinder för samarbete mellan olika grupper, eftersom de bygger på starkt ledarskap och på att grupperna strävar efter att profilera sig genom en egen identitet. Detta uttrycks t.ex. genom gruppens namn, eller genom att man skaffar sig samma klädsel för festliga evenemang.

Att grupperna upplever det som speciellt viktigt att understrecka att de handlar kollektivt och för det gemensamma bästa och att de har sina rötter i traditionella samhällsvärden återspeglas i namnen grupperna ger sig själva. I Rufisque är namnen i allmänhet på wolof, även om befolkningen har diverse etnisk bakgrund. De populäraste namnen är *Deggo*, som betyder ungefär vänskap eller ömsedig förståelse, *Bokk jomm*, som betyder gemensam stolthet, och *Dimbalente* som betyder att hjälpa varandra. Arbetsamhet prisas i namnet *Takku ligeey*, som betyder att sätta i gång med att arbeta. Det finns olika variationer av dessa teman, men sammanfattningsvis är sammanhållning och flit de två centrala värden som kvinnogruppernas namn uttrycker.

Kvinnogruppernas betydelse för sina medlemmar

De intervjuer med 30 kvinnor från tre olika kvinnogrupper i Rufisque som jag gjorde år 2001 och en uppföljning av intervjuerna i mars-april 2008 har

gett vid handen att gruppernas betydelse för sina medlemmar är allra främst känslan av samhörighet och förankring de förmedlar. En av de intervjuade kvinnorna sammanfattar detta på följande sätt:

> Ta mitt fall; mina föräldrar är båda döda, min man är arbetslös och jag har massor med bekymmer. Dessutom är jag nästan den äldsta i familjen. Att vara tillsammans med andra kvinnor hjälper en hel del, de stöder mig och de försöker lösa mina problem. Det som är viktigast för mig är att vi är tillsammans och att vi kan stöda varandra... Det är mycket viktigt för en kvinna att vara medlem i en grupp, för att det är stimulerande, mycket stimulerande. Att vara med andra, att alltid vara med andra hjälper dig att glömma dina bekymmer och dina problem. Det är som i skolan. Till exempel, då du är i en klass går du framåt, du får mera kunskap. Då du är i en grupp, ju mera mänskor det finns i gruppen, desto mera hjälp får du.

Att kunna upprätthålla en stolt fasad trots en hel hop av bekymmer och problem är viktigt för många. Följande citat uttrycker detta.

> För mig är det viktigaste att gruppen hjälper mig att lösa mina problem. Som mor till mina barn är det viktigt för mig att kunna låna pengar för att kunna köpa varor som jag sedan säljer för att lösa familjens problem. Mina fiender behöver aldrig få veta hur jag lever.

Den ekonomiska betydelsen av grupperna understryks av alla och speciellt möjligheten till roterande lån:

> Gruppen spelar en viktig roll i mitt liv för att vi kvinnor, vi kan inte sätta våra pengar på banken. Ger man en liten summa varje dag känns det inte så farligt och en vacker dag får man en stor summa pengar. Och vi träffas, vi diskuterar, vi pratar om allt och det är det viktigaste med gruppen.

Sammanfattningsvis är följande aspekter de mest centrala för hur kvinnorna i Rufisque själva upplever medlemskap i grupperna:

- Majoriteten av kvinnorna utan utbildning får sitt levebröd från småskalig handel med baslivsmedel eller andra basförnödenheter. Startkapitalet till handeln härstammar oftast från en kvinnogrupps roterande sparkassa.
- Gruppmedlemskap är inte enbart finansiellt och instrumentellt, utan har också en viktig social betydelse.

- Gruppen förmedlar viktig information till sina medlemmar, t.ex. om marknaden.
- Att kunna visa upp ett stolt och respektabelt yttre är av stor vikt för kvinnor i Senegal. Gruppernas namn reflekterar detta och det faktum att de är fast förankrade i det omgivande samhället.

Eftersom det omgivande samhället saknar resurser att erbjuda merparten av kvinnorna andra utkomstmöjligheter än informell verksamhet eller småskalig torghandel, stampar kvinnornas ekonomiska och sociala situation i Rufisque på stället – eller försämras – trots att det finns ett imponerande antal kvinnogrupper, d.v.s. strukturellt socialt kapital i den mening Putnam beskriver det (Putnam 1995). Tillit och känsla av trygghet finns inom grupperna, men utanför gruppen kan kvinnorna känna sig både utsatta och hotade. Med andra ord genererar kvinnogrupperna i Rufisque ett starkt *bonding* socialt kapital, medan det för ekonomisk och social utveckling viktiga *bridging* sociala kapitalet saknas.

Att lägga ett stort ansvar och stora förväntningar på kvinnorna och deras grupper är att lägga en alltför tung börda på deras axlar. Det sociala kapital enskilda kvinnor får genom medlemskap i en kvinnogrupp är mycket betydelsefullt och oersättligt och kvinnorna investerar mycket i att upprätthålla sitt medlemskap. Samtidigt förstärker de både de könssegregerande och hierarkiska strukturerna i samhället som gör att kvinnorna fortsätter att vara hänvisade till en smal social och ekonomisk nisch.

Kvinnogrupper i Rufisque och mikrokrediter

De givna ramarna för föreliggande artikel tillåter ingen närmare detaljerad utredning för i vilken utsträckning och på vilket sätt den starkt växande "mikrokreditindustrin" (Bähre 2007) i allmänhet har påverkat speciellt informella kvinnogruppers roterande kreditsystem i Senegal, men det står klart att – tack vare Världsbankens uppmuntrande insats – ett stort utbud av mikrokrediter numera finns till förfogande också i Rufisque. Utbudet varierar mycket och bakom krediterna står kommersiella banker, föreningar, medborgarorganisationer, internationella u-hjälpsorganisationer samt kommunala och statliga organ. Konkret innebär detta att kvinnor som tidigare inte kunde räkna med andra än sina egna grupper för att få finansiell hjälp i dag kan välja mellan olika alternativ i kreditväg.

En uppföljning av evolutionen hos tre kvinnogrupper jag följt med i Rufisque sedan 1994 gav i april 2008 vid handen att trots att enskilda kvinnor i princip i dag kan ta ut lån från en kreditkassa föredrar de att hålla fast vid sina grupper och fortsätter med att satsa på informella roterande lån. Att det ekonomiska läget har blivit kärvare återspeglas på olika sätt. Alla tre grupper hade tvingats

utesluta minst en medlem på grund av hennes oförmåga att betala sin andel av lånen. En del kvinnor hade å andra sidan tagit mikrolån hos en sparkassa för att kunna upprätthålla sitt medlemskap i sin kvinnogrupp. Samtidigt hade en "mor" i sitt namn men för hela sin grupp börjat ta större lån i en sparkassa för kvinnor i stället för att fortsätta med det roterande kreditsystemet inom gruppen. Hon upplevde att det är en mindre risk att regelbundet ta ett lån som hon delar ut bland sina gruppmedlemmar som sedan individuellt betalar tillbaka sin andel av lånet än att ta risken av att betalningskedjan i en roterande kassa avbryts och att hon måste stå för skulderna som ett avhopp innebär.

Sammanfattningsvis bekräftar kvinnornas olika sätt att använda sig av de till buds stående mikrokrediterna att medlemskap i grupperna i sig är viktigare än det ekonomiska stöd de erbjuder. Eftersom det inte har skett förändringar i kvinnornas sociala och ekonomiska omgivning som på ett avgörande sätt skulle erbjuda alternativ till den egna gruppen, fortsätter grupperna att spela en central roll i de enskilda kvinnornas liv. I stället för att kvinnorna skulle använda mikrokrediter direkt för att skaffa sig en utkomst, använder många dem till att upprätthålla sitt medlemskap i en grupp. I det långa loppet blir det dyrare, eftersom lånen måste betalas tillbaka med ränta, men det viktigaste är att få behålla sin plats i gruppen. Med andra ord utgör grupptillhörighet en viktig del av kvinnors habitus i Rufisque och många är färdiga att satsa mycket på det sociala kapital gruppen ger.

De allra fattigaste har inte heller tillgång till mikrokrediter och hamnar i marginalen och utanför gruppen. Den romantiska bilden av kvinnlig solidaritet och speciellt afrikanska kvinnors samarbetsförmåga och omsorg om varandra får sig en törn då kvinnogrupperna i Rufisque betraktas lite närmare i sömmarna. Grupperna är en tillgång och ett socialt kapital för sina medlemmar så länge var och en uppfyller kraven för gruppmedlemskap, men det finns just inget utrymme för avvikelser.

Grupperna är ett sätt för kvinnorna att överleva, eftersom det inte finns alternativ, men det skulle behövas en gynnsam omgivning – ett mindre könssegregerat och hierarkiskt samhälle – och en kollektiv förståelse för t.ex. behovet av samarbete – demokrati – för att grupperna skulle kunna utvecklas till institutioner som gynnar social och ekonomisk utveckling. Detta skulle kräva mycket mer omfattande insatser än mikrokrediter riktade till kvinnogrupper.

Till sist

Betraktar vi då, i enlighet med Bourdieu, socialt kapital ur individens synpunkt som det fält hans habitus hör hemma i kan vi förstå vad Sartre menade med sitt kryptiska "helvetet, det är de andra". I en intervju från 1964 säger

han själv att frasen alltid har blivit missförstådd och att han inte menar att mellanmänskliga kontakter alltid skulle vara infernaliska, utan att de andra, i grund och botten, är det viktigaste hos en själv och att skeva förhållanden till de andra därför gör livet helvetiskt. Vi bedömer oss själva med de andras ögon, ord och erfarenheter.

> In i alla upplevelser om det egna jaget tränger sig de andras bedömning. Vilket betyder att om mina förhållanden är dåliga är jag totalt beroende av de andra och då är jag, verkligen, i helvetet. Det finns en massa människor i världen som är i helvetet eftersom de är alltför beroende av de andras uppskattning. Men detta betyder absolut inte att man inte kan ha andra slag av förhållanden med de andra, utan understryker helt enkelt hur kapitalt viktiga de andra är för var och en av oss (Sartre 1964, egen fri översättning)

Litteratur

Bebbington, Anthony (2007) "Social capital and development studies II: Can Bourdieu travel to policy?" *Progress in Development Studies* 7 (2): 155–62.

Bourdieu, Pierre (1980) "Le capital social. Notes provisoires." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 31 (2): 2–3.

Bourdieu, Pierre (1989) "Social space and symbolic power." *Sociological Theory* 7 (1): 14–25.

Bourdieu, Pierre (1994) "Stratégies de reproduction et modes de domination." *Actes de la Recherche en Sciences sociales* 105 (1): 3–12.

Bourdieu, Pierre (1998) *La domination masculine*. Paris: Seuil.

Bähre, Erik (2007) "Reluctant solidarity. Death, urban poverty and neighborly assistance in South Africa." *Ethnography* 8 (1): 33–59.

Diop, Abdoulaye-Bara (1981) *La société Wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*. Paris: Karthala.

Evers Rosander, Eva (red.) (1997) *Transforming Female Identities. Women's Organizational Forms in West Africa*. Seminar Proceedings No. 31. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.

Fine, Ben (2001) *Social Capital versus Social Theory. Political Economy and Social Science at the Turn of the Millennium*. London: Routledge.

Fine, Ben (2002) "They f**k you up those social capitalists." *Antipode* 34 (4): 796–799.

Fine, Ben (2003) "Social capital: The World Bank's fungible friend." *Journal of Agrarian Change* 3 (4): 586–603.

Goldberg, Nathanael (2005) "Measuring the impact of microfinance - Taking stock of what we know". Grameen Foundation USA report. Tillgänglig på: http://www.grameenfoundation.org/pubdownload/~pubid=29

González de la Rocha, Mercedes (2007) "The Construction of the myth of survival". *Development and Change* 38 (1): 45–66.

Guérin, Isabelle (2006) "Women and money: Lessons from Senegal." *Development and Change* 37 (3): 549–570.

Hyden, Goran (2001) "The social capital crash in the periphery: An analysis of the current predicament in Sub-Saharan Africa." *Journal of Socio-Economics* 30 (2): 161–163.

Hyyppä, Markku T. & Mäki, Juhani (2003) "Social participation and health in a community rich in stock of social capital." *Health Education Research* 18 (6): 770–779.

Le Cour Grandmaison, Colette (1972) *Femmes dakaroises.* Annales de l'Université d'Abidjan. Série F. Tome 4.

Mayoux, Linda (2001) "Tackling the down side: Social capital, women's empowerment and micro-finance in Cameroon." *Development and Change* 32 (3): 435–464.

Meagher, Kate (2005) "Social capital or analytical liability? Social networks and African informal economies." *Global Networks* 5 (3): 217–238.

Meagher, Kate (2006) "Social capital, social liabilities, and political capital: Social networks and informal manufacturing in Nigeria." *African Affairs* 105 (421): 553–582.

Molyneux, Maxine (2002) "Gender and the silences of social capital: Lessons from Latin America." *Development and Change* 33 (2): 167–188.

Ndione, Emmanuel Seyni (1994) *L'économie urbaine en Afrique. Le don et le recours.* Paris: Karthala.

Portes, Alejandro (1998) "Social capital: Its origins and applications in modern sociology." *Annual Review of Sociology* 24:1–24.

Putnam, Robert D (1993) *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy.* Princeton: Princeton University Press.

Putnam, Robert D (1995) "Bowling alone: America's declining social capital." *Journal of Democracy* 6 (1): 65–78.

Rankin, Katharine N. (2002) "Social capital, microfinance, and the politics of development." *Feminist Economics* 8 (1): 1–24.

Sartre, Jean-Paul (1964) (Ljuddokument 2002) *Jean-Paul Sartre commente L'enfer c'est les autres en introduction à Huis clos.* CD A voix haute. Paris: Gallimard Emen.

Sarr, Fatou (1998) *L'entrepreneuriat feminine au Sénégal. La transformation des rapports de pouvoirs.* Paris: L'Harmattan.

Schuurman, Frans J. (2003) "Social capital: The politico-emancipatory potential of a disputed concept." *Third World Quarterly* 24 (6): 991–1010.

Siisiäinen, Martti (2003) "Yksi käsite, kaksi lähestymistapaa: Putnamin ja Bourdieun sosiaalinen pääoma." *Sosiologia* 40 (3): 204–217.

The World Bank (2000) *World Development Report 2000/2001. Attacking Poverty.* New York: Oxford University Press.

The World Bank (2008) "Overview: Social Capital." Tillgänglig på: http://web.worldbank.org/.

MIKKO LAGERSPETZ

ESTNISKA FRIVILLIGORGANISATIONER MELLAN PROFESSIONALISERING OCH GRÄSROTSAKTIVISM

Denna artikel behandlar frivilligorganisationerna eller den s.k. tredje sektorn i Estland. Det jag i synnerhet kommer att fästa min uppmärksamhet vid är en tendens som kan sägas vara kännetecknande för sektorns utveckling under 2000-talet: en pågående professionalisering av en del organisationer, beledsagad av en uppkomst av symbiotiska relationer med staten och kommunerna. Å ena sidan kan utvecklingen ses som en förstärkning av medborgarsamhället, i form av både ökade resurser och en mer etablerad position för den tredje sektorn. Å andra sidan kan man fråga sig om den inte tvärtom kan leda till att frivilligorganisationers funktion som medborgarsamhällets centrala beståndsdel försvagas. Professionaliseringen och det därmed sammanhängande centrerandet av organisationers verksamhet kring mer eller mindre professionella ledare kan ses som ett sätt att anpassa sig till omgivningens krav och ta vara på nya möjligheter som den erbjuder, men samtidigt kommer man kanske att försumma något som tidigare hållits för viktigt. I det här avseendet går utvecklingen i Estland i en riktning som är synlig även i många andra länder – kanske överallt i Västvärlden – och som återspeglar bland annat den globala förändring i synen på den offentliga maktens funktioner som formulerats av s.k. governanceteoretikerna (Osborne & Gaebler 1992). Samtidigt befinner sig varje samhälle förstås i en unik situation, där utvecklingen präglas av specifika omständigheter och ett historiskt arv.

I min framställning fokuserar jag på relationerna mellan offentlig och tredje sektor i Estland under 2000-talet. Jag använder mig av material som under denna period samlats in av olika forskningsprojekt genomförda vid Centret för forskning och utveckling av medborgarsamhället (KUAK) vid Tallinns universitet. Jag inleder framställningen med en diskussion om begreppet medborgarsamhälle och kommer efter det att beskriva tredje sektorns nuvarande läge i Estland.

Medborgarsamhället och tredje sektorn

Medborgarsamhället (eller det civila samhället)[1] är ett inom nutida samhällsteoretisk diskussion populärt, men också mångtydigt begrepp. I detta avseende kan det jämföras med begrepp som t.ex. socialt kapital, politisk kultur eller identitet – eller t.o.m. själva begreppet samhälle (se Sundback 2007). Saknaden av precis innebörd behöver inte nödvändigtvis ses som en brist hos ett teoretiskt verktyg: en öppenhet för olika tolkningar kan förse det med förmågan att anknyta med varandra meningsutbyten kring empiriskt vitt skilda fenomen. Den diskussion som sedan 1980-talet använt sig av ordet medborgarsamhälle har riktat uppmärksamheten på samband mellan demokrati, politiskt deltagande, nya former av medborgaraktivism, frivillig organisering samt olika sätt att organisera välfärdsstatens servicefunktioner. Historiskt har det nya intresset för medborgarsamhälle sammanfallit med processer av demokratisering och kapitalistisk modernisering i Östeuropa och Tredje världen; i och med begreppets införlivande i diskussioner kring dessa har det även vunnit en för ett teoretiskt begrepp ovanlig politisk relevans.

Som den nutida diskussionens föregångare nämns ofta sådana sinsemellan mycket olika teoretiker som Thomas Hobbes och Georg Wilhelm Friedrich Hegel. De kan även ses som företrädande två olika traditioner i sättet att använda ordet medborgarsamhälle (för begreppshistorisk översikt, se t.ex. Cohen & Arato 1992 eller Dahlkvist 1995). I sin traktat *Leviathan* från 1651 kontrasterade Hobbes "Commonwealth Civil" – i sammanhanget närmast ett "civiliserat samhälle" – med ett stipulerat naturtillstånd, där människornas inbördes förhållanden inte styrdes av laglig ordning. Hegel beskrev i *Rättsfilosofin* från 1820 "die bürgerliche Gesellschaft" som en specifik livssfär mellan statsmakten och familjen. På samma sätt riktade Alexis de Tocqueville i sin undersökning av demokratin i Amerika (1986; ursprungligen publicerad 1835–40) uppmärksamheten på en specifik samhällelig sfär, nämligen "de fria institutionerna", medborgarnas frivilliga sammanslutningar som kunde stå som garanter mot att demokratin skulle förvandlas till en "massornas tyranni". Som sagt, kan i dessa tidiga teoretikers arbeten spåras inledningen av två huvudsakliga sätt att använda termen – man kan antingen syfta på ett samhälle i sin helhet som organiserats på ett bestämt, "civiliserat" sätt, eller på vissa av dess beståndsdelar. Båda typer av

1 Dahlkvist (1995) motsätter sig formen "civilt samhälle", emedan ordet "civil" hittills associerats med betydelsen "icke-militär" och bidrar till en förståelse av frivillig organisering som någonting som motsätter sig statsmakten. Det engelskspråkiga "civil society" saknar denna konnotation. För en likadan anmärkning angående tysk och ungersk praxis, se Hann 2004, 48.

definitioner fortlever i den vetenskapliga diskussionen – den förstnämnda typen har ofta anammats av statsvetare medan sociologerna mestadels valt att betrakta medborgarsamhället som en särskild samhällssfär eller en specifik samling institutioner.

Som en syntes av de två etablerade sätten att använda termen, har Ernest Gellner (1996, 5–12) föreslagit kombinationen av en bredare och en smalare definition. Å ena sidan utgörs medborgarsamhället av en samling icke-statliga institutioner, som är tillräckligt stark för att hindra staten från att atomisera och dominera över det övriga samhället. Gellner understryker att dessa institutioner skiljer sig inte bara från statens strukturer utan även från traditionella, stela, statusbaserade segmentala sammanslutningar (som t.ex. utvidgad familj, stånd o.s.v.). Å andra sidan betecknar ordet emellertid "helheten av ett samhälle där de politiska institutionerna inte dominerar över de icke-politiska, och där inte heller individerna är undertryckta" (Gellner 1996, 193; egen översättning). De institutioner som omfattas av den smalare definitionen är alltså någonting som *ingår i* medborgarsamhället i denna senare, bredare betydelse. Enligt Gellner (1996, 189) blir medborgarsamhället då ett ord som betecknar det goda samhället, nästan liktydigt med, men med tydligare innebörd än ordet demokrati.

Avsaknaden av en självklar definition har dock inte lagt hinder för ett brett intresse för empirisk forskning; oberoende av hur man definierar medborgarsamhället är det klart att en central roll spelas av frivilliga, icke-vinstgivande organisationer (NGO/NPO) eller det som ofta kallas den tredje sektorn. I Putnams (1993) undersökning av demokratins fungerande i Italiens olika delar är förekomsten av frivilligorganisationer ett av kriterierna med vilkas hjälp han jämför medborgarsamhällets (*civic community*) styrka i de italienska regionerna – för att nämna ett känt exempel. Den uppmärksamhet som Putnam fäster vid frivilligorganisationer motiveras framför allt med att de bidrar till något som kallas för samhällets sociala kapital – enligt hans definition samhällsmedlemmarnas beredskap att agera tillsammans för att nå gemensamma mål (Putnam 1993, 167). Det finns även andra skäl att betrakta tredje sektorn som en väsentlig del av medborgarsamhället. Organisationerna kan fungera som en kanal för deltagardemokrati, emedan de representerar värden och intressen som den representativa demokratins institutioner inte i tillräcklig mån beaktar. Som Habermas (1997) uttrycker denna tematik i sin framställning av en idealtypisk "samtalsdemokrati": de organiserade privatintressena bildar en kontaktyta mellan "livsvärlden" – människornas omedelbara omgivning och de strävanden som har sitt ursprung däri – och "systemvärlden", där politiska och ekonomiska beslut fattas utgående från formaliserade rättigheter och skyldigheter.

Om man ser på tredje sektorns roll ur "systemvärldens", särskilt ur den offentliga förvaltningens synpunkt, kan man även konstatera att funderingarna

kring deltagar- eller samtalsdemokrati har ett samband med den ofta påtalade övergången från "government" till "governance" (Benz & Papadopoulos 2006, 2f.). Denna sedan 1980-talet aktuella utveckling innebär att de konkurrerande intressena och prioriteringarna inlemmas i ett system av "horisontala" nätverk som överskrider gränserna mellan institutioner, sektorer och territorier. Enligt governanceteoretikerna kommer nätverken till en viss del att ersätta den offentliga maktens tidigare hierarkiska, strikt formaliserade beslutsfattarprak-tiker. Att involvera frivilligorganisationer, företag och experter i beslutsfattandet kan resultera i att den policy som bedrivs bättre klarar av att bemöta samhällets verkliga behov och förväntningar. Men til syvende og sidst har intresset för den tredje sektorn även framkallats av överväganden som inte har mycket att göra med dess roll inom medborgarsamhället. Det nyliberalistiska tänkande som även påverkat governancekonceptet har framhållit ett förment behov av att begränsa och effektivera välfärdsstatens ekonomiska funktioner (Kettl 1997). Att efterhärma privatföretagens funktionsprinciper har framställts som ett medel för detta. För den offentliga socialservicens del har det inneburit en outsourcing av servicefunktionerna till företag och frivilligorganisationer i sådana fall där praktiska och politiska möjligheter funnits. I det här sammanhanget kan frivilligorganisationerna lätt bli (ofrivilliga) medhjälpare till en nedrustning av välfärdsstaten. Det som beslutsfattarna i ett sådant fall förutsätter av dem är inte så mycket förmågan att representera ur "livsvärlden" härstammande värderingar och behov, utan att de klarar av att erbjuda en viss på förhand definierad service på ett tillförlitligt och för uppdragsgivaren ekonomiskt förmånligt sätt.

Förhållandet mellan medborgarsamhället och den tredje sektorn är alltså intimt, om än inte entydigt. Men det har ofta framställts som även mer direkt än så. Suvi Salmenniemi (2008) pekar på en sådan tendens i diskussionen om medborgarsamhällets möjligheter i Östeuropa och Ryssland efter kommunismens fall – enligt henne har det dominerande betraktelsesättet rentav blivit att man sätter likhetstecken mellan de två begreppen. Man kan ge henne rätt framför allt när det gäller policyinriktad forskning utan större teoretiska ambitioner; samtidigt bör påpekas att även kritiken mot en sådan teoretisk "kortslutning" varit omfattande (t.ex. Hann 2004; Lagerspetz 2001).

Det är de av Gellner sammanfattade olika definitionernas normativa aspekt som överbryggar skillnaden mellan ordets smalare, "sociologiska" och bredare, "statsvetenskapliga" betydelse: icke-statliga institutioner *av rätt typ* är behövliga för tillkomsten av en önskvärd, "civiliserad" helhet. Frågan om huruvida den tredje sektorns fortsatta utvidgning i de postkommunistiska samhällena även innebär en förstärkning av medborgarsamhället bör alltså besvaras empiriskt; svaret kan inte härledas ur en definition. Frivilligorganisationerna kan bidra till ett starkare medborgarsamhälle men behöver inte a priori göra det. Deras växande styrka kan också bero helt enkelt på en omfördelning

av den offentliga maktens funktioner och som sådan resulterar den inte nödvändigtvis i bättre förutsättningar för medborgerligt deltagande.

Tredje sektorn i Estland

De första frivilligorganisationerna i nuvarande Estland bildades under 1700-talets andra hälft. Under det följande seklet uppstod även ett estniskspråkigt föreningsliv vid sidan av de tidigare dominerande tyskspråkiga organisationerna, och i den självständiga republik som skapades efter första världskriget intog olika slags frivilligorganisationer en självskriven plats. I början av 1930-talet var antalet registrerade föreningar ca 12 000, vilket motsvarade ett proportionstal av 102 invånare per förening. I Finland var de motsvarande siffrorna 18 376 och 187 (Ruutsoo 2002, 75). Detta kan sättas i samband med Timo Toivonens (1992) konstaterande om att Estland i jämförelse med Finland under denna period var, trots lägre BNP per capita, mer moderniserat om man mäter utvecklingen med icke-ekonomiska indikatorer som utbildningsnivå, stadsbefolkningens andel, konsumtionsmönster m.m. Konstantin Päts auktoritära statskupp 1934 förde med sig försök att öka den statliga kontrollen över föreningslivet, bl.a. genom ett införande av nationella paraplyorganisationer från ovan (Ruutsoo 2002, 76). Estlands införlivande med Sovjetunionen sommaren 1940 däremot avskaffade föreningsfriheten helt och hållet. Så gott som alla icke-statliga organisationer förbjöds, deras egendom förstatligades och ledarna arresterades (Ruutsoo 2002, 97, 107).

Regimer av sovjetisk typ, speciellt Sovjetunionen under Stalins ledarskap fram till 1953 har i litteraturen fått med nazismen dela den gemensamma beteckningen totalitarism. Ordet syftar på den politiska ledningens försök att i minsta detalj kontrollera hela samhället, inklusive livets privata sfärer. Trots att det i själva verket fanns stora variationer i hur regimen fungerade i olika socialistiska länder under de olika årtiondena, och trots att idén om total kontroll över samhället – redan i princip – knappast någonsin kan genomföras till fullo, var ambitionen tydlig. Man strävade efter att skapa ett likriktat samhälle, med inget utrymme för avvikande värden och intressen. Som Hannah Arendt skrev i sin undersökning om *Totalitarianism*:

> Sedan forntiden har despoterna och tyrannerna ansträngt sig för att skapa likartade villkor för alla sina undersåtar [...]. Från de totalitära makthavarnas ståndpunkt är förekomsten av en förening som sysslar med schackspel för själva spelets skull endast till en viss grad annorlunda eller mindre farlig än förekomsten av en klass av jordbrukare för jordbrukets skull. Himmler hade alldeles rätt när han definierade medlemmen av SS som en ny typ av människa som under inga omständigheter skulle göra en sak "för dess egen skull".

> [...] De bolsjevistiska makthavarna har lyckats med att skapa ett atomiserat och individualiserat samhälle vars like vi aldrig tidigare skådat [...] (Arendt 1994 [1951], 20f., egen översättning).

Som sagt, kunde en fullständig kontroll dock aldrig uppnås. Det har ofta pekats på de informella nätverkens viktiga roll i realsocialistiska samhällen, både inom den privata reproduktionens sfär och i ekonomiskt och politiskt beslutsfattande (Benda et al. 1988; Lagerspetz 2001). Man förlitade sig på nätverk av vänner och bekanta för att få tillgång till konsumtionsartiklar eller för att kringgå byråkratiska hinder; i och med planekonomins tilltagande svårigheter utvecklades en parallell ekonomi som även ledarna för de statliga produktionsenheterna deltog i. Regimens faktiska föränderlighet betydde för Estlands del att vissa möjligheter för formell organisering på nytt öppnades efter Stalins död 1953 och under det chrusjtjovska töväder som följde. Kultur- och hobbycirklar samt exempelvis de nationella organisationerna för naturskydd eller trädgårdsskötsel fick en enorm popularitet som nådde sin kulmen ca 1982 (Saar 1993). Det handlade visserligen om explicit icke-politiska organisationer, men den erfarenhet av organisatorisk aktivitet som deltagarna förvärvade sig var en av förutsättningarna för uppkomsten av de revolutionära massrörelserna under 1987–1991. En del av demokratiseringsprocessen bestod i ett återupprättande av föreningsfriheten år 1989 – alltså redan innan den nya självständigheten utlystes i augusti 1991.

Den nuvarande lagstiftningen om ideella föreningar (*mittetulundusühendused*) och stiftelser (*sihtasutused*) trädde i kraft 1996. I internationell jämförelse är lagstiftningen relativt enkel. Vid grundandet och registrerandet av en organisation ställs inga specifika krav på t.ex. antalet medlemmar, storleken av en stiftelses tillgångar eller verksamhetens syften. Ekonomisk verksamhet är tillåten, men alla utbetalda arvoden och naturaförmåner är skattebelagda. Ideella föreningar och stiftelser får grundas av privatpersoner, av offentliga institutioner och av andra organisationer tillika. Statistiken och skattemyndigheterna skiljer inte mellan organisationer utgående från vem stiftaren är, inte heller görs någon bedömning av huruvida de är verksamma i allmännyttigt syfte eller inte. De organisationer som kan anses vara allmännyttiga har möjlighet att av regeringen anhålla om skattelättnader i form av att de tillåts betala ut skattefria stipendier samt motta donationer som donatorn får dra av sin beskattningsbara inkomst. "Allmännyttan" har ingen lagstadgad definition och inte alla organisationer som arbetar i allmännyttigt syfte har erhållit denna särbehandling, t.ex. på grund av att deras förvaltningskostnader överstiger det som regeringskommissionen anser skäligt.

Att lagstiftningen är enkel betyder bland annat, att frivilligorganisationerna behandlas i stora drag på samma sätt som företagen. I de flesta fall uppstår det alltså inget behov av att klassificera dem utgående från något kriterium,

eller av att bedöma huruvida de bidrar till allmännyttan eller inte. Ett därmed sammanhängande problem blir att de formella kraven för administration (t.ex. månatlig rapportering för skattemyndigheterna över inkomster och utgifter) m.m. kan vara svåra att uppfylla för små föreningar med sporadisk verksamhet (Hinno et al. 2008).

Enligt den estniska registreringsmyndigheten (*Äriregister*) fanns det år 2007 sammanlagt 26 000 frivilligorganisationer, varav ca 800 utgjordes av stiftelser och ca 8 000 av bostadsföreningar (som registreras av samma myndighet). Antalet ideella medlemsorganisationer var alltså ungefär 17 000. Av dem är en fjärdedel (26,4%) verksamma i huvudstaden, medan samma gäller för hälften (49,2 %) av stiftelserna. I en frågeundersökning som genomfördes 2005 (Rikmann et al. 2005) angav den största gruppen av ideella föreningar (18 %) sport och idrott som sitt viktigaste verksamhetsområde. Medan en stor grupp av föreningar var verksamma inom områden som kultur och konst, traditioners bevarande m.m., fanns det också en ansenlig mängd sådana som inriktade sig på bevakning av gruppintressen (professionella och andra) (se diagram 1).

Diagram 1. Ideella föreningars viktigaste verksamhetsområden, 2004-2005, % (N=606) (Rikmann et al. 2005)

Nationella paraplyorganisationer existerar på de flesta verksamhetsområdena, och mer än en tredjedel (37,9 %) av de ideella föreningarna är medlemmar i dessa (Hinno et al. 2008). En organisation, estniska förbundet för ideella föreningar och stiftelser (*Eesti mittetulundusühenduste ja sihtasutuste liit*, EMSL) fungerar som en gemensam skolnings- och intressebevakningsorganisation för hela tredje sektorn och konsulteras regelbundet av inrikesministeriet vid planerandet av statlig policy gentemot frivilligorganisationer. Förbundet har en nära anknytning till den av den amerikanske finansmannen George Soros finansierade stiftelsen *Open Estonia Foundation*. Soros har sedan slutet av 1980-talet byggt upp ett nätverk av stiftelser i det forna östblocket, med uppdrag att befordra hans idéer om medborgarsamhället och "ett öppet samhälle" (se t.ex. Soros 2006). Den av staten grundade stiftelsen för företagsutveckling (*Ettevõtluse arendamise sihtasutus*, EAS) upprätthåller regionala rådgivningsbyråer för företag och frivilligorganisationer.

Trots att antalet registrerade organisationer ökat kraftigt, har deltagandet i deras verksamhet förblivit lågt i europeisk jämförelse (se tabell 1).

Tabell 1. Deltagande i olika typer av frivilliga sammanslutningar i Estland och i andra europeiska länder, enligt uppgifter från Lagerspetz et al (2008) (Estland) och ISSP 2004 (övriga länder) (Hinno et al. 2008). Andelen aktiva och passiva medlemmar bland respondenter i arbetsför ålder.*

		Estland (2007)	Finland (2004)	Lettland (2004)	Västeuropa i genomsnitt (2004)	Östeuropa i genomsnitt (2004)
Politiskt parti	*aktivt deltagande*	1,8 %	1,6 %	0,9 %	2,6 %	2,0 %
	endast medlemskap	3,2 %	7,9 %	1,1 %	6,8 %	2,5 %
Fackförbund	*aktivt deltagande*	1,6 %	6,0 %	4,0 %	8,1 %	4,4 %
	endast medlemskap	3,3 %	49,9 %	9,9 %	25,5 %	9,0 %
Kyrka eller religiös sammanslutning	*aktivt deltagande*	3,0 %	7,2 %	8,7 %	14,5 %	10,7 %
	endast medlemskap	7,4 %	61,0 %	25,9 %	32,4 %	19,5 %
Idrotts-, fritids- eller kulturförening	*aktivt deltagande*	9,3 %	22,5 %	13,2 %	27,6 %	10,4 %
	endast medlemskap	2,9 %	17,2 %	6,2 %	12,5 %	5,7 %
Annan frivillig förening	*aktivt deltagande*	3,9 %	15,7 %	6,1 %	14,4 %	5,7 %
	endast medlemskap	2,5 %	20,3 %	4,2 %	9,5 %	4,0 %

** De östeuropeiska länder som deltog i ISSP 2004 omfattade Lettland, Polen, Östtyskland, Tjeckien, Slovakien, Slovenien, Ungern och Bulgarien. De västeuropeiska länderna var EU:s gamla medlemsländer (utom Östtyskland), Norge och Schweiz.*

Deltagande i fackförbund och i religiösa sammanslutningar är lågt även i jämförelse med det östeuropeiska genomsnittet. Det är dessutom kännetecknande för både Estland och det övriga Östeuropa, att det låga antalet föreningsaktivister inte heller kan räkna med flankstöd från en "reserv" av passiva medlemmar. Medlemskap i olika frivilligorganisationer har inte blivit den rutinmässiga del av vanliga människors sociala nätverk som den kan sägas vara i t.ex. Finland och övriga Norden. Som man kan förvänta sig finns det starka statistiska samband mellan medlemskap i frivilligorganisationer och sådana bakgrundsfaktorer som utbildning, ekonomisk position och etnisk bakgrund. Medan över en tredjedel (35,1 %) av esterna angav antingen aktivt deltagande eller passivt medlemskap i någon eller flera typer av frivilliga sammanlutningar, var motsvarande andel bland de ryskspråkiga endast en femtedel (20,7 %) (Hinno et al. 2008).

Under 2000-talet har tredje sektorns relationer med staten och kommunerna blivit ett omdiskuterat tema. I frågeundersökningen som genomfördes 2005 angav 51 % av de tillfrågade representanterna för estniska frivilligorganisationer kommunen och 35 % staten som en av sina viktigaste inkomstkällor (Rikmann et al. 2005). Det tycks också ha skett en förändring i hur tjänstemän och politiker förhåller sig till frivilligorganisationer. I en intervjuundersökning från 2000 kom det ännu tydligt fram, att tjänstemän och politiker hade det svårt att föreställa sig fruktbara former av samarbete mellan sektorerna (Ruutsoo et al. 2004):

> *Intervju/tjänsteman (Tallinn, 2000):*[2]
> Det är som ett spel: vi låtsas att de utgör en tredje sektor som vi frågar råd om [...]. I själva verket finns någon tredje sektor inte till över huvudtaget [...]. För oss tjänstemän är det enkelt: vi stryker deras anslag och därmed basta, det finns ingen tredje sektor mera.

> *Intervju/politiker (Tallinn, 2000):*
> Förstår du, det är solklart [...] att om du har en hobby eller någonting du vill syssla med måste du betala för det. Du kan inte säga att jag (.) att vi ska ha en förening för att vi vill sticka strumpor och nu är det du som ska köpa stickor och garn åt oss.

En vändpunkt utgjordes av att *Riigikogu*, det estniska parlamentet, i december 2002 godkände ett programdokument om medborgarsamhällets utvecklande (*Eesti kodanikuühiskonna arengukontseptsioon; EKAK*). Dokumentet slår fast generella principer som ska stå som grund för ett framtida utvecklande av förhållandet mellan den offentliga makten och frivilligorganisationerna. Principerna omfattar bl.a. genomskinlighet av eventuell offentlig finansiering, det att intressegruppernas representanter bereds möjlighet att delta vid utarbetandet av olika policyåtgärder, samt ett erkännande av frivilligorganisationers politiska

2 För intervjucitaten anges typ av intervju och respondent(er), ort och årtal; i Tallinn gjordes flera gruppintervjuer som är numrerade. Min översättning från estniskan.

obundenhet. Trots att EKAK är formulerat i allmänna ordalag och saknar någon egentlig implementationsmekanism har det i alla fall blivit någonting som frivilligorganisationerna vid behov kan hänvisa till när de förhandlar med myndigheterna. I och med det statliga utvecklingsprogrammet har tredje sektorn och samarbetet mellan sektorerna fått ökad politisk legitimitet. Några år senare, i en surveyundersökning (N=960) av estniska tjänstemän genomförd i januari 2006 (Lagerspetz et al. 2006) stödde 91 % av respondenterna påståendet om att "bästa lösningar nås genom att konsultera med alla berörda parter", medan motsatsen, påståendet "om många parter deltar i beslutsfattandet uppstår det oordning och beslutens kvalitet blir lidande" stöddes av endast 8 %. Men samtidigt kom det fram, att 56 % av tjänstemännen inte hade någon egen erfarenhet av samarbete med frivilligorganisationer. Inom lokal- och regionalförvaltningen hade man i genomsnitt mer erfarenhet av sådant samarbete än bland dem som anställts av ministerierna och de centrala statsmyndigheterna.

För att sammanfatta tredje sektorns ställning i Estland idag kan för det första konstateras, att antalet registrerade frivilligorganisationer ökat snabbt och nått en förhållandevis hög nivå. Den därmed sammanhängande splittringen motverkas av att det finns flera takorganisationer som fungerar som samarbetsorgan för de mindre föreningarna; hur effektivt eller ineffektivt samarbetet i själva verket är låter sig inte sägas. Samtidigt har befolkningens deltagande i frivilligorganisationers verksamhet inte tilltagit i motsvarande grad. Trots detta har hela sektorn fått större synlighet i samhället. Det finns inom både den offentliga och frivilligsektorn ett tydligt och ökande intresse för samarbete. Dess former och regler håller dock ännu på att utvecklas.

Medborgarsamhället kramas till döds av "governance"?

I det följande tar jag upp några teman som anknyter till den ovan skisserade utvecklingen av partnerskapsrelationer mellan frivilligorganisationer och den offentliga förvaltningen. Jag illustrerar dem med hjälp av intervjumaterial från två undersökningar gjorda 2005 och 2008. Båda hade som syfte att forska bl.a. i frivilligorganisationers samarbete med offentliga institutioner. Den förstnämnda undersökningen har redan tidigare rapporterats utförligt (se Rikmann 2007), medan den andra ännu pågår. Projektet kommer att omfatta en analys av de finansieringsmekanismer och avtal som de estniska ministerierna och de centrala statsmyndigheterna ingått med frivilligorganisationer. Därmed kan man även uppskatta styrkan hos de tendenser som jag här nöjer mig med att konstatera förekomsten av. Det jag i korthet ska diskutera är ett tryck på professionalisering av frivilligorganisationerna i en situation där samarbetet inte ännu har fått institutionaliserade, lätt förutsebara former.

Den nyliberalistiska ideologins relativa styrka i Estland och i det övriga Östeuropa är ett bekant faktum. Till exempel har retoriken om en "minimal

stat" (*õhuke riik*) blivit populär bland politikerna. Man kan också konstatera försök att i den offentliga förvaltningen införliva element som hämtats ur New Public Management- och governanceteorierna (Randma 2001; Tönnisson 2006). Myndigheternas sätt att samarbeta med tredje sektorn har åtminstone delvis följt riktlinjer som dessa teorier förespråkar: det handlar ofta om outsourcing av någon viss service. Ett av samarbetets centrala element är de projekttävlingar som myndigheterna utlyser och som frivilligorganisationerna, eventuellt också företagen, uppmanas delta i.

För att ett projekt skall få finansiering, krävs det förutom kostnadseffektivitet också att projektförslagen och rapporteringen formuleras på ett sätt som motsvarar riktlinjerna från uppdragsgivaren. Speciellt för mindre organisationer som inte har anställt någon administrativ personal kan det vara svårt att leva upp till förväntningarna:

> *Gruppintervju/frivilligorganisationer (Tallinn, 2008/3):*
> Vi har liksom hittills haft samröre med ett ministerium, och i början av våra projekt och rapporteringar verkade det finnas hårda nötter att knäcka. Vi besökte en informationstillställning men vi har nog ingen som har någon utbildning för det hela.
>
> *Intervjuare*: För projektrapportering?
>
> *Respondent*: Ja, vi har ingen riktig toppenexpert (*tippspetsialist*) som kunde syssla med det. De två första projekten eller rapporterna, de skickades tillbaka, vi missade tidsfristen med flera månader och den första rapporten godkändes först när vi redan skulle lämna in den nästa. Men i allmänhet har vi lärt oss av det och de senaste gångerna har det gått bra.

Beroendet av projektunderstöd resulterar även i andra svårigheter. För det mesta beviljas anslagen endast för ett år åt gången, vilket skapar både osäkerhet inför framtiden och ett behov av att smidigt kunna lotsa organisationerna över perioder där ingen finansiering är tillgänglig:

> *Gruppintervju/frivilligorganisationer (Tallinn, 2008/1):*
> [...] Om vi ska arbeta långsiktigt, har vi då en partner? Partnern liksom finns och partnern liksom inte finns, partnern gör precis som partnern vill. Idag finansierar man lite och sedan gör man det kanske eller kanske inte, och det här kan ju inte resultera i någon väldigt långsiktig verksamhet. [...] Staten lever ett år i taget och det gäller alla dess funktioner.

> *Gruppintervju/frivilligorganisationer (Tallinn, 2008/2):*
> Det vill säga, besluten kommer nog snabbt, vi får veta om att vi får finansiering, men själva pengarna kommer till exempel först om tre

månader och [...] vi har helt enkelt lånat pengar från ett projekt till ett annat. Helt enkelt för att folk behöver få sina löner betalda. Jag kan inte säga åt dem... Förresten, en medarbetare som har en man som tjänar bra, hon får tre månaders lön på en gång. Jag frågade henne om hon behöver några pengar genast, om hon inte kan vänta i tre månader och hon sade att det är okej om hon får sin lön efterhand.

Respondent 2: Egentligen bryter du då helt mot arbetsavtalet...

Respondent 1: Vi är ju vänner alltså.

Såsom det påpekas av Eikenberry och Kluver (2004, 145), innebär den projektbaserade finansieringen också att frivilligorganisationerna tvingas forma om sin verksamhet på ett sätt som frambringar sådana mätbara resultat som förutsätts av uppdragsgivaren. I vissa fall går kraven inte ihop med hur organisationerna ursprungligen uppfattat sin mission:

Gruppintervju/takorganisationer (Tallinn, 2008/3):
[...] Man kan säga att staten fokuserar väldigt mycket på siffror, det gör vi också men tycker att även ett är en jättestor siffra om det betyder att en människa har fått hjälp. För oss spelar det en roll om en människa får hjälp men jag tror inte att det spelar så stor roll för staten. Jag tror att principerna, grundvalarna som vi har och de som staten har inte går ihop helt enkelt. Vi kunde få alla platser fyllda, ta in alla bostadslösa, inget problem. Men vi bryr oss om att de människor som vi tar in skulle få maximal hjälp och att de inte bara skulle finnas till, utan att det skulle ske en ändring i deras liv.

Governance och fallet Estland

Mycket av det som ovan diskuterats med hjälp av de estniska exemplen kan sägas gälla för stora delar av den moderna (eller "senmoderna") världen. Den mer allmänna förändringsprocessen uppvisar dock också vissa drag som är specifika för just Estland. Preliminärt kan man säga att de har att göra med landets litenhet och med det kommunistiska förgångna.

Eftersom Estland är ett litet samhälle kan det ofta vara svårt att hitta personer med viss speciell kompetens som behövs för att t.ex. framgångsrikt kunna leverera en viss service. Samtidigt bör uppdragsgivaren kunna förutsätta att organisationen verkligen är i stånd att utföra det som den lovar. Detta gör att också myndigheterna i själva verket föredrar samarbete med partners som de redan känner till. Utan att oftast kunna ingå formella avtal för längre perioder kan enskilda tjänstemän skapa mer bestående, personliga nätverk med ledarna för de organisationer som anses tillräckligt professionella. Detta resulterar förstås i att projekttävlingarna i viss mån "skräddarsys" och inte precis motsvarar det krav på öppenhet som stipuleras av governancekonceptet:

Intervju/Justitieministeriet (Tallinn, 2008/2):
[...] Vi har ju delat mellan oss de olika verksamhetsområden som vi ska syssla med. På samma sätt har till exempel hon [en medarbetare] vissa frivilligorganisationer som hon redan har kontakt med och som hon vänder sig till när hon behöver någon information eller informationsutbyte.

Intervjuaren: Redan etablerade partners alltså.

Respondenten: Precis, precis. [På nämnda verksamhetsområde] är det också så att samma människor, namnet på föreningen kan variera lite grann, att det är samma människor som rör sig omkring. Det handlar om personer, inte så mycket om någon viss organisation.

Citatet ovan illustrerar också ett annat drag som kännetecknar både samarbetsrelationerna och frivilligorganisationerna i allmänhet: personcentreringen. Det rör sig alltså om samma fenomen som satt sin prägel i det politiska livet i snart sagt alla postsocialistiska länder. Såsom Schöpflin (1993, 274) påpekar, medförde det kommunistiska styret att människorna förlorade sitt förtroende för institutioner. De offentliga institutionerna uppfattades som representerande en alienerad makt, medan institutionaliserandet av autentiska intressen och värden var blockerat. Ett svar på den bristande institutionella tilliten utgjordes av att samhällsmedlemmarna strävade efter att skapa personliga, klientelistiska relationer med enskilda makthavare (jfr Putnam 1993). På nästan alla samhällets nivåer skapades en paternalistisk struktur där en ledargestalt – en lokal politisk ledare eller ledaren för en produktionsenhet (t.ex. ett kollektivjordbruk) – fungerade som förmedlare mellan de officiellt fastställda kraven på produktivitet och ideologisk renlärighet samt de underlydande arbetarnas faktiska möjligheter och behov (Nikula 1997, 47). Efter ekonomins och politikens omvandling har paternalismen åtminstone delvis överlevt i form av kulturella drag hos organisationer och den politiska kulturen.

Medan den marknadsorientering som framalstrats av de projektbaserade samarbetsrelationerna direkt påverkar bara de frivilligorganisationer som ingått sådana relationer, kan paternalismen sägas kännetecknа en stor del av hela tredje sektorn. Att en enskild ledare har både stort ansvar och stor arbetsbörda anses som naturligt. Tillsammans med befolkningens relativt låga mobiliseringsnivå resulterar paternalismen i att en frivilligorganisation lätt riskerar perioder av inaktivitet eller rentav nedläggning. Speciellt de mindre organisationerna har erfarenheter av "ebb- och flodperioder" som medlemmarna förklarar med ledarnas verksamhet och personliga egenskaper:

Gruppintervju/frivilligorganisationer (Ösel, 2005):
Under de första åren leddes vi av en ung kille som sysslade med datorer, han lärde skolelever och även den äldre generationen hur

man hanterar en dator. Men datorn den gick sönder och det blev slutet på samarbetet och föreningens verksamhet upphörde, alltså den fanns bara på papper i ett par år.

Verksamheten kan också förlamas av att ledaren är aktiv, men inte klarar av att samarbeta med andra medlemmar:

Gruppintervju/frivilligorganisationer (Harjumaa, 2005):
Den här personen hade en sådan stil att umgås, att nåja [paus] alla ska göra som jag säger, var mottot. Och det hade som följd att alla aktiva medlemmar så småningom lämnade föreningen. När jag numera endast nämner om [att de kunde börja delta i verksamheten igen] så är det flera som faktiskt säger nej-nej-nej, jag vill inte tänka på det ens [...].

Beroendet av de enstaka ledarna är inte bara problematiskt ur den interna demokratins synpunkt, utan även med tanke på organisationens framtidsperspektiv. Samtidigt som många föreningsaktivister är medvetna om situationen har de svårt att se någon lösning:

Gruppintervju/frivilligorganisationer (Ösel, 2005):
Året 2000 firade vi byns [...] årsdag. Det var också det sista riktigt stora evenemanget. Det här året blir det byamöte igen.
Intervjuare: Där emellan tog krafterna slut?
Respondent: Ja. Det är svårt att säga egentligen. I själva verket har vi tolv medlemmar i sällskapet. Men de verksamma, de som faktiskt kommer och åtar sig något, de är fyra-fem. Med ett ord: om du hela tiden behöver gå hem till folk och locka ut dem, praktiskt taget tjata dem till döds, nåja – förr eller senare är det slut på motivationen. Varför anstränga sig?

Trots att professionaliseringen är en ny utvecklingsriktning för det estniska föreningslivet kan man alltså säga att den förstärker en tendens som redan tidigare funnits till och som man fått som arv från det sovjetiska samhället.

Avslutande tankar

Med tanke på det som i artikelns första del framfördes om förhållandet mellan medborgarsamhället och den tredje sektorn kan man peka på den speciella position som frivilligorganisationerna intar som förmedlare mellan "livsvärlden" – de ur medlemmarnas vardagliga erfarenheter härstammande förväntningarna och behoven – och "systemvärlden" – politiskt beslutsfattande

och genomförande av policy. Samtidigt som en sådan position förutsätter att myndigheterna erkänner organisationerna som samarbetspartners, behöver tredje sektorn också värna om sin självständighet och om sin öppenhet för initiativ från gräsrötterna. Att en organisation uppfattas som professionell kan givetvis vara viktigt för dess legitimitet. Men om den har som ambition att inte bara utföra policy som andra bestämt om, utan också själv kunna påverka den, behöver den kunna stöda sig på av makten oberoende resurser. Det var vad Tocqueville hade i sinnet när han skrev om de frivilliga sammanslutningarna som oberoende maktcentra, som något "staten inte kan böja efter sin vilja eller förtrycka i tysthet och som, när [de] försvarar sina särrättigheter mot statens krav, räddar den allmänna medborgerliga friheten" (Tocqueville 1986, 129). Den främsta resurs som de flesta organisationer kan hoppas besitta består av medlemmarna. Ur den normativa synpunkt som representeras av begreppet medborgarsamhälle kan det ses som problematiskt, att frivilligorganisationers växande professionalism inte beledsagas av en lika kraftig utveckling i deras förmåga att mobilisera medlemmar och anhängare. I stället för det uppsving av medborgerlig aktivitet som tredje sektorns tillväxt i Östeuropa ofta har framställts som kan man i den också se ett exempel på hur livsvärlden "koloniseras" av systemvärlden (Habermas 1987).

Det blåser förändringens vindar överallt och mycket av det som beskrivits här gäller inte bara Estland eller Östeuropa. Men som Apostolis Papakostas (2003, 17) skriver blir en vind alltid "mer kännbar i gläntor och glesa skogspartier än i täta skogar". Vinden tycks nu blåsa i riktning mot professionalisering, marknadsorientering och ledarcentrering. Den blir kanske mindre kännbar i ett samhälle som, likt Finland och de andra nordiska länderna, från gammalt besitter ett tätbevuxet landskap av väl etablerade frivilligorganisationer med djupa rötter i medborgarnas invanda aktivitet. För de forna socialistiska ländernas del gäller det att värna sig mot en utveckling som i sin marknadsfundamentalism inte är mindre totaliserande än den som de för tjugo år sedan lyckades befria sig från.

Litteratur

Arendt, Hannah (1994 [1951]) *Totalitarianism: Part Three of The Origins of Totalitarianism.* San Diego: Harcourt & Brace.

Benda, Václav; Šimečka, Milan; Jirous, Ivan M.; Dienstbier, Jiří; Havel, Václav; Hejdánek, Ladislav & Šimsa, Jan (1988) "Parallel Polis, or an independent society in Central and Eastern Europe: An inquiry." *Social Research* 55 (2): 211–246.

Benz, Arthur & Papadopoulos, Yannis (2006) "Introduction: Governance and democracy: Concepts and key issues." I Arthur Benz & Yannis Papadopoulos (red.) *Governance and Democracy: Comparing National, European and International Experiences.* London: Routledge, 1–26.

Cohen, Jean L. & Arato, Andrew (1995) *Civil Society and Political Theory.* Cambridge, MA: The MIT Press.

Dahlkvist, Mats (1995) "'Det civila samhället' i samhällsteori och samhällsdebatt. En kritisk analys." I Lars Trägårdh (red.) *Civilt samhälle kontra offentlig sektor.* Stockholm: SNS Förlag, 153–230.

Eikenberry, Angela M. & Kluver, Jodie Drapal (2004) "The marketization of the nonprofit sector: Civil society at risk?" *Public Administration Review* 64 (2): 132–140.

Gellner, Ernest (1994/1996) *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals.* London etc.: Penguin

Habermas, Jürgen (1987) *The Theory of Communicative Action, Volume 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason.* Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen (1997) *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory on Law and Democracy.* Cambridge, MA: MIT Press.

Hann, Chris (2004) "In the Church of Civil Society." I Marlies Glasius, David Lewis & Hakan Seckinelgin (red.) *Exploring Civil Society: Political and Cultural Contexts.* Abingdon: Routledge, 44–50.

Hinno, Krista; Lagerspetz, Mikko & Vallimäe, Tanel (2008, i tryck) *Kolmas sektor arvupeeglis. Küsitlus- ja statistikaandmeid mittetulundusühenduste ja nendes osalejate kohta 2004–2007.* Tallinn: Tallinna Ülikooli kirjastus.

Kettl, Donald (1997) "The global revolution in public management: Driving themes, missing links." *Journal of Policy Analysis and Management*, 16 (3): 446–462.

Lagerspetz, Mikko (2001) "From 'Parallel Polis' to 'The Time of the Tribes': Post-socialism, social self-organization and post-modernity." *Journal of Communist Studies and Transition Politics* 17 (2): 1–18.

Lagerspetz, Mikko; Hinno, Krista; Joons, Sofia; Rikmann, Erle; Sepp, Mari & Vallimäe, Tanel (2008) *Isiku tunnuste või sotsiaalse positsiooni tõttu aset leidev ebavõrdne kohtlemine: elanike hoiakud, kogemused ja teadlikkus. Uuringuraport.* [With an English summary: *Unequal treatment on grounds of individual or social characteristics: Attitudes, experiences and awareness of the population in Estonia.*] Tallinn: Sotsiaalministeerium. Tillgänglig på: http://www.sm.ee/ => Väljaanded => Valdkondade uuringud => Sotsiaalvaldkonna uuringud.

Lagerspetz, Mikko; Rikmann Erle; Kivirähk, Juhan & Sepp, Mari (2006) *Rollid ja hoiakud avalikus teenistuses: uurimuse aruanne.* Tallinn: Riigikantselei. Tillgänglig på: http://www.riigikantselei.ee/failid/avaliku_teenistuse_uuring_2006.pdf.

Nikula, Jouko (1997) *From State-Dependency to Genuine Worker Movement? The Working Class in Socialism and Post-socialism.* Tampere: Tampere University Press.

Osborne, David & Gaebler, Ted (1992) *Reinventing Government: How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector.* Reading: Addison-Wesley.

Papakostas, Apostolis (2003) *Mer organisation med färre människor och många organisationer med få frågor.* Stockholm: Score Rapportserie.

Putnam, Robert D. (1993) *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Randma, Tiina (2001) "A small civil service in transition: The case of Estonia." *Public Administration and Development* 21 (1): 41–51.

Rikmann, Erle (red.) (2007) *Algatus, osalus ja organisatsioonid.* Tallinn: Tallinna Ülikooli kirjastus.

Rikmann, Erle; Ümarik, Meril; Joons, Sofia & Lagerspetz, Mikko (2005) *Kodanikualgatuse institutsionaliseerumine Eestis: organiseerumise struktuur ja ressursid.* Tallinn: Tallinna Ülikooli Eesti Humanitaarinstituut. Tillgänglig på: http://www.ehi.ee/erialad/sotsioloogia/Kodanikualgatuse/file_view.

Ruutsoo, Rein (2002) *Civil Society and Nation-Building in Estonia and the Baltic States.* Rovaniemi: Lapin yliopisto.

Ruutsoo, Rein; Rikmann, Erle & Lagerspetz, Mikko (2004) "A broadening debate: Is the Estonian society ready for civic initiative?" I Mikko Lagerspetz; Aire Trummal; Rein Ruutsoo & Erle Rikmann: *Non-Profit Sector and the Consolidation of Democracy. Studies on the Development of Civil Society in Estonia.* Tallinn: Kunst, 48–85.

Saar, Ene (1993) "Rahvuskeskseste seltside liikmeskonna territoriaalne jaotus ja dynaamika (1970–1989)." *Proceedings of the Estonian Academy of Sciences/Social Sciences* 42 (2): 184–194.

Salmenniemi, Suvi (2008) "Kansalaisyhteiskuntateoria ja postsosialismi." *Sosiologia* 45 (2): 104–118.

Schöpflin, George (1993) *Politics in Eastern Europe, 1945–1992.* Oxford, UK: Blackwell.

Soros, George (2006) *The Age of Fallibility. The Consequences of the War on Terror.* London: Weidenfeld & Nicholson.

Sundback, Susan (2007) "Stabilitet och förändring i sociologin. Offentlig föreläsning vid professorsinstallationen vid Åbo Akademi den 20 april 2007." *Sosiologia* 44 (4): 336–341.

de Tocqueville, Alexis (1986) *Jämlikheten vårt öde. Om demokratins möjligheter och begränsningar.* [Stockholm]: Ratio.

Toivonen, Timo (1992) "Classes, countries and consumption between the World Wars. A comparison of the expenditure in Estonia, Finland and Sweden in the 1920s and 1930s." *Acta Sociologica* 35 (3): 219–233.

Tõnnisson, Kristiina (2006) *The Applicability of New Public Management Principles in Estonian Local Government.* Tartu: Tartu University Press.

MARKO JOAS

OM DELTAGARDEMOKRATINS FÖRUTSÄTTNINGAR

Lokala myndigheter, det civila samhället och deltagandemönster i Finland, Estland och Storbritannien

Inledning: Om demokrati och kvalitet

Debatten om den representativa demokratins avigsidor har medfört flera nya diskussioner om alternativa former av demokrati och alternativa sätt för samhället att på ett organiserat sätt hantera de vanligaste problemen med den representativa demokratin. Många av dessa nya former av demokrati försöker öka samarbetet mellan olika aktörer, med främsta syftet att öka antalet deltagande aktörer i olika faser av policyprocessen. Inom miljö- och hållbarhetspolitiken har utvecklingen varit synnerligen positiv, kanske p.g.a. policyområdets relativt unga ålder eller p.g.a. den typ av politik som förs inom sektorn.

Antagandet att demokratin blir kvalitativt bättre genom de nya formerna av deltagandedemokrati är vida utbrett bland forskarna. Det finns både normativa studier i ämnet och många empiriska undersökningar, ofta i fallstudieform. Deltagardemokrati håller på att införas i en ökande mängd av etablerade demokratier, t.o.m. vissa icke-demokratier, på olika nivåer av samhället. Experiment genomförs och strukturella förändringar införs ofta först på den lokala nivån, i kommunerna och städerna.

Teoretiskt och normativt är väl allt bra så här långt. Den representativa demokratin utgör en bred kanal för allmänheten, beredningen

för med sig expertkunskap och deltagardemokratin aktiverar gräsrötterna, lyfter fram den lokala kunskapen, hanterar olika grader av intensitet och intresse för olika sakfrågor och ger också de i övrigt tysta, såsom naturen, en kommunikationskanal via samhälleliga organisationer.

Men vad händer om medborgarna inte vill delta trots att strukturerna för deltagande finns färdigt byggda eller håller på att utvecklas? En rad forskare lyfter redan nu fram det faktum att en stor andel av medborgarna vill stå helt utanför det politiska samhällslivet, många avstår t.ex. från att använda sina politiska rättigheter vid val. Varför skulle det vara lättare att få deltagare med i demokratiska processer som dessutom i många fall saknar beslutanderätt?

Forskare hävdar att medborgare gärna avstår från politiken och deltagandet ifall de känner sig trygga och tillfreds med samhället i stort och det administrativa (och kanske också politiska) systemet i synnerhet. De reagerar först när individens eller gruppens kärnintressen är hotade, ofta som en reaktion av NIMBY-typen, där man i princip kan godkänna olika aktiviteter eller vara likgiltig inför olika fenomen så länge dessa genomförs utanför det egna intresseområdet, utanför den egna bakgården.

Artikelns frågeställning

Denna artikel kommer att sammanföra två forskningsprojekt; dels det redan avslutade projektet DISCUS (Developing Institutional and Social Capacities for Urban Sustainability, finansierat åren 2002-2004 ur EU:s 5. ramprogram och avrapporterat bl.a. i Evans et al. 2005a och b) och dels det pågående forskningsprojektet EMLE (Effective Environmental Management: Law, public participation and environmental decision-making, finansierat av Finlands Akademi åren 2005-2008).

I EMLE-projektet har vi ställt oss frågan om vad deltagande betyder för specifika förvaltningsprocesser inom miljösektorn, speciellt i samband med tillståndsförfarandet:

> This project explores the nature, impact and effectiveness of public participation in environmental decision-making. We explore the tensions, contradictions and convergences between international, European and Finnish law governing environmental decision-making and the public response within a context of reflexive ecological modernization (EMLE projektansökan 2005).

Förutom rent juridiska frågeställningar i detta tvärvetenskapliga projekt har gruppen också ställt två samhällsvetenskapligt orienterade frågor om deltagandets natur: vem det är som deltar och vilka de faktorer är som stöder eller hindrar deltagandet:

> Who is involved in public participation activities in relation to the issuing of environmental permits at Finnish municipality and regional levels?
>
> What factors promote and inhibit public participation in relation to the issuing of environmental permits at Finnish municipality and regional levels? (EMLE projektansökan 2005)

Dessa frågor gäller speciellt Finland, men fallet Finland kommer också att belysas med hjälp av jämförande studier av alternativa lösningar, av alternativa utvecklingsvägar. I artikeln kommer vi att med hjälp av tidigare DISCUS-enkätdata empiriskt granska intresset för och möjligheten i praktiken för lokala medborgare och medborgarorganisationer att delta i planerings- och beslutsprocesser inom policyområdet för hållbar utveckling i tre europeiska länder, Finland, Estland och Storbritannien. För att deltagardemokrati skall kunna fungera ändamålsenligt på det lokala planet bör vissa grundläggande förutsättningar uppfyllas.

Särskilt kommer vi att undersöka kommunernas samarbetsmönster med det lokala civila samhället och ställa frågor såsom hur olika aktörer uppfattar det civila samhällets aktivitetsnivå i kommunen, samt hur de uppfattar att det praktiska samarbetet fungerar mellan kommunen och det civila samhället. Vi kommer att jämföra länderna med varandra och se ifall det finns klara skillnader mellan olika länder – fallen representerar olika typer av samhällen historiskt sett, såsom också olika traditioner av deltagande.

Om deltagande och hållbar utveckling

De demokratiska OECD-länderna har under tre sekel byggt upp sin kapacitet inom miljöpolitiken. Skillnader i denna institutionella kapacitet är, enligt bl.a. Martin Jänicke (1997), förklaringen till skillnaderna i policyresultat inom miljösektorn. Ofta kallas utvecklingen som lett till en renare teknologi inom industrin för ekologisk modernisering. Generellt antar teorin om ekologisk modernisering att de existerande politiska strukturerna bör räcka till för att hantera miljöproblematiken (Evans et al. 2005a).

Våra västerländska välfärdssamhällen har rätt väl lyckats ta hand om de sociala och ekonomiska krav som ställs inom ramen för begreppet hållbar utveckling. Betydligt sämre har man uppnått ekologisk jämvikt. Strävan efter hög social och ekonomisk levnadsstandard tär allt mera på de gemensamma naturresurserna, trots att vissa framsteg också kan ses. Forskare har under det senaste decenniet föreslagit flera normativa, alternativa lösningar, oftast utan framgång, för att reformera de existerande politiska strukturerna så att de bättre kunde beakta också den ekologiska aspekten av hållbar utveckling.

Governance och hållbar utveckling

Även empiriska studier har visat att redan existerande politiska och administrativa institutioner har anpassat sig väl för att bevara kontrollen över miljö- och hållbarhetspolitiken, detta såväl på den internationella, den nationella som också den lokala nivån (se t.ex. Lundqvist 2001 och Joas 2001).

Trots uppnådda, i viss mån uppmuntrande, resultat i utsläppshantering har många nya miljöproblem blivit svåra att hantera. Många nya miljöproblem kan helt enkelt inte enbart kontrolleras genom tekniska lösningar, utan dessa kräver åtgärder där betydligt större grupper av aktörer är policyobjekt, i många fall alla människor som individer. För att nå individerna räcker det inte med att enbart se dem som objekt, utan de bör också delta i utformningen av de reglerande processerna. Med deltagande i utformningen av den (begränsande) politiken före och utanför den traditionella politiska kanalen är det möjligt att införa nya, alternativa element till beslutsprocesserna. Brett deltagande antas också utöka legitimiteten för sådan politik som inom miljö- och hållbarhetssektorn kan innebära (i synnerhet i framtiden) ökade begränsningar i relativt centrala friheter och rättigheter.

Därför betonar debatten kring hållbar utveckling, bl.a. i Agenda 21 -dokumentet, behovet att vidareutveckla de existerande demokratiska mekanismerna. Bland annat argumenterar Christie och Warburton (2001) att governance är centralt för hållbar utveckling:

> The fundamental driver of sustainable development must be democratic debate – decisions reached through open discussion, consensus based on shared goals and trust. Sustainable development needs representative democracy that is trusted and vibrant, and new forms of participatory democracy to complement it that can inspire greater engagement by citizens in creating a better world. (Christie & Warburton 2001, 154)

Governance används som ett normativt, analytiskt och empiriskt begrepp för ett urval nya fenomen inom samhällsstyrningen, de flesta med en innebörd där inflytandet i beslutsprocesserna utökas från de traditionella starka politiska aktörerna till att omfatta även andra, heterogena grupper av aktörer, ofta via olika former av deltagardemokrati. Dessa aktörer kan representera olika samhällsnivåer och de kan således ha olika roller i de formella beslutsstrukturerna (Björk et al 2003, 22f.).

Varför deltagardemokrati i den politiska processen?

Det politiska deltagandet sker, enligt teoretikerna, främst på tre olika vägar. Demokratin kan fungera som a) *valdemokrati*, som b) *deltagardemokrati* eller, som den nyaste debatten anför, som c) *deliberativ demokrati* (Bengtsson

2008, 51). Den valdemokratiska modellen betonar medborgarnas deltagande i allmänna val, och mellan valen överlåts makten till ombud. De två senare idealmodellerna uppfyller däremot klart det som i denna artikel menas med deltagande och deltagardemokrati. I dessa modeller fördelas/decentraliseras makt antingen till medborgare eller till representanter för medborgare på olika samhällsnivåer, eller skapas förutsättningar för en genomtänkt, konsensusorienterad politisk debatt, d.v.s. deltagande redan innan beslut fattas (Bengtsson 2008, 51).

Den teoretiska litteraturen har lyft fram fem centrala faktorer som anses vara klara fördelar med deltagardemokrati i relation till representativ demokrati. Allmänt anses att deltagande (se t.ex. Beierle & Cayford 2002)...

1. ... ökar värdebasen för besluten med "folkets vilja",
2. förbättrar den substantiella kvaliteten i besluten,
3. minskar risken för eller t.o.m. löser konflikter,
4. ökar allmänhetens förtroende för institutioner, och
5. informerar och utbildar allmänheten om svåra sakfrågor, i synnerhet inom policyområden som miljö- och hållbar utveckling.

Representativ demokrati och deltagardemokrati anses dock främst vara varandra stödande, inte konkurrerande aktiviteter. Utökat deltagande är endast ett av elementen i utvecklingen av politiken för hållbar utveckling. För att uppnå resultat i miljöpolitiken och politiken för hållbar utveckling hävdar Jänicke (1997) att det politiska och administrativa systemets kapacitet, resurser och förmåga att agera, bör i allmänhet vara på hög nivå. Deltagande är inte endast en fråga om allmänhetens möjlighet att delta i beslutsprocessen. Deltagande via olika governancestrukturer innebär i lika om inte högre grad att deltagandet bör ses som ett mycket brett fenomen i den politiska processen och över många olika kanaler – som individer, via föreningar och andra organiserade intressen (Meadowcroft 2004, 164). Att medborgaren vill delta också via andra kanaler än via val och partipolitik hänger klart ihop med de förändringar som skett i människornas värderingar i industrialiserade välfärdsdemokratier. En allt större andel av medborgarna uppvisar postmateriella värderingar i opinionsmätningar istället för traditionella materiella värderingar, ofta sammankopplade med det industriella samhället. Att söka endast ekonomisk välfärd är inte längre centralt, detta skapar i sin tur utrymme för och vilja att delta i samhällsaktiviteterna genom andra kanaler än partier och val (se t.ex. Inglehart 1999).

I den teoretiska litteraturen görs det likaså klart att alternativa deltagandemekanismer främst är menade att stöda de existerande, färdigt institutionaliserade, effektiva demokratiska mekanismerna. En välfungerande traditionell representativ demokrati garanterar en fungerande, legitim regering med

förmåga att ta politiska beslut under ansvar, en oberoende rättsordning, en offentlig förvaltning som är tillräckligt oberoende av politiken och tillräckligt fri från korruption, fri debatt och fria media samt ett aktivt civilt samhälle (Meadowcroft 2004, 165). För det mesta uppfylls alla eller stora delar av dessa egenskaper i dagens västliga demokratier.

Helt utan problem är dock inte demokratin ens i Norden. Demokratin kan anses, om inte hotad, så åtminstone belastad av vissa problem. Grupper av medborgare anser att speciellt det politiska systemets legitimitet är låg och man motsätter sig t.ex. partiväsendet i dess nuvarande form. Politikerna anses främst köra sina egna, t.o.m. personliga intressen. Likaså anser stora delar av medborgarna att de inte blir hörda genom den representativa demokratin. Deras deltagande är i deras egna ögon ineffektivt (Geissel 2008). Som resultat minskar bl.a. den politiska aktiviteten både i form av partimedlemskap och i form av valdeltagande. De demokratiska grundprinciperna godkänns, och prisas, däremot av allra flesta medborgare. Vi borde därför tala om den representativa demokratins utmaning istället för demokratins kris, enligt Bengtsson (2008, 163). Den centrala uppgiften för demokratier blir att hitta en lösning på frågan: Hur kan man få medborgarna "mer integrerade och engagerade när de traditionella sätten att delta via de politiska partierna och valen tycks locka allt färre" (Bengtsson 2008, 163)?

Ett sätt är att öka kanalerna för och möjligheterna till deltagande också mellan valen. Tre olika sätt att se på deltagandet kan ses i litteraturen: 1) Deltagande genom aktivt medborgarskap (*citizenship*), 2) deltagande genom lokal samhällsaktivitet (*community*) och 3) deltagande genom organiserad intressentbaserad aktivitet (*stakeholder*) (Meadowcroft 2004, 169).

Aktivt medborgarskap betonar de demokratiska rättigheterna och innebär att varje enskild medborgare garanteras en möjlighet att påverka planeringen och t.o.m. beslutsfattandet t.ex. via folkomröstningar. Medborgarna skall i sig få en viktigare roll, enligt Bengtsson (2008, 56), i relation till de politiska eliterna. Att enbart delta i val är inte tillräckligt inom detta synsätt.

Det lokalsamhällsorienterade synsättet betonar lokala samhällens, vilka ofta är mindre enheter än den lägsta politiska nivån (t.ex. kommunen), rätt att påverka i ärenden som berör samhället. Detta är således ett sätt att i synnerhet hantera närhetsproblemet.

Förespråkarna för intresseorienterat deltagande betonar organisationers möjlighet och rättighet att delta i beslutsprocessen och sålunda lyfta fram specifika intressen och specifik sakkunskap i enskilda frågor. På detta sätt kan man främst bemöta intensitetsproblemet i politiken. Meadowcroft (2004, 165) betonar vidare att detta sätt att ordna deltagandet, via organiserade intressen, verkar fungera bra i synnerhet i miljö- och hållbarhetsfrågor. Ett aktivt, föreningsstarkt, civilt samhälle anses allmänt av forskarna att utgöra ett grundelement i det demokratiska samhället. I sin forskning har bl.a. Putnam (2000) visat att högt socialt kapital,

som långt baserar sig på hög föreningsaktivitet, är förklaringen till effektiv och fungerande demokrati. Via föreningslivet mobiliseras medborgarsamhällets resurser för att delta i det politiska livet och beslutsprocessen (Evans et al. 2005b, 59).

Ett aktivt föreningsliv är dock inte ensamt en tillräcklig demokratiskola för allmänheten. Det finns ingen direkt länk mellan traditionellt politiskt deltagande och socialt kapital, enligt Lundåsen (2004). Däremot är det klart, åtminstone ur ett normativt perspektiv, att intressentbaserad deltagardemokrati borde öka kvaliteten hos demokratin i och med att åsiktsrepresentationen blir bredare och intensitetsproblematiken får en institutionaliserad kanal att verka genom:

> Effektiv demokrati kan utöver den traditionella politiska kanalen äga rum genom intresseorganisationer eller medborgargrupper vilka arbetar för de personers behov och intressen som de representerar (Evans et al. 2005b, 59).

En bredare åsiktsrepresentation i beredningen borde i sin tur öka beslutens legitimitet hos allmänheten, en process som enligt empirisk forskning (Uhrwing 2001, 245f.) verkar vara bättre förankrad i den nordiska modellen än ökad legitimitet genom funktionell tyngd. Att ha många olika intressen med i beslutsprocesser har blivit viktigare och vanligare än att ha med endast (resurs)starka organisationer. Detta innebär en klar skillnad också i Norden jämfört med tidigare former av korporativa beslutsstrukturer (även om dessa fortsättningsvis överlever på nationell nivå). En stor del av utvecklingen av nya former av deltagardemokrati sker på det lokala planet, i kommunerna.

Intressentdemokratin lider liksom alla andra former av demokrati av vissa grundläggande problem i synnerhet vad gäller representativiteten. Både ekonomiska och kognitiva resurser samt intressen varierar kraftigt mellan olika aktörer och på detta sätt hamnar den enskilda medborgaren ofta, också inom deltagardemokratin, utanför makten. Problematiken är dock universell för alla demokratiformer och olika aspekter av den lyfts fram av olika former av aktörer. Uhrwings (2001, 245) empiriska undersökning visade att det inte fanns direkt korrelation mellan resurser och tillträdesmöjligheter inom miljöpolitiken. Organisationer med mindre resurser, men som är tillräckligt dominerande inom ett specialområde, kan lika bra som resursstarka, stora organisationer ta sig fram till maktens kärna.

I allmänhet kan man dock konstatera att valdemokratin idag får stöd av ett ökande antal alternativa demokratiska institutioner som alla på ett eller annat sätt utvidgar medborgarens möjligheter att delta i beslutsfattandet. Många av dessa former betonar den gemensamma diskussionens, deliberationens, vikt i beslutsfattandet. Ett flertal av dessa reformer kan ses på det lokala planet, många av dessa inom policysektorn för hållbar utveckling och miljö.

Att vara en aktiv eller en passiv medborgare

Sjunkande politiskt deltagande, i synnerhet valdemokratiskt deltagande, har påskyndat utvecklingen av nya former för demokratin. Dessa former betonar i större utsträckning intresse och intensitet, debatt och allmän kunskap, än jämlik representation och deltagande genom val. Demokratins "kris" eller "utmaning", alltså sjunkande legitimitet och valdeltagande, har lett till att så gott som alla västliga demokratier har infört olika former av deltagardemokrati, framför allt på den lokala förvaltningsnivån.

Men räcker förekomsten av alternativa kanaler till för att aktivera medborgarna till att delta i det politiska samhällslivet? I och med att postmateriella värderingar får allt större stöd i samhället, främst tack vare ett ökat ekonomiskt välstånd och ett rätt heltäckande socialt skyddsnät i välfärdsdemokratierna, har det traditionella politiska intresset dalat. Medborgarna vill kanske inte delta?

I boken *Stealth Democracy* lyfter Hibbing och Theiss-Morse (2002) fram bevis för att en allt större andel av människorna (i USA) helt enkelt väljer bort politiken som någonting oviktigt:

> Evidence of people's desire to avoid politics is widespread, but most observers still find it difficult to take this evidence at face value (Hibbing & Theiss-Morse 2002, 3).

Det är lättare för både politiker och forskare att förklara ointresse för politiken genom att söka brister och fel i demokratin än att acceptera det faktum att många inte vill utan speciell orsak delta vare sig i val (för tillfället mellan 15 och 40 procent av den röstberättigade befolkningen t.ex. i Norden, varierande mellan olika länder och typer av val) eller i andra samhällsorienterade (politiska) aktiviteter. Detta kan inte ändras genom införandet av nya demokratiformer:

> Participation in politics is low because people do not like politics even under the best of circumstances; in other words, they simply do not like the process of openly arriving at a decision in the face of diverse opinions. They do not like politics when they view it from afar and they certainly do not like politics when they participate in it themselves (Hibbing & Theiss-Morse 2002, 3).

Författarna går t.o.m. så långt som att hävda att bevisen för positiva effekter av alternativa former av deltagande och nya former av demokrati är ytterst osäkra. Om man kognitivt accepterar det faktum att människor inte vill delta därför att de är nöjda med hur samhället i stort sköts är det svårt att hitta stöd för införandet av deltagardemokrati. Hibbing och Theiss-Morse (2002, 130f.)

hittar bevis på att en stor del av befolkningen inte vill delta aktivt i politiken; de vill inte ta över politikernas roll, ifall allt fungerar såsom de förväntar sig, i allmänhetens intresse. Alltför påträngande särintressen och giriga politiker aktiverar däremot medborgarna till politisk aktivitet – både i val och ute på fältet. Dessa empiriska resultat och teoretiska antaganden kan också anses ha stöd åtminstone i nordiska förhållanden där i allmänhet stödet för både den offentliga förvaltningen och de existerande politiska institutionerna i sig är större än tilliten till politiker eller partier.

Slutsatser och forskningsfrågor

Det ser alltså ut som att forskarkåren, åtminstone i viss mån, är tudelad i frågan om nyttan med governancestrukturer och därmed också deltagardemokrati i relation till valdemokrati. Finns det variation i intresset att delta mellan olika länder, mellan olika städer? Ja, självfallet, är svaret på frågan. Medborgarnas politiska aktivitet varierar i genomsnitt inom deltagardemokratin och mellan olika valsystem, mellan olika nationer, mellan olika förvaltningsnivåer och förvaltningsenheter.

I den återstående delen av artikeln granskar vi förutsättningarna för deltagaraktivitet i tre länder, granskat genom 10 städer ur förvaltnings-, föreningsoch aktörsperspektiv.

Databeskrivning: En enkätstudie av tio fallstudier

Även om stora enkätundersökningar ger oss en bild av skillnader mellan attityderna generellt i olika länder kan dessa inte ge någon heltäckande bild av verkligheten i kommunerna där deltagardemokratiska governancestrukturer skall införas. Analyser av EMLE-intervjumaterialet i Finland pekar på att deltagandet på det lokala planet inte är någon självklarhet vare sig för myndigheterna eller för det civila samhället. Intresset att delta är lågt och koncentrerat till ett fåtal aktörer, rentav aktivister (Grönholm & Jalonen 2008).

För att undersöka situationen i allmänhet i våra fallstudieländer, Finland, Estland och Storbritannien, återanvänder vi delar av datamaterialet från en tidigare studie, DISCUS, som var en jämförelse av 40 städers, kommuners eller kommunsammanslutningars samarbete med det lokala civila samhället inom policysektorn för hållbar utveckling i 20 europeiska länder (närmare projekt- och databeskrivningar i Evans et al. 2005a och b). En fjärdedel av fallen kommer från våra undersökningsländer, alltså en så betydande del att dessa går att analysera.

Totalt utgörs basmaterialet av en enkätundersökning av 1 075 personer, verksamma i de utvalda 40 städerna både inom lokalförvaltningen och inom det civila samhället. Utöver en bred enkätundersökning genomfördes intervjuer med ett mindre antal nyckelaktörer i alla städer för att få en bredare bild

av samarbetet och av kommunernas aktivitet inom policysektorn. I den här analysen använder vi oss enbart av enkätmaterialet. De allt som allt 10 fallen från Finland, Estland och Storbritannien jämförs med varandra och med ett Europamedeltal på resterande 30 städer.

Fallen som ingår i den här studien är således 10 till antalet. I Finland undersöktes fyra städer eller samarbetsområden för aktiviteter inom policysektorn: Lahtis, Tammerfors, Vanda och Egentliga Finlands Agenda 21. Alla är för finländska förhållanden stora kommuner eller samkommuner. I Estland undersöktes två städer: Tallinn och Kuressaare, klart olika i storlek och position i landet. Från Storbritannien ingick fyra lokala förvaltningsenheter i undersökningen: Dungannon & South Tyrone Borough Council, Durham County Council, Redbridge och Stirling. Fallen varierar i viss mån till struktur och befogenheter. Kommunerna är starka i Finland, men har betydligt färre uppgifter och befogenheter i både Estland och Storbritannien. Alla undersökta enheter hade dock ett klart mandat, politiskt och/eller administrativt, att arbeta med den lokala politiken för hållbar utveckling. Olikheterna mellan fallen kan därför anses vara mindre betydande än likheterna, både i arbetssättet och i de uppgifter som enheterna hade inom policyområdet.

Den empiriska analysen

Ur enkäten kan lyftas fram fyra frågehelheter som alla på ett eller annat sätt analyserar antingen tillståndet i det lokala civila samhället inom policysektorn, d.v.s. den direkta medborgaraktiviteten eller aktiviteten genom det lokala organisationsfältet, eller samarbetet mellan det civila samhället och kommunen. Alla dessa frågor ställdes både till representanter för det civila samhället och till kommunala tjänstemän och ledande politiker, alla verksamma inom policysektorn för hållbar utveckling. I följande presentation redovisas för medelvärden nationsvis för båda grupperna av aktörer. Antalet svar från Finland är kring 65, med en viss variation för varje enskild fråga, från Estland kring 60 och från Storbritannien dryga 100. Svaren är relativt jämnt fördelade mellan kommunala tjänstemän och representanter för det civila samhället.

Lokal aktivitet

Den första frågan gäller den allmänna aktivitetsnivån inom det lokala civila samhället. Ett aktivt, lokalt civilt samhälle med aktiva, samhälleligt deltagande medborgare och ett aktivt lokalt föreningsliv, utgör basen för att deltagardemokratiska åtgärder kan genomföras. En hög aktivitetsnivå är också en av förutsättningarna för att de deltagardemokratiska eller deliberativa mekanismerna skall kunna ses som jämlika och legitima institutioner i allmänhetens ögon.

Frågan i enkäten löd: Hur aktivt är, enligt din bedömning, det lokala civila samhället? Svaren på den här frågan, så som på alla frågor med en 4-gradig skala (utan mittpunkt), kunde variera mellan "0 – inte alls aktivt" till "3 – i mycket hög grad aktivt".

Tabell 1. Hur aktivt är det lokala civila samhället? (fråga 4, skala: 0–3, källa: DISCUS Databasen).

	Lokala myndigheter	Lokala civila samhället	N
Finland	1,40	1,45	64
Estland	1,47	1,32	61
Storbritannien	1,68	1,63	104
Europa i medeltal	1,65	1,61	1055

I Finland och i Estland bedöms den lokala aktiviteten vara relativt låg, i synnerhet då vi relaterar medeltalen till Storbritannien vars medeltal ligger mycket nära det europeiska medeltalet. Skillnaderna i hur aktivitetsnivån bedöms av lokala tjänstemän och representanter för det lokala civila samhället skiljer sig förvånansvärt lite; aktörerna verkar vara rätt överens om aktivitetsnivån i allmänhet. Den enda synliga skillnaden i dessa siffror är att aktivitetsnivån bedöms som relativt låg av de föreningsaktiva själva i det estniska materialet.

I viss grad stöder dessa empiriska resultat de analyser som EMLE-projektet fått fram i en empirisk undersökning i östra Finland – aktivitetsnivån inom det civila samhället är rätt låg i Finland på det lokala planet, och detta t.o.m. i större städer. Estland verkar i detta material likna Finland rätt mycket.

Om behovet av och intresset för att delta

Vidare tillfrågades respondenterna om i vilken grad det är viktigt att bibehålla och utveckla samarbetet mellan lokala myndigheter och det lokala civila samhället. En fråga av den här typen återspeglar tydligt aktörernas åsikt gällande vikten av olika samarbetsformer mellan å ena sidan kommunen (förvaltningen och beslutsfattarna) och å andra sidan medborgarna och de lokala organisationerna. Svaren belyser m.a.o. vikten av olika former av deltagardemokratiska lösningar.

Tabell 2. Vikten av samarbete mellan lokala myndigheter och det civila samhället (fråga 18, skala 0–3, källa: DISCUS Databasen).

	Lokala myndigheter	Lokala civila samhället	N
Finland	2,32	2,43	67
Estland	2,11	2,29	61
Storbritannien	2,70	2,51	103
Europa i medeltal	2,43	2,48	1052

Medeltalsskillnaderna mellan grupperna är små i tabell 2 (som också i de flesta övriga tabeller), och i några av fallen statistiskt icke-signifikanta. Fördelningen uppvisar dock en motsvarande tendens som i den tidigare analysen. Mest vikt på samarbetet läggs i Storbritannien, en bit över medeltalet, och minst i Estland. Siffrorna från Finland är den här gången mycket nära europamedeltalet. I Finland och Estland betonar myndigheterna samarbetet i viss mån i mindre utsträckning än representanterna för det civila samhället, medan förhållandet i Storbritannien är det motsatta.

Det ter sig alltså som om också tabell 2 uppvisar resultat som i viss mån förstärker bilden från tabell 1: Samarbetet med lokala organisationer inom policysektorn för hållbar utveckling är viktigare i det brittiska politiska systemet än i Finland och Estland. Som resultat av detta kan man anta att den lokala aktivitetsnivån är en aning högre i Storbritannien.

Ett annat mått på behovet av samarbete och i synnerhet myndigheternas intresse för samarbete kan tydas ur svaren på följande fråga: Stöder den lokala förvaltningen/myndigheten initiativ och verktyg för att förstärka samarbete mellan kommunen och det civila samhällets organisationer?

Tabell 3. Stödet från lokala myndigheter för samarbete med det lokala civila samhället (fråga 19, skala 0–3, källa: DISCUS Databasen)

	Lokala myndigheter	Lokala civila samhället	N
Finland	1,69	1,17	64
Estland	1,67	1,04	59
Storbritannien	2,33	1,77	102
Europa i medeltal	1,99	1,68	1032

I den här frågan går det civila samhällets och kommunernas åsikter kraftigt isär. Lokala myndigheter anser sig i betydligt högre grad stöda samarbete än vad organisationsrepresentanterna tycker. Nivåskillnaderna mellan å ena sidan Finland och Estland – med mycket likadana svarsmönster i den här frågan – och Storbritannien å andra sidan, är i den här frågan klara. I Storbritannien ligger nivån för hur starkt stödet anses vara klart över det europeiska medeltalet, i Finland och Estland klart under.

Än en gång bekräftas mönstret från de tidigare tabellerna: det verkar finnas en skillnad i synsättet på det civila samhällets betydelse i det politiska beslutsfattandet inom policysektorn för hållbar utveckling mellan Finland och Estland å ena sidan, och Storbritannien och tydligen många övriga europeiska länder, å andra sidan.

Inflytande i olika delar av policyprocessen

När och var i den politiska processen ses samarbetet mellan det civila samhället och kommunen som viktigt? I planeringen och beredningen, som mest

betonas i de olika deliberativa demokratimodellerna, eller i genomförandet av besluten, vilket kanske närmast olika samfundsrelaterade former av deltagardemokrati framhäver? Vi frågade i enkäten i vilken grad de lokala aktörerna, både kommunala och intressenter, kan påverka de olika faserna i policyprocessen.

Tabell 4. Möjligheten för den egna organisationen/avdelningen att påverka policyformuleringsstadiet (fråga 8, skala 0–3, källa: DISCUS Databasen).

	Lokala myndigheter	Lokala civila samhället	N
Finland	1,97	1,43	65
Estland	1,68	0,59	59
Storbritannien	1,89	1,23	102
Europa i medeltal	1,75	1,07	1033

De bästa möjligheterna att påverka policyformuleringsstadiet anser sig finländska och brittiska lokala myndigheter besitta. De estniska kommunala myndigheterna har en aningen negativare bild av sina egna möjligheter att påverka, dock mycket nära europamedeltalet. Klart är, i varje fall, att de lokala kommunala aktörerna i genomsnitt bedömer sig, som fallet säkert också är i verkligheten, ha betydligt större möjligheter att påverka policyformuleringsstadiet än vad lokala civila aktörer har.

När vi ser på självutvärderingen gjord av civilsamhällsaktörerna får vi den här gången en i viss mån annorlunda bild än vad de tidigare enkätfrågorna visat. I policyformuleringsstadiet ser de finländska organisationerna ut att ha bättre möjligheter att påverka än de brittiska. Det estniska civila samhället uppfattar sig ha endast mycket begränsade möjligheter att påverka den här delen av policyprocessen.

Tabell 5. Möjligheten för den egna organisationen/avdelningen att påverka policyimplementerings- och förvaltningsstadiet (fråga 8, skala 0–3, källa: DISCUS Databasen).

	Lokala myndigheter	Lokala civila samhället	N
Finland	1,70	1,21	65
Estland	1,83	0,61	59
Storbritannien	1,98	1,21	102
Europa i medeltal	1,67	1,01	1025

Efter att det politiska beslutet fattats kan ännu många saker förändras innan beslut blir verklighet. Implementeringen, genomförandet av beslut, anses i modern förvaltningsvetenskaplig litteratur vara en så gott som lika viktig del av beslutsprocessen som själva det politiska beslutet. I detta skede kan, i synnerhet i miljö- och hållbarhetsrelaterade beslut, många saker ännu förändras och förädlas.

Igen har myndigheterna, inte helt oväntat, en klart större tilltro till sina påverkningsmöjligheter än vad intressenterna har. Skillnaderna mellan aktörerna är rätt stora och statistiskt signifikanta. De bästa möjligheterna tycker sig brittiska myndigheter ha och de minsta möjligheterna igen finländska myndigheter, men skillnaderna är små mellan dessa gruppers interna bedömningar. Av intressenterna, det civila samhällets aktörer, bedömer sig estniska organisationer ha minst möjlighet att påverka implementeringen av besluten på det lokala planet. Skillnaderna är här mycket stora, med Finland och Storbritannien klart över europamedeltalet och Estland långt under medeltalet.

Tabell 6: Möjligheten för den egna organisationen/avdelningen att påverka policyevaluerings- och uppföljningsstadiet (fråga 8, skala 0–3, källa: DISCUS Databasen).

	Lokala myndigheter	Lokala civila samhället	N
Finland	1,58	1,32	64
Estland	1,22	0,79	60
Storbritannien	1,74	1,07	102
Europa i medeltal	1,50	1,02	1021

I den normala policyprocessen utgör uppföljningsstadiet en viktig del i och med att det antas mata feedback till både beslutsfattare, myndigheter och, via demokratins kontrollorgan (bl.a. media), också till allmänheten. Detta är nödvändigt för att det politiska ansvarskrävandet, med en möjlighet att via allmänna val byta ut den beslutande eliten, skall fungera på ett ändamålsenligt sätt.

Igen kan man se att myndigheterna, rätt självklart, har en viktigare del i den här delen av processen. Av civilsamhällets aktörer anser sig, den här gången, de finländska aktörerna ha de bästa förutsättningarna för att uppföljа och evaluera politiska beslut. Estland ligger också i den här frågan efter såväl Finland och Storbritannien som också det europeiska medeltalet.

Om vi granskar hela policyprocessen ändras den bild som de tidigare analyserna gett oss en aning. Det blir en klar skillnad mellan Finland och Estland när frågan gäller möjligheten att påverka policyprocessen och inte endast aktivitetsnivån eller behovet av samarbete mellan kommunen och det civila samhället. I själva verket uppfattar sig finländska organisationer ha samma eller en aning bättre förutsättningar att påverka olika stadier i policyprocessen än sina brittiska dito. Trenden kan kanske tolkas som om en negativ bild av civilsamhällets roll i stor utsträckning kompenseras av bättre möjligheter att i verkligheten påverka policyprocessen?

Verkligt deltagande i policyprocesser

De tidigare redovisade frågorna har alla på ett eller annat sätt beskrivit personliga bedömningar av hypotetiska situationer, dock baserade på egna tidigare

erfarenheter och åsikter. I den sista empiriska granskningen har vi frågat ifall aktörerna i verkligheten varit involverade i olika samarbetsprocesser och projekt mellan kommunen och det civila samhället.

Tabell 7: Om den egna organisationen varit med om samarbete under de senaste tre åren (fråga 20, skala 1 = nej, 2 = ja, källa: DISCUS Databasen).

	Lokala myndigheter	Lokala civila samhället	N
Finland	1,08	1,23	66
Estland	1,22	1,38	60
Storbritannien	1,04	1,06	99
Europa i medeltal	1,12	1,17	1029

I den här bedömningen är skillnaderna mellan grupperna små, statistiskt inte ens signifikanta. Bilden är intressant nog helt annorlunda än vad de tidigare bedömningarna beskrivit. Det verkar som om estniska aktörer de facto har varit mera involverade i olika samarbetsprojekt mellan det civila samhället och kommunen än vad motsvarande finska och brittiska aktörer varit. Intressant är också att de brittiska aktörerna endast i mycket ringa grad har varit med i olika samarbetsprojekt, trots att både myndigheterna och det civila samhällets aktörer i samma enkät betonat vikten av samarbetet och de lokala myndigheternas stöd för samarbetet.

I genomsnitt verkar det vara så att det civila samhällets aktörer är i en aning högre grad inbjudna till olika samarbetsprojekt än vad de olika lokala myndigheterna är. Detta kan kanske förklaras av det faktum att det lokala organisationsfältet inom denna specifika policysektor trots allt är rätt begränsat och, såsom fallet verkade vara i Finland och Estland, är aktivitetsnivån också relativt sett rätt låg. Detta innebär att få organiserade samhälleliga aktörer får delta ofta i aktiviteter som genomförs av olika myndigheter.

En avslutande diskussion

Med ett avgränsat material som främst är ämnat för att belysa andra frågeställningar än vad som frågats i denna artikel kan vi endast belysa vår frågeställning till vissa begränsade delar. Vi kan inte besvara i vilken utsträckning olika deltagardemokratiska innovationer och institutioner finns tillgängliga i våra fallkommuner. Vi kan inte heller granska hur de existerande samarbetsformerna fungerar från fall till fall. Vad vi däremot har tittat på är vilka förutsättningarna är för olika governance- och deltagardemokratiska lösningar på det lokala planet i Finland, Estland och Storbritannien.

Den här granskningen visar rätt tydligt, trots att man infört ett antal samarbetsprojekt framför allt i Estland, att utvecklingen ännu endast är i startgroparna

i alla våra falländer. Det lokala civila samhällets aktivitetsnivå verkar vara högst i Storbritannien, likaså viljan till och tron på samarbetet mellan myndigheter och andra samhällsaktörer.

Om vi ser på bedömd möjlighet att i verkligheten påverka policyprocessen är situationen bäst i Finland. Detta är kanske inte helt oväntat, trots att förutsättningarna för detta av aktörerna bedömdes som rätt låga. Det nordiska konsensussamhället är bra på att inkludera olika politiska åsikter i beslutsprocesserna redan på ett tidigt stadium.

De flesta samarbetsprojekten kunde däremot i verkligheten hittas i Estland. Trots detta bedömde organisationerna sina möjligheter att påverka politiken som mycket begränsade, någonting som kanske pekar på ett politiskt system som ännu inte nått över tröskeln till mångformad demokrati?

Vägen mot verklig maktfördelning, mot starka governancestrukturer och en flerformad demokrati är ännu lång, men redan synlig. Korta steg mot en aktiv deltagardemokrati både före, under och efter beslutsfasen blir alltmer tydliga. Förändringen har sina rötter i medborgarnas förändrade politiska (system)värderingar, en allt större betoning på individen och en allt mindre betoning på folkrörelser. I många fall är reformerna mycket småskaliga, men myndigheterna förutsätts i allt fler policysektorer att åtminstone höra på medborgarna inför beredningen. Alla dessa reformer förväntas ge nya impulser till beslutsprocessen. Den representativa demokratin kan inte förbise dessa röster – politikerna bär trots allt ett politiskt ansvar inför sina väljare vid allmänna val och blir ständigt evaluerade av media.

Litteratur

Beierle, Thomas C. & Cayford, Jerry (2002) *Democracy in Practice: Public Participation in Environmental Decisions*. Washington: Resources for the Future Press.

Bengtsson, Åsa (2008) *Politiskt deltagande*. Lund: Studentlitteratur.

Björk, Peder; Bostedt, Göran & Johansson, Hans (2003) *Governance*. Lund: Studentlitteratur.

Christie, Ian & Warburton, Diane (eds) *From Here to Sustainability: The Politics of the Real World*. London: Earthscan.

Evans, Bob; Joas, Marko; Sundback, Susan & Theobald, Kate (2005a) *Governing Sustainable Cities*. London: Earthscan.

Evans, Bob; Joas, Marko; Sundback, Susan & Theobald, Kate (2005b) "Medborgare, medborgarorganisationer och möjligheten att påverka den lokala politiken för hållbar utveckling – Norden i en europeisk jämförelse." *Nordisk Administrativ Tidskrift* 86 (1): 56–74.

Geissel, Birgitte (2008) "Why democratize democracy? Criteria for the evaluation of democratic innovations." Paper prepared for the Annual APSA-meeting, Boston 2008.

Grönholm, Sam & Jalonen, Pauliina (2008) *Objective 3 Report: The Nature of Public Participation in the Environmental Permit Processes on the Local Level*. Working Paper, EMLE-project.

Hibbing, John R. & Theiss-Morse, Elizabeth (2002) *Stealth Democracy. Americans' Beliefs about How Government Should Work*. Cambridge: Cambridge University Press.

Inglehart, Ronald (1999) "Globalization and postmodern values." *The Washington Quarterly* 23 (1): 215–228.

Joas, Marko (2001) *Reflexive Modernisation of the Environmental Administration in Finland. Essays of Institutional and Policy Change Within the Finnish National and Local Environmental Administration*. Åbo: Åbo Akademi University Press.

Jänicke, Martin (1997) "The political system's capacity for environmental policy." I Martin Jänicke & Helmut Weidner (eds) *National Environmental Policies. A Comparative Study of Capacity Building*. Berlin: Springer-Verlag.

Lundqvist, Lennart J. (2001) "Implementation from above? The Ecology of Sweden's new environmental governance." *Governance* 14 (3): 309–337.

Lundåsen, Susanne (2004) *En föreningsbaserad demokrati? Ideella föreningar och valdeltagande i Sveriges kommuner under 1990-talet*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Meadowcroft, James (2004) "Participation and sustainable development: Modes of citizen, community and organisational involvement." I William M. Lafferty (ed.) *Governance for Sustainable Development. The Challenge of Adapting Form to Function*. Cheltenham: Edward Elgar, 162–190.

Putnam, Robert D. (2000) *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.

Uhrwing, Marie (2001) *Tillträde till maktens rum. Om intresseorganisationer och miljöpolitiskt beslutsfattande*. Hedemora: Gidlunds förlag.

JAN WICKMAN

HUR HANDLINGSMILJÖN FORMAR AKTIVISM:

Transgenderdiskurser i Finland och USA på 1990-talet[1]

Transgender eller transgenderism är ett paraplybegrepp som används för att beteckna olika praktiker och identiteter som överskrider könsgränsen genom att bryta mot den normativa förväntningen att maskulinitet och manlighet är anknutna bara till biologiska män och femininitet och kvinnlighet till kvinnoanatomi. De mest bekanta typerna av transgenderism är transsexualitet och transvestism. Transsexualitet beskrivs som en total krock mellan upplevd könsidentitet och biologiskt kön[2], där individen upplever det omöjligt att leva i den sociala roll som konventionellt skulle "höra ihop" med dennes biologiska kön. Det finns en medicinsk diagnos för transsexualitet och tillståndet behandlas med hjälp av kirurgiska och hormonbehandlingar som omformar kroppen i riktning mot det kön som patienten känner som sitt eget, samt psykoterapi, vilken först testar kandidaternas lämplighet för könskorrigering och senare stöder övergången till ett liv i den nya sociala könspositionen. Med transvestism avses en praktik där individen tidvis med hjälp av klädsel och andra yttre attribut uttrycker och lever in sig i den motsatta könsrollen. Det finns dock många identiteter, praktiker och grupper där könsöverskridandet inte följer en tydlig transsexuell eller transvestisk modell. Man kan t.ex. inta en annan könsposition mera permanent än en transvestit utan att sträva efter den totala ändring av könsstatus som är den transsexuallas målsättning, eller vara medvetet androgyn.

1 Denna artikel är skriven inom ramen för Finlands Akademi -projektet 126227.

2 Jag använder i denna artikel distinktionen kön-genus i begränsad utsträckning. Den är i Sverige etablerad som översättning av engelskans sex-gender, men har inte helt slagit rot i finlandssvenskt språkbruk och den har blivit ifrågasatt i teoriutvecklingen (t.ex. Butler 1990). I text om transgenderism och hänvisningar till diskussioner som utgår från denna distinktion, behövs den dock ställvis för tydlighetens skull. I övrigt används här "kön" som en övergripande term som avser både den biologiska och socio-kulturella kategoriseringen.

Trots att transgenderisterna utgör väldigt små minoriteter (och deras antal har varit besvärligt att uppskatta eftersom könsöverskridande ofta döljs) har de väckt betydande uppmärksamhet inom samhälls- och kulturvetenskaplig forskning och teoridebatt om kön. Transgenderism är ett intressant föremål för sociologisk analys i egenskap av ett fascinerande sociokulturellt fenomen i sig, men även som ett fall där grundläggande antaganden om kön blir synliga. Kön är en betydelsefull social kategorisering. I och med nutida jämställdhetssträvanden vill man ofta tänka att kön inte är så viktigt. Dock ter sig en mans och en kvinnas liv väldigt olika på många sätt i en vanlig vardag från morgonrutinerna vid badrumsspegeln till ett otal sociala situationer genom dagen. Detta blir t.ex. en transsexuell person djupt medveten om i könskorrigeringsprocessen. Transgenderforskningen har visat att transgenderfenomen faktiskt väl kan reflektera och synliggöra mera allmänna paradigmskiften i tänkandet om kön, genus och kropp (Wickman 2003). Till exempel Lundgren och Kroons (1996) analys visar hur psyket över en lång period har tagit kroppens plats i psykiatrisk litteratur om transsexualitet som det centrala lokus där den bestående sanningen om en individs kön anses ligga. Kroppen däremot ses allt mera som den yta som skall uttrycka den inneboende kärnan. De transsexuellas könskorrigering har sedan 1960-talet blivit en vedertagen procedur och numera accepteras deras psykiska identifikation i de flesta västländer även som juridiskt avgörande för deras officiella könsbestämning och personens nya, ändrade kön inskrivs i befolkningsregistret och identitetshandlingar. Detta är det enda sammanhang där grunderna för könsindelningen av medborgarna juridiskt expliceras (Wickman 2006).

Allt sedan 1960-talet då den moderna genusforskningen kom igång, har transgenderism analyserats och diskuterats som en illustration av mångtydigheten i relationen mellan biologiskt kön och sociokulturellt genus (Garfinkel 1984, Kessler & McKenna 1978). Intresset intensifierades ytterligare vid skiftet av 1980- och 1990-talen i och med det kraftiga genombrottet av poststrukturalistiska perspektiv inom genus- och sexualitetsforskningen, särskilt Judith Butlers (1990, 1993) performativitetsteori. Den hävdar att en konstellation av kön, genus och sexuellt begär som är begriplig för omgivningen i enlighet med den s.k. heterosexuella matrisen, har en avgörande betydelse i uppkomsten av subjektskap och att identiteter uppstår i upprepningen av särskilda betydelseskapande iscensättningar. Förändring i denna diskursiva formation kan enligt Butler ske genom att de givna modellerna modifieras då de upprepas på ett sätt som inte följer etablerade förväntningar. Särskilt inom perspektivet som kallas queerteori ägnade sig forskarna med utgångspunkt i framförallt Butlers och Michel Foucaults (t.ex. 1972) arbeten åt dekonstruktion av dylika diskurser som kommit att uppfattas som naturliga och självklara.

I transgenderistiska praktiker såg många debattörer på 1990-talet ett förkroppsligat exempel på könsperformativitet och en konkret tillämpning

av queer-teorins könsdekonstruktion (t.ex. Garber 1992). Det akademiska intresset sammanföll med att transgenderisternas organiserade verksamhet för sina rättigheter tog djärvare och mera utmanande former än förut (Califia 1997, 228–233). Dessutom ökade transgenderismens synlighet i massmedia dramatiskt såväl i form av dokumentärer som i fiktionsgenrer och reklam, både i tryck-, film och etermedia (Wickman 2001, 15–17). Växelverkan mellan öppet politiskt förankrad forskning, transgenderaktivism och medieintresse skapade en entusiasm, en känsla att förståelsen av kön kanske faktiskt var i gungning och kunde ta nya spännande former (Stryker 1998). I denna atmosfär uppstod förväntningar att transgenderisternas verksamhet och praktiker skulle vara subversiva och nyskapande. Men även om en del forskare och debattörer ivrigt såg transgenderisterna som en könsdekonstruktionens avant garde, var andra mer kritiska. I tidvis känsloladdade debatter kritiserades transvestiter på feministiskt håll för upprätthållande av mycket traditionell femininitet (ibland kryddad med en ironi som kunde upplevas som misogyn) medan kvinna-till-man-transsexuellas könskorrigering kunde tolkas som ett svek mot kvinnligheten och man-till kvinna-transsexuellas kvinnlighet som illegitim (t.ex. Raymond 1996; Jeffreys 1990, 178–188). Ur ett dekonstruktionsperspektiv kunde också de transsexuellas fasta beslutsamhet att nå ett liv i det "motsatta" könet betraktas som en förstärkning av könsdikotomin och könsgränsens betydelse (Hausman 1995; Raymond 1996). Först alldeles mot slutet av 1990-talet började mera balanserade analyser av transgenderism som ett mångdimensionellt fenomen dyka upp i litteraturen. Man insåg att transgenderism kan innebära både aspekter som ur ett postmodernt perspektiv kunde betraktas som konservativa, och sådana som ifrågasätter traditionella könsförståelser (t.ex. Butler 1998; Ekins & King 1999; Roen 2001).

En fråga om två perspektiv, två länder och två tvistefrågor

Min doktorsavhandling (Wickman 2001) ingår i den ovan nämnda litteratur som framhävde variationen i transgenderisternas förhållningssätt och intressen i relation till könssystemet. Jag granskade det kollektiva menings- och identitetsskapandet på 1990-talet inom transgendergemenskapen i Finland, den sociala krets av transgenderister som var verksam i eller omkring landets transgenderorganisationer. Jag kunde identifiera två huvudperspektiv med olika syn på könssystemet och transgenderisternas relation till det. Jag kallade dem genusmotståndsperspektivet och anpassningsperspektivet. I transgenderisternas diskussioner tog perspektivens olikhet sig uttryck i meningsskiljaktigheter om tre centrala frågor: Ska transsexualitet och transvestism ses som olika aspekter av ett heltäckande transfenomen eller som väsensskilda kategorier? Ska transgenderism ses som en läkarvetenskaplig fråga som hör till medicinens och psykiatrins expertisområde? Bör transgenderister (eller könsminoriteter som de ofta kallas i Finland) ha nära aktivistsamarbete med

sexuella minoriteter (främst homosexuella och lesbiska)?

I denna artikel återkommer jag till debatterna om de två första av dessa tre frågor i en jämförelse mellan diskussionerna i Finland och USA. Syftet med jämförelsen mellan de två länderna är att diskutera betydelsen av olika sociala referensramar för utvecklingen av transgenderdiskurser. Tidigare litteratur har ofta kontrasterat den västerländska situationen mot andra kulturer för att peka på relativiteten av västerländska förståelser av transgenderism och kön (se Towle & Morgan 2002). Nu vill jag dock genom att kontrastera situationen i USA och Finland diskutera variation inom den s.k. västliga kultursfären.

Tryckt och elektroniskt material samt intervjuer

Undersökningens material reflekterar dess fokus på den kollektiva nivån av meningsskapande. Huvudparten av det är därför hämtad från den interna offentligheten inom transgendergemenskaperna i de två länderna. Detta syftar på transgenderorganisationernas diskussionsfora – tryckta publikationer, internetsidor och e-postlistor – som är öppna för transgenderister men tenderar att förbli relativt okända för en bredare allmänhet. Det finländska materialet som min avhandling byggde på, innehåller praktiskt taget allt det tryckta material som finländska transgenderorganisationer publicerade på 1990-talet och ett brett urval elektroniskt material (för detaljer se Wickman 2001, 101–114.) Det motsvarande materialet från USA (vilket inte analyserats förut) är hämtat ur transgenderarkiven vid University of Michigan i Ann Arbor i april 2001. Dessa arkiv innehåller en rik samling publikationer och skrifter från ett stort antal transgenderorganisationer. Ur arkiven valde jag nyhetsbrev, medlemstidningar och broschyrer från flera organisationer i olika delar av USA, från storstäder och mindre orter, riktade till transgenderister i allmänhet och särskilt för transvestiter. Utöver detta utnyttjade jag även amerikanska transgenderorganisationers internetsidor.

Intervjuer (45–160 minuter var) med transgenderaktivister, tio per land, kompletterar det skriftliga materialet. De flesta informanterna uppträdde öppet i offentligheten som transgenderaktivister och skulle gärna ha gjort det även i denna studie. Eftersom det dock fanns några som föredrog att upprätthålla sin anonymitet, kommer alla citat i denna artikel att återges utan några som helst hänvisningar till respondentens identitet. Diskussionen i alla intervjuer var återblickande över 1990-talet och frågorna utgick från mina tolkningar av det skriftliga materialet.

I de finländska intervjuerna som gjordes mellan maj 1998 och juli 1999 var alla finländska transgenderorganisationer representerade, likaså både personer med centrala roller i föreningarnas styrelser och medlemmar vars engagemang hade haft en lägre profil (Wickman 2001, 108–109). De tio amerikanska aktivisterna som intervjuades i mars-april 2001 representerar väl de

olika typerna av transgenderorganisationer som fanns i USA. Däremot utgör de ett geografiskt snävt urval från regionen kring San Francisco-bukten, dock både från staden San Francisco och mindre orter i regionen. Informanterna representerar alltså mycket varierande perspektiv i olika lokalsamhällen inom en region omkring en stad som är exceptionellt frisinnad i frågor som berör sexuella och könsminoriteter. På grund av den geografiska begränsningen kan informanterna inte anses representera vidden av den amerikanska transgenderaktivismen på samma sätt som publikationerna och internetsidorna. Om man dock beaktar den existerande litteraturen om amerikansk transgenderaktivism och intervjuernas sekundära roll i analysen, kan urvalet anses tillräckligt för den föreliggande studiens syfte. Avsikten är ju inte att göra någon nytolkning av den existerande bilden av amerikansk transgenderaktivism genom detta material utan att belysa nya aspekter i den genom jämförelsen med Finland. Analysen av det finländska materialet utgör en utgångspunkt mot vilken det amerikanska materialet ställs (för metod se Wickman 2001, 74–77).

Citaten som i denna artikel exemplifierar mera omfattande diskurser och tankegångar som jag funnit i materialet, har valts på pragmatiska grunder. Det främsta kriteriet har varit att en åsikt, diskurs eller idé uttrycks tydligt och koncist. Ofta uttrycks samma eller liknande tankegångar i materialet också på ett mera fragmentariskt sätt som ingredienser i mera omfattande narrativ eller resonemang. Inom gränserna för formatet av en kort artikel finns det inte utrymme för detaljerad redogörelse för hur resultat har extrapolerats från dylika textavsnitt. Prioriteringen av koncisa citat har också lett till att intervjuuttalanden (som ursprungligen bara användes för att bekräfta fynd från det skriftliga materialet) är överrepresenterade bland exemplen. Vidare kommer citat från det amerikanska materialet att ha företräde eftersom läsaren kan hänvisas till min avhandling för närmare detaljer om det finländska materialet. Jag har översatt citaten från finska och engelska till svenska.

Transgenderaktivism i Finland och USA

Vid 1990-talets slut fanns det närmare tvåhundra transgenderorganisationer i USA. Det exakta antalet fluktuerade konstant då nya organisationer etablerades, gamla gick samman med varandra, splittrades i mindre delgrupper eller avvecklades (Elias et al. 1999; Broad 2002).[3] Några av de äldsta organisationerna hade varit verksamma sedan 1960- eller 1970-talet. Deras karaktär varierade från lokala stödgrupper och föreningar som huvudsakligen erbjöd umgängestillfällen för medlemmarna, till nationsomfattande organisationer specialiserade på informationsspridning och konventionell, relativt diskret, politisk lobbyverksamhet samt radikala aktivistgrupper med mera utmanande metoder såsom uppseendeväckande aktioner och demonstrationer. Nätverk med en viss hierarkisk struktur hade uppstått då lokala föreningar hade

3 I maj 2003 kunde man räkna 254 transgenderorganisationer med adresser i USA och med kontaktinformation tillgänglig på Internet eller i det arkivmaterial som utnyttjats i denna undersökning. Dock bör noteras att t.ex. Broad (2002, 247) nämner att en tredjedel av de 124 organisationer som hon kontaktade inte längre existerade.

bildat förbund på delstats-, regional och nationell nivå. The Transgender Civil Rights Implementation Task Force i San Francisco representerade en helt egen typ av arena för transgenderaktivism. Gruppen bestod av aktiva medlemmar från transgenderföreningarna i området, men den hade sammankallats av "stadsstyrelsen" (The Board of Supervisors of the City and County of San Francisco) för att agera som ett rådgivande temporärt organ inom lokalförvaltningen (med en mandatperiod på två år) med uppgiften att övervaka fullföljandet av stadens jämställdhetsprogram för transgenderister.

Finland hade och har fortfarande ett transgenderfält som kretsar kring verksamheten av tre organisationer. Två av dem är transgenderisters egna nationella föreningar: de transsexuellas förening Trasek grundad 1984 och transvestiternas förening Dreamwear Club grundad 1991. De längsta traditionerna har dock de små lokala transgrupperna som verkat inom SETA – Föreningen för sexuellt likaberättigande, det nationella förbundet för sexuella och könsminoriteter med en majoritet av homosexuella och lesbiska. Transgenderverksamheten i SETA kulminerade år 1994 i grundandet av Transstödcentret som snart blev den viktigaste och mest inflytelserika organisationen på det finländska transgenderfältet, med två anställda funktionärer. Även om Transstödcentret i någon mån var fokuserat på stöd- och rådtjänster, Trasek på lobbyverksamhet och Dreamwear Club på arrangemang av socialt umgänge, sysslade alla de finländska transgenderorganisationerna med alla tre verksamhetsformer och dessutom informationsspridning som en prioritet.

Problemen, frågeställningarna och idéerna i transgenderaktivismen är i många avseenden mycket liknande i olika västerländska samhällen. Man kan tala om internationella diskurser även om aktivismen vanligen utövas på nationell eller lokal nivå. Transgenderorganisationer och -grupper har internationella kontakter med varandra och följer med varandras publikationer, men det är uppenbart att impulsflödet från USA till omvärlden är mera omfattande än tvärtom. De finländska transgenderisterna var på 1990-talet definitivt medvetna och kunniga om diskussioner på bl.a. det amerikanska transgenderfältet. I intervjuerna betonade en del finländska aktivister också hur viktiga Internet och i vissa fall personliga kontakter utomlands hade varit för deras personliga utveckling och allmänna förståelse av transgenderism.

Det är också väsentligt att transgenderisters situation i hela västvärlden präglas av att medicinsk kunskapsproduktion har varit den huvudsakliga referensram genom vilken man försökt förstå transgenderfenomen. Vare sig man stödjer sig på den medicinska diskursen eller vänder sig mot den, är den en nästan ofrånkomlig utgångspunkt för alla diskurser om transgenderism (Ekins & King 1996, 75–77). Då transgenderister i olika västerländer skapar sina självförståelser och uppfattningar om vad transgenderism är, sker det alltså i relation till en och samma internationella medicinska kunskapsbas.

Trots transgenderdiskursernas gemensamma grund och internationella

likheter, synliggör en jämförelse mellan Finland och USA ett antal intressanta kontraster. Även om det i detta sammanhang inte finns utrymme för en täckande analys av de många betydande skillnaderna i de kulturella och politiska referensramarna för transgenderorganisationernas diskurser och verksamhet i de två länderna, kan denna jämförande studie lyfta fram några mycket konkreta omständigheter som påverkar aktivismen. Betydelsen av två sådana omständigheter blev uppenbar i denna undersökning. För det första har storleken hos både den transgenderpopulation som medverkar i formuleringen av en transgenderpolitik och det omgivande samhället konsekvenser för det sätt varpå politik och krav kan formuleras. För det andra påverkar organisationen av hälsovården starkt omständigheterna för de transsexuella som söker sig till medicinska behandlingar, och därigenom diskurserna i transgendergemenskapen.

Skillnaden i storleken på transgenderfälten reflekterades på olika sätt i transgenderorganisationernas arbete och retorik i de två länderna. I större urbana centra i USA kunde t.ex. transgenderister som inte var nöjda med arbetet eller politiken i en organisation, välja en annan grupp eller, om det fanns underlag för det, grunda en ny. Det i jämförelse stora antalet transgenderister minskade alltså trycket mot konsensustänkande. Specialiserade föreningar kunde skapa skarpa profiler och således formulera radikal politik, om man ville det. Eftersom de finländska transgenderister som medverkade i organisationernas verksamhet var få (de aktiva kunde räknas i tiotal), var sådan differentiering inte tänkbar och man måste ofta jämka samman olika åsikter och ståndpunkter (Wickman 2001, 92–99; 166, Saukkonen 1994). Utbrytargrupper skulle helt enkelt ha blivit för små. Då det inte fanns alternativa organisationer att vända sig till, kunde kamperna om den politiska linjen i en given förening blir särdeles smärtsamma (Wickman 2001, 199).

Interaktionen inom större transgenderpopulationer och mellan ett flertal olika transgenderorganisationer i USA verkar också ha skapat ett större självförtroende som tog sig uttryck bl.a. i hur centrala principer och krav formulerades. Amerikanska organisationer och aktivister gav ut två deklarationer av transgenderisters rättigheter: *A Bill of Gender Rights* av JoAnn Roberts (1990) som antogs av Congress of Transgender Organizations 1990, samt *The International Bill of Transgender Rights* som antogs av International Conference on Transgender Law and Employment Policy 1995 (Frye 2001a)[4]. Utgående från en rättighetsram, en väletablerad diskurs inom amerikanska folkrörelser, definierades i dessa dokument den av samhället förväntade rättvisa behandlingen av genusvarianta personer (Hull 2001; Snow & Benford 1992). Texterna är dock formulerade som deklarationer av alla människors genusrelaterade fri- och rättigheter.

Den närmaste motsvarigheten i Finland utgjordes av Traseks programförklaring från 1996, m.a.o. ett dokument som definierar de principer som

4 Användningen av ordet "internationell" i detta sammanhang är främst en tillfällighet och har uppstått som en följd av medverkan av enstaka britter (Frye 2001b). Debatterna och diskussionsfora är i grunden amerikanska.

är avsedda som riktlinjer för föreningens arbete och dess långvariga målsättningar. Denna diskursiva formulering är mera anspråkslös och ställer inte krav på samhället på ett lika direkt sätt som de amerikanska rättighetsförklaringarna. *The International Bill of Gender Rights* översattes dock till finska och publicerades även i *Transgenre*, Transstödcentrets publikation (*Transgenre* 1/1994: 5–6).

Transgenderenhet

Användningen av begreppet transgender i den breda bemärkelse som jag presenterade i inledningen antyder att olika transgenderpraktiker och -identiteter betraktades som besläktade eller sammanhörande. Denna tanke om släktskap och enhet mellan t.ex. transsexualitet och transvestism återspeglar så grundläggande antaganden om transgenderismens väsen att den har kommit att betraktas som ett uttryck för ett särskilt paradigm (Denny 1995). Under det tidiga 1990-talet började den tidigare strikta distinktionen mellan dessa två grupper suddas ut i en del grupper och föreningar i USA medan det nya enhetsparadigmet vann terräng (Bolin 1994). Man började i allt högre grad uppfatta transsexualitet och transvestism som punkter på ett kontinuum. Antropologen Anne Bolin (1994) betraktade detta tänkesätt som en indikator för transgenderisternas tendens att ifrågasätta det västerländska dikotoma könssystemet. Om den klara skillnaden mellan en manlig transvestit (som betraktas som i grunden en man) och en man-till-kvinna transsexuell (vars "sanna" kön anses vara kvinnligt) ifrågasätts, öppnas ett utrymme mellan kategorierna man och kvinna och själva könsdikotomin blir ifrågasatt. Att transgenderister omfattar enhetsparadigmet kan således ses som ett tecken på att ett postmodernt motståndsperspektiv på kön tagit plats inom transgendergrupperna. Sedermera har aktivistförfattare som Bornstein (1994) och Feinberg (1996) skrivit ut den dikotomiutmanande agenda som syns implicit i Bolins undersökning.

I Finland kunde en liknande utveckling i riktning mot paradigmet om transgenderenhet iakttas några år senare. (Detsamma skedde även i t.ex. Storbritannien, Nederländerna och Australien, se Anderson Brown 1998; Dana-Tabet 2001; Munro 2000.) Under 1995–96 förnyade Trasek sina stadgar så att medlemskapet öppnades för alla transgenderister, snarare än bara transsexuella som förut. Transvestiter inkluderades explicit. Dessutom publicerade föreningen en programförklaring som tydligt omfattade enhetsparadigmet:

> Trasek är en intressegrupp för könsminoriteter. Inom ramen för föreningens verksamhet betecknar könsminoriteter personer som känner ett permanent behov att – som ett uttryck av sin personlighet – ständigt eller tidvis leva i en delvis eller helt olik eller motsatt könsroll jämfört med vad som förväntas i samhället på basen av deras biologiska kön (Trasek 1996).

I programförklaringen och i de därpå följande debatterna i transgendergemenskapens interna offentlighet knöts detta steg mot en öppen transgenderförening tydligt till en kritik av det binära könssystemet (vilket är i linje med Bolins tes om kopplingen mellan paradigmet av transgenderenhet och den postmoderna synen på kön). Traseks programförklaring ifrågasatte samhällets/statens rätt att diktera och kontrollera individers könstillhörighet. Föreningen skulle i detta skede ha föredragit att se kön och genus som en privatsak och en fråga som individen avgör själv (Wickman 2001, 193).

Även om paradigmet av transgenderenhet av många betraktades som en öppning mot ett spännande nytt tidevarv, var särskiljandet mellan transsexuella och transvestiter djuprotat och seglivat på många håll i transgendervärlden. I Finland väckte Traseks ovanämnda programförklaring och stadgereform starka reaktioner och en häftig debatt särskilt bland en del transsexuella (Wickman 2001, 192-194). Även i USA präglades också t.ex. sociala evenemang fortfarande av distinktionen.

> Ja, jag har varit med i dessa grupper i över trettio år. Och jag minns att jag har gått till några av dessa gruppträffar, och det är som om de hade dragit ett streck mitt i golvet. Och alla TS [transsexuella] stannade på ena sidan och alla TV [transvestiter] stannade på andra, och aldrig skulle de tu mötas. Hmm, ... det är fortfarande delvis på det sättet, men inte alldeles så starkt (Intervju, medlem av flera transvestitföreningar, Kalifornien 2001).

Transgenderismens potentiella enhet diskuterades i både USA och Finland på tre nivåer. Olika varianter av transgenderism kunde ses antingen som ontologiskt besläktade med varandra eller som fundamentalt skilda kategorier. På en erfarenhetsnivå diskuterades likheterna och skillnaderna i livssituationerna och de problem och den diskriminering som transsexuella, trasvestiter och andra transgenderister möter. På en organisationsnivå fokuserade debatten på behovet av organiserat samarbete mellan olika transgenderister, antingen i form av gemensamma institutioner (organisationer och publikationer) eller samarbete mellan skilda organisationer som representerade skilda grupper.

Ofta antogs en konsekvens mellan nivåerna, med den ontologiska nivån implicit som grund, så att man följde antingen logiken enligt vilken "besläktade fenomen ger upphov till liknande problem som bäst bekämpas genom gemensam organiserad verksamhet" eller, alternativt, principen att "i grunden olika fenomen ger upphov till olika problem, vilka förutsätter skilda organisationer som jobbar mot olika målsättningar". Organisationssamarbete kunde dock även förespråkas oberoende av synen på gemenskap på ontologisk och erfarenhetsnivå, i Finland t.o.m. trots en tro på fundamentala skillnader (se nedan). Samarbetet motiverades huvudsakligen med två argument. För det första talade man för politisk ändamålsenlighet: samarbete och enhet ökar

antalet deltagare i olika aktiviteter och ger mera styrka åt politiska engagemang.

> Så vi har dessa lustiga små indelningar till och med i de mest intima små stödgrupper. Politiskt sett tror jag att folk som har något som helst intresse att se genderrörelsen lyckas, sträcker sig över dessa skiljelinjer (Intervju, transgenderaktivist, San Francisco 2001).

För det andra är transgenderisternas självidentifikation ofta inte en enkel process. Det fanns en allmän medvetenhet även bland de transsexuella som trodde på en skarp ontologisk skiljelinje mellan sig själva och transvestiter, att det funnits åtskilliga transsexuella som tidigt i sin transgenderbana har identifierat sig som transvestiter. De betraktade inte sådan rörelse mellan olika identitetskategorier som tecken på oskarpa gränser mellan dem utan avfärdade ofta idén om en tillvaro mellan transsexualitet och transvestism som enbart en fas i processen att acceptera ens "sanna" transsexualitet efter en första oriktig självidentifikation som transvestit (jämför t.ex. Mason-Schrock 1996; Broad 2002, 250–251). De såg dock fenomenet som en anledning till nära kontakt mellan grupperna. Man betonade då behovet av gemensamma sociala rum för transsexuella och transvestiter där nykomlingar kunde finna sina identiteter:

> Även om definitionen av transsexualitet inbegriper "gender dysphoria" [medicinsk term för transgenderisternas emotionella aversion mot sitt ursprungliga biologiska kön] från tidig barndom, tar det för många en lång tid innan de kan benämna sig som transsexuella. [...] På min tid visste jag inte ens att TS fanns, jag hade bara hört om TV:n, så jag betraktade mig själv som en av dem. Jag hade inte heller träffat någon TV eller TS. Så det fanns ingen referenspunkt. [...] Vad lär vi oss av allt detta? Även om vi är olika människor måste vi ge utrymme åt folk som letar efter sina identiteter utan att vi svartsjukt försvarar våra territorier (E-postmeddelande, SETA:s e-postlista för transgenderfrågor, 1997).

Utmaningarna i balansgången mellan olika syner på paradigmet av transgenderenhet och transsexuellas och transvestiters olika behov var liknande i Finland och USA, men de organisatoriska arrangemangen var olika. I USA presenterade sig en stor del av föreningarna som öppna för alla slags transgenderister även om många i praktiken ändå kunde ha en betoning på transsexuella eller transvestiter. I Finland har Trasek och Dreamwear Club bibehållit sina profiler som föreningar för transsexuella respektive transvestiter. Traseks reform av stadgarna och radikala programförklaring som nämndes ovan ändrade nämligen inte föreningens profil i det långa loppet. Transstödcentret har

däremot erbjudit en gemensam plattform och arena för samarbete för de två grupperna.

I de större amerikanska transgenderkretsarna fanns det flera skiljelinjer mellan olika grupper utöver den mellan transsexuella och transvestiter. I större populationer blir även mera sällsynta transgenderuttryck representerade av hela grupper som bidrar till mångfalden, inte bara av enstaka individer. I följande intervjucitat tar informanten upp flera indelningar. Det är karakteristiskt att klass och ekonomisk ojämlikhet figurerar som en skiljelinje mellan grupper av transgenderister.

> Och så har vi folk på utkanterna, i marginalen: de som kallar sig "gender fuck" eller "boy chicks" som kämpar för sin rätt att vara androgyna. Och vi har konservativa transsexuella som säger: "Jag vill inte att någon märker mig. Jag vill bara smälta in". Så det är faktiskt ganska svårt att tala om en sammanhållande gemenskap. Och FtoMs [kvinna-till-man-transgenderisters] erfarenheter och MtoFs [man-till-kvinna-transgenderisters] erfarenheter är väldigt olika. Och sedan i MtoF-gemenskapen har du kvinnor som är företagschefer som har massor med pengar, som har råd med verkligen bra kirurgi och verkligen bra hormoner. Och sedan i andra ändan av spektret har du kvinnor utan någon utbildning, utan jobb, ibland jobbande på gatan för att överleva. Eh. Så möts dessa två grupper och håller fester tillsammans? Nej! (Intervju, transgenderaktivist, San Francisco 2001)

Klass och ekonomisk ojämlikhet diskuterades sällan i de finländska debatterna. Ekonomiska och karriärproblem i samband med könskorrigeringsprocessen nämndes ibland men de konstruerades vanligen inte som en skiljelinje mellan olika grupper av transgenderister. Könskorrigeringsbehandlingarna i sig blev inte en ekonomisk fråga för finländska transsexuella eftersom den nationella, offentliga hälsovården i allmänhet har förväntats erbjuda de väsentliga hälsovårdstjänsterna. Väldigt få kunde och skulle förbigå den offentliga hälsovården och vända sig till den privata sektorn för så stora åtgärder som könskorrigering. Sådana människor fanns (och priser samt kvalitet av könskorrigeringsåtgärder utomlands rapporterades ibland i Traseks medlemspublikation) men de framstod aldrig som en särskild grupp inom transgendergemenskapen.

Den allomfattande betydelsen av privata ekonomiska resurser i USA, särskilt accentuerad för transsexuella på grund av de höga kostnaderna för könskorrigeringsåtgärder inom den privata hälsovården, tillspetsade även andra skillnader i transgendergemenskapen. Till exempel man-till-kvinna- och kvinna-till-man-transsexuella som informanten ovan nämnde, beskrivs i USA ofta som två grupper med mycket olika förutsättningar i hög grad bestämda

av ekonomiska möjligheter i ursprungskönet. Ett mera polariserat könssystem i USA tillspetsar de skillnader mellan mäns och kvinnors karriärmöjligheter och inkomster som givetvis även existerar i Finland (Löfström 1998). Således går man-till-kvinna- och kvinna-till-man-transsexuella ofta in i könskorrigeringsprocessen från mycket olika ekonomiska utgångslägen.

Medikalisering

Medikaliseringen av transgenderism har i forskningen ofta betraktats som en form av social kontroll som bidrar till upprätthållandet av det dominerande könssystemet med hjälp av patologisering av okonventionella könsuttryck och preskription av psykiatriska och fysiska behandlingar som ska eliminera könstvetydighet genom "harmonisering" av identitet och anatomiskt kön inom ramarna för tvåkönsmodellen (t.ex. Hausman 1995; Hirschauer 1997; Hird 2002).[5] Därför kan transgenderisters utmaningar av den medicinska behandlingen av transgenderism och den medicinska expertisens auktoritet i transgenderfrågor betraktas som potentiellt motstånd mot könssystemet.

I transgenderisters debatter diskuterades det medicinska fältet och dess syn på transgenderism på tre nivåer. Som en principfråga diskuterades de läkarvetenskapliga auktoriteternas mandat att definiera transgenderisters identiteter. Tillgången till och kvaliteten av medicinska könskorrigeringsbehandlingar är dock av stort intresse för transsexuella. Därför förs en diskussion på pragmatisk nivå om det medicinska fältets kompetens både i fråga om standarden på den medicinska kunskapen om transgenderism i allmänhet och kunskaperna och kunnigheten bland de läkare som svarar för behandlingarna i den lokala kontexten. Den portvaktarposition till behandlingar som modifierar fysiska könskarakteristika, vilken denna läkarkår har, skapar en spänningsfylld relation mellan läkarna och deras transsexuella patienter. Således utgjorde attityderna bland särskilt den psykiatriska personalen ett tredje centralt diskussionsämne i materialet.

Det medicinska fältet har inte nått konsensus om transsexualitetens etiologi även om fysiologiska orsaker har förts fram (t.ex. Zhou et al. 1995). Som en följd klassificeras den och andra typer av transgenderism, som benämns "störningar i könsidentiteten", bland psykopatologiska tillstånd (även om transsexualitet vårdas med fysiska ingrepp). Givet det stigma som förknippas med mental ohälsa och mentalpatienters maktlösa position är det förståeligt att transgenderister är djupt missnöjda med situationen. Slutsatserna är dock olika beroende på inställningen till könssystemet. I ett genusmotståndsperspektiv ifrågasätts det medicinska etablissemangets auktoritet att definiera transgenderismens väsen. Kravet på psykiatrisk fastställelse av identiteten som förutsättning för tillstånd till ändring av fysiska könskarakteristika och juridiskt kön betraktas som oacceptabelt.

5 Det bör dock noteras att det även finns representanter för läkarvetenskapen vilka uttryckligen är öppna för att en del av patienterna finner sin plats utanför de traditionella könskategorierna (t.ex. Bockting 1997).

> De flesta transsexuella jämför sitt tillstånd med en fysisk defekt medan samhället definierar det som ett psykiatriskt tillstånd. Etiologin av en könsidentitet som är i enlighet med kulturella förväntningar är dock lika okänd som den av en identitet som avviker från dem. Det är därför orimligt att betrakta någon som helst könsidentitet som en mental störning eller tecken på sådan (Trasek, programförklaring 1996).

> Hela idén att det som en transsexuell har, är en könsidentitetsstörning, är strunt. Det är inte en störning. Bara för att en inte identifierar sig eller passar väl in i de kriterier som samhället har fastställt för mig, manlig eller kvinnlig, betyder inte att jag har en störning. Jag tycker inte att vi ska behöva gå till en psykolog. [...] [D]e flesta människor som är transgenderister fungerar normalt i övrigt, och de enda som tenderar att bli suicidala är folk som är tvingade i en sådan relation till samhället att de inte tillåts vara sig själva. Du vet, de tvingas leva sina liv ensamma (Intervju, transgenderaktivist, San Francisco, 2001).

Det förekom dock kritik mot den medicinska behandlingen av transsexualitet även bland dem som inte gestaltade sin transgenderism som revolt mot könssystemet och -normerna. Inom detta perspektiv respekterades läkarvetenskapens vetenskapliga auktoritet som expertis på transgenderism. Kritiken riktades däremot vanligen mot enskilda läkares eller läkargruppers kompetens. Metoden att diagnostisera transsexualitet med psykiatriska medel presenterades som en beklaglig men tillfällig brist i det nuvarande stadiet i utvecklingen av den läkarvetenskapliga kunskapen. Denna brist betraktades dock inte som underminerande psykiatrins och läkarevetenskapens mandat som adekvat institution för hanteringen av transgenderism.

> Eftersom det är ett faktum att det inte finns något gentest för transsexualitet, och då vi uppenbarligen inte kommer att få ett sådant i fortsättningen heller, förblir de psykiatriska metoderna det enda medlet för diagnos. Borde inte vår verksamhet därför, i dagens läge då psykiatrisk diagnos är det enda sättet för en lång tid framöver, vara riktad mot att diagnosen görs av kunniga människor som förstår saken och inte, till exempel, av ett gäng som det som nu håller på i Lappviken[6]? (E-postmeddelande, SETA:s e-postlista för transgenderärenden, 1996).

Enskilda läkares attityder och kompetens diskuterades ofta mera synligt i Finland än i nationsomfattande diskussionsfora i USA. I ett litet samhälle

6 Den psykiatriska kliniken vid Helsingfors universitetssjukhus.

var individuella erfarenheter av könskorrigeringsbehandlingar i en viss klinik med en viss personal mera konkret relevanta för hela transgenderfältet. Den olika organisationen av hälsovården i de två länderna accentuerade denna kontrast ytterligare. I Finland har det medicinska fältet varit starkt centrerat kring det offentliga hälsovårdssystemet. Även om patienterna i detta system är jämlika, är alternativen gällande läkare och kliniker begränsade på ett så specialiserat och litet fält som könskorrigeringsbehandlingar. Psykiatrin som ingår i könskorrigeringsprocessen var i Finland koncentrerad till ett fåtal enheter och transsexuellas operationer utfördes endast i Tammerfors universitetssjukhus. Alternativlösheten tillspetsade betydelsen av nivån på de tillgängliga behandlingarna för de finländska transsexuella. Som det framgått tidigare framstod denna fråga i USA mera som en ekonomisk angelägenhet. Den diskuterades även i termer av att finna och välja de rätta alternativen i ett brokigt urval av läkare och kliniker.

Acceptansen av läkarvetenskapens vetenskapliga auktoritet, och t.o.m. den psykiatriska diagnosen, diskuterades också ur ett strategiskt perspektiv i transgenderisternas debatter. De sågs som en legitimering av transsexualitet och en garant för tillgängligheten av medicinska könskorrigeringsåtgärder. (Motsvarande diskussioner har även förts bland de läkare som varit involverade i behandlingen av transsexuella, se Swartz 1998.) Som följande citat illustrerar gjorde beroendet av ett enda offentligt vårdsystem även denna fråga mera akut för de finländska transsexuella än för deras amerikanska motsvarigheter som hade flera alternativ.

> I ett samhälle som förser medborgarna med hälsovårdsförsäkring och ett offentligt hälsovårdssystem, anses det en skyldighet för samhället att ordna vård för sjukdomar, handikapp och missbildningar. Men inget samhälle har någon skyldighet att finansiera någons livsstil och det är inte svårt att inse att efter det [att transsexualitet skulle betraktas som en livsstil] skulle den allmänna opinionen (som för närvarande är väldigt positiv gentemot transsexuella eftersom det uppfattas som ett medicinskt fenomen och inte som en livsstil) vända sig mot allehanda perversa könsbytare (E-postmeddelande, SETA:s e-postlista för transgenderärenden, 1996).

Å andra sidan tillåter det finländska offentliga systemet att könskorrigerande behandlingar ur genusmotståndsperspektivet motiveras genuspolitiskt, med hänvisning till förhållandet mellan de transsexuella och samhället. I följande citat (visserligen rätt sällsynt i sitt slag) görs samhället (staten) ansvarigt för det kulturella könssystemet som i sin tur anses vara orsaken till problemen med transgenderism. I detta resonemang skapar ansvarsförhållandet en skyldighet för den offentliga makten att stå för åtgärderna för att avhjälpa problemen.

> Transsexualitet är officiellt en sjukdom eftersom läkarvetenskapen som representerar den här kulturen, definierar den som en sådan (det samma gällde tidigare för homosexualitet). Så länge som samhället kräver att en kvinnlig person ska ha en vagina och en manlig person en penis, är det rättvist att det betalar för genitalrenoveringen. Om den motsatta situationen skulle vara allmänt accepterad, kunde vi förhålla oss till könskorrigering som till vilken kosmetisk kirurgi som helst. Jag menar det: 60.000 mark skulle ha varit ett litet pris (och lättare att fixa) om omgivningen skulle ha accepterat mitt genus sedan barndomen. Och det är inte ens sagt att jag i så fall skulle ha gått till operationen överhuvudtaget (E-postmeddelande, SETA:s e-postlista för transgenderärenden, 1996).

Citatet ovan illustrerar även en pragmatisk syn på läkarvetenskaplig vård ur genusmotståndsperspektivet. Man är kritisk till tanken att transgenderism i sig skulle kräva behandling även om könskorrigerande medicinsk vård ibland antas vara nödvändig för en transgenderists välbefinnande. Behandlingarna välkomnas som ett sätt att underlätta livet i mainstreamsamhället, men man anser det inte vara korrekt att läkarkåren fattar beslutet om vem som är transsexuell.

De lokala skillnadernas betydelse

I den här undersökningen har jag med hjälp av en jämförelse mellan omständigheterna i Finland och USA granskat några av de sociala betingelser som kan ha betydelse för hur transgenderism gestaltar sig i aktivistretorik. Jag utgick från två konkreta debattämnen som enligt min tidigare forskning om den finländska transgendergemenskapen aktualiserar den mera abstrakta frågan om transgenderismens relation till det dikotoma könssystemet. Paradigmet om transgenderenhet utmanade det genom att förena olika typer av normbrytande identiteter och praktiker. Relationen till läkarvetenskapens normativa behandling av transgenderism återspeglade synen på den sociala kontrollen av könskategorierna. Båda frågorna var omtvistade och två motsatta perspektiv kunde skönjas (som en slags idealtyper): ett som inriktade sig på en normalisering av transsexualitet genom den medicinska diskursen på bekostnad av andra former av transgenderism, och ett som i stället fokuserade på kritik av könssystemet och krav på liberalisering av praxis som betraktades som social kontroll av könsindelningen.

Det fanns givetvis skillnader i diskussionerna om transgenderenhet och den medicinska behandlingen av transgenderism i de två mycket olika länderna. Två omständigheter som kunde ses påverka dem, diskuterades i denna undersökning. För det första framgick betydelsen av storleken på transgendergemenskapen som formulerar en agenda. En kritisk massa bidrar till självförtroende

och mod i formuleringen av politik och krav. Den krävs också för att radikala diskurser ska framträda och utvecklas. En liten gemenskap är mera beroende av konsensus, vilket gör formuleringen av en radikal agenda mindre sannolik då många transgenderister ändå vill leva och agera diskret. Denna tendens exemplifieras av det öde som finländska Traseks programförklaring gick till mötes. Den förkunnade paradigmet om transgenderenhet, men blev aldrig tillämpad på något synligt sätt. Det kan dessutom noteras att diskussionerna i transgendegemenskaper i Finland och på mindre orter i USA liknade varandra. Den demografiska skiljelinjen mellan storstäder och mindre orter verkar alltså var den mest avgörande för transgenderdiskurserna.

För det andra är det en stor skillnad för transsexuella om de kan förvänta sig att få könskorrigeringen genomförd med samhällets bistånd i ett offentligt hälsovårdssystem eller om den måste finansieras privat. Trots välfärdsstatens fördelar verkade de läkarvetenskapliga auktoriteternas makt mera påtaglig och omedelbar på det finska fältet där det knappast fanns alternativ till de få vårdenheter som inom den offentliga hälsovården utförde könskorrigeringsbehandlingar. Särskilt i ett litet samhälle blir de transsexuella då lätt beroende av vissa individuella aktörer på det medicinska fältet. De kunde inte, som de transsexuella i USA, utöva konsumentens makt att välja bland olika läkare. Detta accentuerar spänningen i relation till läkarkåren som har kontroll över tillgången till behandlingarna, även bland dem som bejakar läkarvetenskapens auktoritet som expertis på transgenderism.

I denna studie framstod likheterna mellan transgenderdiskurserna i USA och Finland som betydande. Dock pekar de skillnader som ändå förekommer på handlingsmiljöns betydelse för utvecklingen av förståelser av transgenderism. I forskningen om sociala rörelser ter det sig klart att aktivism alltid formas enligt de möjligheter och modeller som finns tillgängliga i samhället (*political opportunity structure*, Kriesi 1991). Transgenderaktivismen och dess agenda formas av många politiska och kulturella omständigheter i samhället. Till exempel motverkas radikalism i det finländska samhället även av den politiska praxisen som låter intressegrupper förhandla direkt med statliga myndigheter om frågor som de har på agendan. I denna politiska kultur har även sexuella och könsminoriteter haft framgångar med konsensusinriktad reformpolitik (Löfström 1998; Wickman 2006).

Denna undersökning blickar tillbaka till 1990-talet som nu framstår som en mycket speciell period då transgenderaktivismen inspirerade och inspirerades av påfallande uppmärksamhet både i genusforskning och i massmedia (Anderson Brown 1998; Hale 1998). Efter millennieskiftet har många av transgenderdiskussionernas huvudfrågor bestått. Den medicinska diagnosens betydelse för transgenderisternas sociala situation och deras relation till samhället och dess könsnormer, samt frågan om skarpt avgränsade fasta transidentiteter har fortsatt vara prominenta teman i litteraturen (t.ex. Butler

2004, 75–101; Levi & Klein 2006). Nya analyser av de interna diskurserna i transgendergemenskaper har inte publicerats under de senare åren. Det kan dock konstateras att intersektionaliteten av olika typer av diskriminering har fått en allt mera central plats i den offentliga amerikanska transgenderpolitiska debatten då ekonomisk och rasbaserad marginalisering bland transgenderister diskuteras allt mera (t.ex. Spade 2006; Currah et al. 2008). 1990-talets transgenderdiskussioner präglades av en spänning som uppstod mellan å ena sidan en ivrig förväntan på betydande förändringar i förståelsen av kön, i vilka transgenderisterna förmodades spela en viktig roll och å andra sidan starka reaktioner mot sådant tänkande. Denna spänning skapade en intensitet i debatten som nu verkar ha avtagit. Denna utveckling accentuerar ytterligare huvudpoängen i min analys: transgenderdiskursernas bundenhet i tid och rum. Den genusvetenskapliga tolkningen av transgenderismen och dess relation till normativa könsdiskurser bör i framtiden bättre beakta den miljö och det handlingsutrymme inom vilka transgenderisterna måste utveckla sin politik och sina självförståelser. Detta har den hittills gjort alltför sällan.

Litteratur

Anderson Brown, Lee (1998) "Circling the margins of identity: Controversies in the Sydney transgender community." Föredrag vid konferensen The Third International Congress on Sex and Gender: Transgender Agenda for the End of the Millennium, Oxford, 18–20 september 1998.

Bockting, Walter O. (1997) "Transgender coming out: Implications for the clinical management of gender dysphoria." I Bonnie Bullough, Vern Bullough & James E. Elias (red.) *Gender Blending*. Amherst: Prometheus Books, 48–52.

Bolin, Anne (1994) "Transcending and transgendering: Male to female, dichotomy and diversity." I Gilbert Herdt (red.) *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, 447–487.

Bornstein, Kate (1994) *Gender Outlaw: On Men, Women and the Rest of Us*. New York: Routledge.

Broad, Kendal L. (2002) "G, L, B + T? Gender/sexuality movements and transgender collective identity (de)constructions." *International Journal of Sexuality and Gender Studies* 7 (4): 241–264.

Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Butler, Judith (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.

Butler, Judith (1998) "Afterword to transgender in Latin America." *Sexualities* 1 (3): 355–359.

Butler, Judith (2004) *Undoing Gender*. New York: Routledge.

Califia, Pat (1997) *Sex Changes: The Politics of Transgenderism*. San Francisco: Cleis Press.

Currah, Paisley; Hayashi, Kris; Richardson, Matt & Stryker, Susan (2008) "Stepping back, looking outwards: Situating transgender activism and transgender studies." *Sexuality Research & Social Policy* 5 (1): 93–105.

Dana-Tabet, Adrianne (2001) "Making a transgenderist: The construction of gender identity in Boston and Amsterdam." I Felicity Haynes & Tarquam McKenna (red.) *Unseen Genders Beyond the Binaries*. New York: Peter Lang, 51–58.

Denny, Dallas (1995) "The paradigm shift is here!" *AEGIS News* 4 (1): 1.

Ekins, Richard & King, Dave (1996) *Blending Genders. Social Aspects of Cross-Dressing and Sex-Changing*. London: Routledge.

Ekins, Richard & King, Dave (1999) "Towards a sociology of transgendered bodies." *Sociological Review* 47 (3): 580–602.

Elias, James E.; Diehl Elias, Veronica & Rosal, Carmel L. (1999) "Transgender as an emerging social movement." Föredrag vid konferensen XVI Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association Symposium, 17–21 augusti 1999, London.

Feinberg, Leslie (1996) *Transgender Warriors. Making a History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Boston: Beacon Press.

Foucault, Michel (1972) *Vetandets arkeologi*. Staffanstorp: Cavefors förlag

Frye, Phyllis Randolph (2001a) "History of the International Bill of Gender Rights." 21. januari 2001, Houston, Texas. Tillgänlig på: http://www.transgenderlegal.com/ (4.10.2008).

Frye, Phyllis Randolph (2001b) "History of the International Conference on Transgender Law and Employment Policy Inc." 21. januari 2001, Houston, Texas. Tillgänglig på: http://www.transgenderlegal.com/ (4.10.2008).

Garber, Marjorie (1992) *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. New York: Harper Perennial.

Garfinkel, Harold (1984) *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Hale, Jacob C. (1998) "Consuming the living, dis(re)membering the dead in the butch/FtM borderlands." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 4 (2): 311–348.

Hausman, Bernice L. (1995) *Changing Sex: Transsexualism, Technology and the Idea of Gender*. Durham: Duke University Press.

Hird, Myra J. (2002) "For a sociology of transsexualism." *Sociology* 36 (3): 577–595.

Hirschauer, Stefan (1997) "The medicalization of gender migration." *International Journal on Transgenderism* 1 (1). Tillgänglig på: Symposion Publishing, http://www.symposion.com/ijt/ijtc0104.htm (4.10.2008).

Hull, Kathleen E. (2001) "The political limits of the rights frame: The case of same-sex marriage in Hawaii." *Sociological Perspectives* 44 (2): 207–232.

Jeffreys, Sheila (1990) *Anticlimax: A Feminist Perspective on the Sexual Revolution*. London: The Women's Press.

Kessler, Suzanne & McKenna, Wendy (1978) *Gender: An Ethnomethodological Approach*. New York: John Wiley.

Kriesi, Hanspeter (1995) "The political opportunity structure of new social movements: Its impact on their mobilization". I J. Craig Jenkins & Bert Klandermans (red.) *The Politics of Social Protest*. London: UCL Press, 167–198.

Levi, Jennifer L. & Klein Bennett H. (2006) "Pursuing protection for transgender people through disability laws." I Paisley Currah, Richard M. Juang & Shannon Price Minter (red.) *Transgender Rights*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 74–92.

Löfström, Jan (1998) "Introduction." I Jan Löfström (red.) *Scandinavian Homosexualities: Essays on Gay and Lesbian Studies*. New York: Harrington Park Press, 1–13.

Mason-Schrock, Douglas (1996) "Transsexuals' narrative construction of the 'True Self'." *Social Psychology Quarterly* 59 (3): 176–192.

Munro, Surya (2000) *Transgender Politics*. Opublicerad avhandling. Sheffield: University of Sheffield, Department of Sociological Studies.

Ramet, Sabrina P. (1996) "Gender reversals and gender cultures: An introduction." I Sandra P. Ramet (red.) *Gender Reversals and Gender Cultures: Anthropological and Historical Perspectives*. New York: Routledge, 1–21.

Raymond, Janice (1996) "The politics of transgenderism." I Richard Ekins & Dave King (red.) *Blending Genders: Social Aspects of Cross-dressing and Sex-changing*, London: Routledge.

Roberts, JoAnn (1990) *A Bill of Gender Rights*. Tillgänglig på: http://www.transgender.org/stlgf/gender.html (4.10.2008).

Roen, Katrina (2001) 'Either/Or' and 'Both/Neither': Discursive tensions in transgender politics." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27 (2): 501–522.

Saukkonen, Ari (1994) "Transyhteisön sosiaaliset aspektit." *Transgenre* 1/1994: 12.

Snow, David A. & Benford, Robert D. (1992) "Master frames and cycles of protest." I Aldon D. Morris & Carol M. Miller (red.) *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press, 133–155.

Spade, Dean (2006) "Struggling for gender self-determination in a hostile economy." I Paisley Currah, Richard M. Juang & Shannon Price Minter (red.) *Transgender Rights*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 217–241.

Stryker, Susan (1998) "The transgender issue: An introduction." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 4 (2): 145–158.

Swartz, Louis H. (1998) "Legal implications of the new ferment concerning transsexualism." *International Journal on Transgenderism* 2 (4). Tillgänglig på: Symposion Publishing, http://www.symposion.com/ijt/ijtc0604.htm (4.10.2008).

Towle, Evan B. & Morgan, Lynn M. (2002) "Romancing the transgender native: Rethinking the use of the 'Third Gender' concept." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 8 (4): 469–497.

Trasek (1996) *Tietoa Trasekista*. Helsinki: Trasek/SETA.

Wickman, Jan (2001) *Transgender Politics: The Construction and Deconstruction of Binary Gender in the Finnish Transgender Community*. Åbo: Åbo Akademis Förlag.

Wickman, Jan (2003) "Masculinity and female bodies." *NORA: Nordic Journal of Women's Studies* 11(1): 40–54.

Wickman, Jan (2006) "Lagen, medicinen och definitionen av kön: Byte av juridiskt kön som hälsovårdsåtgärd." I Sirpa Wrede & Elina Oinas (red.) *Det sunda livets trånga ramar: Essäer om det socialt konstruerade könet*. SSKH Skrifter 22. Helsingfors: Svenska Social och kommunalhögskolan vid Helsingfors universitet.

Zhou, Jiang-Ning; Hofman, Michel A.; Gooren, Louis J.G. & Swaab, Dick F. (1995) "A sex difference in the human brain and its relation to transsexuality." *Nature* 378 (2 Nov.): 68–70.

THOMAS HEIKELL

INKLUDERING OCH EXKLUDERING:
Att skapa en känsla av familj och släktskap

Inledning

I denna artikel belyser jag en familjeform som har existerat lika länge som människan har känt en brinnande längtan att bege sig ut på de stora haven, nämligen sjöfarts- eller sjömansfamiljen. Jag kommer att lyfta fram en av dess medlemmars tankar kring barndomen och uppväxten i denna familjeform genom en mikrosociologisk fallstudieanalys, nämligen den vuxne sonens. Hurdan familj framträder ur sonens, i det här fallet Nils[1], berättelse? Vilka minnen är de mest framträdande och hur skapar de en känsla av familj och släktskap, en känsla av "vi", i en familjeform som kännetecknas av återkommande uppbrott och återföreningar? För att infånga dessa aspekter kommer jag att betrakta den i intervjusituationen framträdande berättelsen som ett sätt att göra familj genom att uppvisa den som familjeaktig. Resultatet visar att Nils återger en känsla av familj och släktskap genom en stark indelning av familjen i en inre och yttre krets.

Familjen som begrepp

Familjen – alla har vi en uppfattning om vad som åsyftas med begreppet, vad det står för och vem det omfattar. Därutöver har vi en mer eller mindre klar förståelse av vem som är berättigad att använda det för att beskriva den egna livssituationen och i vilka sammanhang. Men definitionen av familjen har förändrats under de senaste decennierna, både bland familjeforskare och bland lekmän. Från att ha varit ett starkt kärnfamiljecentrerat begrepp har dess innebörd

1 Namnet är fiktivt. Nils är samtidigt en av de 20 respondenterna i mitt pågående doktorsavhandlingsprojekt.

nyanserats. Vi är sambor, särbor, kompbor (en som bor med sin kompis), mambor, papbor (en som bor med sin mamma respektive pappa) o.s.v. Vi har familjer bestående av mina barn, dina barn, våra barn och följaktligen har barnen sina egna hel- och halvsyskon, far- och morföräldrar, farbröder, fastrar, morbröder, mostrar och kusiner. Vi har till vissas stora förskräckelse familjer bestående av två mödrar/fäder och ingen far/mor. Reproduktionsteknologin möjliggör lösningar som inte tidigare varit tillgängliga. Ett par kan välja att använda sig av en surrogatmamma, om än inte i Finland, för att föda sitt barn. Alla dessa exempel förtydligar att våra familjerelationer har blivit utspridda på ett allt större antal hushåll, former och individer. Våra familjerelationer utspelar sig i ett allt mer komplext nätverk av relationer (se t.ex. Bäck-Wiklund & Johansson 2003). Familjen, både som begrepp och verklig enhet, har förvandlats till ett flexibelt och mångtydigt begrepp. Men samtidigt visar det sig att tankarna, drömmarna och förväntningarna angående familjen och familjelivet är förvånansvärt traditionella (se t.ex. Jallinoja 2006). Människorna eftersträvar att uppnå en känsla av trygghet med hjälp av eller genom familjen, även om de tidigare så starkt närvarande ekonomiska och moraliska aspekterna av familjen har ersatts av känslor, relationens emotionella tillfredsställelse och kärlek (se t.ex. Beck & Beck-Gernsheim 1995; Giddens 1992). Ingen, eller ytterst få, bildar avsiktligen familj som ett tillfälligt och tidsbegränsat "projekt" planerat att avslutas efter en viss tid.

Under de senaste decennierna har vi också sett en frammarsch av offentliga personer, t.ex. politiker, skådespelare, idrottare och musiker, som öppnar sig om sitt familjeliv i olika medier (jfr Jallinoja 2006). Vi får läsa hur personen i fråga har lyckats, eller misslyckats, anta de utmaningar som har mött henne/honom i det egna familjelivet, t.ex. hur hon/han har överkommit problemen förknippade med nyfamiljer, med dina, mina och våra barn. Och vi ser ut att älska dessa reportage. Varför skulle det annars skrivas så mycket om familjen? Därutöver kan vi underhålla oss med otaliga TV-program av mer eller mindre socialpornografisk karaktär, t.ex. den amerikanska TV-psykologen Dr. Phil som granskar och analyserar familjelivets utmaningar, samt försöker finna lösningar till de framförda problemen. Eller för att inte nämna den ökände Jerry Springer och hans talkshow i vilken (familje)problemen ofta löses genom att verbalt, och med jämna mellanrum även fysiskt, attackera varandra framför studiopubliken. I jämförelse med dessa underhållningsprogram ter sig de finländska diskussionsprogrammen mera jordnära om än betydligt lamare och mindre underhållande. Det rika utbudet har lett till att vi blir bombarderade med information och berättelser om familjelivet, dess vardag och utmaningar, från olika håll. Det har blivit trendigt att diskutera om familjen.

Familjen som vi själva definierar den

Den brittiske familjeforskaren och sociologen David Morgan (1996; 1999; 2002) anser att det nuförtiden är omöjligt att tala om att *vara* familj (*being family*) på grund av familjerelationernas allt komplexare karaktär. Vi kan heller inte längre anta att familjen vi lever med och i är bestående och någonting självklart (jfr Beck & Beck-Gernsheim 1995). I Morgans syn har att vara familj ersatts av att *göra* familj (*doing family*). Familjebegreppets allt större variationsrikedom, med en rik begreppsapparatur för att fånga och beskriva mångfalden av familjelösningar, har lett till att det i Morgans syn är upp till oss själva att definiera vad vi syftar med begreppet familj. Det är individerna som anser sig utgöra en familj som själva måste skapa en känsla av familj. Vad är det som gör vår enhet till en familj? Varför bör vår form av (familje)liv anses uppfylla kraven för att kunna betraktas som familj? Egentligen är Morgan (1996, 186–187) skeptiskt inställd till själva begreppet "familj". Han anser att användningen av begreppet inte enbart fördunklar variationsrikedomen som vi finner i det moderna samhället, utan kan även ge underlag för högerorienterade politiska strävanden, ett påstående som han tyvärr inte förtydligar. Men han inser att det är svårt, om inte omöjligt, att överge begreppet på grund av dess välkända och gränsöverskridande användning. Morgans lösning för att fånga den allt komplexare familjen är begreppet familjepraktiker (*family practices*). Det är genom familjepraktiker som de individer, som anser sig utgöra en familj, skapar en känsla av familjeenhet. De återkommande rutinerna och praktikerna, som kan vara av olika karaktär, t.ex. ekonomiska, könsmässiga eller tidsmässiga, ger familjemedlemmarna en känsla av familjetillhörighet, en känsla av samhörighet, en känsla av "vi".

Morgan förespråkar användningen av praktikbegreppet för att det inger en känsla av vardaglighet, regelbundenhet och flexibilitet. Praktikerna utgörs i de flesta fall av små vardagliga sysslor i individernas liv, och deras betydelse härleds från deras position i ett större meningssystem. Praktiken att mata barnet härleder sin betydelse t.ex. från systemet med föräldraskap och konsumtion (Morgan 1996, 189 – 191). Det är dock högst osannolikt att individerna själva använder begreppet familjepraktiker för att beskriva sina handlingar. Det är forskaren som inramar handlingarna under praktikbegreppet. Forskarens roll som definierare leder i Morgans syn till möjligheten att den sociala aktören, den vars familjeliv och vardag som utforskas, inte godkänner forskarens tolkning av en praktik som en familjepraktik. Därmed anser Morgan att en mindre omformulering kan vara på sin plats för en bättre förståelse av familjepraktikernas karaktär. Familjepraktikerna har att göra med relationer och aktiviteter som är konstruerade, individuellt och historiskt med en emotionell förankring, kring familjeangelägenheter (Morgan 1996, 192). Den emotionella aspekten, som alltid inte behöver vara positiv, ger praktikerna en

personlig och moralisk innebörd i och med att de uppfattas som betydelsefulla av de inblandade parterna.

Janet Finch (2007), även hon en brittisk familjeforskare och sociolog, vill nyansera Morgans syn på familjepraktikernas betydelse genom att introducera begreppet *att uppvisa familj* (*displaying family*). Finch anser att vårt sätt att göra familj innehåller en aspekt av uppvisning, inte minst i en narrativ kontext. Vi är måna om att bekräfta relationernas familjeaktiga karaktär genom att uppvisa dem som sådana. Uppvisningen kan vara både visuell, t.ex. genom framsatta fotografier på våra barnbarn, som verbal, genom vårt berättande. Berättelserna om familjerelationerna förser berättaren med ett fordon med vilket den egna familjen och dess karaktär kan vidarebefordras (Finch 2007, 77). Enligt Finch (2007, 78) är det möjligt att betrakta narrativen som människorna berättar för sig själva och för andra som berättelser vilka gör det möjligt att förstå och placera familjerelationerna som del av en accepterad repertoar om vad familjen betyder. Minnesarbetet som familjemedlemmarna gör för familjeberättelsen, vi återkallar vissa delar, vi lämnar bort vissa delar, vi anpassar minnen till den aktuella situationen, är en del av att göra familj (Morgan 1996, 144). I Morgans argumentation är det också individerna som gör anspråk på vissa rättigheter till tillgången på familjeminnen, vilka delas med eller tillhör andra som kan betraktas som familjemedlemmar. Finch (2007) är mån om att poängtera att familjeberättelserna inte ska ses som sammandrag eller utsagor över vad människorna i allmänhet gör eller borde göra. Snarare är de berättelser genom vilka individerna försöker sammanbinda sina erfarenheter till mera generella mönster av sociala betydelser kring släktskap.

Att berätta om uppväxten i en sjöfartsfamilj

En av de centrala strategierna i skapandet av en familj är berättandet, att berätta familjehistorier (Johansson 2005, 100). Berättandet kan också betraktas som en kulturell grundform i alla kulturer (Marander-Eklund 2004, 209). Alla kan vi nämligen berätta och särskilt om vår barndom. Kerstin Arbaeus (1993, 37; se även Korkiakangas 1996; Makkonen 2004) anser att orsaken till att barndomen innehar en väsentlig plats i många livsberättelser är dess betydelse för vårt vuxna liv. Men för att man skall kunna berätta sin barndom måste den vara avslutad. Arbaeus poängterar att det är via sina senare livserfarenheter och upplevelser som individen skapar ordning i minnesflödet och ger mening åt skeenden och reaktioner i barndomen. När vi återger våra barndomsminnen tangerar vi både barndomstiden och de uppfattningar och tolkningar om denna period utifrån nuet (Korkiakangas 1996, 11). I den kontinuerliga processen att förflytta sig mellan det förflutna och nuet, i vilken berättaren befinner sig under återgivningen av barndomen, omformas

barndomen (Makkonen 2004, 109). Berättelsen berättas också alltid ur ett visst perspektiv och med ett specifikt syfte, samtidigt som det sker i samspel med publiken. Samspelet och det specifika, till omständigheterna anpassade syftet innebär att berättelsen ofta förändras när den återberättas (Johansson 2005, 43 – 45, 57).

Den narrativa analysen av Nils berättelse påbörjades i enlighet med Catherine Kohler Riessmans (1993) tankar om att analysen av det empiriska/narrativa materialet bör utvidgas från att enbart granska de enskilda minnesbilderna, som ofta är diakroniska och fragmentariska skildringar utspridda över den utförda intervjun, till att omfatta större helheter. Detta gjordes genom utforskningen av den narrativa formen genom tillämpning av en tematisk tråd. Lokaliseringen av den tematiska tråden genom *intrig* och *intrigskapande* syftar till att utforska de framträdande dragen i berättandet och deras inbördes relationer (Polkinghorne 1995). Utforskningen av dessa resulterar i en av mig ihopsatt berättelse som förser läsaren med möjligheten att ta del av Nils barndomsskildring.

Men innan jag låter Nils komma till tals är det skäl att kort beskriva själva sjöfartsfamiljen som en social enhet. Det som kännetecknar sjöfartsfamiljen är mannens, inom passagerarfärjetrafiken även kvinnans, återkommande bortaperioder. Längden på bortaperioderna varierar från några dagar till några månader, beroende på typ av sjöfart. Bortaperioderna leder lätt till att den övriga familjen, hustrun/sambon och barnen, skapar sig en vardag i vilken mannen inte innehar en central position, speciellt ifall längden på bortaperioderna är betydande. Följaktligen har sjömanshustrun/-sambon innehaft en central och stark ställning i sjöfartsfamiljen, även historiskt sett (se t.ex. Hagmark 2003; Kaijser 1997; Thomas 2003). Tidigare var det inte sällsynt att sjömannen tillbringade månader t.o.m. år ute på haven efterföljd av kortvariga hemmaperioder. Det är möjligt att jämföra sjömanshustrun med ensamförsörjaren med den avvikelsen att sjömanshustrun har en man i bakgrunden som hon borde beakta i sina beslut; en man som hon eventuellt kan känna sig redovisningsskyldig för vid hans hemkomst (Kaijser 1997). Den slutna och hierarkiska fartygsgemenskapen, som idag kännetecknas av stress på grund av det ökade arbetstempot, har inte underlättat mannens anpassning till familjelivet (se t.ex. Eldh 2004; Hagmark 2003; Henningsen 1981). Men den moderna kommunikationsteknologin, med mobil- och satellittelefoner samt Internet, och de allt kortare bortaperioderna har försett mannen och familjen i land med verktyg för att motverka mannens eventuella utanförskap i det egna hemmet. Det är inte helt ovanligt att äldre sjömän kan återkalla minnen av barn som inte känner igen dem vid hemkomsten på grund av de långa bortaperioderna (Heikell 2004). Mödrarna har också uppvisat oro över hur faderns frånvaro eventuellt kommer att påverka relationen mellan fadern och barnen (Grønseth 1959; Thomas 2003). Faderns återkommande bortaperioder i

barnets barndom kan ha lett till att relationen dem emellan har förblivit ansträngd och distanserad livet ut (Hagmark 2003). Den moderna sjöfarten med ett-i-ett-sytemet, lika länge hemma som borta, förser dock mannen med goda möjligheter att delta i barnens liv om han så vill. I många avseenden har han t.o.m. bättre möjligheter att involvera sig i barnens liv än många landbaserade fäder i och med att sjömannen är hemma 24 timmar i dygnet, 7 dagar i veckan, i veckor eller månader. Men trots de förbättrade möjligheterna för deltagande i familjens vardag upplever han ändå vissa problem att förankra sig i familjen och dess vardag (Heikell 2004).

Nils berättelse

Nils, som är född i början av 1960-talet, växte upp i en mindre finländsk kustort tillsammans med sina föräldrar, som är födda före andra världskriget, samt sin några år äldre bror. Barndomstrakten är moderns hembygd medan fadern kommer från Åland. Faderns åländska rötter innebär att han kommer från en sjöfartssläkt även om hans far, Nils farfar, inte var sjöman. Modern är däremot en bonddotter utan direkta sjöfartsrötter. Men det är inte ovanligt att männen från hennes hembygd har begett sig ut på haven. Nils växte därmed inte upp i en avvikande familjeform utan det fanns andra sjöfartsfamiljer i närheten. Fadern, som har tillhört befälskategorin ombord, jobbade fram till pensioneringen inom långfarten, d.v.s. seglatser mellan kontinenterna med långa bortaperioder från familjen. I regel tillbringade fadern sommaren tillsammans med familjen och resten av året ute på haven. Modern har varit yrkesaktiv men blev hemmafru för en tid när sönerna föddes. Hon återvände till sitt yrke när Nils påbörjade skolgången och fortsatte jobba fram till pensioneringen.

Nils ger i intervjusituationen intrycket av att vara en försiktig, i viss mån även tystlåten men ärlig person. Han pratar lugnt och försiktigt, utan några större känsloutbrott. Han är gift och har två döttrar i förskoleåldern. I sin barndom och tidiga ungdom var han intresserad av sjömansyrket, främst på grund av en släkting som arbetade på Sverigefärjorna, men fadern ville inte att han skulle bli sjöman. Nils vet inte varför, för själv trivdes fadern med sitt yrke. Fadern har t.ex. aldrig planerat att byta yrke och landsätta sig. I övre tonåren avmattades intresset för sjömansyrket och ersattes av det ekonomiska. Nils ångrar inte att han övergav tanken på att bli sjöman för han trivs med sitt nuvarande yrke inom ekonomibranschen.

Nils inleder sitt egentliga berättande, efter att "uppvärmningsdiskussionen" är avklarad, med konstaterandet att familjen utgjordes av honom själv, modern och brodern, medan fadern befann sig i periferin. Detta, att fadern befann sig i periferin, är en aspekt som Nils återkommer till med jämna mellanrum i sitt berättande. Även om det fanns andra sjöfartsfamiljer i närområdet hade

Nils noterat att den egna familjen var annorlunda i och med faderns ovanligt långa bortaperioder. Men han hade inte behövt förklara omständigheterna i familjen för sina klasskamrater. Inte heller blev han retad på grund av faderns yrke, även om han ibland fick höra om den egna "bättre" bakgrunden av elever som hade det ekonomiskt sämre ställt. Faderns befälsposition innebar att familjen inte behövde bekymra sig över ekonomin. Modern var dock sparsam av sig, och var alltid rädd för att det värsta kunde hända, så de hade inget överflöd men ingen nöd heller. Lite urskuldande beskriver Nils familjens goda ekonomiska situation i samband med omnämnandet av att han under studietiden blev tvungen att flytta ut ur lägenheten som han delade med brodern: "Nja, tyvärr så var vi, såpass bra ställt att mamma hade råd att köpa en [lägenhet] till."

Kontakten mellan fadern och familjen under bortaperioderna sköttes via brev och i sällsynta fall via telefonsamtal. Faderns brev var i de flesta fall riktade till modern, med en eventuell hälsning till sönerna när de fyllde år. Nils anser inte att han kände oro över fadern och hans välbefinnande under bortaperioderna, antagligen p.g.a. att fadern kändes som en främmande person, tillägger han. Nils har inga minnen av att han skulle ha blivit rädd för fadern vid dennes hemkomst och gått och gömt sig, men ibland kändes det som om en utomstående person skulle ha anlänt till hemmet. Förväntningarna inför faderns hemkomst var inte speciellt stora även om Nils såg fram emot faderns kappsäck och eventuella presenter i den. Men fadern hade sällan några större mängder presenter med sig; några små leksaker men ingenting större.

Den stora förändringen i hemmet och vardagen efter faderns hemkomst var att familjen åkte till sommarstugan på Åland. Det var på Åland som fadern trivdes och levde upp. Där kunde han träffa och umgås med sina syskon samt fiska, någonting som han alltid hade gillat. På fastlandet har han däremot bara fördrivit tiden. Fadern har aldrig skaffat sig ett kamratnätverk på fastlandet. Han har aldrig rotat sig i moderns hemkommun, även om han har börjat acceptera situationen efter pensioneringen. Men än idag känner han utanförskap i moderns hembygd. Han har främst umgåtts med familjen men det betyder inte att han skulle ha deltagit i hushållssysslorna, åtminstone inte i någon större utsträckning. På Åland fiskade och rensade han fisken samt tog båten till närbutiken, men på fastlandet var det modern som tog hand om det mesta. Fadern betraktades som en besökare, åtminstone gjorde Nils det i den tidiga barndomen. Ofta satt fadern för sig själv och läste tidningarna. Senare kom Nils att betrakta fadern som den som bodde och med vilken han umgicks med på sommarstugan. Fadern visade heller inget större intresse för uppfostringsfrågor eller sönernas skolgång, utan dessa var uteslutande på moderns ansvar. Modern umgicks för det mesta med sina söner på grund av att hon hade få vänner, förutom "syföreningsgänget". Hon var en mild uppfostrare och skrek aldrig, utan försökte uppfostra med förnuft. Bröderna var

också snälla och lugna av sig, även om det ibland bråkades, så modern har haft det ganska lätt på den punkten. Nils har för sig att modern försökte engagera fadern i sönernas liv och skolgång utan större framgång. Han återkallar ett minne av hur fadern kom in i hans rum för att diskutera skolgången:

> *N*: Jag har ett minne att vi skulle ha, jag var på högstadiet, han kom till mitt rum och börja fråga som "Hur går det i skolan?" och såna saker.
> *T*: Och du märkte att det är någonting konstigt med det?
> *N*: Jo, det kändes att den [diskussionen med fadern] var konstgjord. Att han la sig för att han fått till sig, att han kommer och diskuterar.
> *T*: Det var modern som hade sagt åt honom [att diskutera med Nils]?
> *N*: Det tror jag nog att det var.

Modern har beklagat sig över faderns sociala tillbakadragenhet och ointresse för hushållet. Han har varit mer intresserad av att diskutera egna hälsoproblem än att ta itu med praktiska saker, som att fixa taket, måla väggarna o.s.v. Följaktligen anser modern att hennes ansvar i hemmet varit betungande och oproportionerligt stort. Nils påpekar att modern är nervöst lagd av sig och oroar sig över det mesta. En översvämning i källaren ledde till att hon oavbrutet oroade sig över att den kunde upprepas. Under vinterhalvåret oroade hon sig över oljepannan, ifall den skulle strejka, och vågade aldrig avlägsna sig från hemmet för en längre tid. Nils beskriver modern som väldigt osäker. Hon fattade nog de nödvändiga besluten när fadern var borta, men ofta konsulterades en manlig släkting som sedan fixade det praktiska. När brodern blev tillräckligt gammal föll det praktiska ansvaret på honom. Nils anser att modern behövde det moraliska stödet för att fatta besluten. Moderns osäkerhet har också ökat med åren, främst på grund av syskonavund:

> Där [relationen till systern] har det inte varit så problemfritt heller. När systern har varit några år yngre och hon... kanske varit lite bitter på att varför hon inte fick det [utbilda sig i samma utsträckning som Nils mor] och min mamma har fått mera, kanske fått mera ansvar. Att liksom när lillasystern föraktar min mamma också, så det har tagit henne ganska hårt.

Bröderna är följaktligen försiktiga med vad de berättar om det egna livet för modern, för att inte bekymra henne i onödan. Broderns försiktighet har resulterat i att modern har vänt sig till Nils med uppmaningen att han borde hålla henne underrättad om hur det står till med brodern. Den distanserade relationen som Nils anser sig ha till brodern komplicerar situationen.

Relationen mellan föräldrarna beskriver Nils med orden "inte det lyckligaste paret". Ifall fadern inte brydde sig om sönerna i någon större utsträckning

så gjorde han det inte heller om modern. Nils misstänker att han aldrig har kommit ihåg deras bröllopsdag eller hennes födelsedag. Men han kan inte påstå att det skulle ha grälats i familjen:

> *N*: Nä, jag vet inte...[ifall tröskeln att gräla var låg] Mamma är mera en sådan där, ska jag säga martyr typ. Unnar sig sitt öde. Hon känner sig kanske... att det är hennes liksom... lite som perioder och så.
> *T*: Är det då du som får höra hur tungt...
> *N*: Jo, åtminstone nu på äldre dar, jo. Att hon har så mycket att berätta sådant där åt mig, som man inte visste vad det var. Sådana där problem som man får...
> *T*: Om man får fråga, så hurdana problem har det varit?
> *N*: Nja, nå dels är det att han liksom inte ville vara, att han ville... så det var ju Åland som var... slippa dit då. Men nog tror jag att det till och med var nå sådant där... skilsmässohot också då när jag var liten.

Modern har vantrivts på sommarstugan. Hon har vistats där enbart för att glädja fadern: "Nä [Åland är inte viktigt för henne], så hon blev mycket irriterad på många av hennes bekanta som sa att 'Nu får du vara där på Åland igen!'" Faderns återkommande depressioner har också satt sin prägel på föräldrarnas relation. Fadern lider av en kronisk sjukdom och medicineringen har vissa biverkningar, däribland depression. Allt detta, faderns marginaliserade position i familjens vardag samt hans benägenhet att insjukna i depression, innebar att avfärden kunde kännas som en lättnad: "På ett sätt kanske det var den där mera trygga, familjära. Då [när fadern var borta] var det bara vi tre." De enda minnen som Nils kan återkalla av avfärderna är just känslan av lättnad och trygghet. Övriga minnen existerar inte. Han kan inte minnas ifall han följde med till flygfältet, ifall han stod i dörren och vinkade fadern adjö o.s.v.

Den nuvarande relationen som Nils har till sin far är lika distanserad som i barndomen. Vid intervjutillfället befinner sig fadern tillfälligt på sjukhuset, så där har Nils varit och hälsat på. Samtalsämnen med fadern kretsar oftast kring Nils yrke. Relationen till modern är däremot tät och god. Om fadern råkar svara när han ringer hem så växlar de några ord varefter fadern ger luren till modern. Men modern frågar aldrig ifall han vill prata med fadern. Faderns relation till barnbarnen är distanserad, även om barnbarnen gärna besöker farfar och farmor. Fadern kan nog prata och umgås med dem men han besöker aldrig Nils enkom för att hälsa på barnbarnen. Modern umgås däremot ofta och gärna med barnbarnen. Visst vore det trevligt ifall fadern skulle engagera sig mera men åldern sätter sina begränsningar. Fadern var ganska gammal när han bildade familj, liksom även Nils.

Även om Nils inte anser att det varit tungt att växa upp som sjömansson

medger han att omständigheterna i familjen har satt sina spår i honom. Faderns depressioner har gjort honom osäker. Han har svårigheter att fatta beslut. Därutöver betraktar han sig inte som särskilt manlig. Mansrollen har skapat problem: "Men det är ju som på det viset, den där mansrollen. Att förebild, att det är ju kanske inte, känner mig ganska tummen mitt i handen." Detta är någonting som säkerligen har uppkommit ur faderns yrke och moderns osäkerhet, resonerar han. Därför är Nils lycklig över att han själv enbart har döttrar. Om han hade söner skulle det kanske krävas mera praktiska sysslor tillsammans med dem, som han inte känner sig behärska särskilt bra. Det var nämligen brodern, i egenskap av den äldre av sönerna, som fick pröva på saker och lära sig genom sina misstag. Därmed blev han ansvarig för de tyngre sysslorna i hemmet under faderns bortaperioder och kunde följaktligen skapa sig en manligare identitet. Modern tyckte också att Nils, i egenskap av lillebrodern, inte behövde bekymra sig över sådana saker.

Till skillnad från fadern innehar familjen en central position i Nils liv. Han är mån om att engagera sig i de egna barnens liv i en betydligt större utsträckning än vad fadern gjorde. Nils säger att hela hans fritid går åt till barnen:

> Nog känns det också ofta bra att dom [flickorna] ibland, ofta så att dom hellre vill komma till pappa, när det är någonting, än att gå till mamma. Så det känns lite så där... att man har lyckats med det [engagera sig i barnens liv] då.

Till viss del kan döttrarnas tendens att söka sig till pappan också bero på att frun är den strängare och han den mildare uppfostraren som på detta sätt samlar poäng, påpekar han. Nils stora engagemang i barnens liv har lett till att han har funderat över hur det skulle ha känts ifall fadern hade brytt sig mera; något som hade varit fullt möjligt även om faderns yrke komplicerade saker och ting. Men överlag anser Nils att relationen har varit bra, särskilt med tanke på problem som andra familjer har upplevt, med våld och alkoholism. Fadern har ändå varit lugn av sig, kanske inte deltagande men bra ändå. Även om relationen har varit distanserad är ju fadern ändå hans far, så han försöker upprätthålla kontakten med honom. Man skall inte beskylla pappan för att han alltid var borta, tillägger han. Avslutningsvis betonar Nils att även om fadern jobbade som sjöman behöver det inte vara orsaken till att hans eget, broderns eller moderns liv ser ut som det gör. Ens liv är resultatet av många olika faktorer och omständigheter.

Familjekänsla genom inkludering och exkludering

Nils är färdig med sin berättelse. Intervjun är avslutad och bandspelaren avstängd. Hurdan bild av barndomsfamiljen framträder? Hur ser den vuxne

Nils tillbaka på sin barndom och med vilka minnen eftersträvar han att skapa en känsla av familj och släktskap, en känsla av "vi", i sin berättelse? Hurdana familje- och släktskapsrelationer skapas? Och hur användbar är Morgans och Finchs begreppsapparatur för analysen av Nils berättelse? Finner vi i den återgivna berättelsen, som Morgan (1996, 196) uttrycker det, relationer och aktiviteter som är konstruerade, individuellt och historiskt med en emotionell förankring, kring familjeangelägenheter och därigenom en känsla av familjesamhörighet?

Det iögonfallande i berättelsen är den starka uppdelningen av familjen i två familjeenheter. Nils gör en tydlig uppvisning och avgränsning av familjen, och vem som inkluderas i denna, redan i början av intervjun, efter att de inledande "uppvärmningsfrågorna" är avklarade. Detta görs genom att poängtera att det var modern och sönerna som utgjorde familjen, den egentliga (kärn)familjen. Fadern framställs som en besökare, och någon som med jämna mellanrum vistades i hemmet utan att nämnvärt engagera sig i dess vardag. Han placeras i periferin, d.v.s som en del av den tillfälligt utökade familjen. Faderns betydelse för familjens vardag framträder som obetydlig och marginell. Modern och sönerna intar scenen som skapare och upprätthållare av vardagen. Nils omnämnande av moderns roll i ekonomiska beslut, även efter faderns pensionering, understryker hennes centrala ställning. Det var hon som köpte lägenheten Nils flyttade in i under studietiden. Det är hon som än idag kontaktar honom när det gäller ekonomiska frågor. Hennes beklagande över den betungande position som hon hade, som Nils till en del försöker bortförklara eller nyansera med hänvisning till hennes (kvinnliga) personlighetsdrag trots att han själv bekräftar hennes anklagelser, understryker ytterligare hennes ansvar. Samtidigt skapar han en familjekänsla, en känsla av samhörighet, genom uppvisandet av den nära relation som han har till henne. Det är honom som hon kontaktar, och det är till honom som hon anförtror sig. Därmed signalerar Nils att fadern, som i egenskap av make kunde betraktas som en given samtalspartner, inte erhåller moderns fulla tilltro och att relationen föräldrarna emellan är ansträngd.

Nils återuppvisar den egna nära relationen till modern när han återger hennes synpunkter på de bakomliggande orsakerna till den ansträngda relationen föräldrarna emellan. Den stora längtan till Åland som fadern uppvisade, i kombination med oviljan att rota sig i familjens hembygd, framställs som en uppslitande aspekt för resten av familjen, inte enbart ur moderns synvinkel men även ur Nils. Inte nog med att fadern tillbringade långa tidsperioder bortrest från familjen genom sitt yrke. Därutöver längtade han bort från hemmet och hembygden på fastlandet, som den övriga familjen betraktade som sitt hem, när han väl var hemma. Den emotionella och historiska förankringen till familjens hembygd saknades i hans fall. Därmed förankrar Nils familjen till en specifik ort, till en specifik bygd. Det är inte enbart den fysiska, snävt avgränsade, familjen som skapar en känsla av samhörighet och

delaktighet. Familjen innehar även en given plats i en större social gemenskap som inger en känsla av samhörighet. Familjens och dess medlemmars plats lokaliseras och definieras genom de relationer de har med och till det omgivande samhället. Faderns ovilja att rota sig i den sociala omgivning som omgav familjen, men kanske också hans tendens att insjukna i depression, kunde ha inneburit en risk för utanförskap för hela familjen, en risk för att inte betraktas som en av "oss". Intressant är att faderns kroniska sjukdom, och följaktligen depressiva sinnelag, inte lyftes fram som eventuell (del)förklaring till hans beteende. Inte heller figurerar depressionen som en förmildrande omständighet i Nils berättelse utan som en börda för honom i och med att den har påverkat hans senare vuxna liv.

Den distanserade relationen till fadern uppvisas ytterligare genom att han avskrivs som eventuell rollmodell för den egna manligheten. Den genomgående marginaliseringen av faderns position i familjen gör det också svårt, om inte omöjligt, att lyfta fram honom som en rollmodell. Brodern figurerar heller aldrig som en möjlig rollmodell, än mindre andra manliga släktingar eller bekanta, vilka för övrigt lyser med sin frånvaro i berättelsen, även om broderns vuxnare roll i familjen omnämns. Avsaknaden av en manlig rollmodell, tillsammans med den egna hjälplösa lillebrorsrollen i familjen, tilldelad av modern, leder till att Nils inte anser sig ha fått förutsättningar för att uppfylla det i hans syn traditionella manlighetsidealet. Den egna tafattheten när det gäller praktiska och fysiska saker i och kring hushållet lyfts fram som tecken på detta. Men Nils kringgår "problemet" genom att istället använda sig av faderskapet för att definiera den egna manligheten. Även om han inte betraktar sig som särdeles manlig, i traditionell mening, kompenserar han detta med den roll som han innehar som far till sina döttrar. Faderns föråldrade faderskapsmodell har avsagts till förmån för det nya, deltagande och engagerade faderskapet (se t.ex. Huttunen 2001; Plantin 2001). Framhävandet av det egna aktiva och engagerade faderskapet definierar honom som en man av tiden, en som uppfyller de nya kraven. Det är också genom prioriterandet av familjen, viljan att tillbringa så mycket tid som möjligt med familjen, som Nils skapar och uppvisar en känsla av familjeenhet och -samhörighet. Därmed förtydligas avståndet som han tar till fadern och dennes sätt att utöva faderskap. Det tidsmässiga avståndet i berättandet, det att barndomen betraktas och beskrivs ur ett vuxet perspektiv, påverkar berättandet och därmed den framträdande berättelsen (se Arbaeus 1993; Korkiakangas 1996). Det egna engagerade föräldraskapet förser Nils med en bild av och förståelse för barndomsfamiljens brister, men gör honom också benägen att beskriva barndomsfamiljen som bristfällig. Nuläget, det engagerade föräldraskapet, fungerar som utvärderare av det förflutna, av det oengagerade föräldraskapet. Men samtidigt har det förflutna format nuläget.

Mot slutet av berättelsen nyanseras bilden av fadern. Insikten att intervjun

närmar sig slutet verkar få Nils att anse att bilden av fadern har varit alltför hård och onyanserad. Han kan inte förbise den sociala och biologiska kopplingen, deras släktskap, som sammanbinder dem. I jämförelse med många andra familjer, med betydligt allvarligare problem, har fadern ändå varit en bra far. Nils förflyttar sig därmed från den ontologiska berättelsen till den offentliga berättelsen (Somers 1994, 618–619) när han avrundar med ett lyckligt slut. Den ontologiska berättelsen definierar och orienterar berättaren i det egna livet medan den offentliga berättelsen omfattar kulturella och institutionella utformningar större än den enskilda individen. I urvalet av möjliga livsöden, med betydligt sämre utfall, har den egna uppväxten varit fungerande och familjeaktig trots problem och utmaningar. Men berättelsen slutar inte här. Det lyckliga slutets funktion har varit att avrunda den officiella berättelsen. Den personliga berättelsen fortsätter efter avstängningen av bandspelaren och avrundas på en betydligt mera pessimistisk ton. Hans besök hos faderns sjukbädd är mera av karaktären av någonting som hör till saken än en naturlig och självklar sak. Oron och bekymren som faderns beteende har förorsakat modern väger också tungt i skålen. Fortsättningen på den personliga berättelsen, efter avstängningen av bandspelaren, visar att Nils anpassar och omformar berättelsen, sina (barndoms)minnen och reflektioner, efter omständigheterna kring berättandet (se Johansson 2005). Han vill inte att den officiella berättelsen, den som "lagras", ska framställa honom som alltför kritisk och otacksam.

Sammanfattningsvis kan Nils berättelse ses som ett sätt att skapa en känsla av familj, en känsla av "vi", genom inkludering och exkludering. Det är genom samvaro som känslan av familj skapas i berättelsen. Det att du delar och engagerar dig i vardagen, som du delar med de övriga familjemedlemmarna, ger dig en plats i familjegemenskapen, i den innersta kärnan. I själva verket innehar fadern en central position i skapandet och uppvisning av familj, trots eller på grund av Nils strävan att marginalisera honom. Det är via honom, marginaliseringen av hans position och betydelse för (den verkliga) familjen, som Nils skapar och uppvisar den inre (familje)kärnan. Placeringen av fadern i periferin gör det också lättare att kritisera honom. Kritiken av den inre kärnan är däremot subtil, mera försiktig och förstående. Särskilt moderns överbeskyddande och osäkra personlighet kritiseras i förbifarten och fåordigt, även om den har haft följder för Nils vuxna liv. Den mera uttalade kritiken av brodern visar att, även om han utgör en del av kärnan är hans position ifrågasatt. Den absoluta innersta kärnan är reserverad för modern, samt de egna barnen och frun. Men, det är skäl att hålla i minnet att den nu återgivna berättelsen är en möjlig version, som reflekterar Nils tankar och åsikter, hans livssituation, vid intervjutillfället. Nya erfarenheter, nya med- och motgångar, förändrar och omformar berättelsen. Vid en annan tidpunkt, under andra omständigheter, kan och kommer hans berättelse att se annorlunda ut.

Litteratur

Arbaeus, Kerstin (1993) "Att berätta sin barndom." I Alf Arvidsson (red.) *Muntligt berättande. Verklighetskonstruktion och samhällsspegel.* Meddelanden från Etnologiska institutionen vid Umeå universitet, Nr22. Umeå: Umeå universitet, 47–60.

Beck, Ulrich & Beck-Gernsheim, Elisabeth (1995) *The Normal Chaos of Love.* Cambridge: Polity.

Bäck-Wiklund, Margareta & Johansson, Thomas (red.) (2003) *Nätverksfamiljen.* Stockholm: Natur och Kultur.

Eldh, Christer (2004) *Den riskfyllda gemenskapen: Att hantera säkerhet på ett passagerarfartyg.* Lund: Arkiv.

Finch, Janet (2007) "Displaying families." *Sociology* 41 (1): 65–81.

Giddens, Anthony (1992) *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society.* Cambridge: Polity.

Grønseth, Erik (1959) *Reactions of Seamen's Wives to Frustration Resulting from the Absence of Their Husbands.* Oslo: Institute for Social Research.

Hagmark, Hanna (2003) *Women in Maritime Communities: A Socio-Historical Study of Continuity and Change in the Domestic Lives of Seafarers' Wives in the Åland Islands, from 1930 into the New Millennium.* Opublicerad doktorsavhandling. Hull: University of Hull.

Heikell, Thomas (2004) "Miesten kesken ja perheen parissa – merimies isänä." I Ilana Aalto & Jani Kolehmainen (red.) *Isäkirja – Mies, vanhemmuus ja sukupuoli.* Tampere: Vastapaino, 293–312.

Henningsen, Henning (1981) *Sømanden og kvinden. Et kapitel af sømandslivet i sejlskibstiden.* Handels- og søfartsmuseet på Kronborg. Søhistoriske skrifter XII. København: Høst & Søn.

Huttunen, Jouko (2001) *Isänä olemisen uudet suunnat: Hoiva-isiä, etä-isiä ja ero-isiä.* Jyväskylä: PS-Kustannus.

Jallinoja, Riitta (2006) *Perheen vastaisku. Familistista käännettä jäljittämässä.* Helsinki: Gaudeamus.

Johansson, Anna (2005) *Narrativ teori och metod.* Lund: Studentlitteratur.

Kaijser, Ingrid (1997) "Sjömannens yrke – ur hustruns perspektiv." I Nils Storå & Kim Montin (red.) *Seminariet sjömannen – från livsform till yrke.* Meddelanden från Sjöhistoriska museet vid Åbo Akademi Nr 20. Åbo: Åbo Akademi, 36–48.

Korkiakangas, Pirjo (1996) *Muistoista rakentuva lapsuus: Agraarinen perintö lapsuuden työnteon ja leikkien muistelussa.* Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.

Makkonen, Elina (2004) "From present to past: Discourses of remembered childhoods." I Helene Brembeck, Barbro Johansson & Jan Kampmann (red.) *Beyond the Competent Child: Exploring Contemporary Childhoods in the Nordic Welfare Societies.* Roskilde: Roskilde University Press, 10–124.

Marander-Eklund, Lena (2004) "Berättelseanalys – Analys av personliga erfarenhetsberättelser." I Lena Marander-Eklund, Ruth Illman & Blanka Henriksson (red.) *Metodkompassen – kulturvetarens metodbok.* Åbo: Åbo Akademi. 209–232.

Morgan, David H.J. (1996) *Family Connections. An Introduction to Family Studies.* Cambridge: Polity Press.

Morgan, David H.J. (1999) "Risk and family practices: Accounting for change and fluidity in family life." I Elizabeth B. Silva & Carol Smart (red.) *The New Family?* London: Sage, 13–30.

Morgan, David H.J. (2002) "Sociological perspectives on the family." I Alan Carling, Simon Duncan & Rosalind Edwards (red.) *Analysing Families: Morality and Rationality in Policy and Practice.* London: Routledge, 147–164.

Plantin, Lars (2001) *Män, familjeliv och föräldraskap.* Umeå: Boréa.

Polkinghorne, Donald E. (1995) "Narrative configuration in qualitative analysis." I J. Amos Hatch & Richard Wisniewski (red.) *Life History and Narrative.* London: Falmer Press, 5–23.

Riessman, Catherine Kohler (1993) *Narrative Analysis.* Qualitative Research Methods Series 30. Newbury Park: Sage.

Thomas, Michelle (2003) *Lost at Sea and Lost at Home: The Predicament of Seafaring Families.* Cardiff: SIRC.

Somers, Margaret R. (1994) "The narrative construction of identity: A relational and network approach." *Theory and Society* 23 (5): 605–649.

LARS-ERIK MALMBERG, PIA NYMAN-KURKIALA
& TOMAS KNUTS

ADOLESCENTS' FUTURE GOALS AND MIGRATION INTENTIONS:

Two studies of Swedish-speaking youth in Finland

Introduction

When adolescents orient toward the future, they set goals and enact plans for reaching them. Successful goal realization provides a basis for adaptation and identity development across the transition into mid-adolescence, further schooling and adulthood. Research on adolescents' future goals (e.g. Nurmi et al. 1999), future probability estimations (e.g. Malmberg et al. 2005), and aspirations (e.g. Kasser & Ryan 1993) have largely investigated these themes, in populations varying by age, gender, socioeconomic background, educational track, and culture (for a review, see Nurmi 1991). Setting of goals, assessment of action opportunities for realizing goals, and interpretations of success and failure of goal pursuits are related to both individual features, such as well-being (e.g. Malmberg & Norrgård 1999), and to features of the context, such as historical period and socioculturally shared beliefs (Trempała & Malmberg 2002). In an increasingly globalized and media-centered society, the representations of fame and glory have changed. Media, the internet and affordable travel (Jensen 2006), along with accessible exchange study programs (Papatsiba 2006), have created an unprecedented awareness of possibilities and experiences of different socio-cultural settings (Arnett 2002; Stier 2003); these changes might have blurred the boundaries between what is considered realistic and unrealistic in terms of occupational career. In order to expand previous studies, we investigate the extent to which adolescents'

career and fame goals were related to intentions of geographic mobility and family socioeconomic background. To this end we report on findings from two studies; the first conducted among early to mid-adolescents in a semi-rural area (Study 1), and the second among late adolescents in an urban and a rural area (Study 2). These studies were part of research projects relating to adolescent research among Swedish-speaking youth in Finland[1].

Goals in adolescence

Motivational goals (Elliot 1999), future goals (Nurmi 2001) and aspirations (Kasser & Ryan 1993), all focus on objects that individuals desire, wish or want. Even if people are usually aware of the contents of their goals, they are not necessarily aware of the underlying reasons for wanting a certain goal (Ryan et al. 1996). During adolescence, young people are encouraged to set future goals, determine plans for reaching them, and carry out actions in order to realize them (Nurmi 1991). In the process of interaction with significant others, and by gathering information about future options, young people can gauge the level of difficulty of the goal in relation to their own capacities, set sub-goals that are instrumental in reaching the ultimate goals, and estimate to what extent they might be successful in their pursuits. As adolescents grow older, their intellectual capacities increase, their self-concept becomes more abstract and accurate, and their perception of themselves and their action opportunities become more realistic (Eccles et al. 1998). In line with developmental studies older adolescents have reported fewer fame goals (wanting to be rich and famous) reflecting increasing realism, while they have reported more goals related to the normative transition to adulthood, such as future education, occupation, relationships and family life (Nurmi et al. 1999). Due to increased levels of exploration of information gathering about action opportunities, for example becoming aware of entrance examination criteria and proportion of accepted students into a further educational institution, or routes into professions, adolescents tend to become more realistic in their goal pursuits the closer to a transition they become (Heckhausen & Tomasik 2002; Malmberg 2002). Having a sense of where you come from, where you are going, and how to get there, provides a basis for one's identity (Erikson 1968; Nyman-Kurkiala 1996, 2003; Nyman-Kurkiala & Kurkiala 1997; Tuhkunen 2002; Yndigegn 2003; Waara 1996, 2002). As such, future goals serve as important vehicles for adolescents' choice of future education and occupation, which function as action-initiators during the transition to adulthood. In the present studies we explored two goal types which have received less attention in the literature, namely fame goals and goals related to migration.

1 We are indebted to Jonas Ehrman and Tom Lithén for permission to use their data in Study 1, and to the "Youth in the Bothnia region" project at Åbo Akademi University, Vaasa, Finland (Pia Nyman-Kurkiala, Lisbet Lindholm, Lars-Erik Malmberg, Susann Sjöström, Jonas Ehrman, Hedda Granit, Tony Pellfolk), and the Department of Sociology, Umeå University, Umeå, Sweden (Nora Räthzel, Ulrika Schmauch, Carita Bengs, Annika Westberg), for collaboration around Study 2.

Fame goals

In the literature we come across a range of goals that depict similar characteristics as fame goals (Nurmi et al. 1999), namely extrinsic aspirations, such as endorsing financial success (Kasser & Ryan 1993; Ryan et al. 1999), performance or ego-approach goals, the wish to outperform others (Elliot 1999), work avoidance goals or effortlessness, maximizing the gain while minimizing the effort (Malmberg 2002).

There seems to be a current trend in the media by which new faces of fame, glory and visibility are transmitted to a broad audience, through the introduction of reality TV-shows such as "Big Brother", "Hall of Fame" and other competitive entertainment (Holmes & Jermyn 2004; Kellner 1995). A person in this context can become famous by "just being oneself", or by having some particular personal feature or trait as trademark, such as being attractive, having a particular talent, or having overcome some particular handicap. Also the increased access to and use of the internet, such as chat-pages, various portals, and virtual communities has made the communication of everyday events into something popular (Trier 2007). Giddens (1991) goes as far as warning us that modern society can contribute to the development of an awkward sense of reality, in which the reality as transmitted by the media is perceived as "more real" than ordinary life. In terms of career plans, fame expresses itself as earning a lot of money, receiving a lot of media coverage, and leading a happy life.

A tradition of migration

Young people of today travel and are more mobile than ever before. They have a considerable appetite for travelling and great opportunities for mobility (Jensen 2006). In some studies a proportion of adolescents' reporting travel and habitation related goals have been found (e.g. Malmberg & Norrgård, 1999). However, these goals have not been systematically pursued in their own right. Moving away from home is an important developmental task of late adolescents as it encourages their independence from parents. As such migration, or moving away for studies, can be regarded a positive contribution to adulthood transition (Gairns 2008, Nyman-Kurkiala 1999, Löfgren 1990). According to Thomson and Taylor (2005) movement in the forms of going to a university away from home or migrating for work can function as a rite of passage in the transition into adulthood. In the following section we link travel goals to aspects of geographical mobility, which have been part of the everyday myths and discourse in the region of Swedish-speakers in Finland.

The idea of pursuing a better life through migration is ingrained in the local context where the current studies were conducted. Migration has historically been regarded a way of gaining better life-chances. Several waves of

emigration within, between and outbound from the Nordic countries, are evidence of this. The first of two historically large waves of emigration from Finland occurred between 1880 and 1930, mainly to North America. The second wave in the 1950–70s, was mainly destined to Sweden (Korkiasaari 1989). Both waves of emigration diminished the population in the homeland, particularly in the region of Ostrobothnia *(Svenska emigrationskommitténs betänkande* 1980). Emigration from Finland to Sweden was mainly due to economic reasons, particularly unemployment or the threat of unemployment. Many, particularly industrial workers, were drawn to manufacturers in post second world war Sweden, because of the relatively higher level of prosperity of Sweden than Finland (Korkiasaari 1983). Although migration has been seen as a means for upward mobility and improved life-chances for those who come from a disadvantaged family background, those from an advantaged background have been found more likely to migrate to qualified jobs abroad (Castles & Miller 1998). For example, a recent study of rural Norwegian youth suggested that it is youth from advantaged socioeconomic background who tend to move away from their community (Rye & Arild 2007). With regard to internal migration, moving away from the local region and returning after studies in the big cities, has been considered a normal part of individual trajectories, particularly in rural areas (Herberts 1977; Nyman-Kurkiala 1994, 1999), in remote areas (Rygaard 2003; Tuhkanen 2002; Waara 2002), and rural areas at the borders between countries (Yndigegn 2003; Waara 1996).

Today young people are encouraged, by the media, educational institutions or policy initiatives to broaden their worldview by taking a gap year, or to join a youth exchange or voluntary service, or student exchange programs, such as the EU Erasmus (Papatsiba 2006). Mobility, particularly within the EU, is seen as a means for enhancing one's socio-cultural and linguistic capital, improve one's market value, and to lead to a multi-cultural self-narrative.

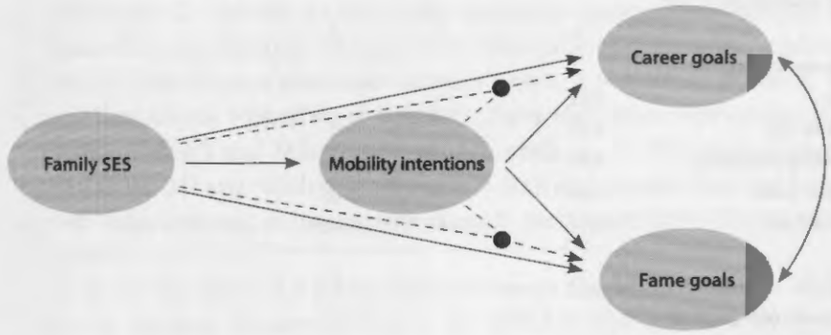
Model proposal

In summary, the present studies investigated the extent to which adolescents' future (career and fame goals), were related to mobility intentions, within a context in which world-wide information is increasingly available, common models more than ever dominant, flows of people eased by collapse of boundaries within certain geographic areas, and fame and wealth profiled as potentially accessible to everyone. The interesting issue is whether moving outside one's present setting of life is seen as a means for becoming rich and famous. As depicted in Figure 1, we tested a model in which career and fame goals were directly regressed on mobility intentions and family socioeconomic status (SES), and mobility intentions regressed on SES (see Figure 1).

Moreover, in order to inspect whether migration intentions were differentially related to future goals depending on their socioeconomic background, a statistical interaction effect between SES and migration intentions was added to the model (the SES × migration intentions interaction effect is indicated as dashed lines in Figure 1). If this interaction effect is found to be significant and negative, it could indicate that coming from a lower SES and having more intentions of geographical mobility would predict a higher level of a future goal. Inversely, a positive interaction effect could indicate coming from a higher SES and having more intentions of geographical mobility would predict a higher level of a future goal.

Figure 1. Direct, indirect and interaction effects between family socioeconomic status (SES), mobility intentions, and future goals.

Note: Single-headed arrows indicate latent regression paths and the double-headed bow a latent correlation. In Study 2 we used educational goals instead of career goals.



Research questions

(1) How are career and fame goals, and mobility intentions related to gender, age and school type (in Study 2)?
(2) How are career and fame goals related with socioeconomic background and mobility intentions, according to age-group?
(3) How do migration intentions moderate the relationship between socioeconomic background and future goals?

Study 1

Sample. In total 124 11–13 year-olds (62 girls and 62 boys; $M = 11.8$, $SD = 0.66$) and 115 14–16 year-olds (49 girls and 66 boys; $M = 14.9$, $SD = 0.76$) participated in the study (see Table 1). Data were collected by questionnaire in ordinary school hours, in two primary schools (grades 5 and 6) and one secondary school (grades 8 and 9) for Swedish speakers in Finland. The data were collected in a community, Korsholm on the west coast of Finland, comprising 17,000 inhabitants. The demographic distribution and proximity to a close by city suggested that the community has both agrarian roots and suburban qualities (i.e., people who live in the countryside and commute to work in the city). The sample slightly over-represented highly educated parents and those employed in the service sector (Lithén & Ehrman 2002; Malmberg et al. 2005).

Table 1. Means, standard deviations and correlations in Study 1

11–13 year olds (N = 124)

	1.	2.	3.	4.	5.	M / %	SD
1. Gender (0=girl, 1= boy)						50%	
2. Age	0.12					11.82	0.66
3. Family SES	0.03	-0.11				0.22	0.80
4. Mobility intentions	0.02	0.19 *	0.11			2.27	0.71
5. Career goals	-0.04	0.08	0.05	-0.14		3.65	0.49
6. Fame goals	0.11	-0.09	-0.18 *	0.10	0.19 *	2.65	0.60

14–16 year olds (n = 115)

	1.	2.	3.	4.	5.	M / %	SD
1. Gender (0=girl, 1= boy)						57%	
2. Age	-0.09					14.94	0.76
3. Family SES	0.01	-0.09				-0.24	0.74
4. Mobility intentions	-0.38 ***	0.00	0.24 **			2.26	0.86
5. Career goals	-0.23 *	0.01	0.12	0.16		3.61	0.39
6. Fame goals	0.11	-0.06	0.16	0.17	0.09	2.63	0.50

*Note: * = p<.05, ** = p<.01, *** = p<.001*

Measures. In order to probe adolescents' goals, they were asked to indicate on a four point scale (1 = not at all important, 4 = very important) how important they thought 16 future goals were for them (15 items and one open-ended response option), modified from Nurmi et al. (1999). For the present

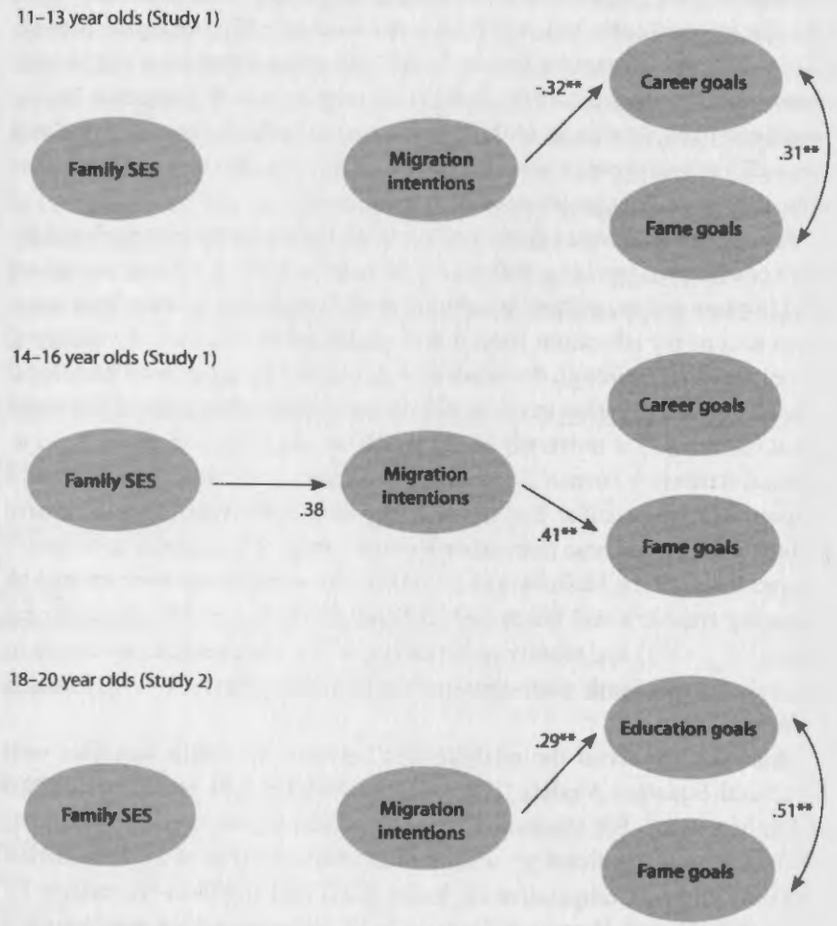
analyses we focused on adolescents' career and fame goals (for other scales and findings, see Malmberg et al. 2005; Malmberg & Trempała 1997).

Goals. Career goals consisted of two items, namely "education" and "get a job". The internal consistencies of the scales were $\alpha = .57$. *Fame goals* consisted of two items, "becoming famous" and "becoming a pro" ($\alpha = .69$). *Mobility intentions* consisted of three items, with responses to the question "where would you like to live as an adult?", "in the countryside" (reversed), "city" and "abroad", on four-point scales (0= never, 3= very much; $\alpha = .63$), a higher value indicating a larger propensity to move away.

Family socioeconomic background consisted of six items: mother's and father's educational level (1 = Folkschool [6 years or less], 2 = lower secondary level [9 years or less, without vocational qualifications], 3 = lower level vocational secondary education [vocational qualification obtained at vocational school, or short training], 4 = academic secondary or upper level vocational education [matriculation exam or vocational qualification obtained at vocational institute], 5 = university or tertiary level vocational education), occupational status (1 = farmer, 2 = blue-collar worker, 3 = private entrepreneur, 4 = lower level white-collar, 5 = higher level white-collar worker), and relative income (1 = less income than other women / men, 2 = as much as others, 3 = more than others; Malmberg et al. 2004). Three indicators were created by averaging mother's and father's educational levels ($r_{xy} = .39$), occupational statuses ($r_{xy} = .31$) and relative incomes ($r_{xy} = .21$), and merged into one family level socioeconomic status measure for each participant ($\alpha = .73$) (see also Sirin 2005).

Analyses. We tested the relationships between the latent variables with Structural Equation Models (SEM), in the MPLUS 4.01 software (Muthén & Muthén 2006). For assessment of good model fit, we used the following cut-offs: a non-significant χ^2, a Root Mean Square Error of Approximation (RMSEA) <.05, a Comparative Fit Index (CFI) and the Non-Normative Fit Index (NNFI) <.95 (Brown & Cudeck 1993). Missing values were imputed using the EM-algorithm prior to analyses (Malmberg et al. 2005).

Figure 2. Family socioeconomic status, migration intentions and future goals among early, mid-, and late adolescents.



Note: only significant parameters indicated.

Results. The SEM fitted data reasonably well in the total sample of 11-16 year olds ($\chi^2_{[47]}$ = 68.93; p=.020; RMSEA = .044; CFI = 957; TLI = .931), showing that family SES predicted mobility intentions (β = .29; p<.01), and mobility intentions predicted fame goals (β = .33; p<.01). Older adolescents expressed a higher level of mobility intentions than younger adolescents (β = .17; p<.05), and girls a higher level of mobility intentions than boys (β = -.23; p<.01). Older adolescents reported a lower family SES than younger adolescents (ρ = -.37; p<.001), which could be interpreted as self-reporting bias among the younger adolescents, or sampling bias among the mid-adolescents (e.g. those bound for vocational or academic studies after their ninth year).

In order to inspect the significant age × gender interaction (β = -.36; p<.01) a two-group model was carried out (early versus mid-adolescents). This two-group model was also warranted by the differences in family SES between the two age-groups. The two-group model fitted data well ($\chi^2_{[76]}$ = 96.94; p=.053; RMSEA = .048; CFI = 954; TLI = .933). As shown in Figure 2, for early adolescents (11–13 year-olds), mobility intentions predicted career goals negatively (β = -.32; p<.05). Career and fame goals were correlated (ρ = .31; p<.05). Among the mid-adolescents (14–16 year-olds), family SES predicted mobility intentions (β = .38; p<.01), and mobility intentions predicted fame goals (β = .41; p<.05). Mid-adolescent girls had higher migration intentions and boys had higher level of fame goals.

In order to investigate the third research question, whether we could find trends of upward mobility, we included the interaction effect between family SES × mobility intentions using the MPLUS latent interaction effect command ("XWITH"; Muthén & Muthén 2006). The models converged within each age-group separately. However, the interaction effect of family SES × mobility intentions was neither significant on education goals (0.32; C. R. = 0.79), nor on fame goals (0.33; C.R. = -1.70), among the 11–13 year olds. No interaction effect was observed among the 14-16 year olds either (career goals, β =-0.14; C. R. = -1.04; fame goals β = -0.09; C.R. = -0.94).

Study 2

Data were collected as part of a regional comparison of youth around the Bothnian gulf. For the purpose of this study we analyzed a sub-group of 101 Swedish speaking youth (49 boys and 52 girls), from two rural areas, Närpes and Kristinestad both south of Vaasa (Finland). They were 18–20 years olds (Mean age = 18.35 years; *SD* = 0.64; see Table 2). Students in senior secondary and vocational schools filled in a questionnaire covering several topics (e.g. health, well-being, future plans), administered by a research assistant during ordinary school hours.

Table 2. Means, standard deviations and correlations in Study 2

18–20 year olds (n = 101)	1.	2.	3.	4.	5.	6.	M/%	SD
1. Gender (0=girl, 1 = boy)							48.5	
2. Age	0.22 *						18.35	0.64
3. School type (0 = vocational school, 1 = senior secondary school)	-0.49 ***	-0.21 *					47.5	
4. Family SES	-0.09	-0.14	0.16				-0.41	0.66
5. Mobility intentions	-0.09	-0.18	0.25 *	0.17			-0.07	0.74
6. Education goals	-0.21 *	-0.10	0.26 **	0.13	0.22 *		2.65	0.63
7. Fame goals	0.21 *	-0.04	-0.05	0.13	0.09	0.28 **	2.17	0.68

*Note: * = p<.05, ** = p<.01, *** = p<.001*

Measures. A similar, but not identical, set of future goal measures as in Study 1 were included; educational goals "getting good grades", "getting a good education" (α = .67), future fame goals "power", "money" and "becoming famous" (α = .72). Mobility intentions were based on the average of two indicators; the first indicator was the sum of four dichotomous items (0 = no, 1 = yes) ("move to other city", "move abroad for other reason", "move to other city", and "move to any Nordic/European/other country"), creating a five-point scale (0-4; α = .70). The second indicator was calculated based on three standardized items (M = 0; SD = 1): "do you think you will move away from your place of residence?" (0 = I will never move, 3 = I will probably move away), "do you think you will move to any other place in Finland / Sweden?" (0 = no, 1 = yes, temporarily, 2 = yes, permanently), and "do you think you will move abroad in the future?" (0 = no, 1 = yes, temporarily, 2 = yes, permanently) (α = .50). The internal consistency of the two combined indicators was α = .76.

As in Study 1, three indicators were created for measuring family SES, by averaging mother's and father's educational level (r_{xy} = .32), occupational statuses (r_{xy} = .44) and relative income (r_{xy} = .38), for each participant (α = .68). We included school type as a covariate (0 = vocational school, 1 = senior secondary school) alongside gender and age.

Results. The SEM fitted data well ($\chi^2_{[37]}$ = 44.05; p=.20; RMSEA = .043; CFI = 951; TLI = .917). As shown in the lower section of Figure 2, mobility intentions predicted educational goals (β = .29; p<.05). Career and fame goals were strongly related (ρ = .51; p<.001). Senior secondary school students had higher mobility intentions than vocational school students (β = .29; p<.05), and boys endorsed fame goals to a larger extent than girls did (β = .25; p<.01).

Here, we also tested whether the family SES × mobility intentions effect would detect an upward social mobility trend. However, no such trend was found on educational goals (-0.01; C. R. = -0.117), or on fame goals (-0.14; C.R. = -1.66).

Discussion

The aim of this study was, first, to investigate the extent to which adolescents' future goals and mobility intentions were related to gender, age, and school-type; second, whether the constellation of relationships between future goals, family socioeconomic status and mobility intentions differed by age group, and; third, whether we could detect trends of upward mobility. The present study contributes to our knowledge about youths' future-oriented goals (Malmberg et al. 2005; Nurmi 2001), and aspirations (Kasser & Ryan 1993; Ryan et al. 1999) in three ways. First, we investigated two under-explored constructs in the literature on adolescents' goals, namely those related to fame and migration. Second, the study was conducted in rural areas, in a region where migration has

been regarded as a means to a better future, at least in the previous generations (Herberts 1977; Nyman-Kurkiala 1999), meaning that migration has contributed to some upward social mobility. Today, these images of fame and glory are transmitted in the media (Holmes & Jermyn 2004; James 2007; Kellner 1995; Trier 2007), and a positive attitude towards intercultural issues, travel, and mobility are encouraged in the discourse. Adolescents are particularly susceptible to the global culture of internet, media and travel opportunities and have gained increased awareness of their enlarged action-space and also their role as global citizens (Arnett 2007; Jensen 2006). Third, we compared three age groups, in order to interpret how realistic or unrealistic the goals might appear to an individual at a certain age in relation to the context in which these goal pursuits could be enacted (Eccles et al. 1998; Heckhausen & Tomasik 2002; Malmberg 2002; Nurmi et al. 1999). These three age-groups differed in their awareness and experience of media and network, working life and education.

We first investigated gender, age and school-type differences in future goals and migration intentions. For early and mid-adolescents, we found equal levels of career and fame goals, but different levels of mobility intentions. Mid-adolescents expressed higher levels of mobility intentions, which might indicate the perception of an enlarged action-space, or reflect an increased use of access to media, internet and information about travel. Amongst the late adolescents we found that males endorsed fame goals to a higher extent than females. In previous studies, American men were found to perceive financial success as more important than women did (Kasser & Ryan 1993), and male university students were found to rank extrinsic goals higher than female students (Ryan et al. 1999). In a cross-cultural comparison of European youths, young men in a number of countries rated the importance of becoming rich and famous at a higher level than young women did (Nurmi et al. 1999). It would be valuable to investigate whether the endorsement of fame goals in the present reflects gender-roles in Finland. There were no gender differences in the endorsement of career and educational goals, reflecting quite an egalitarian approach to education and working life. Men and women participate equally in the workforce in Finland, and share the role of household breadwinner. However, it would be interesting to learn whether there are still some traces of traditional gender-roles underlying the endorsement of fame goals.

Secondary school students had higher migration intentions than their counterparts in vocational school. This finding reflects the fact that youth in rural areas do not have access to higher education and therefore move to urban areas in order to seek out such institutions. However, the secondary school students did not value educational or fame goals to a higher extent than vocational school students.

Next, we investigated whether different patterns of relationships between

SES, migration intentions and future goals existed in the three age-groups. Amongst early adolescents, future career goals and future fame goals were positively correlated, showing that those early adolescents, who were inclined to focus on educational and occupational goals, would also endorse becoming famous and rich. For mid-adolescents, career and fame goals were uncorrelated, suggesting a differentiation between such goals. For late adolescents, educational and fame goals were also positively correlated. A cautious interpretation of the mean-level differences of the constructs in the two studies – keeping in mind that the constructs were not identical – could suggest some instances of realism. When we compared the career goals in the first study (of early and mid-adolescents) with the educational goals in the second study (of later adolescents) the mean-level of the educational goals was lower than for career goals. Also, the mean-level of the fame goals of the late adolescents was lower than for the early and mid adolescents. These lower mean-levels of the older age-group might suggest an increased level of realism. Realism in this case could be interpreted as understanding that fewer people in the population would be able to achieve such fame goals.

When we inspected the extent to which future goals were predicted by mobility intentions and family socioeconomic background, differential patterns emerged. Amongst the sample of early adolescents, geographical mobility intentions predicted future career goals negatively, meaning that those who envisaged staying in their home region long term endorsed career goals, while those who envisaged migrating from their home region, downplayed career goals. Amongst the mid-adolescents, a higher family socioeconomic background was related to stronger mobility intentions, which in turn was related to endorsement of fame goals. A plausible interpretation of the different constellations of relationships here is that mid-adolescents may become more aware of the need to gain resources in order to move away from home. This is in line with studies which have shown that more advantaged youth have higher occupational aspirations than do less advantaged youth, and also realize a higher level of occupational status in adulthood (Schoon & Parsons 2002). Amongst the late adolescents, a more advantageous family socioeconomic status did not predict stronger mobility intentions. This finding is different from a study of rural Norwegian youth for whom SES was related to moving away from the community (Rye & Arild 2007). However, in our study, senior secondary school students were more intent to migrate than vocational school students. Higher mobility intentions, in turn, promoted educational goals. This finding could suggest an increased awareness of different educational routes, in line with previous studies of youth in the same area (Herberts 1977; Nyman-Kurkiala 1999).

It would be interesting to probe the anticipated routes of these youths who envisaged a fame trajectory more deeply. Would an advantageous family background enable them to envisage a future where they are rock stars, tennis pros, fashion models, or celebrities? Do they think that in order to be famous they would not need education and a stable job? Do those who imagine commencing a normative life-trajectory (Heckhausen & Schultz 1999; Nurmi 1991) – first completing formal education, then finding a career, and then starting a family - perceive that they may substitute an opportunity for fame and fortune?

Finally, we inspected whether we could detect upward mobility among the adolescents. We found no significant effect of the SES × mobility interaction effect on either goal. This might reflect the relatively egalitarian distribution of socioeconomic background in the Nordic countries at present. The lack of relationship between SES and school-type among the late adolescents also supported the existence of egalitarian access to senior secondary school. It might also reflect a generational effect; the post Second World War cohorts were upwardly mobile, and the younger generation is reaping the benefits of this (Roos 1987, 1988).

Limitations

Four limitations of the present studies are apparent. First, both studies were cross-sectional, rendering inspection of individual differences in change over time impossible. Second, although our samples represented semi-rural youth, the sampling did not consider youth in a range of communities varying by degree of urbanization and distance from centers of economic and educational activity. Studies in which both longitudinal and multilevel (both youth and community level) data could be merged would create an important avenue for further studies of adolescents in different geographical areas. Such data could provide valuable information for youth policy makers at the community level who envisage incentive mechanisms for both youth who wish to stay in their community of origin, and those who wish to return after a period of studying away from the community (Knuts & Söderberg 2006). Thirdly, we did not include an index of media consumption, in order to explore the extent fame goals can be attributed to the viewing of certain television programs, or the use of modern communication devices such as the internet. Neither did we include measures of well-being for gauging whether fame goals are unhealthy or not. Finally, the items of the career and fame goals were not identical in the two studies.

Conclusion

In an increasingly globalized society where notions of fame and fortune are prevalent in many aspects of everyday life and can be seen as notions that are aspired to, it is important to investigate adolescents' career and fame goals,

and whether intentions of mobility would serve as a means for realizing these goals. We investigated early and mid-adolescents in Study 1, and late adolescents in Study 2. The constellations of relationships between family socioeconomic background, mobility intentions, career and fame goals, revealed age, gender and educational track related differences were all investigated. For early adolescents, mobility and career goals seemed antithetical, for mid-adolescents, those of a higher SES and males sought more fame goals, and for late adolescents, mobility intentions were related to educational track (but not to SES). Overall, the findings reflected an increased awareness across the different age groups, of which goals might be possible to attain, where these goals could be realised (in the hometown or elsewhere), and how to achieve these goals (e.g. through education).

References

Arnett, Jeffrey Jensen (2002) "The psychology of globalization." *American Psychologist* 57 (10): 774–783.

Browne, Michael W. & Cudeck, Robert (1993) "Alternative ways of assessing model fit." In Kenneth A. Bollen & J. Scott Long (eds) *Testing Structural Equation Models*. Newbury Park: Sage, 136–162.

Cairns, David (2008) "Moving in transition. Northern Ireland youth and geographical mobility." *Young* 16 (3): 227–249.

Castles, Stephen & Miller, Mark J. (1998) *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World* (2nd ed.). London: Macmillan press.

Dubow, Eric F.; Arnett, Mitzi; Smith, Katherine & Ippolito, Maria F. (2001) "Predictors of future expectations of inner-city children: a 9-month prospective study." *Journal of Early Adolescence* 21 (1): 5–28.

Eccles, Jacquelynne S.; Wigfield, Allan & Schiefele, Ulrich (1998) "Motivation to succeed." In W. Damon (ed.) *Handbook of Child Psychology* (5th edit.; Vol. 3: Social, emotional and personality development; Volume editor: N. Eisenberg.) New York: John Wiley & Sons, 1017–1095.

Elliot, Andrew J. (1999) "Approach and avoidance motivation and achievement goals." *Educational Psychologist* 34 (3): 169–189.

Erikson, Erik H. (1968) *Identity. Youth and Crisis*. New York: W.W. Norton.

Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

Heckhausen, Jutta & Schultz, Robert (1999) "Selectivity in life-span development: Biological and societal canalizations and individuals' developmental goals." In Jochen Brandtstädter & Richard M. Lerner, (eds) *Action and Self-development: Theory and Research through the Life Span*. Thousand Oaks, CA.: Sage, 67–104.

Heckhausen, Jutta & Tomasik, Martin. J. (2002) "Get an apprenticeship before school is out: How German adolescents' adjust vocational aspirations when getting close to a developmental deadline." *Journal of Vocational Behavior* 60 (2): 199–219.

Herberts, Kjell (1977) *Borta bra men hemma bäst? En studie av återflyttare i Närpes*. Forskningsrapporter, n:o 28. Åbo: Svenska litteratursällskapets i Finland nämnd för samhällsforskning.

Holmes, Su & Jermyn, Deborah (2004) *Understanding Reality Television*. London: Routledge Taylor & Francis.

Jensen, Mette (2006) "Mobility among young urban dwellers." *Young* 14 (4): 343–361.

Kasser, Tim & Ryan, Richard M. (1993) "A dark side of the American dream: Correlates of financial success as a central life aspiration." *Journal of Personality and Social Psychology* 65 (2): 410–422.

Kellner, Douglas. (1995) *Media Culture. Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and Postmodern*. London: Routledge.

Knuts, Tomas & Söderberg, Patrik (2006) "'Unga skall höras'. En lägesbeskrivning från Österbotten om ungas delaktighet i kommunerna." *Nuorisotutkimus* 24 (3): 3–13.

Korkiasaari, Jouni (1983) *Ruotsista suomeen vuosina 1980-81 palanneet*. Siirtolaisuustutkimuksia A 9. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.

Korkiasaari, Jouni (1989) *Suomalaiset maailmalla. Suomen siirtolaisuus ja ulkosuomalaiset entisajoista tähän päivään*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.

Liberska, Hanna (2002) "Life perspectives of adolescents in the context of social and economic changes in Poland". In Janusz Trempała & Lars-Erik Malmberg (eds) *Future-orientation. Theory and Research*. European University Studies, Series 6, Vol. 691. Frankfurt am Main: Peter Lang, 51–63.

Lithén, Tom & Ehrman, Jonas (2002) *Ungdomars framtidsorientering och deras hemförhållanden*. (Unpublished dissertation). Vaasa: Åbo Akademi University.

Löfgren, Anders (1990) *Att flytta hemifrån. Boendets roll i ungdomars vuxenblivande ur ett situationsanalytiskt perspektiv*. Lund: Lund University Press.

Malmberg, Lars-Erik (2001) "Future-orientation in educational and interpersonal contexts." In Jari-Erik Nurmi (ed.) *Navigating through Adolescence: European Perspectives*. New York: Routledge, 119–140.

Malmberg, Lars-Erik (2002) "Adolescents' biased means and future expectations." In Janusz Trempała & Lars-Erik Malmberg (eds) *Future-orientation. Theory and Research*. European University Studies, Series 6, Vol. 691. Frankfurt am Main: Peter Lang, 79–98.

Malmberg, Lars-Erik; Ehrman, Jonas & Lithén, Tom (2005) "Adolescents' and parents' future beliefs." *Journal of Adolescence* 28 (6): 709–723.

Malmberg, Lars-Erik & Norrgård, Sonja (1999) "Adolescents' ideas of normative life-span development and personal future goals." *Journal of Adolescence* 22 (1): 33–47.

Malmberg, Lars-Erik & Trempała, Janusz (1997) "Anticipated transition to adulthood: The effect of educational track, gender and self-evaluation on Finnish and Polish adolescents' future-orientation." *Journal of Youth and Adolescence* 26 (5): 517–537.

Malmberg, Lars-Erik; Wanner, Brigitte; Nordmyr, Ann-May & Little, Todd (2004) *The Teachers' Control, Agency, and Means-ends Belief Questionnaire (TCAM): Reliability and Validity*. Publication No 7. Vaasa: Åbo Akademi University.

McClelland, Gary H. & Judd, Charles M. (1993) "Statistical difficulties of detecting interaction and moderator effects." *Psychological Bulletin* 114 (2): 376–390.

Muthén, Linda K. & Muthén, Bengt O. (1998–2006) *Mplus User's Guide*. Los Angeles, CA: Muthén & Muthén.

Neugarten, Bernice L., & Datan, Nancy (1973) "Sociological perspectives on the life cycle." In Paul B. Baltes & K. Warner Schaie (eds) *Life-span Developmental Psychology. Personality and Socialization*. New York: Academic Press, 53–69.

Nurmi, Jari-Erik (1991) "How do adolescents see their future? A review of the development of future-orientation and planning." *Developmental Review* 11 (1): 1–59.

Nurmi, Jari-Erik (1993) "Adolescent development in an age-graded context: The role of personal beliefs, goals, and strategies in the tackling of developmental tasks and standards." *International Journal of Behavioral Development* 16 (2): 169–189.

Nurmi, Jari-Erik (2001) "Adolescents' self-direction and self-definition in age-graded sociocultural and interpersonal contexts." In Jari-Erik Nurmi (ed.) *Navigating through Adolescence. European Perspectives*. New York: Routledge, 229–249.

Nurmi, Jari-Erik; Liiceanu, Aurora & Liberska, Helena (1999) "Future-oriented interests." In Francoise. D. Alsaker & August Flammer (eds) *The Adolescent Experience. European and American Adolescents in the 1990s*. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 85–98.

Nyman-Kurkiala, Pia (1994) "The social structures of a migrant colony." *Migration. A European Journal of International Migration and Ethnic Relations* 3–4: 179–196.

Nyman-Kurkiala, Pia (1996) *Ung och finlandssvensk*. Institutet för finlandssvensk samhällsforskning vid Åbo Akademi, Forskningsrapport nr 32. Vaasa: Åbo Akademi University.

Nyman-Kurkiala, Pia (1999) *Att flytta bort och hem igen. Sociala nätverk i kedjemigration*. Umeå: Boréa bokförlag.

Nyman-Kurkiala, Pia (2003) "Ungdomar, identitetsutveckling och etnicitet." In Kristina Ström & Karin Linnanmäki (eds) *Specialpedagogik i tiden. Festskrift till Ulla Lahtinen*. Vaasa: Åbo Akademi University, 185–195.

Nyman-Kurkiala, Pia, & Kurkiala, Paul Heikki (1997) "Hurreja och uralapor. Finlandssvenska ungdomars upplevelser av konflikter med finska ungdomar." *Nuorisotutkimus* 15 (1): 24–38.

Papatsiba, Vassiliki (2006) "Student mobility in Europe: An academic, cultural and mental journey? Some conceptual reflections and empirical findings." In Malcolm Tight (ed.) *International Perspectives on Higher Education Research: International Relations*. Vol 3. Amsterdam: Elsevier/JAI, 29–65.

Roos, J. P. (1987) "Life stories of social change: Four generations in Finland." In J. P. Roos, & Andrzej Sicinski (eds) *Ways of Life in Finland and Poland. Comparative Studies on Urban Populations*. Aldershot: Avebury, 151–161.

Roos, J. P. (1988) *Elämäntavasta elämänkertaan - Elämäntapaa etsimässä*. Jyväskylä: Gummerus.

Ryan, Richard M.; Chirkov, Valery I.; Little, Todd; Sheldon, Kennon M.; Timoshina, Elena & Deci, Edward L. (1999) "The American dream in Russia: Extrinsic aspirations and well-being in two cultures." *Personality and Social Psychology Bulletin* 25 (12): 1509–1524.

Ryan, Richard M.; Sheldon, Kennon M.; Kasser, Tim & Deci, Edward L. (1996) "All goals are not created equal. An organismic perspective on the nature of goals and their regulation." In Peter M. Gollwitzer & John A. Bargh (eds) *The Psychology of Action*. New York: Guilford, 7–26.

Rye, Johan F. & Blekesaune, Arild (2007) "The class structure of rural-to-urban migration. The case of Norway." *Young* 15 (2): 169–191.

Rygaard, Jette (2003) "Youth culture, media and globalization processes in Greenland." *Young* 11 (4): 291–308.

Schoon, Ingrid & Parsons, Samantha (2002) "Teenagers aspirations for future careers and occupational outcomes." *Journal of Vocational Behavior* 60 (2): 262–288.

Sirin, Selcuk R. (2005) "Socioeconomic status and academic achievement: A meta-analytic review of research." *Review of Educational Research* 75: 417–453.

Statistics Finland (1999) *Statistical Yearbook for Finland, 1999*. Helsinki: CIS.

Stier, Jonas (2003) "Internationalisation, ethnic diversity and the acquisition of intercultural competencies." *Intercultural Education*, 14 (1): 77–91.

Svenska emigrationskommitténs betänkande (1980) Kommittébetänkande 1980: 24. Helsingfors: Statsrådet.

Thomson, Rachel & Taylor, Rebecca (2005) "Between cosmopolitanism and the locals. Mobility as a resource in the transition to adulthood." *Young* 13 (4): 327–342.

Trier, James (2007) "'Cool' engagements with YouTube: Part 1." *Journal of Adolescent and Adult Literacy* 50 (5): 408–412.

Trempała, Janusz and Malmberg, Lars-Erik (eds) (2002) *Future-orientation. Theory and Research*. European University Studies, Series 6, Vol. 691. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Tuhkanen, Anna (2002) "Ideal life and proud feelings in the north." *Young* 10 (3–4): 42–60.

Waara, Peter (1996) *Ungdom i gränsland*. Umeå: Boréa.

Waara, Peter (2002) "At the end of the world – young people in the Barents area." *Young* 10 (3–4): 2–11.

Yndigegn, Carsten (2003) "Life planning in the periphery. Life-chances and life perspectives for young people in the Danish-German border region." *Young* 11 (3): 235–251.

CATHARINA LOJANDER-VISAPÄÄ

SVENSKA ETT MERVÄRDE!

Bakgrund

Diskussionen om tvåspråkighet och dess förhållande till den finlandssvenska identiteten och de svenska institutionerna genomsyrar språkdebatten i Finland.

Den svenskspråkiga befolkningens, finlandssvenskarnas, status och identitet liksom språkgruppens fortlevnad har på olika sätt varit föremål för debatt under de senaste decennierna. Tvåspråkigheten, vad den innebär och vilken betydelse den har för vårt land och för den finlandssvenska identiteten har varit ett ofta förekommande argument i debatten. Den ökade tvåspråkigheten har förknippats och förknippas med förfinskningshot. Införandet av modersmålsinriktad finska uppfattades av en del debattörer som en eftergift. Men om de språkligt blandade familjerna inte hade valt svensk skola i den utsträckning som de gör hade flera svenska skolor endera sammanslagits eller lagts ner på grund av bristande elevrekrytering. Barnen från språkligt blandade hushåll har i allt högre grad börjat i svenska grundskolor.

Tidigare var de svenska skolorna relativt homogena med endast ett litet inslag av finskspråkiga elever. Fram till början av 1980-talet var dessa elevers andel enbart 5 procent av elevunderlaget (Allardt & Starck 1981). Detta gällde även den högre utbildningen.

Eleverna från de språkligt blandade hemmen är studenter från svenska gymnasier efter avlagd studentexamen. De söker sig till högre utbildning. När dessa individer sedan studerar vid svenska högskolor, talas det inte längre om deras förfinskande effekt, oberoende av hur de identifierar sig, för de är ju studenter från svenska

skolor. De uppvisar ett starkt språkligt medvetande och värdesätter språklig kompetens, som ingår som en del i deras självidentifikation. De uppvisar en språklig stigbundenhet då det gäller att välja mellan svenskt och finskt, de är funktionellt tvåspråkiga med nätverk över språkgränserna. I sin språkliga identitet utgår de från språklig kompetens till skillnad från helt svenskspråkiga ungdomar. De är samhälleligt tvåspråkiga och identifierar sig med både den finskspråkiga och den svenskspråkiga befolkningsgruppen enligt situation. De fortsätter oftast sina studier på svenska och bidrar således till att den svenskspråkiga befolkningsgruppen, liksom gruppen med goda kunskaper i svenska inte minskar (Lojander-Visapää 2001, 2006) De samhälleligt tvåspråkiga ungdomarna, med både språklig och kulturell kompetens i både finska och svenska väljer i högre grad utbildning på svenska än helt svenskspråkiga studenter (Geber & Lojander-Visapää 2007).

Rekryteringen till högskolestudier

Den primära rekryteringsbasen till högre utbildning på svenska har tidigare främst utgjorts av studenter från de svenska gymnasierna i Finland och utexaminerade från yrkesinstituten, men intresset för svenskspråkig högskoleutbildning har vuxit bland den finskspråkiga befolkningen (Samordningsdelegationen för den svenska högskoleutbildningen i Finland 2003, 2005). Syftet med denna artikel är att diskutera orsakerna till att studenter från finska gymnasier söker sig till högre utbildning på svenska.

Tidigare forskning visar att de tre främsta orsakerna till valet av högre utbildning bland studenter, i rangordning är: det egna intresset för utbildningen, en bred arbetsmarknad och högskolans status. Sociala orsaker som vännernas val, familjens betydelse eller studiesociala omständigheter kommer långt ner på preferenslistan. Språket ges ingen betydande eller avgörande roll utom bland de studenter som explicit söker sig till utbildningar på ett annat språk än sitt modersmål. Dagens studenter är målmedvetna i sina val och har goda kunskaper både om sin rätt att välja utbildning och om utbildningarnas innehåll. Bolognareformen har också bidragit till flera nya attraktiva utbildningsmöjligheter (Lojander-Visapää 2006).

Samhällsförändringarna som sker i snabb takt har medfört att universiteten och högskolorna måste marknadsföra sig för att vara attraktiva och inneha hög status samt erbjuda något speciellt och unikt. Traditionella värderingar har inte längre samma betydelse som tidigare. Dagens samhälle karakteriseras av olika typer av risker (Bauman 2004). Det senmoderna samhället präglas av en ökad individualisering, en ökad reflexivitet och ett ökat risktagande för individen (Giddens 1991, 1995; Beck 1992). Människan måste fråga sig vad hon vill göra och vart hon vill komma. Framtiden är inte längre utstakad som i det traditionella samhället. Traditionerna har ersatts av en

institutionell dimension, som strukturerar individens liv. Ett exempel på en sådan institutionell dimension är utbildningen. Tidigare gav en god utbildning en säkerhet för framtiden. I risksamhället ger en bra utbildning inte samma trygghet som tidigare i arbetslivet. Risken att bli arbetslös finns inom alla sektorer oberoende av utbildningsgrad (Beck 1992).

De lurande riskerna har lett till att dagens ungdomar är individualister som inte vill binda sig eller vara kontrollerade (Bauman 2004). De strävar efter att skilja sig från massan, vara någonting speciellt, synliga och annorlunda. Tidigare sökte sig ungdomar till utbildning för att uppnå ett stabilt arbete, en hög status i samhället eller för att kunna utföra ett samhällsnyttigt arbete. Dagens ungdomar söker sig till utbildningar genom vilka de kan utveckla sin expertis, sig själva och sin kreativitet. Kreativitet är en av de viktigaste egenskaperna hos en individ i kunskapssamhället. Det är enbart genom individuell kreativitet och livslångt lärande som individen kan anses attraktiv för arbetsmarknaden. För unga är det viktigt att vara attraktiv, att få ett arbete, för att sedan med nya kunskaper söka sig till följande arbetsplats (Lundblad 2000).

Synlighet, expertis och kreativitet skapar attraktion som är viktig på arbetsmarknaden. Attraktiviteten består framför allt av att inneha expertis, men expertisen är inte statisk. Hur länge en expertkunskap värderas beror på samhällsutvecklingen. Den expertis som är av vikt idag kanske redan är onödig i morgon (Castells 1992). För att klara riskerna i samhället bör individen ha någon form av bestående specialkunskap som gör honom unik så att han är synlig och avviker från andra. Denna unika specialkunskap kan vara bestående och bidra till att attraktiviteten åtminstone delvis består. Exempel på en sådan unik specialkunskap är språkkunskaper.

På arbetsmarknaden i Finland finns ett ökat behov av kunskaper i svenska och språkkunskaper överlag. Det finns en ny typ av nordiskt samarbete som sker genom omstruktureringar inom affärslivet i form av nordiska fusioner. På den finländska arbetsmarknaden värderas kunskaper i både svenska och finska högt. Kunskaper i svenska utgör ofta ett anställningskriterium. Goda skriftliga och muntliga kunskaper i de båda nationella språken värderas högt av arbetsgivare inom både den privata och den offentliga sektorn. Betydelsen av goda kunskaper i svenska framkommer bl.a. ur en utredning som gjordes av Finlands näringsliv, EK. Undersökningen visar att 65 procent av företagen år 2005 anser att kompetens i svenska är ett anställningskriterium vid rekrytering. År 2004 var motsvarande siffra endast 50 procent (Elinkeinoelämän keskusliitto 2005).

De studenter som utexaminerats från en svenskspråkig högskola i Finland har tillgång till en bred arbetsmarknad. Flera studenter sugs in på arbetsmarknaden redan under sin studietid oberoende av vilket ämne de studerar. Deras kunskaper i svenska, som ofta dessutom kombineras med en funktionell tvåspråkighet gör att de får goda jobb som motsvarar deras utbildning.

Arbetslösheten är liten bland de utexaminerade. För en studerande kan en svenskspråkig högre utbildning således vara attraktiv (Kraufvelin & Lamberg 2005, Kraufvelin et al. 2007, Kumpulainen & Saari 2006). Arbetsmarknadsstatistiken (Akava 2005) påvisar en mindre arbetslöshet bland utexaminerade från svenska enheter i förhållande till det nationella medeltalet. De utexaminerade har således en attraktionskraft på arbetsmarknaden. Frågan är om den svenskspråkiga utbildningen kan uppfattas som attraktiv och unik i sig och att den av denna orsak ger ett mervärde genom vilket attraktionskraften på arbetsmarknaden kan upprätthållas?

Unikt är något som är tillgängligt enligt vissa kriterier och ensamt i sitt slag. Den svenska utbildningen i Finland uppfyller dessa kriterier. Den är i princip tillgänglig för alla, men den kräver tillräckliga kunskaper i svenska. Även i ett europeiskt perspektiv är den unik, utbildningen finns på ett minoritetsspråk upp till högsta nivå inom nästan alla utbildningsområden. Andelen utexaminerade studenter från de svenskspråkiga högskolorna är numerärt mindre än andelen utexaminerade från finskspråkiga högskolor. Detta i sin tur leder till att de utexaminerade studenterna från de svenskspråkiga högskolorna även uppfyller delar av kriterierna för att vara unika på arbetsmarknaden.

Den svenskspråkiga högskolesektorn är en del av den finländska högskolesektorn. Den är öppen för alla som har tillräckliga kunskaper i svenska. Varje år ansöker en del studenter från finska gymnasier till de svenskspråkiga utbildningarna i Finland. Andelen inskrivna studenter med finska som skolspråk varierar inom olika utbildningsområden, men sammanlagt utgör de ungefär femton procent av alla inskrivna vid de svenskspråkiga enheterna. De ses som en resurs som bidrar till att trygga landets tvåspråkighet. De är från finska skolor men studerar på svenska. Det upplevs som positivt men samtidigt uppstår en del frågor om varför de söker till utbildning på svenska och påbörjar sina studier vid de svenskspråkiga enheterna. Söker de sig till svensk utbildning för att det är lättare att erhålla studieplats eller vill de förkovra sina kunskaper i svenska? Söker de till svenskspråkig utbildning som ett alternativ bland många andra, eller söker de explicit till svensk utbildning?

Finska studenter som söker till svensk utbildning

För att studenter med skolbildning på finska skall kunna söka till en svenskspråkig högskoleutbildning måste de på något sätt påvisa sådana språkkunskaper att de kan följa undervisningen och delta i övningar och seminarier samt tentamina på svenska redan när de börjar studera. Vid Åbo Akademi varierar kraven på kunskaperna i svenska inom de olika fakulteterna. Vid Svenska handelshögskolan och Svenska social- och kommunalhögskolan vid Helsingfors universitet skall studerande som fått sin skolutbildning på finska eller på ett främmande språk påvisa sina kunskaper i svenska genom att

bli godkända i högskolans språkprov. Det tvåspråkiga Helsingfors universitet ordnar motsvarande språkprov för studenter med finsk skolbildning som söker till svenska utbildningsområden eller program. De svenskspråkiga yrkeshögskolorna ordnar också ett språkprov.

Under våren 2007 och 2008 gjorde jag en pilotundersökning bland de finskspråkiga studenter som deltog i språkprovet i svenska vid de ovannämnda högskolorna. Undersökningen utfördes i form av en enkät som deltagarna fyllde i efter provet. Svarsprocenten var 84 procent. Formuläret bestod av frågor angående respondenternas språkliga bakgrund, deras skolbakgrund samt deras preferenser vid kommande val av högskoleutbildning. Till strukturen var frågorna endera påståenden som skulle rangordnas eller öppna frågor.

Syftet med undersökningen var att utreda de finska studenternas motiv till att söka till utbildning på svenska samt fråga dem om de explicit sökte till svenskspråkig utbildning. Det insamlade materialet omfattar 260[1] svar av finskspråkiga sökande, varav 119 respondenter från Åbo Akademi, 48 från Svenska handelshögskolan, sju från Svenska social- och kommunalhögskolan vid Helsingfors universitet, 41 från Arcada – Nylands svenska yrkeshögskola och 45 från Yrkeshögskolan Sydväst/Novia[2]. Av respondenterna var 72 procent kvinnor. Året för studentexamen varierar mellan åren 1962–2008. De flesta av deltagarna hade avlagt studentexamen samma år (32 %) eller året innan (16 %). Tio procent av deltagarna i provet vid Åbo Akademi hade för avsikt att avlägga studentexamen följande år. Deras motiv var att säkerställa möjligheten att ansöka om studieplats efter studentexamen.

Deltagarnas språkliga bakgrund

Deltagarnas språkliga bakgrund är relativt homogen oberoende av vilken högskolas språkprov studenterna deltagit i. Största delen har finska både som hemspråk och modersmål. Annat hemspråk än finska har två procent av deltagarna i språkprovet vid Åbo Akademi, tolv procent av deltagarna vid Svenska handelshögskolan, tio procent av deltagarna vid Arcada och tre procent av deltagarna vid Sydväst/ Novia. Det är främst estniska eller ryska som anges som hemspråk, men även engelska, tyska och norska anges. Enbart två personer anger att de talat både finska och svenska hemma.

De flesta deltagare har lärt sig svenska i skolan (68 %) och även i någon mån av vänner. Det är få som lärt sig svenska i hemmet och i de fall detta förekommer har deltagarna bott i Sverige och senare återflyttat till Finland (13 %). Bland dessa finns det personer som anger att de har lärt sig svenska i dagvården i Sverige. I de få fall då respondenterna anger att de lärt sig svenska av någon specifik släkting är det främst fråga om kusiner som är tvåspråkiga och går eller har gått i svenska skolor (6 %). Utöver detta har studenterna lärt

1 Antalet studenter med finska som skolbildningsspråk är betydligt större än vad detta material omfattar. Studenterna kan av olika orsaker vid de enskilda högskolorna bli befriade från språkprovet, exempelvis genom höga vitsord i svenska i studentexamen eller tidigare studier på svenska eller dylikt.

2 Yrkeshögskolan Sydväst och Svenska yrkeshögskolan blev yrkeshögskolan Novia fr.o.m. den 1.8.2008.

sig svenska på sommarjobb, av flick- och pojkvänner som är svenskspråkiga, samt på kurser i svenska. Sammanlagt har 28 personer gått i språkbad längre eller kortare tid. Men de flesta, oberoende av vilken högskolas prov de deltar i, har börjat läsa svenska i årskurs 7. Endast tre personer har börjat läsa svenska i årskurs tre och således läst s.k. lång svenska i skolan. Några av de manliga respondenterna anger att de ansökte om att få utföra sin militärtjänst i Dragsvik för att lära sig svenska.

De flesta studenterna deltog i språkprovet för att ha behörighet att ansöka om studieplats vid respektive högskola. I språkprovet vid Åbo Akademi deltog åtta procent för att få sina kunskaper bedömda och vid Arcada tre procent av samma orsak. Dessa personer hade inte för avsikt att lämna in en ansökan.

Orsaker till val av svenskspråkig utbildning

Vid analysen av orsakerna till att studenter från finska gymnasier väljer högskolestudier på svenska är det främst tre frågor som är av intresse. Söker de till svenskspråkig utbildning för att det är lättare att erhålla studieplats, vill de lära sig svenska eller söker de till svenskspråkig utbildning just för att utbildningen är på svenska? Utöver detta kan det finnas andra orsaker som studenterna anser viktiga, som exempelvis vännernas betydelse vid valet av studieplats.

Frågorna ställdes så att respondenterna skulle rangordna de olika påståendena.

Tabell 1. Orsaker till val av svensk högskoleutbildning

Ger ett mervärde i arbetslivet	82 %
För att lära mig svenska	73 %
Lättare att få studieplats	23 %
Utbildningen saknas på finska	6 %
Vännernas betydelse	2 %

I tabell 1 finns orsakerna till valet av svensk utbildning angivna i rangordning. Respondenterna vill lära sig svenska och anser att en svensk utbildning (eller kunskaper i svenska) ger ett mervärde på arbetsmarknaden. Detta påstående stärks av kommentarer som exempelvis *Svenska ett mervärde!*, som studenterna har skrivit på sina svarsblanketter.

Något under en fjärdedel anser att det är lättare att erhålla studieplats vid en svenskspråkig högskola. Det att utbildningen saknas på finska ter sig kanske underligt. I en del fall kan det vara fråga om speciella inriktningar som finns på svenska men saknas på finska eller att utbildningen i den egna regionen saknas på finska.

Vännernas ringa betydelse vid ungdomarnas val av studieplats har kommit fram i tidigare studier (Lojander-Visapää 2006). Samma fenomen kan

även utläsas ur den nyutkomna ungdomsbarometern som påvisar att den sociala bindningen till exempelvis vänner är lösare än förr. Det är lättare att bryta sig ut ur grupperna och byta dem mot andra (Myllyniemi 2008).

Av alla svarare tänker ungefär 75 procent söka till flera ämnen eller utbildningsprogram inom samma högskola. Ungefär hälften av dessa anger att de inte tänker söka till något annat universitet eller annan yrkeshögskola. Av studenterna som deltagit i Svenska handelshögskolans språkprov har en del för avsikt att söka endera till merkantil utbildning vid Åbo Akademi, till Svenska social- och kommunalhögskolan eller till Arcada. Några få har för avsikt att söka till Helsingfors handelshögskola eller Helsingfors universitet, medan de övriga inte har för avsikt att söka någon annanstans.

Sammanlagt en fjärdedel av alla studenter i materialet tänker söka till andra högskolor till motsvarande utbildningar än till den i vars språkprov de deltagit. Studenterna som tänker söka till Åbo Akademi anger att de också lämnar in en ansökan till Åbo universitet, Svenska social- och kommunalhögskolan vid Helsingfors universitet, Sydväst/Novia och Svenska handelshögskolan. Studenterna som söker till Sydväst/Novia anger att de tänker söka till Åbo yrkeshögskola, Vasa yrkeshögskola och Åbo Akademi. Studenterna som tänker söka till Arcada avser lämna in ansökan till Svenska social- och kommunalhögskolan vid Helsingfors universitet och Diakonia AMK. Framförallt anger studenterna andra svenskspråkiga högskolor eller utbildningsprogram.

Ungefär hälften av studenterna har för avsikt att söka på nytt följande år till den högskola och utbildning i vars språkprov de deltagit ifall de inte erhåller studieplats. Ifall de inte klarar språkprovet har hälften av denna grupp för avsikt att förkovra sina kunskaper i svenska och försöka på nytt.

Diskussion

Valet av svenskspråkig högre utbildning ser ut att vara ett medvetet val bland studenterna som deltagit i språkprovet, enligt ovanbeskrivna pilotstudie. Man bör dock minnas att betydligt fler studenter från finska gymnasier söker till högre utbildningar på svenska än vad som beskrivs i studien. Det är främst fråga om personer som erhållit eximia eller bättre vitsord i svenska i studentexamen eller som på annat sätt kunnat påvisa sina kunskaper i svenska. Just av denna orsak är det ovanbeskrivna materialet av intresse. Det påvisar det faktum att även personer som inte läst s.k. lång svenska i gymnasiet, utan enbart det obligatoriska antalet kurser också har ett intresse av utbildning på svenska.

Valet av svensk skola och valet av två hemspråk i familjer med två språk har bidragit till att den svenskspråkiga befolkningen i Finland inte har minskat. Dessa val har också bidragit till vad jag kallat en ny typ av tvåspråkighet och dubbel identitet (Lojander-Visapää 2001, 2008). Dessa tvåspråkiga individer har inte haft den förfinskande effekt som befarades i debatten. De har

valt svenskt. Med tanke på deras språkliga dubbla identitet har de i sina val utgått från kompetens mer än från en rent språklig identitet. Den funktionella tvåspråkigheten har i sin tur varit till nytta för individerna, inte minst på arbetsmarknaden.

När studenter väljer studieplats är det ett resultat av olika faktorer. Studenternas personliga intressen väger tyngst vid valet. Intresset för utbildningen och de framtida arbetsmöjligheterna anges som de viktigaste orsakerna för valet. Studenterna vet således vad de är intresserade av och de väljer en utbildning med tanke på sin egen framtid. Utbildningsspråket vid den högre utbildningen har inte en stor betydelse för studenter som fortsätter studierna på sitt skolspråk. Däremot har språket en stor betydelse för dem som söker till utbildningar på det andra språket (Lojander-Visapää 2006).

I ett risksamhälle försöker unga minimera riskerna i framtiden och göra sig så attraktiva som möjligt för arbetsmarknaden. De står inför stora val när de väljer sin utbildning efter skolan. Intresset för den svenskspråkiga högre utbildningen som framkommer av pilotundersökningen visar att detta intresse existerar. Studenter från finskspråkiga gymnasier som söker till utbildning på svenska gör det främst för att det ger ett mervärde i arbetslivet att kunna svenska. Deras främsta motiv att söka till en svenskspråkig utbildning utgörs inte av tanken att det är lättare att erhålla en studieplats.

Finska studenter blir funktionellt tvåspråkiga vid de svenskspråkiga högskolorna och kommer att ingå i svenskspråkiga nätverk. De flesta av studenterna som ingick i undersökningen har läst minsta möjliga antal obligatoriska kurser i svenska men har trots detta valt att söka till svenskspråkig utbildning. Materialet talar för sig själv.

Studenterna söker explicit till svenskspråkig utbildning, de har för avsikt att söka på nytt om de misslyckas. Bland deras alternativa ansökningsval förekommer främst övriga svenskspråkiga enheter eller svenskspråkiga utbildningsprogram. De anser att det ger ett mervärde i arbetslivet att ha en examen från en svenskspråkig enhet. De försöker minimera sina risker i livet genom att skaffa sig en utbildning som har en hög status bland arbetsgivarna och som ger dem den unika attraktionskraft som gör dem synliga och skiljer dem från massan. De är finskspråkiga med en svenskspråkig examen. De har kunskaper och färdigheter som skiljer dem från övriga studenter, de blir på detta sätt unika eftersom de innehar något som åtminstone för tillfället bidrar till en ökad attraktivitet på arbetsmarknaden. De upplevs som svenskspråkiga med utmärkta kunskaper i finska eftersom de har en examen från en svensk högskola.

Tvåspråkighet har blivit attraktivt. Om denna trend fortsätter, om barn från familjer med två språk börjar i svensk skola, om studenter från finska gymnasier söker sig till utbildning på svenska kommer den finskspråkiga och den svenskspråkiga ungdomen att inneha olika typer av funktionell tvåspråkig

kompetens. Andelen svenskkunniga i Finland ökar, vilket i sin tur gagnar det svenska språkets ställning i Finland.

Språket är således av en stor betydelse men språket har flera dimensioner och valet av språk bygger inte enbart på språklig identitet i traditionell mening. Det bygger också på en önskan om språklig kompetens och konkurrenskraft på arbetsmarknaden. De finskspråkiga studenterna vid de svenskspråkiga högskolorna utgör en minoritet vid dessa institutioner. Deras önskan om att studera på svenska, att lära sig svenska, bidrar till att de inte bör ses som ett förfinskningshot.

I det individualistiska risksamhället är det en fördel att vara annorlunda, att synas och att skapa sig en attraktiv individualitet, som man är ensam om eller delar med en minoritet. Valet av utbildning på ett annat språk än skolspråket kan ses som en möjlig strategi att uppnå detta.

Källor

Allardt, Erik & Starck, Christian (1981) *Språkgränser och samhällsstruktur. Finlandssvenskarna i jämförande perspektiv*. Lund: Almqvist & Wiksell.

Bauman, Zygmunt (2004) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich (1992). *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage.

Castells. Manuel (1992) *The Rise of Network Society*. The information Age: Economy, Society, and Culture, Vol I. Oxford: Blackwell.

Elinkeinoelämän keskusliitto (2005) *Työelämän murros heijastuu osaamistarpeisiin. Osaavaa henkilöstöä yrityksiin*. Tillgänglig på: http://www.ek.fi/ek_suomeksi/ajankohtaista/tutkimukset_ja_julkaisut/ek_julkaisuarkisto/191005_TyoelamanMurros.pdf.

Geber, Erik & Lojander-Visapää, Catharina (2007) *De svenska gymnasierna i Finland. En lägesanalys*. Helsingfors: Utbildningsstyrelsen.

Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-identity – Self and Society in Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

Kraufvelin, Jan et al. (2007) *Vad gör de nu? Placering på arbetsmarknaden. Nyutexaminerade från Åbo Akademi 1995–2005*. Åbo: Åbo Akademis arbetsforum.

Kraufvelin, Jan & Lamberg, Pia (2005) *Vad gör nyutexaminerade från Åbo Akademi? Placering på arbetsmarknaden. Utexaminerade från Åbo Akademi 2005*. Åbo: Åbo Akademi.

Kumpulainen, Timo & Saari, Seija (red.) (2006) *Kvantitativa indikatorer för utbildningen 2006*. Helsingfors: Utbildningsstyrelsen.

Lojander-Visapää, Catharina (2001) *Med rätt att välja: Språkval och språkstrategier i språkligt blandade hushåll i Helsingfors*. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 630. Helsingfors: SLS.

Lojander-Visapää, Catharina (2005) "Tvåspråkigheten medför problem?" *Nya Argus* 98 (8): 137–139.

Lojander-Visapää, Catharina (2006) "Studenternas val av svensk eller tvåspråkig utbildning." I Karmela Liebkind & Tom Sandlund (red.) *Räcker det med svenskan? Om finlandssvenskarnas anknytning till sina organisationer*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet, 269–311.

Lojander-Visapää, Catharina (2008) New bilingualism in the bilingual Finnish context. *Europäisches Journal für Minderheitenfragen* 1 (2): 109–118.

Lundblad, Niklas (2000) *Fönster mot framtiden: då, nu, sedan - framtidsforskarnas bild av framtiden.* Uppsala: Uppsala Publishing House.

Myllyniemi, Sami (2008) *Mitä kuuluu? Nuorisobarometri 2008.* Helsinki: Opetusministeriö, Nuorisotutkimusverkosto, Nuorisoasiain neuvottelukunta.

Samordningsdelegationen för den svenska högskoleutbildningen i Finland (2003) *Högskoleutbildning på svenska i Finland. En strategi.* Tillgänglig på: http://www.helsinki.fi/svenskaarenden/strategier_malprogram/hogskoleutbildning.pdf.

Samordningsdelegationen för den svenska högskoleutbildningen i Finland (2005) *Strategi för den svenska högskoleutbildningen i Finland.* Tillgänglig på: http://sockom.helsinki.fi/arkiv/sod2005.pdf.

HARRIET SILIUS

FINLANDSSVENSKA KULTURPERSONER SOM DE ANDRA I SVENSK PRESS

I denna artikel frågar jag mig hur kända finlandssvenskar presenteras i tidningsintervjuer i Sverige. Hur ser det land ut som de kommer ifrån? Vilken roll spelar kön i sammanhanget? Ett svar är att de kommer från ett exotiskt land, är annorlunda än svenskarna och talar ett speciellt sjungande tungomål. Om finlandssvenskarna är exotiska eller främmande och kan bli de andra, hur går det till? Mitt intresse för finlandssvenskar härstammar bl.a. från det stora projektet *Svenskt i Finland - Finskt i Sverige* där jag medverkade i delprojektet *Kön och etnicitet* (se även Silius et al. 1998).

Under efterkrigstiden flyttade en betydande del finlandssvenskar till Sverige. Enligt Finnäs (2001, 21) kan emigrationsförlusten under perioden 1950–70 ha uppgått till 50 000 personer. Det innebär att den finlandssvenska befolkningen p.g.a. emigration till Sverige minskade med ungefär en sjundedel. I förhållande till folkmängden emigrerade den svenskspråkiga befolkningen mera än den finska (Finnäs 2001, 22). En stor del av forskningen om finländare i Sverige var länge fokuserad på problem, särskilt hos finska män (se t.ex. Kuosmanen 2001). Varken då eller nu är alla migranter språklösa, lågutbildade, fattiga problemfall (se Wahlbeck 2007). Jag var istället särskilt intresserad av sådana migranter som lämnade bidrag till det nya samhället och kulturen. Jag hade också forskat om professioner, om akademiskt utbildade personer, ofta i s.k. fria yrken och hade intresse i vad man kan göra med sitt kulturella kapital. Vidare hade mitt intresse för de andra i förhållande till kön (genus), etnicitet, nationalism eller

ras gjort finlandssvenska migranter särskilt intressanta. De andra – bosnier i Närpes, kurder i Åbo – men finlandssvenskar i Stockholm, det är väl inte möjligt? De som talar samma språk, är delar av samma kultur och samhällsmodell och dessutom på basis av yrkesverksamhet är mer eller mindre framgångsrika, de om några kan väl inte vara de andra?

Denna artikel handlar om hur vi och de andra konstrueras av två personer tillsammans i en tidningsintervju. Parterna i denna relation är en svensk journalist (intervjuare) och en finlandssvensk som blivit känd på kulturfältet i Sverige (den intervjuade). Flera av de intervjuade var eller hade själva varit journalister. I en del av intervjutexterna talar kolleger därför med varandra. I denna artikel är det alltså frågan om representationer av en alldeles särskild grupp bland de invandrade finländarna i Sverige och således berörs inte vare sig finnar eller finlandssvenskar i Sverige i allmänhet. Möjligen kan den utvalda gruppen betraktas som en del av en (populär)kulturelit. Därmed anknyter den till Mika Helanders (2007) studier av finska företagsledare i Sverige. Min tanke var att elitskapet ger migranten en privilegierad position i jämförelse med andra nyinflyttade. I denna position skulle en särskild sorts kulturellt kapital i Bourdieus (1986) mening vara tillgängligt och användbart, isynnerhet för att det här handlar om personer som verkar inom kultursektorn. Jag föreställde mig att finlandssvenska kulturpersoner i Sverige kunde dra nytta av sin kännedom om tre kulturer: den finlandssvenska, den rikssvenska och den finska. Jag tänkte mig vidare att detta kapital kunde användas som distinktion (Bourdieu 1984) i förhållande till det rikssvenska. Slutligen var jag intresserad av medier, här i form av tidningspress, dels på grund av den vikt populärkulturen fått i modern sociologi och dels för att de bilder vi får av migranter i medierna så starkt präglar samhällsdebatten, d.v.s. är diskursskapande.

Forskningen om skillnader mellan kvinnor, t.ex. i fråga om klass, ras, sexualitet eller generation, har traditionellt lyft fram de dubbelt eller flerfaldigt diskriminerade kvinnorna. Nordisk kvinnoforskning var tidig med att fästa uppmärksamhet vid klass (Silius 2002, 36), i synnerhet vid "underklass" (t.ex. fabriks-, fiskeri- och kontorsarbetare, vårdpersonal). På senare tid har även skillnaderna mellan män problematiserats inom ramen för kritisk maskulinitetsforskning (Göransson 1998; Ekenstam 2000). Däremot har de privilegierade mera sällan varit föremål för analys (se dock Helander 2007; Kyrölä 2002). Forskningen om vithet i Europa har metodologiskt ofta fokuserat på kulturella representationer, bl.a. av de andra i litteratur, film och populärkultur. Analyserna av nationalism (Gordon et al. 2002) har också poängterat mediernas betydelse som arenor för och skapare av etnicitet i dagens samhälle.

De intervjuade migranterna i denna artikel är s.k. kändisar, kulturpersoner och journalister. Jag har valt att betrakta dem som vår tids privilegierade. De utgör ingen "överklass" i traditionell sociologisk betydelse utan är en mycket

bred och brokig kategori. Den är internt mycket heterogen. En del intervjuade saknar ekonomiskt kapital, någon av dem kanske också socialt. När det gäller kulturellt kapital är de flesta författare, journalister och kulturpersonligheter däremot välutrustade. Kändisars inflytande i eller genom medier grundar sig bl.a. på deras position som trendsättare och livsstilsproffs. Graden av inflytande samvarierar också med graden och typen av kändisskap. Det är skillnad på att vara romanförfattare och att vara musikartist.

Konstruktionen av de etniska andra i Europa

Feministisk forskning har bidragit till etnicitetsforskningen med bl.a. teoribildningen kring skillnad (t.ex. Braidotti 1998) som fäst uppmärksamhet vid samspelet mellan kön och andra maktskapande kategorier. Det väsentliga är tankegången att kvinnor och/eller män inte är enhetliga, väsensskilda kategorier utan att kön, på grund av sin koppling till makt, samverkar med och skär in i andra skillnader. En av dessa skillnader är etnicitet. Vidare har postkolonial feministisk teori medfört nya öppningar i diskussionen om kön, migration, kolonialism och ras. Utgående från kvinnors situation har migrationen diskuterats med fokus på kvinnor som nationsskapande, kulturbärare och förhandlare mellan olika skillnader och ojämställdheter i vardagen. Avtar Brah (1996) och Nira Yuval-Davis (1997) har tillsammans med en lång rad andra författare (t.ex. Bhabha 1983; Dyer 1997; Hall 1991; Said 1978) visat på de olika effekter Europas kolonialistiska arv har för dagens samhällen. I detta arv står Europa för framsteg och modernitet i förhållande till tredje världen som representeras som primitiv och stagnerad (McClintock 1993). Samverkan mellan kön, etnicitet, ras, sexualitet eller andra skillnader studeras idag även utgående från ett intersektionalitetsperspektiv (Lykke 2003). Diskussionen om ras, som sedan 1990-talet har dominerat internationell postkolonial forskning och intersektionalitetsforskningen, har lyft upp vitheten som en viktig kategori, ofta utgående från ett svart eller icke-europeiskt perspektiv. Gabriele Griffin vidareutvecklar dock denna diskussion i ett europeiskt sammanhang tillsammans med Rosi Braidotti genom att peka på hur skillnaderna inom det vita spelat en avgörande roll i Europa. På grund av Europas specifika historia med bl.a. kolonialism, antisemitism och etniska krig på egen mark (t.ex. i f.d. Jugoslavien) handlar ras och etnicitet här inte bara om "den synligt andra" utan också om "främlingen mitt ibland oss" (Griffin & Braidotti 2002a, 21). Konstruktionen av grannen som främling är ett av de historiskt mest långlivade dragen i europeiskt tänkande, enligt Griffin och Braidotti (se Ahmed 2000 för en närmare diskussion om konstruktionen av "de andra"). I 1800-talets Sverige användes finnar som de avvikande för att konstruera det rena Sverige (Hagerman 2006). Bland annat härigenom kunde man skapa en homogen svensk nation och ett enhetligt svenskt folk, en strategi som allmänt

använts för att skilja mellan olika vita (Griffin & Braidotti 2002b, 230).

1900-talet var till den grad ett nationalistiskt präglat tidevarv att gränserna mellan oss och dem för många föreställningsmässigt går längs nationsgränserna. Därför antar jag att svenska läsare kan uppfatta en del av personerna i den här artikeln som mera svenska än finlandssvenska eller finska. Finlandssvenska läsare igen kanske tvivlar på "äktheten" i en del intervjupersoners finlandssvenskhet. I en rikssvensk kontext sammanblandas dessutom finskt och finlandssvenskt. I Finland innebar begynnelsen av 1900-talet som känt en diskursiv åtskillnad av svensk- och finsktalande som två olika grupper i den gemensamma nationen Finland. Någon samisk befolkning tänkte man då inte på. Finska och svenska blev landets två officiella språk, det ena och det andra inhemska språket, inte ett majoritets- och ett minoritetsspråk. Eftersom folk kan byta språklig tillhörighet och då de geografiska liksom mentala gränserna också är flytande, är skillnaderna mellan finlandssvenskar och finnar i Finland inte alls tydliga eller en gång för alla givna. Det gäller också i de intervjutexter som här är föremål för analys. Finlandssvenskar som flyttat till Sverige ses i Sverige ofta som finnar med finska som "hemspråk". Många av dem har berättat om svårigheterna att slippa gå på den språkkurs i svenska som invandrarmyndigheterna föreslagit. Särskilt de som flyttat för att de inte anser sig kunna finska har upplevt sådana situationer absurda, sorgliga och exkluderande. I Sverige förefaller gränserna då ha dragits mellan i Sverige födda svensktalande och invandrare. De gränserna har tills nyligen uteslutit bl.a. i Sverige födda finsk- eller samisktalande icke-invandrare.

Journalistintervjuer med finlandssvenskar

Svenskfinland kan ses som det geografiska rum där finlandssvenskarna bor, d.v.s. Finlands väst- och sydkust eller annorlunda uttryckt de svenskspråkiga landskapen Österbotten, Åland, Åboland och Nyland. Svenskfinland står dessutom för det föreställda rummet, den imaginära gemenskap (Anderson 1990), det mentala landskap som skapas av finlandssvenskarna själva och av andra. Tuula Gordon (2002) delar in nationer i fysiska, sociala och mentala rum. Med det fysiska avser hon det geografiska rummet. Det sociala rummet står för det upplevda, erfarna och det genom sociala praktiker uppbyggda. Genom att berätta och återupprepa förvandlas det sociala rummet till ett mentalt, till platsen för representationer.

Materialet består av personporträtt i form av tidningsintervjuer[1] med sju i Sverige verksamma kvinnor och sju män, totalt 14 personer, som intervjuats i samband med en födelsedag, en premiär, en ny bok eller dylikt, eftersom de är kända för en svensk läsekrets. Kvinnorna är Tina Ahlin, musikartist[2] i ett dansband, Anna-Lisa Bäckman, författare och f.d. journalist på *Dagens Nyheter*, Stina

1 De metodologiska aspekterna av dessa, för sociologer helt atypiska intervjuer, har jag rett ut i ett annat sammanhang (Silius 2007).

2 Beteckningarna är hämtade ur artiklarna. I en del fall förekommer flera beteckningar som beskriver personernas ibland mångskiftande verksamhet.

Ekblad, skådespelerska, Lill Lindfors, musikartist, Stina Rautelin, skådespelerska, Yrsa Stenius, journalist, och Birgitta Ulfsson, regissör och skådespelerska. Männen är Jörn Donner, författare och dåvarande filminstitutschef i Sverige, Harry Järv, f.d. chef på Kungliga Biblioteket, Lennart Koskinen, domprost, Mark Levengood, TV-personlighet, Bengt Packalén, kulturchef på radiokanalen P1, Bo Strömstedt, författare och f.d. journalist på *Dagens Nyheter* och Lars Sund, författare. Personerna valdes ur ett större pressmaterial utifrån att det i artiklarna framgick att de hade någon typ av anknytning till Svenskfinland och så att artikeln innehöll uttalanden om finlandssvenskar eller Svenskfinland. De flesta av personerna hade många gånger intervjuats utan att en finlandssvensk anknytning tagits fram. Ur drygt 200 artiklar valdes 19 om kvinnor och 18 om män ut. Den äldsta texten är från 1980, den nyaste från 2002. Personporträtten förekom i tre slag av press: dagstidningar, veckotidningar och facktidningar[3]. Av femton tidningar innehöll bara sex intervjuer med både kvinnor och män[4]. Veckotidningarna fokuserade mer på kvinnor än på män, facktidningarna mer på män än på kvinnor.

De flesta tidningsintervjuer som analyseras utgör en speciell typ, personporträttet. Jag valde sådana eftersom intervjuaren och den intervjuade i dem kan ses som relativt jämbördiga och relationen mellan dem därmed som tämligen symmetrisk. Det är interaktionen mellan intervjuaren och den intervjuade, samspelet mellan de två som är mitt studieobjekt[5]. Min fokus är på den sammantagna bild personintervjun ger upphov till, inte enbart på intervjusvaren. Jag analyserar personporträtten som texter om finlandssvenskar och Svenskfinland i vilka vissa bilder av Sverige och det svenska även träder fram. Jag läser texterna som representationer. Representationen producerar oss och dem, rikssvenskt och finlandssvenskt, könade etniciteter (Yuval-Davis & Stoetzler 2002). Bakom sättet att se på representationer som sociala konstruktioner ligger den tradition Stuart Hall (1997) lade grunden för. Min artikel säger därmed inget om hur finnar eller finlandssvenskar generellt har det i Sverige eller om hur de i allmänhet presenteras i svenska medier. Jag analyserar också könets plats i representationerna och frågar mig då hurdana subjektpositioner som blir möjliga. Jag fäster mig vid hur handlingsutrymmet könas. Handlingsutrymme implicerar enligt Maud Eduards (2002, 16) svängrum, valfrihet, självbestämmande, en ny eller större arena att röra sig på och överskridande av gränser[6].

3 Dagstidningarna är *Dagens Nyheter* (DN) och *Svenska Dagbladet* (SvD). De tidningar som jag här ger beteckningen veckotidningar är *Ica-kuriren, Femina, Månadsjournalen* (MJ), *Sköna Dagar* och *Året Runt*. I den heterogena kategorin facktidningar ingår *Allt om böcker, Fönstret, Pockettidningen R, TCO-tidningen, SIA, Svenska kyrkans tidning, Tidningen Boken* och *Vi*. Dagstidningsmaterialet fanns i Brages pressarkiv i Helsingfors, veckotidningarna på folkbibliotek (t.ex. Vasa stadsbibliotek) och facktidningarna på Åbo Akademis bibliotek. Fil.stud. Åsa Bonn hjälpte mig med materialinsamlingen.

4 De sex var *Dagens Nyheter* (DN), *Svenska Dagbladet* (SvD), *Månadsjournalen, TCO-tidningen, Vi* och *Året Runt*.

5 Metodologiska aspekter på journalistintervjuer med kända personer, på arkivmaterialet och på de etiska dimensionerna i denna tidningsgenre har jag diskuterat närmare i annat sammanhang (Silius 2007).

6 Eduards inkluderar självfallet politiska påverkningsmöjligheter i handlingsutrymmet. De är dock inte aktuella i detta sammanhang.

Den ålderdomliga, sjungande finlandssvenskan

Språkets betydelse för etniciteten har ytterst sällan analyserats i könstermer, trots att många författare har framhållit språkets betydelse för den, isynnerhet i europeiska sammanhang. Av intresse här är att det är frågan om två varianter av samma svenska språk. Tidningstexterna ger otaliga exempel på att språken beskrivs som olika. Finlandssvenskan görs avvikande och främmande. Olikheten består i det sjungande, susande finlandssvenska språket med de långa vokalerna. Den "finske pilten Bo" Strömstedt, med värmländsk far och åländsk mor, sägs vara född i "det lilla Solf utanför Vasa i finska Österbotten", fil.kand. i Lund på 1950-talet, "skolgången nära Kristianstad, i Simrishamn och Trelleborg" och "klara sig förbi diftongerna från Trelleborg", men "hans tal får den mångton, som ännu hörs som ett återbrus" (MJ 1985, 2, 46–53). I barndomens Skåne talar lille Bo med "sjungande, främmande accent i lanthandeln" (DN 3.5.1999). Det är denna accent MJ (1985, 2, 46–53) hör "susa som av Sibelius och Finlands furuskogar" vid pass sextio år efteråt. Suset hos Strömstedt står för den kärlek till språket och verbala briljans, som tog sin början på den akademiska litterära parnassen i Lund. Anna-Lisa Bäckman däremot börjar som flickan Lina i den självbiografiska *Resan till kungariket* i Sverige genast tala sitt modersmål med rikssvensk satsmelodi i offentliga sammanhang. "Ingen kan höra att hon inte är infödd. Men hemma talar hon gammalsvenska. Fadrins och Mamms språk är dialekterna från Malax, Korsnäs och Närpes i Österbotten" (*Fönstret* 1989, 4, 29–31). Lars Sund igen "älskar att hålla på med språk och språkligheter" enligt DN (23.12.1991). Som journalist arbetar han med redigering, något som han valt medvetet och förklarar (SvD 17.2.1992):

> Jag skyddar mitt språk i tron att dagligt arbete som nyhetsreporter kan slita sönder det. Det är dessutom fascinerande att redigera andras texter, man övar upp språkkänslan och jag tycker om det kondenserade rubrikspråket.

Också enligt *Tidningen Boken* (1992, 3, 39–42) är valet av deltidsjobbet som redigerare på *Upsala Nya Tidning* ett medvetet val. "Han vill bevara språket för det skönlitterära skrivandet". "Överkänslig för språket" rubricerar *Allt om böcker* (1997, 3, 18–19) sin intervju med Sund. Bevararen, ordfantasten, sensitivisten Sund förklarar:

> Finlandssvenskar har varit benägna att skämmas över sitt språk, finlandismer har ansetts som något fult. Men jag är förtjust i blandningen av språkimpulser, ordglädjen i det dialektala, känslan för det drastiska. Dessutom har detta att jag bott i Sverige sedan slutet på 70-talet gjort mig ännu mer medveten om språksituationen. Jag försöker slå vakt om min finlandssvenska intonation.

Mark Levengood sjunger på finlandssvenska vid TV-debuten 1992 enligt DN (5.12.1993). Hans intervjuteknik sägs skilja sig från vad svenskar är vana vid. "Mark Levengood frågar rakt på sak. Många gånger briljant. Ibland lite barnsligt", konstaterar *Svenska kyrkans tidning* (1994, 16, 3). Att vara rakt på sak utmärker också Lennart Koskinen. "På sin mjuka finlandssvenska tog han, åtminstone bildligt, ner Gud på jorden till oss andra vanligt ljumt troende" som radiopräst på 1980-talet. "När han började med sitt: 'Hej Gud', eller ibland 'Hej Chefen', så hajade man till så klart", förklarar *Året Runt* (2001, 38, 2–4). Intervjuerna låter förstå att rakt-på-sak-stilen och det folkliga tilltalet är medvetet valda distinktioner. Birgitta Ulfsson gjorde enligt en bildtext i SvD (8.4.1986) finlandssvenskan rumsren i Sverige i början av 1980-talet. Hon förklarar hur det gick till:

> Det var framgångarna med Mumintrollet här som gjorde den till Nordens vackraste scenspråk. Vad Mumintrollet betytt för att göra finlandssvenskan accepterad har ni nog svårt att förstå.

Birgitta Ulfsson sägs ha bidragit till genombrottet för finlandssvenskan genom att i radio läsa de flesta av Tove Janssons böcker (SvD 8.4.1986). År 1989 *är* Ulfsson Muminmamman enligt *Vi* (11, 10–13) utan att det behöver sägas att hon talar som Muminmamman. År 1993 *är* hon den finlandssvenska kvinnan (DN 1.7.). Ulfsson använder sitt finlandssvenska och finska kulturkapital som frilans när hon reser land och rike runt på litteratur- och lyrikturnéer i Sverige. Hon konstateras vara ett uppfriskande kulturinslag (SvD 30.6.1993). Lars Sund är oförtrutet finlandssvensk efter tjugo år i Sverige (SvD 28.10.1997).

Stina Rautelin talar finlandssvenska, får vi veta (DN 27.2.1998), liksom att Bengt Packaléns finlandssvenska är klingande (DN 25.8.19912). Bussen som MJ-journalisten åker i på väg till Jörn Donner sjunger av finlandssvenska (MJ 1998, 9, 35–39). Donners finlandssvenska blir (*SIA* 2002, 1, 6–9) direkt och aggressiv i motsats till det mera inlindade uttryckssättet i Sverige. Hans uttal beskrivs som speciellt. Bland annat har han ett avvikande sj-ljud som hörs i ordet som stavas "sjitstövlar". Han har långa vokaler, exemplet som ges är "oolaagligt". De finlandssvenska vokalerna sägs komma från finskan, "de där som gör att finnar är så duktiga att sjunga opera" (MJ 1998, 9, 35–39). Också MJ har exempel på långa vokaler hos Donner, t.ex. "raaasande".

Finsk poesi sjunger när Stina Ekblad åker på diktturné i Sverige (SvD 9.11.1999). Hon åkte som 17-åring till Danmark från det Finland där hon kände sig som invandrare för att hon inte kunde finska. "Där [i Danmark]

förväntade sig ingen att jag skulle kunna språket", säger hon (SvD 8.5.1981). Vägen till Sverige går via *Århundradets kärlekssaga* av Märta Tikkanen på Stockholms Stadsteater. För Ekblad hör språk och identitet samman. "Jag är en annan när jag spelar på ett annat språk än mitt eget och jag kände att jag ville hem och hitta den identiteten", säger hon i samma intervju. Ekblad älskar orden, de täta replikerna och formuleringarna (DN 7.8.1983). Språket hemmavid står för det osentimentala. "Att ge uttryck åt känslor passar inte ihop med den rotvälska vi pratar där hemma", säger hon enligt DN (7.8.1983). Hennes språk låter enligt tidningen *Vi* (1993, 40, 24–26, 28) som en folkvisa. Finlandssvenskan ger i intervjuarens öron hennes ord "en sällsam energi". Ta ordet "vers" fortsätter intervjuaren. "Vi säger 'värsch'". När Stina Ekblad talar om blankversen hos Shakespeare, hör hon "tydligt både e och r och s:et låter sinnligt. Som en susning." Själv beskriver Ekblad sitt arbete med språket med två ord: tydlighet och begriplighet. Enligt DN (30.12.1991) upplever Ekblad språket som en begränsning (efter att ha arbetat över tio år i Sverige, min anm.). "Finlandssvenskan fungerar utmärkt för det mesta, men om texten i hennes repliker är tunn blir dess mjuka rytm och högtidlighet ett hinder". Ekblad fortsätter i DN-intervjun:

> Plötsligt tycker jag att jag låter onaturlig. När en text är vattnig önskar jag att jag talade rikssvenska, då skulle det inte höras hur dålig den är. Nu blir det så tydligt, det finns en liten förhöjning i mitt språk. I slät naturalism blir jag konstig, bisarr.

Finlandssvenskan framställs som sjungande, ålderdomlig och exotisk. Den är mjuk och hård, sinnlig och osentimental, folklig och högtidlig. Härmed blir det finlandssvenska språket annorlunda och exotiskt, men på ett mångtydigt sätt. Det blir paradoxalt, ogripbart och gränsöverskridande. Männen beskriver ofta sitt förhållande till språket i passionerade termer. I kvinnornas beskrivningar av språket framträder istället ett instrumentellt förhållningssätt genom att de beskriver hur och när de kan, respektive inte kan, bruka sitt språk. En del intervjuade försöker använda den språkliga distinktionen som medel för att utvidga handlingsutrymmet, som gränsöverskridande. Det innebär för dem en definitiv etnicitetsstämpel, en självvald exotisering. Det är knappast heller betydelselöst att så många av de intervjuade använder sitt språk professionellt. Alla skriver, talar eller sjunger på svenska. Medan språket på könat sätt används som distinktion är kunskapen om finsk, finländsk eller finlandssvensk kultur inte alls någon tillgång i Sverige. Det eventuella kulturella kapitalet kan tydligen inte överföras. Men tack vare Mumintrollets framgångssaga är finlandssvenskt uttal väl känt, utbrett och hemvant också i dagens talande svenska medier. Också andra sätt att bruka det svenska språket har blivit accepterat. Tillsammans med andra migranter kan finlandssvenskarna därmed sägas ha destabiliserat en aspekt av svensk etnicitet (jfr Staunæs 2003).

De naturliga och ursprungliga finlandssvenskarna

Personporträttet som genre inbjuder till det gemensamma och bekanta eftersom den som intervjuas förutsätts vara känd för läsaren. I personporträtten fann jag att kön och etnicitet ofta framställdes stereotypt genom dikotomier såsom krig–fred, rik–fattig, kultur–natur, snabb–långsam, kultiverad–ursprunglig/oförstörd, hierarkisk–egalitär, med rötter i klass och bygd–klass- och rotlös, äventyrare–överlevare, kosmopolit–invandrare, talande–sjungande och modern–ålderdomlig. Jag analyserar en del av dem närmare i det följande. Förvånansvärt många texter hänvisade till vinterkriget trots att de handlade om nutid. Vid millennieskiftet 1900–2000 refererade flera texter till det 60 år gamla kriget. Såväl Mark Levengood som Stina Rautelin, båda födda ungefär ett kvart sekel efter kriget, får upprätthålla bilden av kriget som betydelsebärande i finländsk kultur. Utkorad till finsk krigshjälte i Sverige fylls intervjuerna med Harry Järv av hans krigsupplevelser (*TCO-tidningen* 1987, 11, 12; *Vi* 1992, 49/50, 73, 80). Den bildade, den intellektuelle, blir därmed också den maskuline, exotiske äventyraren med svängrum. Sverige som fredens land framträder också som motsats till krigets Finland i intervjuerna med Harry Järv, i vilka han också presenteras som fredsivrare (SvD 15.5.1998).

Birgitta Ulfsson är "oförglömlig som Muminmamman, den riktiga urtanten" (*Vi* 1989, 11, 10–13). "Det ligger kanske i den krigstida skoltiden i den eviga julpjäsen av Topelius till ackompanjemang av Fazers donationschoklad, små tunna skivor i blått papper, eller duschen av Runeberg i ottan varje morgon i aulan, dit man vandrade på led i blöta pappskor". Anna-Lisa Bäckmans krigsupplevelser (*Vi* 1980, 10, 10–11) ger henne nycklar att förstå fattigdomen och de sociala orättvisorna förr i Sverige. Andra världskriget lever på 2000-talet kvar som en del av hur etniska skillnader skapas. Finland får stå som representant för kriget över tid. "Finlands sak är vår" rubricerar *Svenska Dagbladet* ännu år 1998 en intervju med Stina Rautelin som saknar varje annan anspelning på kriget. Rubrikvalet ges alltså ingen förklaring i texten. Kriget kan tänkas som kontextualiserande, möjligen riktat till en äldre läsekrets. För en yngre läsekrets kan kriget tänkas som exotiserande eller intresseskapande.

Medan kriget gör de intervjuade männen till exotiska äventyrare gör det kvinnorna till handfasta urtanter, även dem som är födda efter kriget. I den könade bilden av män med valfrihet och svängrum och av kvinnor som överlevare ger kriget också kvinnorna handlingskraft, styrka, mod, beslutsamhet och handlingsutrymme. I representationen av finlandssvenskarna ingår också det ålderdomliga, det enkla, trygga och chosefritt jordnära. Tina Ahlin

utstrålar enligt intervjuaren "lugn och verkar stå med båda fötterna på jorden. Månne bottnar tryggheten i hennes finlandssvenska rötter; hon har en del av sin släkt i Ekenäs i Finland" (*Sköna Dagar* 2002, 2, 7–9). "När jag [Tina Ahlin] är där badar vi bastu nakna. Det finns ett mentalt råbarkat klimat med en stadig botten".

Under bussresan till Jörn Donner på den nyländska landsbygden träffar intervjuaren två finlandssvenska damer "i en viss ålder" (MJ 1998, 9, 35–39). Deras frisyrer och kläder beskrivs som ålderdomliga. Intervjuaren låter dem representera en utdöende minoritet genom att beskriva dem som nyfikna på vem den obekanta intervjuaren är. Jörn Donner bekräftar bilden genom att representera "diskret charm och älskvärd hövlighet, pliktmoral under det burdusa bullret" (MJ 1998, 9, 35–39). Men denna bild av föråldrad högborgerlighet blandad med burdus rakt-på-sak-anda är inte den enda förekommande. Anna-Lisa Bäckman säger att "Svenska journalister envisas med att åka till Donner och Kihlman och Tikkanen[7], men de hittar inte till Österbotten" (*Fönstret* 1989, 4, 29–31). Lars Sunds roman *Colorado Avenue* sägs inte passa in i "vår vanligaste Donner-Tikkanen-bild av det svenskspråkiga Finland" (SvD 17.2.1992). "Inte för att det är viktigt", säger Lars Sund, "men *Colorado Avenue* kanske berättar mer om just det finlandssvenska än någon av Tikkanens 'adressböcker'".

Finland är Mark Levengoods mentala hemland (DN 5.12.1992). Finlandssvenskarna "skrålar Sylvias julsång av Topelius och dricker vodka på jularna så svenskarna inte begriper någonting". Hans mormor är "lite vimsig, förtjusande, inte adel men kanske en aning tight". Stina Ekblad får representera blyghet, allvar och ärlighet (SvD 8.5.1981). Styrkan och envisheten sägs hon (DN 7.8.1983) ha fått från sin mor och sina systrar. "De är starka och sega kvinnor, handfasta och osentimentala. De saknar krusiduller och finesser. De har inga neuroser, blir aldrig hysteriska". Lill Lindfors, vars pappa kommer från Åland, har gett henne "en finlandssvensk sida" (*Femina* 1998, 2, 76–79). Den innebär jordbundna människor som längtar till naturen. Stina Rautelin sägs "faktiskt *se finsk ut* i sitt långa ljusa hår och små ovala ansiktsdrag" (*Femina* 1997, 7, 66). Stina Rautelin noterar i DN (27.12.1998) att man är mer jordnära och chosefri i Finland. Det enkla, raka och folkliga återkommer i intervjuer med Lars Sund. Hans Österbotten är fyllt av starka kvinnor (DN 23.12.1991). Där finns både bibel och företagsamhet – och våldsamheter (SvD 28.10.1997). Yrsa Stenius, som i en expertroll blir intervjuad om demokrati och marknad (*Pockettidningen R* 1992, 3, 123–28), får ta fram den mytiske finske mannen då hon förklarar att presidentkandidaten Koivisto av folket sågs som "den urfinske mannen, nästan som lyft ur Väinö Linnas torpartrilogi" (*TCO-tidningen* 1994, 21, 13).

Också om både bilden av finlandssvenskarnas borgerligt diskreta charm liksom av supande, svärande finnar förekommer, smälter finlandssvenskarna

7 Det är uppenbart Henrik, inte Märta Tikkanen, som avses i detta stycke.

i form av oförstörda, jordnära naturbarn som älskar lugn, trygghet, tystnad, vemod och vildhet väl in på den lilla ön i havsbandet, i den lilla österbottniska byn eller småstaden. Finlandssvenskarna i Finland har inte bråttom, de är varken moderna eller urbana. De kan ha modernistiska drag, som Stina Ekblad i Södergrantolkningar eller Birgitta Ulfsson i presentationer av finländsk lyrik. Men den modernismen förknippas med en förgången tid då människor hade bildning och kunskap. En urtyp som används är Harry Järv, invandraren, anarkosyndikalisten, Kafka-experten och skriftställaren (*TCO-tidningen* 1987, 11, 12). "Vi förstod inte hur en människa som kommit hit från Finland kunde veta så mycket om svensk kultur och litteratur", skriver intervjuaren i *Vi* (1992, 49/50, 73, 80). Förklaringen som ges är Österbotten "där man alltid kunnat mer om kultur än vi på den här sidan". Anna-Lisa Bäckmans chockartade och förödmjukande upplevelser som invandrarbarn på 1950-talet tyder på bilden av ett okunnigt och intolerant svenskt samhälle (*Fönstret* 1989, 4, 29–31), åtminstone i förgången tid.

I den könade bilden av finlandssvenskarna blir kvinnliga intervjupersoner de enkla infödingarna (natives). Texterna om Stina Ekblad, Stina Rautelin och Birgitta Ulfsson står för det ursprungliga, ålderdomliga och naturliga. De intervjuade männen ingår däremot inte självklart i denna bild. De är inte enkla eller okomplicerade, tvärtom. Deras ålderdomlighet förknippas med överklass eller bildning och kunskap. I ett europeiskt perspektiv, där de nordiska korta avstånden mellan folket och makthavarna ofta framhålls, är det intressant att avsaknaden av hierarkier i Finland jämfört med Sverige poängteras. Motståndet mot överhet eller avsmaken för hierarkier lyfts upp. Anna-Lisa Bäckman delar sitt hat mot överheten med bl.a. Harry Järv. "Jag har en käpphäst, ett österbottniskt arv, att inte tåla någon överhet" (*TCO-tidningen* 1987, 11,12) säger Järv. Av sin far har han lärt sig att förakta pengar. "Det [finns] väl bara två saker Harry Järv inte har något överseende med: maktutövning och börsklippare". Järvs motstånd (SvD 15.5.1998) mot överhet och maktutövning inkluderar också militär disciplin. Järv, som beskrivs som anarkistisk extremdemokrat, förklarar:

> Finlands framgångar i kriget berodde på att vi var mycket mindre disciplinerade, medan de ryska soldaterna inte vågade göra någonting innan de fick order. Vi kunde försvara oss tack vare att vi samarbetade självständigt och i team. Den självständige civilisten har mycket större chanser att överleva än den som är militärt drillad.

Det hierarkilösa, informella Svenskfinland beskrivs av Järv som respektfullt. "Man duade alla – men också barnen behandlades med respekt" (*TCO-tidningen* 1987, 11, 12). I Stina Ekblads barndomsmiljö var likheten däremot påtvingad. "Jantelagen, du ska inte tro att du är nåt, kan vara satanisk i små byar" säger Ekblad i DN

(7.8.1983). Anna-Lisa Bäckmans uppväxt i Vasa representeras (DN 5.12.2001) i utpräglat egalitära termer: "Själv växte hon upp i Vasa där politiker, författare och konstnärer ingick i umgänget jäms med smeder, snickare och andra hantverkare. Hennes far var snickare, föräldrarna arbetararistokrati."

Mark Levengood (*Svenska kyrkans tidning* 1994, 16, 3, DN 5.12.1992) och Stina Rautelin (DN 20.7.1998) framhåller den svenska kändiskulten och stjärnmyten. Den större vikt kändislivet ges, tycker Rautelin är "patetiskt". Hon fäster sig också vid de stora skillnaderna mellan skådespelare och vanligt folk. Finland utmärks enligt henne av närhet mellan hög och låg (SvD 17.2.1992):

> Går du och dricker kaffe på Salutorget i Helsingfors är sannolikheten stor att du hamnar bredvid presidenten, men ingen bryr sig.

För finlandssvenskarna får flytten till Sverige i intervjutexterna drag av nya hierarkiska skillnader. Även om de inte gör direkta klassresor neråt framställs deras position som präglad av ny överhet, hierarkier och avstånd till makthavarna, något som de känner sig främmande för. I detta avseende tillskrivs alla finlandssvenskar – kvinnor såväl som män, privilegierade såväl som icke-privilegierade – främlingens (migrantens) position. Mötet med överheten, som i lägre eller högre utsträckning drabbar dem, ger dem samtidigt tillgång till en motståndsdiskurs där dessa hierarkier kan utmanas. Motståndet blir möjligt genom framställningen av Svenskfinland som egalitärt. Genom att återskapa det fria, autentiska och självständiga, försöker de undvika främlingspositionen och vidga sitt handlingsutrymme.

Sverige, det modernaste landet i världen och Svenskfinland, det öppna landskapet

Sverige var de sociala framstegens land när Anna-Lisa Bäckmans mor på femtiotalet bestämde att familjen måste flytta västerut för att "hela barnaskaran skulle få gå i skolan ordentligt och få utbildning" (DN 5.12.2001). Det är inte ovanligt att nostalgiserande historier om barndomens umbäranden används i dramatiserande syfte i olika typer av texter (se t.ex. Svensson 1995). Dagens sociala nedrustning gör Anna-Lisa Bäckman "jätteupprörd". Hon "brinner" för det samhälle hon för 50 år sen mötte. Sverigebilden hos Bäckman är den enda som fäster tydlig uppmärksamhet på Sverige som folkhemmet.

Bilden ovan är alltså ett undantag. Istället för det socioekonomiskt rika Sverige under efterkrigstiden framställs idag framför allt det livsstilsmässigt och kulturellt rika och moderna Sverige. Sålunda får vi veta att Stina Ekblad i Sverige på 1980-talet möter "ett tempo, en snabbhet som [...] hon både fascineras och skräms av" (DN 7.8.1983). Mark Levengood "gillar den snabba pulsen [på

Söder] – blandningen av gammalt och nytt – kultur utan att verka museum". Stockholm "är rent, vackert, kultiverat och tryggt" (DN 5.12.1992). Bengt Packalén prisar den rika kulturen. "Han anser att det finns en påfallande förståelse för kulturmaterial i svensk press och radio. Både volym och kvalitet är bättre här än i Finland" (DN 25.8.1991). Han tycker vidare att "det är spännande att få komma till Stockholm, som har ett rikare kulturliv än Helsingfors. Publiken är större och utbudet bredare". I en intervju med Birgitta Ulfsson (SvD 8.4.1986) nyanseras det rika svenska kulturlivet. Hennes möte med svensk teater beskrivs som "chockartat" p.g.a. "slöseriet vid institutionerna [vilket] gjorde [henne] beklämd". Hennes jämförelse av teater i Finland och Sverige är ett försök till en balanserad bild. "I Finland finns så mycket inbilsk, fysisk, folklig och patetisk teater – som inte håller. Men där finns också motsatsen. Här i Sverige är det ofta en mera intellektuellt styrd, försiktigare, kultiverad och psykologiserande framställning, som kan bli förödande tråkig. Men visst finns det lysande undantag". Också om motsatsen och undantagen nämns, specificeras de inte varför de båda negativa bilderna framträder tydligare.

Sverige får alltså representera den moderna, snabba, rika, spännande livsstilen och mer högtstående kulturen. Finländskheten blir det fattigare, långsamma, omoderna och okultiverade. Sverige konstrueras tydligast just när svenskt och finskt kulturliv jämförs. I den relativa tystnaden om Finland som kulturland styrs tanken eller blicken till att det måste vara annorlunda än Sverige – om inte motsatsen, så ännu inte där, på efterkälken, åtminstone förr. Den diskurs som används är den välkända om Sverige som det modernaste landet i världen. De intervjuade männen anammar den positiva svenskheten medan kvinnornas handlingsutrymme blir mer begränsat.

I motsats till det svenska landskapet som sällan beskrivs, får Finland karaktär av oförstörd natur. Naturen handlar ofta om geografisk bakgrund. Mäns bakgrund beskrivs oftare och tydligare än kvinnors. I Finland är "havet en ständig gäst" som hos Jörn Donner (MJ 1998, 9, 35–39). I hans fall blir huset i skärgården "den moderna varianten av den klassiska finländska glasverandan" som har "höga fönster", är "blont med klara träpaneler, finskt designade rena möbler". Det Donnerska huset är grått i motsats till "den svenska sidan av Bottenviken [där] husen är röda", p.g.a. "att Nyland [...] också var ett län i storfurstendömet Finland i det ryska riket". Enligt bildtexten i *SIA* (2002, 1, 6–9) bor Donner i ett "egensinnig[t] hus i Pargas, tolv mil väster om Helsingfors". Enligt en faktaruta på samma sida i tidningen bor han "i Ekenäs utanför Helsingfors". Finland är en idyll, ett paradis, enligt Donner "ett Tomtebo". Lennart Koskinen har gift sig under "romantiska former på en kobbe i Ålands skärgård" (*Året Runt* 2001/38, 2–4). Bengt Packalén är uppväxt "ute i den finska skärgården" (DN 25.8.1991). Birgitta Ulfsson har en paradisö i Finland som hon beskriver i exotiserande ordalag (DN 1.7.1993):

> Den här öde ön är paradiset på jorden, här lever man så nära naturen som möjligt. Och jag ser det som en ynnest att få vistas här, eftersom urbefolkningen egentligen inte släpper in någon utsocknes. Men jag bodde här redan som liten flicka och fick lära mig att veta hut av fiskegubbarna, så de har accepterat mig.

Det urbana hos finlandssvenskarna döljs på olika sätt. Stina Ekblads lägenhet på Sveavägen i Stockholm framställs också som en paradisö. Intervjuaren finner "stora tomma ytor, höga fönster och trots gråheten utanför en känsla som av sommarhus i finska skärgården" (DN 30.12.1991). Birgitta Ulfsson bor mitt i Göteborg, "i en vit luftig våning" (*Vi* 1989, 11, 10–13). De mest lyriska, nostalgiserande och exotiserande bilderna av Svenskfinland representerar det som dessa paradisöar. För det mesta är öarna inte geografiskt lokaliserade utan ligger i ett mentalt landskap vid "havsbandet" eller i den "finska" skärgården. Utmärkande är det öppna, karga och lilla.

Utöver skärgården finns ett annat Svenskfinland, nämligen Österbotten. Det är varken paradisiskt, idylliskt eller exotiskt men också det litet, folkligt och informellt. "På den österbottniska landsbygd, där Harry växte upp, fungerade man informellt" (*TCO-tidningen* 1987, 11, 12). Enligt tidningen *Vi* (1992, 49/50, 73) kommer samme man från staden Vasa i det svenskspråkiga Österbotten. Enligt SvD (15.5.1998) är Järv bondson, uppväxt "i den lilla byn Korsholm i Österbotten". Bo Strömstedts föräldrar bodde "i det lilla Solf utanför Vasa i finska Österbotten" (MJ 1985, 2, 46–53). Lars Sund kommer enligt tidningen Boken (1992, 3, 39–42) från Jakobstad, en stad i Österbotten. Detsamma intygas av samtliga fem andra intervjuer. Lars Sund avviker så att det genomgående framhålls att han *är* österbottning (bor sedan 1978 i Uppsala) och genom enigheten om hans hemstad och då den inte beskrivs som liten. Det författarskap han intervjuas med anledning av handlar också uttryckligen om (ett fiktivt) Österbotten. Österbotten kan alltså också benämnas utan exotiserande beskrivning. Åtminstone två läsningar är möjliga. Å ena sidan kanske Österbotten antas vara känt, varför det inte låter beskrivas idylliserande eller å andra sidan så okänt och svårfångat att det inte kan beskrivas. För den första läsningen talar beskrivningen av Lars Sund i SvD (17.12.1992) som "ett barn ur det finska folkhemmet, uppväxt i ett egnahemsområde i mycket svenskspråkiga Jakobstad", i en tid "då alla pappor varit med i kriget och alla mammor yrkesarbetade". Bland kvinnorna presenteras även Stina Ekblad (DN och SvD 8.5.1981, DN 7.8.1983, DN 30.12.1991, *Vi* 1993, 40, 22, 24–26, 28) och Anna-Lisa Bäckman i intervjuerna rätt och slätt som österbottningar (*Vi* 1980, 10, 10–11, *Fönstret* 1989, 4, 29–31, DN 5.12.2001). Bäckmans Österbotten är folkets, arbetarklassens och emigranternas Svenskfinland. I Harrström samlar hon "all slags folklig kraft" (*Fönstret* 1989, 4, 29–31). Orten är liten och folkhemslik i beskrivningen: "I Harrström som ligger i Korsnäs [i Österbotten]

bor bara några hundra personer men där finns två banker, skola, post, föreningshus, danspaviljong och en restaurerad väderkvarn" (*Fönstret* 1989, 4, 29–31). Den svenska folkhemsbilden, som sällan används om Sverige, förekommer alltså i beskrivningar av Österbotten. Ekblads Österbotten däremot är bara rena bondlandet och skogen.

Svenskfinland presenteras i personporträtten övervägande som litet, folkligt och ruralt. Det kan noteras att ursprungslandet ofta tecknas i termer av dåtid medan det nya hemlandet får beskriva nutid. Svenskfinland kommer att bestå dels av skärgården och dels av Österbotten med småstaden som det regelbekräftande undantaget. Österbotten är enkelt, kargt och ursprungligt liksom skärgården. Skärgården är dessutom paradisisk, exotisk och my(s)tisk. Den kan i princip ligga var som helst. Som representation är den öppen men som praktik uteslutande. Österbotten, som i Finland ses som ett öppet slättlandskap (Pampas), saknar öppenheten som symbolisk beskrivning men blir på intet sätt slutet, utan som social praktik öppet i jämförelse med den uteslutande skärgården. Bilden av Svenskfinland som symboliskt eller praktiskt öppet står härmed i bjärt kontrast till Svenskfinland som det trånga rummet, en bild som under decennier omhuldats av finlandssvenskarna själva (Mattsson 2001) och isynnerhet av finlandssvenska författare (Mazzarella 1989). Intervjutexterna vidgar således finlandssvenskheten.

Svenskfinland homogeniseras, finlandssvenskarna mumi(n)fieras och språket går över gränsen

Analysen ovan visar att homogenisering och exotisering också används i diskurser om Svenskfinland. Finlandssvenskarna blir annorlunda på precis samma sätt som andra migranter eller främlingar bland oss. Som de andra blir de naiviserade och arkaiserade, muminbarn. I koloniala diskurser används samma strategier genom kopplingar till natur (Lykke 2005, 12) eller till det barnsliga (Tuori 2008). Personporträtten i pressen reproducerar de etniska kategorierna, om än med nya drag. Såväl intervjuare som intervjuperson medverkar i att göra de andra annorlunda.

Det finlandssvenska språket sätter definitivt och en gång för alla etnicitetsstämpel på de finlandssvenskar som väljer att tala det. Det gör finlandssvenskarna stagnerade, mumi(n)fierade. Samtidigt ger det dem handlingsutrymme genom att det kan fungera som distinktion. Av särskild betydelse är att vi genom språket kan höra att den osynliga främlingen inte är en av oss. Det spännande är att vi i papperstidningen egentligen varken ser eller hör, men vi får veta, för tidningen talar om det för oss.

Vitheten, det kulturella kapitalet och det gemensamma svenska språket ger inte alltid finlandssvenska kulturmigranter i Sverige en privilegierad position, bl.a. eftersom finlandssvenskheten kan representeras som gammalmodig och

barnslig. Det annorlunda överskuggar det gemensamma. Kön, etnicitet och klass uppstår i nya formationer. Detta visar på det intersektionella perspektivets fruktbarhet även i fall där över- och underordning antar ovanligare former. Språket, liksom sådana representationer som äventyraren/överlevaren och överhetshataren, öppnar i fallet finlandssvenska kulturpersoner för gränsöverskridande motståndsstrategier. Det finlandssvenska språket blir trots sin ålderdomlighet och exotism komplext och paradoxalt. Genom det sätt på vilket det brukas och älskas kan det inte heller entydigt könsfästas.

Den kulturella representationen av de andra i Europa tecknas ofta när det gäller migranter i allmänhet i bjärt kolonialistiska tredje-världen-termer. När det gäller finlandssvenska invandrare är detta inte fallet. Blicken i de föreliggande texterna om finlandssvenskarna är vänlig, såsom vi väntar oss av personporträttet. Vi lär känna de heroiska, autentiska finlandssvenskarna från det egalitära landet. De har en spännande historia med arkaiska drag. De utgör ett chosefritt folk med charmiga kvaliteter, de är muminbarn. De sjunger och har ett intressant språk. Härmed återberättas de ytterst allmänna diskurserna om främlingen mitt ibland oss, trots den sympatiska blicken. Konstruktionen av grannen som främling förefaller stark och kunna användas lika väl på vita, framgångsrika kolleger som på icke-vita långtbortifrån. Men vad händer när blicken inte längre är sympatisk?

Referenser

Ahmed, Sara (2000) *Strange Encounters. Embodied Others in Post-coloniality*. London: Routledge.

Anderson, Benedict (1990) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Bhabha, Homi (1983) "Difference, discrimination, and the discourse of colonialism." I Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen & Diana Loxley (red.) *The Politics of Theory*. Essex: University of Essex Press, 194–211.

Bourdieu, Pierre (1984) *Distinction: A Social Critique of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre (1986) *Kultursociologiska texter*. Stockholm: Salamander.

Brah, Avtar (1996) *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.

Braidotti, Rosi (1998) "Sexual difference theory." I Alison Jaggar & Iris Marion Young (red.) *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell, 298–306.

Dyer, Richard (1997) *White*. London: Routledge.

Eduards, Maud (2002) *Förbjuden handling: Om kvinnors organisering och feministisk teori*. Malmö: Liber.

Ekenstam, Claes (2000) "Manlighetens kriser & kransar: mansbilder och känsloliv vid tre sekelskiften." I Anita Göransson & Ida Blom (red.) *Sekelskiften och kön. Strukturella och kulturella övergångar år 1800, 1900, 2000*. Stockholm: Prisma, 56–96.

Finnäs, Fjalar (2001) *Finlandssvenskarna inför 2000-talet – en statistisk översikt*, Helsingfors: Folktinget.

Gordon, Tuula (2002) "Kansallisuuden fyysiset, sosiaaliset ja mentaaliset rajat." I Katri Komulainen (red.) *Sukupuolitetut rajat. Gendered Borders and Boundaries*. Joensuu: University of Joensuu, Department of Psychology, publikation nr 22, 15–37.

Gordon, Tuula; Komulainen, Katri & Lempiäinen, Kirsti (2002) "Johdanto." I Tuula Gordon; Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen (red.) *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino, 10–18.

Griffin, Gabriele & Braidotti, Rosi (2002a) "Introduction: Configuring European women's studies." I Gabriele Griffin & Rosi Braidotti (red.) *Thinking Differently*. London: Zed, 1–28.

Griffin, Gabriele & Braidotti, Rosi (2002b) "Whiteness and European situatedness." I Gabriele Griffin & Rosi Braidotti (red.) *Thinking Differently*. London: Zed, 221–236.

Göransson, Anita (1998) "Mening, makt och materialitet." *Häften för kritiska studier* 31 (4): 3–25.

Hagerman, Maja (2006) *Det rena landet*. Stockhom: Prisma.

Hall, Stuart (1991) "Old and new identities, old and new ethnicities." I Anthony King (red.) *Culture, Globalisation and the World System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. London: Macmillan, 41–68.

Hall, Stuart (1997) "The work of representation." I Stuart Hall (red.) *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage, 13–74.

Helander, Mika (2007) "Annorlunda sverigefinnar och seg etnicitet." I Östen Wahlbeck (red.) *Ny migration och etnicitet i Norden*. Åbo: Meddelanden från ekonomisk-statsvetenskapliga fakulteten vid Åbo Akademi, A:554, 58–84.

Kuosmanen, Jari (2001) *Finnkampen: en studie av finska mäns liv och sociala karriärer i Sverige*. Hedemora: Gidlunds.

Kyrölä, Katariina (2002) "Suomen blondit suurlähettiläät: seksikkäät julkkikset valkoisen kansallisuuden tuottajina." *Naistutkimus-Kvinnoforskning* 15 (4): 4–17.

Lykke, Nina (2003) "Intersektionalitet - ett användbart begrepp för genusforskningen." *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 23 (1): 47–56.

Lykke, Nina (2005) "Nya perspektiv på intersektionalitet. Problem och möjligheter." *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 25 (2-3): 7–17.

Mattsson, Kristin (2001) "Representations of gender and ethnicity in life stories" Föredrag på konferensen Texts of Testimony: Autobiography, Life Story Narratives and the Public Sphere i Liverpool.

Mazzarella, Merete (1989) *Det trånga rummet*. Helsingfors: Söderströms.

McClintock, Anne (1993) "Family feuds: Gender, nationalism and the family." *Feminist Review* 44: 61–80.

Said, Edward W. (1978) *Orientalism*. London: RKP.

Silius, Harriet; Östman, Ann-Catrin & Mattsson, Kristin (red.) (1998) *I dialog med kvinnoliv*. Åbo: Publikationer från Institutet för kvinnoforskning nr 11.

Silius, Harriet (2002) "Feminist perspectives on the European welfare state." I Gabriele Griffin & Rosi Braidotti (red.) *Thinking Differently*. London: Zed, 31–48.

Silius, Harriet (2007) Analysing Interviews with Migrants in a Cultural Context. Tillgänglig på: http://www.york.ac.uk/res/researchintegration/Integrative_Research_Methods/Silius%20Interviewing%20April%202007.pdf.

Svensson, Birgitta (1995) "Lifetimes – life history and life story." *Etnologica Scandinavica* 25: 25–42.

Staunæs, Dorthe (2003) "Where have all the subjects gone? Bringing together the concepts of intersectionality and subjectification." *NORA* 11 (2): 101–110.

Tuori, Salla (2008 forthcoming) *Empowerment in politics of multiculturalism. A study of gendered and racialised encounters in project work focusing on "migrant women" in Finland*.

Wahlbeck, Östen (2007) "Ny migration och nya etniska identiteter i de nordiska länderna." I Östen Wahlbeck (red.) *Ny migration och etnicitet i Norden*. Åbo: Meddelanden från ekonomisk-statsvetenskapliga fakulteten vid Åbo Akademi, A:554, 5–12.

Yuval-Davis, Nira (1997) *Gender and Nation*. London: Sage.

Yuval-Davis, Nira & Stoetzler, Marcel (2002) "Imagined boundaries and borders: A gendered gaze." *European Journal of Women's Studies* 9 (3): 329–344.

ÖSTEN WAHLBECK

INTRÄDET I FINSKT MEDBORGARSKAP

År 1991 publicerades Susan Sundbacks doktorsavhandling *Utträdet ur Finlands lutherska kyrka*. Finländarnas förhållande till den lutherska kyrkan betraktas i avhandlingen i ljuset av sociala och politiska skeenden, och variationer i utträdesbenägenheten förklaras över tid. Problematiken kretsar kring sambandet mellan social förändring och utträdesnivå, snarare än kring frågan att mäta religiositet (Sundback 1991, 61–63). Utan att här gå närmare in på de omfattande resultaten som presenteras i doktorsavhandlingen är det av intresse för denna artikel att Sundback (1991, 62–63) i avhandlingen skiljer mellan yttre och inre faktorer som hotar det traditionella kyrkomedlemskapet i Finland. Man kan skönja två olika typer av orsaker till medlemskapet och eventuella beslut att avsäga sig medlemskapet. Dels har medlemskapet en "inre" betydelse för individen, relaterad till identitet och religiositet, och dels kan man uppskatta kyrkans "yttre" roll. Sundback skriver bland annat så här om dessa två dimensioner:

> Kyrkolojaliteten varierar inom befolkningen. Den är starkast bland individer och grupper som värderar kyrkan positivt utifrån en religiös ståndpunkt. Attityder som legitimerar medlemskapet kan dessutom finnas bland individer och grupper som p.g.a. en politisk eller annan icke-religiös ideologisk ståndpunkt uppskattar kyrkans roll i samhället och kulturen (Sundback 1991, 63).

I likhet med Sundbacks analys kan orsaker till medlemskap i olika typer av sociala samfund och gemenskaper förklaras dels genom faktorer som har att göra med "inre" faktorer relaterade till känslor, identifikation och identitet samt å andra sidan "yttre", mera pragmatiska eller instrumentella faktorer som motiverar eller kräver ett medlemskap.

Denna artikel behandlar inte medlemskapet i den lutherska kyrkan, men däremot nog en annan form av betydelsefullt medlemskap i dagens värld, nämligen medlemskapet i nationen eller staten, eller med andra ord *medborgarskap*. Man skall kanske inte gå alltför långt i jämförelserna, men medlemskap i religionssamfund och medlemskap i en nation påvisar vissa likheter. Både religions- och nationstillhörigheten är i dagens värld betydelsefulla källor för människors identitet, samtidigt som de båda utgör en källa för starka politiska krafter och ideologier. Susan Sundback (1996, 221) påpekar t.ex. att det finns ett känt samband mellan kyrklig/traditionell religion och nationell identitet så att kyrkans symbolvärde ökat då nationalkänslan varit förtryckt.

Något om religionens och nationens betydelse för identiteten säger det faktum att både religion och nation upplevs som något man påfallande ofta är beredd att dö för, och t.o.m. beredd att döda andra människor för. Exempel på denna beredskap att offra liv för religion eller nation hittar man tyvärr snabbt, både i dagens värld och i historien. Benedict Anderson (1993) har i sin klassiska bok om den moderna nationalismens spridning, *Imagined Communities*, frågat sig varför man både älskar och dör för nationen samt hatar och dödar andra i dess namn. Nationalismens spridning och genomslagskraft har ofta förklarats just med dess förmåga att erbjuda en stark identitet, samtidigt som nationen även erbjuder ett praktiskt och effektivt sätt att organisera ett modernt samhälle. Nationalismen är ofta sedd som den ideologi som kännetecknar moderniteten (t.ex. Gellner 1999). Statslösa individer och territorier anses i dagens värld vara anomalier, vilket säger något om nationalismens genomslagskraft som ideologi. En mera subtil likhet mellan religion och nationalism kan ses i hoppet om ett liv efter döden; i många religioner är löftet om ett evigt liv explicit uttryckt, medan nationalismen genom tron på en "evig" nation mera indirekt erbjuder ett hopp om ett "evigt" liv för individens sociala gemenskap. Det finns följaktligen vissa paralleller som kan dras mellan medlemskap i en religion och medlemskap i en nation. Både nationstillhörigheten och religionstillhörigheten kännetecknas av å ena sidan känslomässiga och identitetsrelaterade aspekter, men å andra sidan också mera "rationella", pragmatiska eller instrumentella aspekter.

Medlemskap i en nation eller stat beskrivs med begreppet medborgarskap. Begreppet har använts på många olika sätt och inom samhällsvetenskapen kan man särskilja flera olika debatter (Kivisto & Faist 2007). Det finns även orsaker till att studera medborgarskap som en dynamisk process som omformas i en kamp mellan olika intressen (jfr Nordberg 2007). I denna artikel har jag

dock valt att fokusera på finskt[1] medborgarskap i en snäv juridisk betydelse, samtidigt som jag dock även anknyter till denna juridiska kategoris praktiska konsekvenser i termer av socialt medborgarskap. Inträdet i medborgarskap diskuteras följaktligen här konkret ifråga om ansökan och erhållande av finsk nationalitet i formell bemärkelse. Frågor om erhållande av medborgarskap aktualiseras framförallt i samband med migration. Avsikten är att diskutera hur de två aspekterna av medlemskap som utmålats ovan, d.v.s. den identitetsorienterade aspekten och den instrumentella aspekten, kommer till uttryck i tendensen hos utländska medborgare att förvärva finskt medborgarskap. Artikeln kommer närmast att diskutera olika tendenser och hypoteser som kunde vara värda en närmare studie, snarare än att erbjuda definitiva svar rörande statistiska samband.

Invandring och medborgarskap i Finland

Finland har under senare år upplevt en ökad invandring och många förändringar i medborgarskaps- och invandringspolitiken. Fram till 1980-talet var Finland ett land präglat av utvandring, men sedan dess har antalet utländska medborgare i landet ökat kraftigt. Vid årsskiftet 2007–2008 var 202 500 personer födda utomlands stadigvarande bosatta i Finland. Så sent som år 1980 var antalet utlandsfödda mindre än 40 000 (Statistikcentralen 2008). Finland är idag på många sätt ett mera globalt och internationellt inriktat land än det var för trettio år sedan. De politiska förändringarna i Sovjetunionen på 1990-talet gjorde invandring från öst möjlig, ett ökat ekonomiskt välstånd gjorde Finland mera attraktivt för invandrare och landet anslöt sig till EU år 1995. Idag diskuteras ökad invandring som ett möjligt svar på den befarade arbetskraftsbristen skapad av den ogynnsamma befolkningsstrukturen. Olika frågor rörande invandrares integration och utländska medborgares inträde i finskt medborgarskap har härmed blivit aktuella politiska frågor.

För att förstå dessa frågor är det dock viktigt att behålla ett historiskt perspektiv. Till skillnad från många andra europeiska länder upplevde Finland ingen nämnvärd invandring under efterkrigstiden efter andra världskriget. Under andra historiska perioder har landet dock varit en relativt mångkulturell mötesplats mellan öst och väst. Landets officiella tvåspråkighet är ingenting unikt, men trots det en indikation på en form av mångkulturalism (jfr McRae 1997). I landet finns också mera utpräglade kulturella minoriteter (romer, samer, judar och tatarer) som kan uppvisa en lång historia och har beskrivits som en del av den finländska identiteten (Pentikäinen & Hiltunen 1995).

Av avgörande betydelse för en förståelse av medborgarskapspolitiken i Finland är dessutom den traditionella nordiska välfärdsstatsmodellen, genom vilken staten aktivt eftersträvar jämlikhet bland landets befolkning. I

1 Artikeln använder genomgående adjektivet "finsk" och inte "finländsk" ifråga om medborgarskap och nationalitet eftersom detta är den språkliga rekommendationen given av Forskningscentralen för de inhemska språken (2006), samt i enlighet med den aktuella lagtexten (359/2003) och vedertaget administrativt språkbruk i Finland.

en internationell jämförelse är finskt medborgarskap – i bred mening med alla dess sociala, politiska och ekonomiska aspekter – kraftigt förbunden med uppfattningen om välfärdsstaten som ideal.

Den stora historiska *utvandringen* från Finland har även spelat en specifik roll i de senaste förändringarna i medborgarskapslagstiftningen, vilket jag kommer att ha orsak att återkomma till senare i denna artikel. Det totala antalet personer som utvandrat från Finland mellan år 1860 och år 2004 beräknas vara nästan 1,3 miljoner, inklusive cirka en halv miljon som utvandrat till Sverige (Migrationsinstitutet 2005). I början av 1900-talet var utvandringen främst riktad mot Nordamerika, medan den under efterkrigstiden främst riktades mot Sverige.

Den nya *invandringen* till Finland som skett sedan 1980-talet har varit heterogen; den omfattar dels äktenskapsrelaterad invandring, dels invandring av både hög- och lågutbildad arbetskraft samt dels ankomsten av flyktingar och asylsökare. De största grupperna av utländska medborgare har kommit från grannländerna Ryssland, Estland och Sverige, men det finns även ett betydande antal invandrare från utvecklingsländer, till exempel flyktingar från Irak och Somalia. Flyktingar har anlänt både spontant som asylsökare och inom ramen för organiserat mottagande av s.k. kvotflyktingar genom FN:s flyktingkommissariat. Den sista december 2007 var de fyra största utländska nationalitetsgrupperna medborgare från Ryssland (26 000 personer), Estland (20 000), Sverige (8 400) och Somalia (4 800) (Statistikcentralen 2008).

Medborgarskapslagen i Finland

I Finland har lagarna och förordningarna rörande medborgarskap och invandring under senare år varit objekt för många debatter och genomgått många förändringar (Lepola 2000). De juridiska ramarna för erhållandet av finskt medborgarskap fastställs i Medborgarskapslagen (359/2003), lagen reviderades i början av 2000-talet och den nya lagen trädde i kraft i juni 2003. Enligt lagen kan utländska medborgare beviljas medborgarskap på ansökan (det juridiska begreppet är att de "naturaliseras") om de uppfyller vissa villkor. Ett centralt krav är i den nya lagen att man utan avbrott bott sex år i Finland. Dessutom finns vissa andra krav, t.ex. att man inte gjort sig skyldig till straffbar handling, inte försummat sina ekonomiska förpliktelser och att man tillförlitligt kan redogöra för sin försörjning. Man bör även ha nöjaktig förmåga att i tal och skrift använda finska eller svenska. Sedan slutet av 1990-talet har några tusen utländska medborgare varje år beviljats finskt medborgarskap på ansökan, år 2007 var antalet 4 824 personer (Statistikcentralen 2008).

En betydande förändring i jämförelse med tidigare lagstiftning är att den nya lagen från år 2003 godkänner dubbelt, eller mångdubbelt, medborgarskap. Denna förändring kan anses vara del av en generell internationell trend där

alltfler länder godkänner dubbelt medborgarskap (Faist & Kivisto 2007). Särskild betydelse för Finland hade förändringen av lagstiftningen i Sverige år 2001, då dubbelt medborgarskap blev tillåtet för svenska medborgare (Gustafson 2005; Salmela 2005). Trots införandet av möjligheten till dubbelt medborgarskap, är den nya finska lagen dock i många andra avseenden mera restriktiv än den tidigare. Kravet gällande boendetid i Finland förlängdes från fem till sex år och ett krav på tillräckliga språkkunskaper omnämns nu explicit i lagtexten. Förändringarna i medborgarskapslagen var ett resultat av en politisk kompromiss. Riksdagsdebatten kring den nya medborgarskapslagen studeras i Outi Salmelas (2005) pro gradu-avhandling i sociologi. I avhandlingen framkommer att dubbelt medborgarskap troligtvis inte hade kunnat accepteras politiskt om inte lagen i andra avseenden hade blivit mera restriktiv. I riksdagsdebatten hänvisade riksdagsmän bland annat explicit till att regeringen internt överenskommit om en förlängning av boendetiden för att kunna nå en kompromiss kring lagförslaget (Salmela 2005, 41–42).

Medborgarskapslagen (359/2003) innehåller specifika föreskrifter om hur finskt medborgarskap erhålls vid födsel samt föreskrifter om när och hur medborgarskapet kan upphävas. Finskt medborgarskap förvärvas vid födseln om minst en av föräldrarna är finsk medborgare, medborgarskap erhålls med andra ord enligt härstamningsprincipen (*jus sanguinis*). Födelseplats är inte avgörande (*jus soli*), men ett barn fött i Finland kan bli finsk medborgare om det inte har möjlighet att erhålla annat medborgarskap. En explicit uttryckt avsikt med den nya medborgarskapslagen är att undvika att personer blir statslösa. Medborgarskapets upphävande kräver i allmänhet att personen ifråga har ett annat medborgarskap och bor stadigvarande utomlands. En sådan person utan anknytning till Finland kan få sitt medborgarskap upphävt vid 22 års ålder.

Socialt medborgarskap

Från en sociologisk synvinkel är det viktigt att fråga sig vilka praktiska konsekvenser innehavet eller avsaknaden av finskt medborgarskap har. I Finland är i regel sociala rättigheter och samhällsservice knuten till boningsort, och härmed till huruvida en person är fast bosatt i Finland eller inte. Uppehållstillstånd blir härmed ofta av större praktisk betydelse för invandrare än frågan om vilken nationalitet man har. Kommunerna är ofta den instans som erbjuder olika former av service, jämlik service erbjuds åt alla kommuninvånare oberoende av deras nationalitet. Invandrares integrationsåtgärder förverkligas i regel också inom ramen för kommunal eller lokal service. Även frågan om man omfattas av sjukförsäkringssystemet eller inte är beroende av om man är fast bosatt i Finland. Följaktligen har alla fast bosatta invandrare relativt starka sociala rättigheter i Finland, oberoende av om de innehar finsk nationalitet eller inte.

En skillnad mellan finska och utländska medborgare görs främst rörande

vissa specifika rättigheter och skyldigheter inom statliga institutioner och sammanhang. Finskt medborgarskap krävs för att inneha vissa tjänster inom statsförvaltningen. Finska medborgare kan inte bli utvisade ur Finland eller nekas tillträde till landet. Bland skyldigheterna kan främst nämnas skyldigheten att försvara landet i händelse av en militär konflikt. Finskt medborgarskap krävs för att delta i statliga val, men alla som varit fast bosatta i landet under de senaste två åren har rätt att delta i lokalval.

I allmänhet är det således den fasta bosättningsorten och inte nationaliteten som är avgörande för individers sociala rättigheter i Finland. Med andra ord kan *socialt medborgarskap* till stor del anses vara frånskilt från det formella *juridiska medborgarskapet*, och istället anknutet till uppehållstillståndet i landet. Man bör dock minnas att uppehållstillståndet inte erhålls lätt i Finland, och uppehållstillstånd är en av de portar som invandrare måste passera i den svåra och långa processen att bli fullvärdiga samhällsmedlemmar (Hammar 1990). Inte överraskande är det just frågor kring uppehållstillståndet i Finland som varit föremål för omfattande offentlig debatt under 2000-talet. Framförallt olika fall av deportering av utländska medborgare och behandlingen av asylsökare har fått mycket publicitet och kritiserats av både människorättsgrupper och religiösa kretsar. Även ärkebiskop Jukka Paarma och Ekumeniska rådet i Finland (2007) har uttalat sitt stöd för asylsökare, och t.ex. i Åbo upplevdes under år 2007 ett uppmärksammat fall av kyrkoasyl i en av stadens lutherska församlingar.

Bland politiker har man tills nyligen varit tveksam till att aktivt understöda en utökad invandring. Den arbetskraftsbrist som förväntas på grund av en åldrande befolkning har dock under senare år tvingat fram en attitydförändring. Fram till slutet av 2000-talets första årtionde har dock finländsk invandringspolitik kunnat beskrivas som reaktiv snarare än proaktiv. Paradoxalt är att man trots den förväntade arbetskraftsbristen haft svårt att sysselsätta de invandrare som redan finns i landet. Orsakerna är många, en brist på rätt sorts socialt kapital och humankapital är säkert en del av förklaringen; utbud och efterfrågan på arbetskraft möts därmed inte på den finländska arbetsmarknaden (jfr Forsander 2002; Wahlbeck 2004). Det finns även indikationer på att vissa grupper av invandrare är diskriminerade. Det relativt höga arbetslöshetstalet bland vissa invandrargrupper talar sitt tydliga språk. De arbeten som erbjuds invandrare tenderar att vara osäkra och temporära jobb som inte kräver utbildning. Många invandrare har därför varit tvingade att etablera sig som egenföretagare, framförallt inom restaurangbranschen (jfr Wahlbeck 2007). Finland har beskrivits som en utvecklad välfärdsstat med starka sociala rättigheter och en aktiv integrationspolitik, men integrationen av invandrare på den allmänna arbetsmarknaden har trots det varit långsam och svår. Denna speciella karaktär hos det finländska samhället har blivit beskriven av Kathleen Valtonen (2001; 2004). Hon skriver: "Citizenship has

been compromised by lack of specific anti-discrimination mechanisms that would strengthen immigrants' exercise of civil rights to equal treatment in the labour market" (Valtonen 2004, 92). Enligt Valtonen (2004) kännetecknas det finländska samhället av en specifik form av särskiljande utestängning ("differential exclusion") där invandrares starka sociala rättigheter existerar sida vid sida med deras svaga status på arbetsmarknaden.

Nationell identitet eller resedokument?

Trots att ett formellt juridiskt medborgarskap inte är förknippat med ett verkligt socialt medborgarskap, så verkar finsk nationalitet i regel vara ett viktigt mål för invandrare. En stor andel av de invandrare som bott i Finland en längre tid ansöker om medborgarskap. Exakta sifferuppgifter är svåra att erhålla, men man kan börja med att konstatera att antalet personer i Finland som är födda utomlands är betydligt fler än antalet utländska medborgare. Befolkningsregistrets uppgifter om alla fast bosatta i landet den 31.12.2007 uppger att antalet födda utomlands var 202 500 personer, medan antalet utländska medborgare var endast 132 600 personer. Uppgifterna om modersmål i befolkningsregistret ger liknande indikationer, sedan år 1988 har antalet personer som uppger ett utländskt modersmål (inte svenska, finska eller samiska) varit större än antalet utländska medborgare i Finland. Antalet personer med ett utländskt modersmål den sista december år 2007 var 173 000. Dessa sifferuppgifter antyder att många utländska medborgare och personer med utländskt modersmål under senare år erhållit finskt medborgarskap.

En mera detaljerad genomgång av sifferuppgifter beställda från befolkningsregistret finns i en artikel av Tuomas Martikainen (2007), där han över tid jämför andelen finska medborgare bland personer med *utländskt modersmål*. Jämförelsen sker mellan grupper med olika födelseland och mellan situationen år 1990, 1995, 2000 och 2005. Inte överraskande är de med utländskt modersmål födda i Finland den grupp som samtliga år uppvisar den största andelen finska medborgare, i regel är kring hälften finska medborgare. Intressant är däremot att de som är födda i västeuropeiska länder uppvisar en relativt låg andel finska medborgare och en klart minskande andel över tid, från 27 procent år 1990 till 18 procent år 2005. Däremot finns det en klar ökning över tid i andelen finska medborgare bland personer födda i Irak, Iran och Somalia; andelen stiger i alla dessa grupper från mellan 10 och 18 procent år 1990 till över 30 procent år 2005. Utgående från uppgifterna om födelseland kan man dra slutsatsen att det är personer med flyktingbakgrund som i högre grad än andra ansökt och erhållit finskt medborgarskap. I viss mån kan man även se en tendens till högre andel finskt medborgarskap bland dem som är födda i länder karaktäriserade av äktenskaps- och anhöriginvandring (t.ex. forna Sovjetunionen och norra Afrika). Martikainens slutsats är att tendensen att ansöka om och erhålla

finskt medborgarskap i hög grad påverkas av migrationsorsak, ursprungsland och tid tillbringad i Finland. Flyktingar och invandrare med anhöriga i Finland upplever finskt medborgarskap som något attraktivt, medan arbetskraftsinvandrare och invandrare från länder inom EU inte i samma utsträckning ser fördelar i ett finskt medborgarskap (Martikainen 2007, 46–47).

Min egen forskning om kurder i Finland och Storbritannien ger även klara indikationer om orsakerna till varför flyktingar väljer att ansöka om finskt medborgarskap. I mina intervjuer med flyktingar i Finland (Wahlbeck 1999, 110–112) var det en klar majoritet som uppgav att de i framtiden planerade att ansöka om finskt medborgarskap. De intervjuade ansåg att ett finskt medborgarskap skulle underlätta deras liv i Finland och dessutom göra det lättare att resa utomlands. De hoppades även att erhållandet av medborgarskap skulle underlätta deras integration och minska riskerna för diskriminering i Finland. Dessutom upplevde de att de som politiska flyktingar inte hade ett starkt band till den stat de varit tvungna att fly ifrån. Liknande resultat hittas även i de livshistorier skrivna av flyktingar som analyserats av Laura Huttunen (2002). Behovet att hitta ett nytt "hem" och en ny identifikation är givetvis starkt bland dem som varit tvungna att fly från sina hem och ofta inte kan identifiera sig politiskt med det forna hemlandet.

Det är dock inte enbart flyktingar som utgör en stor grupp bland dem som anhållit om finskt medborgarskap. En speciell grupp som i och med den nya medborgarskaplagen fick en chans att erhålla finskt medborgarskap är de så kallade *utlandsfinländarna*. I enlighet med tidigare lagstiftning blev de av med sitt finska medborgarskap då de blev medborgare i ett annat land. Den nya medborgarskapslagen från år 2003 utgör här ett gott exempel på hur nationalism och etnicitet spelar en roll inom finländsk politik och debatt om medborgarskapsfrågor. Introduceringen av dubbelt medborgarskap i den nya lagen gjordes till stor del för att bevaka utlandsfinländares intressen och för att knyta denna grupp närmare till Finland. Accepterandet av dubbelt medborgarskap drevs starkt av framförallt Utlandsfinländarparlamentet, en paraplyorganisation som driver utlandsfinländares intressen och uppger sig ha 467 utlandsfinländska organisationer som medlemmar. Sekretariatet sköts av Finland-Samfundet i Helsingfors och många namnstarka finländska politiker är engagerade i organisationens arbete (Utlandsfinländarparlamentet 2008).

Outi Salmelas (2005) pro gradu-avhandling i sociologi beskriver hur man inom riksdagsdebatten betonade utlandsfinländarnas möjlighet att återfå finskt medborgarskap och hur detta utgjorde ett centralt argument som drev fram den nya lagen. Några politiker poängterade även att dubbelt medborgarskap kunde underlätta invandrares integration i Finland, men detta argument spelade en mera undanskymd roll. De centrala intressen som styrde utformandet av den nya lagen var å ena sidan den finska statens intresse och å andra sidan utlandsfinländares intressen. Debatten kännetecknades av

nationalistiska och etniska argument, vilket dock inte är något nytt i finländsk debatt om medborgarskap, detta beskrivs redan i Outi Lepolas (2000) doktorsavhandling i sociologi om riksdagsdebatter under 1990-talet. Enligt Lepola är diskurserna om invandring i Finland ofta förknippade med uppfattningar om finskhet/finländskhet (*suomalaisuus*)[2], vilket anses vara något som har att göra med härstamning, och därför inte nödvändigtvis förknippas med formellt medborgarskap.

Utlandsfinländarnas intressen beaktades i tillämpningen av den nya medborgarskapslagen, genom att tidigare finska medborgare och deras ättlingar under en övergångsperiod fram till 31.5.2008 gavs en möjlighet att ansöka om dubbelt medborgarskap, även om de inte skulle uppfylla naturaliseringskraven i den nya lagen. Under perioden 1 juni 2003 till slutet av år 2007 hade totalt 9 246 personer erhållit finskt medborgarskap genom det så kallade anmälningsförfarande som gäller under övergångsperioden. De fem största nationalitetsgrupperna som fått finskt medborgarskap genom anmälan omfattar personer från Sverige (2 116 personer), USA (1 870), Kanada (1 414), Australien (1 037) och Schweiz (547) (Migrationsverket 2008). Överlag kan man konstatera att antalet utlandsfinländare som önskat få finskt medborgarskap inte varit så stort som man förväntade sig då den nya lagen debatterades. Framförallt det relativt låga antalet anmälningar från Sverige är överraskande med tanke på den tidigare stora finländska migrationen till landet. Det är istället framförallt utlandsfinländare från länder utanför EU som har ansökt om medborgarskap genom anmälningsförfarande. Troligtvis är det Finlands medlemskap i EU och Schengenområdet för fri rörlighet som lockat många utlandsfinländare. Trots den nationalistiska debatten kring den nya medborgarskaplagen tyder det faktiska antalet ansökningar snarare på att människor har en relativt pragmatisk och instrumentell syn på medborgarskap. Erhållandet av ett resedokument från EU är uppenbarligen ett tungt vägande argument då utlandsfinländare överväger att anhålla om finskt medborgarskap.

Avslutande diskussion

För många människor, både invandrare och utlandsfinländare, verkar således erhållandet av dubbelt medborgarskap till stor del vara en praktisk fråga om att erhålla ett bekvämt resedokument. I en välfärdsstat som Finland spelar nationalitet inte formellt någon betydande roll ifråga om skyldigheter, rättigheter och den samhällsservice man kan åtnjuta. Socialt medborgarskap realiseras främst utgående från innehavet av permanent uppehållstillstånd och härmed har det formella juridiska medborgarskapet ofta blivit av sekundär betydelse. Medborgarskapets betydelse för människors identitet kvarstår, men manifesteras främst inom vissa speciella invandrargrupper, framförallt flyktingar och anhöriginvandrare, där ett starkt behov av anknytning till ett nytt hemland aktualiseras.

2 Outi Lepola (2000) hänvisar i sin diskussion till den distinktion som görs i det svenska språket mellan "finskhet" och "finländskhet", vilka båda två på finska omfattas av begreppet "suomalaisuus". Hon frågar sig om denna distinktion kunde utgöra en modell för ett nytt begrepp, "suomenmaalaisuus" vilket skulle erbjuda en möjlighet att i högre grad inkludera invandrare i begreppet.

När vi studerar de mönster som kan skönjas i förvärvandet av finskt medborgarskap ser vi följaktligen två olika dimensioner som är av betydelse. Dels är anhållan om medborgarskap ett uttryck för identitet, men dels är det även en praktisk och instrumentell fråga. Förvärvandet av medborgarskap kan alltså förklaras både med å ena sidan "inre" faktorer relaterade till känslor, identifikation och identitet samt å andra sidan "yttre" mera pragmatiska eller instrumentella faktorer.

För att studera dessa faktorer och i vilka situationer de aktualiseras borde man dock ha exakta uppgifter om när och av vem ansökan om medborgarskap görs. Den tillgängliga statistiken från befolkningsregistret omfattar uppgifter om födelseland, modersmål och medborgarskap, men inte uppgifter om typen av uppehållstillstånd. Personer födda i vissa länder är dock betydligt oftare flyktingar än personer från andra länder. I diskussionen ovan har jag t.ex. antagit att invandrare från Somalia och Irak har anlänt till Finland som flyktingar eller asylsökare, vilket i de allra flesta fall stämmer, och man kan då skönja en klar tendens att flyktingar uppvisar en större benägenhet att anhålla om finskt medborgarskap. Befolkningsregistrets data är dock tyvärr inte tillräckligt detaljerade för att kunna besvara exakta frågor om statistiska samband mellan flyktingstatus och benägenheten att ansöka om finskt medborgarskap. En studie av statistiska samband skulle kräva exakta uppgifter på individnivå rörande olika uppehållstillstånd och flyktingstatus. En annan metodologisk utmaning är jämförelserna rörande tendenser över tid, vilka ställer sina egna krav på de statistiska metoderna. En korrekt analys av registeruppgifter är följaktligen inte helt okomplicerad att genomföra.

Susan Sundbacks (1991) doktorsavhandling kan här utgöra en modell för hur man kan använda statistiska metoder för att studera formellt medlemskap och olika faktorer som påverkar medlemskapet och förändringar över tid. Trots att Sundbacks studie behandlar en helt annan form av (frivilligt) medlemskap, så är många av hennes metoder tillämpbara på andra typer av sociologiska forskningsfrågor. Av intresse här är det allmänna sociologiska perspektiv som hon tillämpar i sin studie:

> När utträdesnivån stiger, bör man söka de förändringar i den sociala verkligheten som gjort utträdet meningsfullt för individerna. Härvid kan man räkna med två typer av förändringar. För det första sådana som har varit av avgörande historisk och institutionell art, som ändrat betingelserna för den lutherska religionen och därigenom underlättat utträdet. Därtill har det funnits förändringar som skett genom moderniseringen, d.v.s. utvecklingsprocesser som underminerat sammanhanget av traditionell religiositet och personlig identitet och som varit oberoende av eventuella samtidiga antikyrkliga strömningar i samhället (Sundback 1991, 64).

De av Sundback beskrivna två olika typerna av sociala förändringar kan även ha betydelse för andra typer av socialt medlemskap. Ifråga om finskt medborgarskap kan man skönja hur olika frågor av avgörande historisk och institutionell art påverkar tendensen att ansöka om medborgarskap. Förändringen av medborgarskapslagen år 2003 är ett uppenbart exempel på denna typ av förändring som ändrat betingelserna för förvärvandet av medborgarskap. Därtill finns det förändringar som sker genom "modernisering" (i detta fall snarast globalisering) som underminerat sammanhanget av traditionell nationstillhörighet och personlig identitet. Olika typer av migration och uppkomsten av transnationella sociala relationer är exempel på denna typ av samhällsförändringar som gör att frågor kring nationell identitet idag inte är lika självklara som de varit tidigare. Ifråga om förvärvandet av medborgarskap kvarstår många frågor som kan och bör studeras närmare om vi vill få exakta svar på vilka faktorer som är av betydelse för inträdet i finskt medborgarskap.

Litteratur

Anderson, Benedict (1993) *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning.* Göteborg: Daidalos.

Ekumeniska rådet i Finland (2007) *Kyrkan som fristad.* Ekumeniska rådet i Finlands publikationer LXXXIII. Helsingfors: Ekumeniska rådet i Finland.

Faist, Thomas & Kivisto, Peter (red.) (2007) *Dual Citizenship in Global Perspective: From Unitary to Multiple Citizenship.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Forsander, Annika (2002) *Luottamuksen ehdot. Maahanmuuttajat 1990-luvun suomalaisilla työmarkkinoilla.* Helsinki: Väestöntutkimuslaitos, Väestöliitto.

Forskningscentralen för de inhemska språken (2006) "Finsk formgivning." I *Reuters rutor.* Tillgänglig på: http://www.kotus.fi/index.phtml?l=sv&s=1362 (23.8.2008).

Gellner, Ernest (1999) *Nationalism.* Nora: Nya Doxa.

Gustafson, Per (2005) "International migration and national belonging in the Swedish debate on dual citizenship." *Acta Sociologica* 48 (1): 5–19.

Hammar, Tomas (1990) *Democracy and the Nation State. Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration.* Aldershot: Gower.

Huttunen, Laura (2002) *Kotona, maanpaossa, matkalla. Kodin merkitykset maahanmuuttajien omaelämäkerroissa.* Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Kivisto, Peter & Faist, Thomas (2007) *Citizenship: Discourse, Theory, and Transnational Prospects.* Oxford: Blackwell.

Lepola, Outi (2000) *Ulkomaalaisesta suomenmaalaiseksi. Monikulttuurisuus, kansalaisuus ja suomalaisuus 1990-luvun maahanmuuttopoliittisessa keskustelussa.* Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Martikainen, Tuomas (2007) "Maahanmuuttajaväestön sukupuolittuneisuus, perheellistyminen ja sukupolvisuus." I Tuomas Martikainen & Marja Tiilikainen (red.) *Maahanmuuttajanaiset: Kotoutuminen, perhe ja työ.* Helsinki: Väestöntutkimuslaitos, Väestöliitto, 38–67.

McRae, Kenneth D. (1997) *Conflict and Compromise in Multilingual Societies: Finland.* Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.

Migrationsinstitutet (2005) *Emigration of the Finns in 1870-2004 and expatriate Finns in 2004.* [Figure compiled by Jouni Korkiasaari]. Tillgänglig på: http://www.migrationinstitute.fi/db/stat/eng/art.php?artid=72 (14.6.2008).

Migrationsverket (2008) *Kansalaisuusyksikön tilastoanalyysi, vuosi 2007.* Tillgänglig på: http://www.migri.fi/netcomm/content.asp?article=1986 (23.8.2008).

Nordberg, Camilla (2007) *Boundaries of Citizenship: The Case of the Roma and the Finnish Nation-State.* Helsingfors: Svenska social- och kommunalhögskolan vid Helsingfors universitet.

Pentikäinen, Juha & Hiltunen, Marja (1995) *Cultural Minorities in Finland: An Overview towards Cultural Policy.* Helsinki: Finnish National Commission for Unesco.

Salmela, Outi (2005) *Medborgarskap i Finland. En kvalitativ analys av olika perspektiv på flerfaldigt medborgarskap.* Avhandling pro gradu i sociologi, Ekonomisk-statsvetenskapliga fakulteten, Åbo Akademi.

Statistikcentralen (2008) *StatFin-statistiktjänst.* Tillgänglig på: http://www.stat.fi/tup/tilastotietokannat/index_sv.html (10.6.2008).

Sundback, Susan (1991) *Utträdet ur Finlands lutherska kyrka. Kyrkomedlemskapet under religionsfrihet och sekularisering.* Åbo: Åbo Akademis förlag.

Sundback, Susan (1996) "New Age och religiositetens förändring i Norden." *Sosiologia* 33 (3): 216–226.

Utlandsfinländarparlamentet (2008) *Utlandsfinländarparlamentet.* Tillgänglig på http://www.usp.fi/ (23.8.2008).

Wahlbeck, Östen (1999) *Kurdish Diasporas: A Comparative Study of Kurdish Refugee Communities.* Basingstoke: Macmillan.

Wahlbeck, Östen (2004) "Turkish immigrant entrepreneurs in Finland: Local embeddedness and transnational ties". I Maja Povrzanovic Frykman (red.) *Transnational Spaces: Disciplinary Perspectives.* Malmö: Malmö University Press, 101–122.

Wahlbeck, Östen (2007) "Den etniska ekonomin bland turkiska invandrare i Finland". I Östen Wahlbeck (red.) *Ny migration och etnicitet i Norden.* Meddelanden från Ekonomisk-statsvetenskapliga fakulteten. Ser. A:554. Åbo: Åbo Akademi, 139–161.

Valtonen, Kathleen (2001) "Cracking monopoly: Immigrants and employment in Finland." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27 (3): 421–438.

Valtonen, Kathleen (2004) "From the margin to the mainstream: Conceptualizing refugee settlement processes." *Journal of Refugee Studies.* 17 (1): 70–96.

FÖRFATTARNA

Anders Bäckström
Professor i religionssociologi vid Teologiska fakulteten och forskningschef vid Centrum för studier av religion och samhälle, Uppsala universitet

Curt Dahlgren
Professor i religionssociologi, Centrum för Teologi och Religionsvetenskap, Lunds universitet

Göran Gustafsson
Professor emeritus, Centrum för Teologi och Religionsvetenskap (CTR), Lunds universitet

Thomas Heikell
Doktorand i sociologi, Åbo Akademi

Helena Helve
Professor i ungdomsforskning, Tammerfors universitet

Helena Hurme
Psykolog, SVD och professor i pedagogisk psykologi vid Åbo Akademi

Andreas Häger
Docent i religionssociologi och forskare vid Åbo Akademi

Gunborg Jakobsson
Professor i socialpolitik, Åbo Akademi, Vasa

Marko Joas
Forskningsledare i offentlig förvaltning, Åbo Akademi

Lise Kanckos
Doktorand i sociologi, Åbo Akademi

Tomas Knuts
Doktorand, Samhälls- och vårdvetenskapliga fakulteten, Åbo Akademi, Vasa

Mikko Lagerspetz
Professor i sociologi, Åbo Akademi

Catharina Lojander-Visapää
Universitetslektor, PD, Svenska social- och kommunalhögskolan vid Helsingfors universitet

Lars-Erik Malmberg
Docent i pedagogik, forskare vid Pedagogiska fakulteten, Oxfords universitet, England

Pia Nyman-Kurkiala
Docent i sociologi, Åbo Akademi

Fredrica Nyqvist
Doktorand i socialpolitik, Åbo Akademi

Heikki Pesonen
Universitetslektor, docent, Institutionen för religionsvetenskap, Helsingfors universitet

Thorleif Pettersson
Professor emeritus i religionssociologi vid Teologiska fakulteten, Uppsala universitet

Pétur Pétursson
Professor i praktisk teologi vid Teologiska fakulteten, Islands universitet, Reykjavik

Pål Repstad
Professor i religionssociologi, Universitetet i Agder, Kristiansand, Norge

Anne Rosenlew
Doktorand vid Institutionen för u-landsforskning vid Helsingfors universitet

Hannu Ruonavaara
Professor i sociologi (t.f.), Åbo universitet

Harriet Silius
Professor i kvinnovetenskap, Åbo Akademi

Sakari Suominen
MD, docent och t.f. professor vid Åbo universitet, Folkhälsovetenskapliga avdelningen, Folkhälsans forskningscentrum

Östen Wahlbeck
Akademilektor, Sociologiska enheten, Åbo Akademi

Jan Wickman
PD i sociologi, gästforskare vid Universitet i Oslo

Ole Gunnar Winsnes
Tidigare forskningchef vid KIFO, Stiftelsen Kirkeforskning och professor II vid NTNU, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Innehållet i artikelsamlingen *Social samhörighet och religion* består av två delar. Diskussionen i bokens första del handlar om religionssociologiska frågeställningar. I den andra delen behandlas andra aspekter av samhällslivet och samhällsforskningens teoretiska begreppsapparat.

I den religionssociologiska delen dryftas hur man kan förstå och beskriva de sociala förändringar som har att göra med religionens roll i samhället. Ett genomgående tema i texterna är en reaktion mot sekulariseringsteorin och det tomrum som uppstått då denna teori inte längre fungerar som övergipande förklaringsmodell. Flera av bokens religionssociologiska bidrag ger goda exempel på hur man på med hjälp av religionssociologisk teori kan tala om religion utan att fastna i sekulariseringsteorins grepp. I den andra delen av volymen granskas olika samhällsvetenskapliga teoretiska begrepp, såsom moralisk handling och socialt kapital. Ett antal empiriska studier om exempelvis frivilligverksamhet och aktivism, finlandssvensk identitet och ungdomars framtidsplaner presenteras.

Artikelsamlingen *Social samhörighet och religion* är resultatet av ett stort antal samhälls- och religionsvetares vilja att uppmärksamma professorn i sociologi vid Åbo Akademi Susan Sundbacks 60-årsdag den 6 september 2008.

Åbo Akademis förlag
ISBN 978-951-765-449-4
9789517 654494