

Sekularism och religiös HBT-aktivism inom ramen för religiös förändring

Exempel på värdet av perspektiv från studiet av samhällsrörelser

INLEDNING

Iakttagelser från studiet av samtida religiositet har gjort det svårare att arbeta med begrepp som är viktiga för studiet av religion, så som distinktionen mellan religiös och sekulär. Det faktum att teologer och religionsvetare inkluderar ateism och sekularism i sitt studium är ett annat exempel på samma dilemma. De är inte fenomen som definieras på ett enkelt sätt av föreställningar, upplevelser, praktiker eller värderingar som har sin grund i tro på en annan verklighet så som gudomar, andar eller motsvarande transcendentia väsen. Detta slags observationer motiverar en kritisk reflektion inom studiet av religion. Michael Warner et al. gör en viktig iakttagelse när de framhåller i sin diskussion av Charles Taylors verk *A Secular Age*,¹ att sekularisering inte enbart är en nedgång i religiös tro och praktik. Det är också en förändring av förutsättningarna för religiös tro.²

Om det sker en förändring av vad tro är och av hur tro kommer till uttryck så har det naturligtvis följer för studiet av religion. Det motiverar ett sökande efter redskap som dels kan komplettera religionsvetenskapens nuvarande redskapslåda, dels bidra till att synliggöra vissa element och inslag som annars riskerar att falla i skymundan. Steve Bruce och David Voas har i en artikel betonat likartade iakttagelser. De framhåller att sekulariseringspro-

cesser och religiös mångfald på ett genomgripande sätt förändrat den religiösa situationen. Därför är de typologier som vi använder för att kasta ljus över religiös organisering inte alltid meningsfulla längre.³

Vi delar Bruce and Voas iakttagelse, men vår avsikt är dock inte att föreslå eller utforska nya typologier av allmän betydelse. Vi vill endast bidra med att peka på perspektiv som kan möta en viss specifik del av de komplexa sammanhang som vi möter genom studiet av samtida religion. I den här artikeln lyfter vi därför fram perspektiv från studiet av samhällsrörelser med tanken att sådana perspektiv kan vara relevanta inom studiet av religion idag.⁴

1 Taylor 2007.

2 Warner et al. 2010, 9. Se även Arto Laitinens artikel i detta nummer.

3 Bruce & Voas 2007.

4 Vi har valt att översätta "social movement" med den svenska termen samhällsrörelse. Tidigare har termerna folkrörelse och medborgarrörelse använts. Det mest etablerade begreppet numera är social rörelse. Vi föredrar ändå begreppet samhällsrörelse eftersom det i vår mening är tydligare med hänsyn till att det handlar om en kollektiv mobilisering och strävan att förändra samhällsförhållanden av olika slag. Begreppet social rörelse har starkare politiska konnotationer och är därmed inte alltid korrekt med tanke på dagens situation. Vi återkommer till definitionen av samhällsrörelse längre fram i artikeln.

Förslaget att använda perspektiv från studiet av samhällsrörelser inom studiet av religion är inte nytt eller unikt. Mayer N. Zald presenterade år 1982 en agenda för att föra samman studiet av religion och studiet av samhällsrörelser.⁵ De har likt flera andra framhållit att studiet av samhällsrörelser från ett resursmobiliseringsperspektiv och studiet av religiös förändring har mycket att erbjuda varandra.⁶ Fred Kniss och Gene Burns har även framhållit att dynamiken som är karaktäristisk för samhällsrörelser är en källa till förändring och vitalisering av religiösa organisationer, samt att religiösa och andra rörelser ofta är sammankopplade på många sätt.⁷ Vidare, kan man ta i beaktande att samhällsrörelser och religiösa rörelser tycks födas parallellt i tid och plats och med grund i samma slags omständigheter.⁸

Ett flertal av de här aspekterna finns med i Inger Furseths omfattande studie. Furseth är kanske den som ägnat mest uppmärksamhet åt frågor om relationen mellan samhällsrörelser och religiösa rörelser.⁹ Även om hennes studie är historisk och hon behandlar rörelser i slutet av 1800-talet i Norge, så är de iakttagelser som hon gör om det nära samspelet mellan religiösa och andra samhällsrörelser mycket intressanta även för att förstå samtida tendenser. Att betrakta religiösa rörelser som något distinkt och väsensskilt i jämförelse med andra rörelser är inte alltid fruktbart. Det kan vara grund för ett osynliggörande av viktiga aspekter. Så som Furseth skriver kan båda två påverka maktstrukturer i samhället och ofta tillhandahålla kontexter för varandra på ett sätt som inverkar på deras konkreta utformning.¹⁰ Vi får skäl att återkomma till Furseths resonemang i denna artikel.

I tillägg till dessa röster anser vi vidare att vissa iakttagelser från studiet av samtida religion och religiositet i ännu högre grad motiverar att perspektiv från studiet av samhällsrörelser lyfts fram. Vi skall framöver utveckla vårt resonemang genom att först lyfta fram en del relevanta iakttagelser från å ena sidan aktuella diskussioner om religiös förändring och å andra sidan studiet av samhällsrörelser. Därefter diskuterar vi i ljuset av detta kort två exempel som vi finner vara relevanta, det vill säga sekularism och religiös HBT-aktivism.¹¹ Vi har valt att lyfta fram dessa två exempel av två orsaker. För det första

är de karaktäristiska för frågor om religiös förändring som vi framöver pekar på. För det andra aktualiserar de värdet av att i högre inkludera perspektiv från studiet av samhällsrörelser i religionsvetenskapliga studier.

Med begreppet sekularism avser vi de individer, grupper, föreningar och andra som aktivt arbetar för ett sekulärt samhälle och en sekulär kultur, i tydlig motsats till en kultur och ett samhälle i vilka religion har ett stort inflytande. I Finland representeras sekularism i denna bemärkelse främst av en handfull föreningar och enskilda individer som sympatiserar med föreningarna. Religiös HBT-aktivism refererar till de individer, grupper, föreningar och andra som arbetar för jämlikhet oberoende av sexuell läggning inom det religiösa fältet. Med förkortningen HBT refereras till homo-, bisexuella och transpersoner och förkortningen används allmänt för att hänvisa till sexuella identiteter som avviker från rådande heterosexuella normer. Den här gruppen representeras främst av de som aktivt tar del i arrangemang av så kallade regnbågsmässor och motsvarande aktiviteter samt för fram frågan i andra offentliga sammanhang och debatter.

Vårt resonemang i den här artikeln har inte sin grund i en detaljerad analys av empiriskt material eller motsvarande sekundärkällor. Det motiveras inte av vår uppgift. Vårt syfte är att visa på ett möjligt fruktbart perspektiv, som bör granskas, bedömas och nyanseras genom andra studier. Däremot tjänar de två exemplen HBT-aktivism och sekularism vårt syfte att belysa diskussionen och meningsfullheten i att lyfta fram perspektiv från studiet av samhällsrörelser. I exemplen koncentrerar vi oss på intervju-material som är insamlat med individer från de olika grupperna. I samband med att vi diskuterar intervjuerna redogör vi även närmare för frågor om materialets insamling och karaktär. Intervju-materialet innebär en relevant begränsning. Den tillåter oss inte att mera i detalj använda den sociologiska infallsvinkel som Furseth¹² gör bruk av.

POSTSEKULARITET

I centrum för de aktuella diskussionerna inom studiet av samtida religion finns frågan om sekularisering. Iakttagelsen att sekularisering inte på ett enty-

digt sätt har utvecklats enligt tidigare förväntningar har gett upphov till reflektioner som dels handlar om det postsekulära, dels aktualiserar frågan om hur religion idag förändras. Även om tyngdpunkterna i de två diskussionerna är olika så går de naturligtvis in i varandra och man kan extrahera en viktig iakttagelse: det finns ingen orsak att grundligt ifrågasätta att västerländska samhällen och kulturer fortsättningsvis sekulariseras, men vi bör uppmärksamma att sekulariseringsprocesser inte är oförenliga med vissa former av religion och andlighet.¹³ Vi skall kort se närmare på några relevanta frågor inom de här diskussionerna.

Begreppet postsekularitet har utvecklats med grund i Jürgen Habermas samhällsfilosofiska arbeten.¹⁴ Habermas menar att vi bör göra en skillnad mellan å ena sidan sekularisering i form av sociologiska indikatorer och å andra sidan ökad allmän medvetenhet om religion och religiösa frågor. Vad gäller den förra aspekten är det inte motiverat att påtala en relevant ökning av religiositet, tvärtom, men internationell migration, värdeladdade samhällsdebatter och att man ofta har kopplat ihop religion med internationella konflikter är saker som gett religion ökad synlighet i många europeiska samhällen.¹⁵

Den här observationen innebär för det första att sekularisering och vitalisering av religion kan ske parallellt. För det andra inbegriper det här tanken att man i högre grad blir tvungen att utgå från ett komplext pluralistiskt perspektiv: Habermas framhäver att både sekulära och religiösa grupper måste erkänna varandras samhälleliga och politiska berättigande, samt engagera sig i en ömsesidig läroprocess. I form av en politisk och samhällelig fråga är det här en utmanande situation som inbegriper en högre grad av komplexitet och som skapar nya krav för olika aktörer.¹⁶ Den frågan är dock inte relevant för vårt resonemang och vi skall istället utveckla diskussionen i annan riktning, det vill säga lyfta fram frågan om de distinktioner som ligger till grund för Habermas tanke.

När vi granskar närmare en del av de värdeladdade debatterna som engagerar både religiösa och sekulära aktörer är det inte alltid klart vad som utgör ett religiöst eller sekulärt argument.¹⁷ Inom

exempelvis miljöreligionen är det här ett tydligt fenomen: religiösa institutioner och aktörer har ofta övertagit ett sekulärt resonemang och de sekulära aktörerna kan luta sig mot synsätt med religiösa övertoner.¹⁸ Det här låter oss vidare peka på en för artikeln viktig observation som Michele Dillon gjort: det är inte nödvändigtvis så att aktörer och individer upplever sig själva som endera religiösa eller sekulära även om de väl kan skilja mellan religiösa och icke-religiösa sidor av vad de gör och hur de uttrycker sig.¹⁹ Det här kan visserligen ses som en följd av den inlärningsprocess som Habermas betonar, men i lika hög grad är den också en kritik av att man bygger ett resonemang på en kontrastering av de två positionerna sekulär och religiös, som om de vore oförenliga.

Dillons resonemang visar på en begränsning i diskussionen om det postsekulära. Utöver att diskussionen är samhällsfilosofisk och abstrakt till sin karaktär, karaktäriseras den av en tendens att ta sin utgångspunkt i mera officiella och institutionella sidor av religion och förbiser viktiga samtida forskjutningar. Man kan här referera till bland annat tillväxt av olika former av postinstitutionell religion och folklig-populär religion, samt religion som

-
- 5 Zald 1982.
 - 6 McCarthy & Zald 1997, 95; Hannigan 1991; Kniss & Chaves 1995.
 - 7 Kniss & Burns 2004.
 - 8 Koopmans 2004; Kniss & Burns 2004, 696–702.
 - 9 Furseth 2002.
 - 10 Furseth 2002, 379–830.
 - 11 Fallstudierna härrör från två forskningsprojekt som båda leds av artikelns första författare. Studien av religiös HBT-aktivism är en del av spetsforskningsprojektet vid Åbo Akademi *Den postsekulära kulturen och ett religiöst landskap i förändring*. Studien av sekularism är en del av projektet *Perspektiv på världen* som finansieras av Finlands Akademi.
 - 12 Furseth 2002.
 - 13 Berger 1999; Davie 2007; Turner 2011.
 - 14 Habermas 2006; 2008.
 - 15 Habermas 2008, 17, 20. För en utförligare diskussion om Habermas' synsätt på postsekularitet: Dillon 2010; Harrington 2007; McLennan 2010; Moberg et al. 2012. Se även Marcus Mobergs överblick i detta nummer.
 - 16 Smith 2010, 215.
 - 17 Dillon 2010, 146.
 - 18 Wickström & Illman 2012.
 - 19 Dillon 2010, 148.

praktik.²⁰ Vidare har flera forskare på senare tid lyft fram populärkulturens betydelse för religiösa föreställningar, idéer, praktiker och identiteter bland både individer och grupper.²¹ För att utveckla och fördjupa resonemanget ytterligare skall vi därför vända oss till några viktiga sidor av studiet av samtida religion och andlighet.

RELIGIÖS FÖRÄNDRING

Diskussion om samtida religion och andlighet har bidragit med en del centrala paraplybegrepp som ökar vår förståelse av samtida förändring i västvärlden. Paul Heelas och Linda Woodhead har pekat på att det finns en allt starkare betoning av det subjektiva och hur vi uttrycker det (*the subjective or expressive turn of culture*).²² Sophie Gilliat-Ray framhåller med liknande betoningar att det sker en övergripande förändring. Offentliga institutioner som tillskriver ansvar och skyldigheter för individer får mindre betydelse. Istället sker det en tillväxt av den typ av andlighet som utgår ur personliga behov och ramas in av konsumtionskultur.²³ Colin Campbell ser förändringarna från ett annat perspektiv. Han diskuterar dem i termer av en slags österlandisering (*easternization*) av västvärlden, det vill säga en förskjutning från en västerländsk världssyn till en österländsk världssyn. Med det avser han att föreställningar om en transcendent gudomlighet som skapar och kontrollerar världen ersätts av idéer om en gudomlig princip till vilken den naturliga världen och människan är intimt förbundna.²⁴

Liselott Frisk har i samband med en diskussion av globaliseringens roll för samtida religiös förändring sammanfattat en del av den centrala diskussionen på ett överskådligt och ändå nyanserat sätt.²⁵ Alla forskare har visserligen sina egna tyngdpunkter, skriver hon, men det finns en del aspekter som de flesta tycks betona. Enligt Frisks läsning kan man därför säga att det religiösa landskapet i dag karaktäriseras av betoningar av (a) eklekticism och synkretism, (b) personlig upplevelse framom ideologi, (c) radikal egalitarism och/eller varje individs egen auktoritet i förhållande till sin andlighet och religiositet och, (d) självet och det mänskliga framom gudomligheter, samt (e) det inomvärldsliga framom livet efter döden.

Frisks beskrivning ger en både nyanserad och allmän bild av förändringarna och härigenom kan vi göra en viktig iakttagelse. Det vi kan se genom hennes läsning är att sådana aspekter som vi vanligen förknippar med religion verkar falla i skymundan. Vidare kräver den starka betoningen av subjektet och individen en speciell kommentar. Den kan visserligen uppfattas som att religion privatiseras vilket då skulle stå i strid med vad vi tidigare konstaterade om religionens ökade offentliga synlighet. Verkligheten är dock mera komplex än så. Synligheten handlar inte enbart om den samhällspolitiska betydelse som religion fått genom exempelvis ökad migration och därpå följande mångfald. I det här sammanhanget måste vi även beakta medias betydelse. Mia Lövheim understryker att religion idag inte kan studeras separat från de processer inom vilka individer och grupper samspelar med och skapar media för att förstå och praktisera religion.²⁶

Gordon Lynch et al understryker att samtida media bidrar till avreglering av religiösa idéer och symboler och möjliggör att de i allt högre grad kan kommuniceras utanför religiösa institutioners kontroll.²⁷ Genom nya medieteknologier rör sig religiösa idéer, attityder och praktiker över olika gränser och utanför institutionell kontroll, vilket förändrar maktförhållanden och bidrar till nya individuella och kollektiva aktörskap.²⁸ Det här betyder att det subjektiva genom medietvecklingen har fått större utrymme och relevans inom det offentliga rummet. Vi kan med andra ord inte reflektera över de kvalitativa förändringar av samtida religion och andlighet utan att beakta den roll som medieteknologier har haft. Mediautvecklingen de senaste decennierna har haft en stor betydelse för religionens förändrade lokalisering, men också för det religiösa landskapets förändrade karaktär.²⁹

Vi har ovan gett en summarisk och begränsad bild av aktuella förändringsprocesser vad gäller religion. Vi har tagit fasta på några centrala observationer och speciellt understrukit att samtida religion uppvisar en hög grad av komplexitet och inbegriper ett tydligt element av mångfald. Den här mångfalden skapas inte enbart genom att religiösa institutioner delar samma samhälls- eller kulturella arena. Den möter oss också på individnivå i form

av identiteter som bygger på gränsöverskridande kombinationer av religiöst och sekulärt. Samtida aktörer tenderar att upplösa gränserna mellan olika former av kunskap och praktiker, så som vetenskapliga, esoteriska och terapeutiska.³⁰ Det här är intimt förknippat med framväxten av ett postinstitutionellt religiöst område som tillhandahåller utrymme för individuellt aktörskap av varierande slag.

Med grund i det här menar vi att det finns behov att belysa samtida religion som ett komplext och mångdimensionellt fenomen där privat och offentligt, sekulärt och religiöst kombineras på oväntade och nya sätt. Mika Lassander understryker att vi måste överge icke-funktionella kategorier och modeller och kunna studera religion som en hybrid.³¹ Teemu Taira har understrukit att religion idag har en lös karaktär och refererar till Zygmunt Bauman.³² Bauman gör en åtskillnad mellan den solida kultur som fanns tidigare och den flytande eller undanglidande karaktär som samtiden har (liquid modernity).³³ De här är viktiga iakttagelser med tanke på att institutionalisering minskar, mångfald tilltar, medias inflytande ökar och individuella identiteter och aktörskap får större utrymme.

Vår konklusion av det här är med andra ord att studiet av religion behöver nya perspektiv och infallsvinklar. Alldeles konkret efterlyser Knott kontextnära empiriska undersökningar av offentliga debatter kring laddade samhälleliga frågor som låter religiösa och sekulära röster konfronteras och mötas.³⁴ Justin Beaumont skriver att det finns idag ett större behov än tidigare att inom religionsvetenskapen granska mångfalden av religiösa, sekulära och humanistiska positioner samt hur de relaterar till varandra.³⁵ I linje med det här skall vi därför kort vända oss till perspektiv från studiet av samhällsrörelser för att klargöra några av dess centrala element. För studiet av vissa sidor av samtida religion kan ett sådant perspektiv erbjuda en meningsfull infallsvinkel.

SAMHÄLLSRÖRELSESNAS DYNAMIK

Studiet av samhällsrörelser har en lång och varierande historia.³⁶ Det finns ingen given definition att luta sig mot vad gäller samhällsrörelser utan snarare handlar det om att notera en viss familjelikheter istäl-

let för en definitiv essens.³⁷ Enligt Donatella Della Porta och Mario Diani är samhällsrörelser en distinkt social process som engagerar sociala aktörer som är sammankopplade genom ett tätt informellt nätverk, delar en distinkt kollektiv identitet, tar del i konfliktartade relationer med tydligt definierade opponenter och engageras i kollektiv handling.³⁸ Det är viktigt att understryka att det handlar om en öppen process och att man inte kan driva de här kriterierna för långt. Samhällsrörelser karaktäriseras av stark förändringsbenägenhet, låg institutionaliseringsgrad, intern mångfald, samt avsaknad av tydligt definierade gränser och beslutsstrukturer på ett sätt som har motsvarighet bland enbart ett fåtal sociala fenomen.³⁹ Kriterier för medlemskap är mycket skiftande och beroende av ömsesidigt erkännande mellan aktörerna.⁴⁰

En kreativ eller produktiv aspekt framgår inte tillräckligt tydligt av beskrivningen ovan. Å ena sidan är samhällsrörelser kraftigt beroende av ad hoc överläggning. De utvecklar därför sällan en tydlig

20 Turner 2010, 650, 658; Dillon 2010, 141–142.

21 Lynch 2007; Partridge 2004, 2005.

22 Heelas & Woodhead 2005.

23 Gilliat-Ray 2005, 358. Konsumtionskulturens och neoliberalismens betydelse för samtida religion har diskuterats ingående av Tuomas Martikainen och François Gauthier: Martikainen & Gauthier 2013; Gauthier & Martikainen 2013.

24 Campbell 2008.

25 Frisk 2009.

26 Lövheim 2011, 162.

27 Lynch et al. 2012, 1; Moberg & Granholm 2012.

28 För en översikt över temat religion och media: Lövheim 2011; Moberg & Granholm 2012; Hjarvard & Lövheim 2012.

29 Hjarvard & Lövheim 2012.

30 Furseth 2006.

31 Lassander 2012.

32 Taira 2010; Taira refererar till Bauman (2000).

33 Bauman 2000.

34 Knott 2010, 34.

35 Beaumont 2010, 6.

36 Opp 2009; Della Porta & Diani 2006; Crossley 2002; Castells 2012.

37 Crossley 2002, 7.

38 Della Porta & Diani 2006, 20f. Se även: Raschke 1987, 77.

39 Koopmans 1993, 637.

40 Della Porta & Diani 2006, 21.

programmatisk natur och är sällan fokuserade på en enda uppgift, ett enda projekt eller en enda politisk agenda. Trots det här är det å andra sidan utmärkande för samhällsrörelser att de förändrar värderingar i samhället och påverkar samhällsopinionen.⁴¹ Samhällsrörelser anses tillhandahålla idéer, identiteter och ideal.⁴² De har under historiens gång skapat värderingar som blivit grund för och format samhällsinstitutioner och nya normer för samhällsliv.⁴³

Både Furseth som studerat samhällsrörelse i ett historiskt sammanhang och Manuel Castells som studerat samtida rörelser understryker att nätverkskaraktern är en viktig resurs. Informella nätverk tillhandahåller rum och instrument för mobilisering, organisering, koordinering och överväganden. Samtidigt möjliggör de att rörelserna överlever, växer och koordineras även om de saknar ledarskap. De skyddar rörelsen mot förtryck genom att upprätthålla kommunikationen mellan individer och samhället och på så sätt undgå institutionell dominans.⁴⁴ Enligt Castells är det här speciellt aktuellt med tanke på hur det samtida nätverkssamhället skapar nya rum för autonomi. Internet, plattformar för trådlös kommunikation och digitala sociala nätverk tillhandahåller relativt fria utrymmen för diskussion, mobilisering och koordinering av verksamhet samt handling.⁴⁵

I enlighet med Della Porta and Diani's definition som refererades ovan⁴⁶ och den roll de ger konflikter betonar Castells att samhällsrörelser springer fram ur mänsklig längtan efter jämlikhet och att bakgrunden till det här är upplevelser av förödmjukelse, utnyttjande och förvrängda eller felaktiga representationer.⁴⁷ Sådana upplevelser leder emellertid inte automatiskt till mobilisering.⁴⁸ Dels behövs en kollektiv bekräftelse av upplevelserna, det vill säga de måste bli diskursivt konstruerade och representerade. Dels förutsätts motsvarande skapande av utopier eller visioner, som inger hopp och hjälper individer att överkomma rädsla och därmed engagera sig kollektivt.⁴⁹ Redan att bevittna protester som sker någon annanstans, även långt borta, inspirerar till mobilisering efter som det visar på möjlighet till förändring.⁵⁰ Även nätverk i sig kan ha en sådan funktion eftersom nätverk både på internet och i andra miljöer skapar gemenskap, och

gemenskap i sig hjälper människor att övervinna rädsla och upptäcka hopp.⁵¹

Vi kan i Castells syn på samhällsrörelser se en stark betoning av den emotionella dimensionen. Han refererar explicit till nyare forskning i neurovetenskap och skriver att samhällsförändring bygger på individuell eller kollektiv mobilisering som likt all mänsklig aktivitet i grunden är emotionellt förankrad.⁵² Samhällsrörelser startar inte med ett program eller en politisk strategi.⁵³ Det betyder att de två viktiga grunderna för mobilisering, ojämlikhet och hopp, inte skall uppfattas som objektiva livs-omständigheter. De är upplevelser och erfarenheter som uttrycks och skapas diskursivt och härigenom får kollektiv legitimitet. Det här bidrar till att förstå hur samhällsrörelser kan hitta uttryck i vitt skilda sammanhang och hur bland annat religion och andlighet kan skapa förutsättningar för mobilisering.

Redan med grund i den här korta belysningen av perspektiv från studiet av samhällsrörelser hittar vi några aspekter som kan vara relevanta för studiet av samtida religion och religiös förändring och som kan kasta mera ljus över komplexiteten i det religiösa landskapet i västvärlden idag. För att sammanfatta det här vill vi framhålla följande. I den mån perspektiv från studiet av samhällsrörelser är relevant för studiet av religion handlar det om sociala fenomen som:

- (a) saknar stabilitet, är mera nätverksbaserade än institutionaliserade och organiserade,
- (b) inte är tydligt programmatiska eller dogmatiskt definierade,
- (c) karaktäriseras av pluralitet och inbegriper vitt skilda utgångspunkter, både sekulära och religiösa sådana, samt
- (d) bygger på centrala värdeskapande element, som
- (e) knyter an till samspelet mellan negativa upplevelser av å ena sidan förtryck eller förvrängda representationer och å andra sidan upplevelser av hopp eller längtan efter förändring

Här finns en tydlig överlappning med en del av aspekter vi berörde i avsnitten om postsekularitet och

religiös förändring och vi tänker oss alltså att samhällsrörelsen som socialt fenomen kan möta behovet att förstå en del av detta närmare. Religion i sin mångfacetterade form av trosföreställningar, symboler, värderingar, praktiker, emotioner, gemenskaper kan tillhandahålla det som Castells kallar för oumbärligt material för övergången från emotionellt förankrade livserfarenheter till handling och konkreta projekt.⁵⁴ Det här kan hjälpa oss att se hur religion idag kan utgöra en offentlig kulturell och social resurs, utan att förminska religion som en verklig del av människors enskilda liv, upplevelser och praktiker.⁵⁵

NYATEISM OCH RELIGIÖS HBT-AKTIVISM – TVÅ EXEMPEL

I det följande skall vi granska sekularism och HBT aktivism inom det religiösa området i Finland. Avsikten är att visa hur de i egenskap av relevanta exempel på samtida religiös förändring ter sig meningsfulla mot bakgrunden av studiet av samhällsrörelser. I den här diskussionen bygger vi främst på de kriterier från studiet av samhällsrörelse som vi ovan sammanfattade.

Vi kommer i exemplen nedan att i huvudsak luta oss mot det intervju-material som vi samlat in från de två grupperna, tio intervjuer från den sekulära gruppen och tretton intervjuer från gruppen med religiösa HBT-aktivister. Det handlar i praktiken om två olika studier som vi utfört, men i båda fallen har kriteriet för deltagande i intervju varit att respondenterna själva identifierar sig med och engagerar sig i respektive grupp. Intervjuerna har varit likadana i den bemärkelsen att de var ostrukturerade öppna intervjuer. Vi har genom intervjuerna velat få en så rik bild av individernas livshållning som möjligt och intresserat oss för konkreta beskrivningar av respondenternas engagemang i respektive grupp, vilken bakgrund de ger det, hur de förstår sitt eget engagemang, vad de fäster vikt vid samt hur de värderar det i ett större samhälleligt och kulturellt perspektiv. Intervjuerna har därför varit mycket beroende av respondenterna själva och i längd tagit mellan en och tre timmar. Alla intervjuer har tagits upp på band, renskrivits och arkiverats.⁵⁶

Intervjuerna med personer från de två grupperna skilde sig också från varandra på vissa punkter.

Intervjuerna med HBT-aktivister gick till så att personer kontaktades direkt. Det handlar i det här fallet om en mindre grupp aktiva individer som i viss mån är synliga offentligt genom sitt engagemang för HBT-frågor inom det religiösa fältet i Finland. De kontaktades i första hand och genom dem fick vi tips om andra möjliga respondenter. Intervjuerna inleddes vanligen med att intervjuaren bad respondenten berätta mera om sitt engagemang och hur han eller hon skulle beskriva det. Därefter har intervjun utvecklats i enlighet med hur olika teman på ett naturligt sätt aktualiserats av endera parten.

Intervjuerna med sekularisterna var en del av en större studie som även inkluderade enkäter. Vi vände oss i det här fallet till organisationer och föreningar i Finland som kan anses representativa för gruppen. Genom föreningarna distribuerades enkäter till medlemmar och andra sympatisörer, till exempel via e-post listor. I samband med att man besvarade enkäten per post eller via internet kunde respondenterna meddela sitt intresse att delta i en uppföljande studie som inkluderade det intervju-element som vi använder här. I samband med den uppföljande studien kunde vi ta fasta på vissa värden och påstående som respondenterna identifierade sig starkt med i den första delen av studien. De

41 Castells 2012, 227.

42 Eyerman & Jamison 1991, 4.

43 Castells 2012, 9.

44 Castells 2012, 229; Furseth 2002, 35.

45 Castells 2012, 9–10.

46 Della Porta & Diani 2006, 21–22.

47 Castells 2012, 12, 15.

48 Crossley 2002, 12.

49 Castells 2012, 219, 228, 14–15.

50 Castells 2012, 224.

51 Castells 2012, 225.

52 Castells 2012, 219.

53 Castells 2012, 13.

54 Castells 2012, 15.

55 Dillon 2010, 7.

56 Alla respondenter har informerats om forskningens syfte och det projekt som intervjuerna ingår i. Skriftliga intervjuavtal som reglerar materialets fortsatta behandling, tillgänglighet och anonymitet har ingåtts. Avtalen, bandupptagningarna från intervjuerna och de renskrivna intervjuerna förvaras i Kulturvetenskapliga arkivet Cultura vid Åbo Akademi.

användes som grund för att utveckla intervjuerna med fokus på de allmänna teman som ovan nämndes. Det här tillvägagångssättet fick varierande utslag och vi har för syftet i den här artikeln valt de intervjuer som bäst motsvarar våra intressen, det vill säga sådana som var mest rika på information.

Vi presenterar nedan två specifika röster från intervjumaterialet, det vill säga en från varje grupp, eftersom vi på så sätt bäst kan granska individuella berättelser som större helheter. Det ger oss möjlighet att peka på hur enskilda element som är centrala för individernas engagemang sammanblandas på varierande sätt, skapar möjligheter och gränser. Eftersom utrymmet i en artikel är mycket begränsat kan vi inte redogöra för materialet som helhet på motsvarande sätt. I tillägg till de två centrala rösterna som granskas pekar vi även på några alternativa röster som trots sin olikhet uppvisar motsvarande drag. Vi hoppas att det här ger en bild av den mångfald av nya konstellationer som vi vill lyfta fram på både individ och gruppnivå och som på varierande sätt är betecknande för vår analys. Intervjuerna som vi samlat är mycket olika vad gäller de element som stiger fram i dem och variationen mellan rösterna i materialet är mycket stor. Det här är inte ett problem utan relevant mot bakgrunden av det vi ovan lyft fram. Det är betecknande för både samtida religion och samhällsrörelser att de kan rymma en betydande mångfald.

I samband med återgivningen har vi strävat efter validitet i förhållande till intervjumaterialet som helhet. Vi har försökt återge intervjuerna med betoning av vissa relevanta drag som återkommer i form av interna relationer inom de olika intervjuerna. Vi hävdar inte att de drag som vi lyfter fram är representativa för rörelserna som helhet. Återgivningen äger sin betydelse genom att den visar på specifika individuella röster som möjliggörs och skapas i gränsområdet mellan religiös förändring och samhällsrörelser inom ramen för de två grupperna. Återgivningen av materialet är naturligtvis bearbetat för att garantera respondenternas anonymitet. I vissa fall har det även krävts att vissa detaljer i citat har modifierats. Istället för att använda arkiveringsnummer i den löpande texten hänvisas till materialet genom att använda fingerade namn. För-

sta gången ett namn förekommer anges intervjuens arkiveringsnummer i fotnot.

RELIGIÖS HBT-AKTIVISM I FINLAND: ETT EXEMPEL

HBT-aktivism inom det religiösa fältet i Finland har en intressant karaktär. I första hand ter den sig som ett specialprojekt inom Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland med fokus på att skapa så kallade regnbågsmässor, det vill säga gudstjänster för HBT-personer, sådana som stöder dem och vikten av att skapa rum för HBT-personer i kyrkliga och religiösa sammanhang. Specialgudstjänsten beskrivs från kyrkligt håll som en ”försoning med sexuella minoriteter”.⁵⁷ I bakgrunden till den här typen av engagemang inom det religiösa fältet finns naturligtvis de senaste decenniernas feministiska och gay- och queer-politiska samhällsrörelser som problematiserat och utmanat rådande föreställningar och strukturer vad gäller genus och sexualitet. Denna rörelse har förenats av en strävan att explicit motarbeta ojämlikhet och förtryck och på ett tydligt sätt lyckats bidra till att förändra samhällsstrukturer.⁵⁸ Den tidigare starka antagonismen som funnits mellan religiösa aktörer och denna rörelse har sakta men säkert luckrats upp och rörelsen har etablerats även inom religiösa samfund. HBT-aktiviteten inom det religiösa fältet i Finland är ett exempel på denna förändring och hur aktivismen kan vara grund för ett sammanhang där individer i viss mån förenas av en gemensam andlig identitet.

Det här skall dock inte fördunkla det faktum att det handlar om ett mycket komplext och mångfacetterat sammanhang. Även om Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland intar en central position är den egentliga arrangören en sekulär aktör, det vill säga en lokalförening som lyder under SETA rf, det vill säga den nationella människorättsorganisationen för sexuella och könsminoriteter, som grundades år 1974. Vidare omfattar arrangörsguppen ett nätverk av olika individer (och organisationer) med varierande religiösa och ideologiska profiler, från präster och praktiserande paganer till ateister och politiskt aktiva. Inom nätverket finns även sådana som engagerar sig för religion och HBT-problematik främst genom kulturell och politisk verksamhet.

Slutligen är det karaktäristiskt att olika offentliga evenemang, föreningsaktiviteter och mediedebatter samt sociala media utgör konkreta mötesrum för individerna. Genom de här sammanhangen finns också tydliga kontaktytor till internationella sammanhang av mångskiftande karaktär.

Vi skall se på ett exempel från intervjumaterialet. Anders⁵⁹ är en ung vuxen som ser sitt engagemang inom de religiösa HBT-sammanhangen som en del av sitt samhälleliga intresse. Han har sedan han var mycket ung intresserat sig för frågor om kön och sakta men säkert fått upp ögonen för hur angeläget det är att utmana och bryta upp föreställningar om manligt och kvinnligt. Han berättar att

jag har blivit allt mera medveten om normer omkring mig och jag försöker vara mycket mån om hur jag förhåller mig till dom, eller hur jag – – ett simpelt exempel är ju att inte snacka om pojk- eller flickvänner utan istället om partners, och att inte utgå ifrån att nån mänska har ett visst kön, genus eller sexualitet.

Det här är inte enbart en programförklaring från Anders sida. På ett annat ställe i intervjun betonar han att det handlar om starka känslor: ”jag drabbas av riktigt så här raseri, jag tycker att det är, att sexuella minoriteter förstås fel och behandlas fel av religion”. Frågor om att bli behandlad lika oberoende av kön och sexualitet finns i centrum av hans engagemang.

Frågan om religion speglas på ett intressant sätt i intervjun med Anders. Sitt eget hem beskriver han som ett vanligt finländsk hem där kyrkan spelade en marginell roll när han växte upp. Han är fortsättningsvis medlem i Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland, men sedan han blev vuxen har han genom bekanta fått en annan infallsvinkel till religion och andlighet. Han är egentligen inte troende, menar han, utan han känner snarast en stark andlighet i förhållande till naturen. Det här har med tiden fört honom i kontakt med ”schamanistiska” och ”nyhedniska” kretsar. Han förklarar att han ”känner sig mest hemma där bland dem som inte definierar sig alls som troende, utan som något annat, en sån här ekologi, en vördnad för det ekologiska kretsloppet. Liksom det blir helt avskalat.” En annan orsak till att

han känner sig mera hemma hos dem är att de ”inte definierar mitt kön, vad jag är eller inte är, liksom som könsvarelse, de är öppna för det här”. Anders andlighet har inte nödvändigtvis något med tro att göra utan flyter på ett intressant sätt samman med och tycks starkt kopplat till de värderingar som är mest viktiga för honom.

Den här känslan av hemhörighet är ändå grund till en problematisk inre konflikt eller kamp som väcker sorg hos Anders. Han har aktivt reflekterat över att lämna kyrkan eftersom han upplever att den inte har rum för hans typ av tro. Han berättar också att han alldeles konkret har blivit ifrågasatt inom kyrkliga kretsar på grund av sin egen andlighet. Men, att lämna kyrkan skulle innebära ett svek i förhållande till det engagemang som för honom är viktigt. Anders drar sig här till minnes en ”homosexuell kompis” som inte har något med kyrka och religion att göra men för vilken den religiösa HBT-aktivismen är mycket viktig, att regnbågsgudstjänsten ”firas i Domkyrkans stora sal och inte i något sidokapell, att han inte får ro förrän den är i maktens centrum”. ”Det här är för mig en politisk sak”, förklarar Anders. Hans sociala nätverk är naturligtvis viktigt för honom, men även internationella influenser och intryck bidrar till att Anders lyckas upprätthålla sitt hopp. Han menar att det utomlands finns mera utrymme för den typ av andlig hållning som han vill arbeta för och som är i kontrast till en ”religiös agenda som missunnar människor deras mänskliga grundbehov.” Här ser han en möjlighet till en större hemkänsla än den som han saknar här.

Det här åskådliggör hur individerna i nätverket å ena sidan förenas av en tydligt uttalad andlig kollektiv identitet som formas kring vissa specifika frågor, medan de å andra sidan parallellt kan odla en annan religiös, andlig eller sekulär identitet. Anders attityd visar vidare hur samhällsrörelsers relation

57 Vi lutar oss här mot den ena författarens egna observationer samt Tomas Rays utförliga beskrivning av gudstjänstens historia och utformning: Ray 2013.

58 Yip & Nynäs 2012, 7.

59 2011/008.

till institutioner är problematisk. Det här är speciellt tydligt mot bakgrunden av den dominerande roll som religiösa institutioner har haft och fortsättningsvis har. Religiösa institutioner tillhandahåller både en plattform för aktörskap, en "frizon" som Anders uttrycker det, och ett sammanhang som tillhandahåller alldeles konkreta resurser. Samtidigt är institutionerna också rörelsens antagonist, mot vilken den vänder sig i sin kritik.

Bara för att tydligare visa på variationen inom nätverket vill vi lyfta hur Anders skiljer sig från några av de andra i nätverket. En annan respondent kan vi kalla Ritva.⁶⁰ Hon är präst och har en väl artikulerad tro. Den kan ringas in av hennes gudsbild som är "inkluderande, som tar emot istället för att säga att du behöver vara si och så för att passa in, en gud som ger färg, som låter människor ha färg." Maria som gestalt är en stor inspiration för henne. Som bakgrund till hennes engagemang pekar hon på några avgörande livserfarenheter av "udda" och utstötta människor, sjuka och homosexuella. Speciellt nämner hon värdet av att ha fått följa med en människa "och sett hur den människan har hittat en plats i alla fall".

För Ritva handlar engagemanget i nätverket speciellt om jämlikhet och som hon uttrycker det om "annorlundaskap av olika varianter" och om att arbeta för att öppna människors ögon för sådant. Hon ser sitt engagemang som ett självklart uttryck för sin tro, men det kantas ändå av uppenbara gränser som hon är medveten om och måste förhandla med. Hon kan uppleva en viss konflikt eller besvikelse i relation till de aktiviteter som hon försökt ordna inom kyrkan och som inte lockar deltagare. Hon vill även hålla sina överordnade inom kyrkan väl informerade "men inte så att vi meddelat vad vi säger i predikningar och så – man har ju i sitt eget huvud eller inom sig själv att här går jag inte över, överskrider jag inte gränsen". Hon nämner också att hon känner sig märkt av sitt engagemang och att andra tänker att "det är hon som sysslar med den där typen av verksamhet".

En annan aktivist är engagerad enbart av solidariska skäl. Johan⁶¹ berättar att han kommer från en "otroende familj" även om alla konfirmerades. Han skrev ut sig ur kyrkan efter en TV-debatt om

kyrka och homosexualitet. Han kände inte att han behövde kyrkan men senare undrade han om "jag borde skriva mig tillbaks, för jag har hela tiden känt att det är inte rätt att lämna det helt – det skulle vara så lätt om jag var troende och kunde säga min gud tycker si och så, för det gör alla andra, men det kan jag inte". Han ser sitt engagemang snarast ur ett historiskt perspektiv och redogör för när rörelsen grundades och förklarar sitt eget intresse för queerperspektiv och vänsterpolitiska sympatier. Han deltar i olika gemensamma aktiviteter, skriver insändare, försöker påverka politiker "och när vi hade biskopsval så skicka vi frågor till kandidaterna som hade med HBT att göra".

Johan pekar på en viss motsättning mellan nationella aktivister som inte tar ställning till religion alls och lokala sammanhang där det finns en större frihet, men där det också kan uppstå motsättningar: "vi kan inte göra det där för då blir det något religiöst igen." Han menar att många av de som är engagerade "inte är troende, och att det ändå blir en intressant upplevelse". Det här jämför han med sådana som vill vara med även om de betonar att "jag är nog hetero, jag har man och barn". Johan menar att gemenskapen som man delar inom nätverket har sin grund i att man "vet vad man pratar om, att alla har upplevt kanske nånting ändå, sån här motgång eller svårighet och en del kan ha upplevt massor av svårigheter – ja och sen utanförskap". Han sammanfattar riskmedvetenheten som det här belyser på ett talande sätt: "Jo, att är man läderbög och samtidigt polyamore och sen ska man börja tala om gud och Jesus, tror jag nog att man blir ännu mer sårbar." Han nämnde det som en kontrast till det skydd en gift heterosexuell har om han eller hon vill engagera sig för HBT frågor.

SEKULARISM I FINLAND: ETT EXEMPEL

Sekularismen i Finland är en mångfacetterad och vad gäller medlemsantal marginell rörelse. Den har sin grund i en handfull organisationer och föreningar, och dess relevans framstår snarast som en fråga om den mediauppmärksamhet som den nått genom olika kampanjer och debatter i media, i kombination med motsvarade internationella trender. Grace Davie understryker att fenomenet bör ses som en reak-

tion på religionens återkomst i den offentliga sfären, det vill säga att en sådan återkomst har provocerat fram en skarpare profil hos icke-religiösa och speciellt sekularister som motsätter sig att religion ges ett kulturellt och samhälleligt utrymme.⁶² De nyare formerna av och uttrycken för ateismen är ett fenomen som har vuxit fram i angloamerikanska kontexter och därefter även i andra länder. Fenomenet kännetecknas av stark religionskritik, som främst riktas mot de tre semitiska religionerna.⁶³ I allmänhet kan man dock konstatera att rörelsen karaktäriseras av en uttalad tilltro till vetenskapens framsteg som gör tanken på guds existens osannolik, att religion också i en moderat form är potentiellt farlig och att den moral som presenteras i heliga skrifter bör ifrågasättas.⁶⁴ Sekularismens utformning varierar dock mellan olika kontexter.⁶⁵

Enligt Taira är det relativt impopulärt att identifiera sig som ateist i Finland även om icke-religiositet i allmänhet har ökat.⁶⁶ Det finns relativt många föreningar, men ingen av dem har särskilt många medlemmar. De största föreningarna (Protu, Vapaa-ajattelijat, Skepsis) har några tusen medlemmar, medan mindre föreningar (Pääkaupunkiseudun ateistit, Suomen ateistiyhdistys, Uskontojen uhrien tuki) har medlemskap från några dussin till knappt två hundra. Vissa föreningar har ändå större betydelse än vad enbart medlemsstatistiken indikerar. Ett exempel på detta är att Fritänkarnas lokalförening i Tammerfors har lyckats medverka till att en mycket stor grupp människor har lämnat Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland via deras tjänst på internet. Ett annat exempel är Protu, som under 20 år har arrangerat alternativ till kristna konfirmationsläger. Vi skall se närmare på några av intervjuerna.

Sanna⁶⁷ är en ung vuxen som växte upp i ett religiöst hem, men som i sina sena tonår kom att intressera sig allt mer för fritänkarna. Hon beskriver sig inte som mycket aktiv. Hon är medlem i en förening, betalar sin avgift och läser deras tidning men deltar inte i gemensamma aktiviteter som ordnas. ”Jag vet ju att de har de här sommar- eller vårutflykterna eller liknande gemensamma aktiviteter, jag vet nog. Jag tror inte att där finns, en sekulär världsbild för enar nog inte människor så mycket som någon sån

här religiösare åskådning kan göra” förklarar hon under intervjun. Däremot framgår det att vänner och bekanta som delar hennes livshållning i någon mån utgör referens för hennes tänkande och självförståelse.

Sannas livshållning är alltså inte bunden till ett visst organisatoriskt sammanhang. Det kan delvis förklaras med den medieomgivning som hon är en del av, där de frågor som engagerar henne intar ett tydligt utrymme. Men den här sidan av hennes engagemang handlar också om hennes syn på fritänkarnas roll. De är för henne i första hand en intresseförening som försvarar hennes åskådning, och hennes egen relation till det här är att som individ stöda föreningen med sin röst, säger hon. Engagemanget är inte konstituerat av medlemskap utan av ett bredare register av identifikation.

Här framkommer också det värdeskapande moment som är centralt för Sanna, nämligen frågan om jämlikhet. Även om hon tar upp ett flertal olika teman i intervjun, så är det till frågan om jämlikhet som hon återkommer. Den är grunden för hennes engagemang. Sanna säger också att det är viktigt för henne att ”aktivt förändra samhälleliga värderingar och strukturer”, men att hon upplever att hon själv inte är tillräckligt aktiv eftersom hon ännu inte har hittat en passande form för en egen aktivitet.

Det är viktigt att notera att man i intervjun inte kan skönja några politiska konnotationer vad gäller frågan om jämlikhet. Politik nämns enbart som en fråga om skenhelighet med hänvisning till hur politiker samarbetar med ”de religiösa”. Sannas engagemang konstitueras av erfarenheter av ”kyrkan” och den ojämlikhet som hon där har upplevt och kan iaktta. Hon nämner bland annat hur man i skolorna firar högtider och avslutningar utan att beakta

60 2011/006.

61 2011/009.

62 Davie 2012, 6.

63 Sillfors, 2010, 3.

64 McAnulla 2012, 88–89.

65 Zuckerman 2012.

66 Taira, 2012, 21–33.

67 JK 1008.

att det finns en stor del som inte är medlem i någon kristen kyrka. En annan central fråga är kyrkans rätt att uppbära skatt. De här är exempel som också är bekanta genom media och som ofta associeras med den sekularistiska rörelsen. Ett mera personligt färgat engagemang kommer vidare till uttryck när det gäller äktenskapslagstiftningen:

Nåja, i själva verket vad gäller religion och just direkt frågan om jämlikhet måste jag säga att äktenskapslagarna, de är sådana som för mig hör till de viktigaste frågorna. De är sådana som jag själv försöker lyfta fram. Där finns det största problemet, den här äktenskapslagen.

Kyrkan marginaliserar alla utom heterosexuella och driver saken så starkt med sina dogmer på ett sätt som är skenheligt, säger Sanna.

Sanna säger explicit att hon inte tror på någon gud, och det framgår att hennes engagemang formas av konflikt med kyrkan och den ojämlikhet hon menar att den representerar. Det här betyder inte att hon är religionsfientlig. Hennes synsätt är i praktiken individuellt rotat och det möjliggör en mångsidig identifikation med olika slag av frågor och grupper. Till exempel nämner Sanna frågan om immigration och det ökande antalet muslimer i Finland. Muslimer är i hennes ögon en grupp som på samma sätt som hon är i behov av att samhället utvecklas i en mera jämlik riktning. Sanna betraktar inte migration som en potentiell ökning av religionsrelaterade problem, utan som en ökande mångfald som gör hennes eget engagemang för jämlikhet akutare. Hon har inte problem med att respektera människor med en religiös åskådning, säger hon.

Trots Sannas ateistiska åskådning bejakar hon religionen som ett språk. Hon talar bland annat om de starka upplevelser som konst, kultur och arkitektur kan ge och att "när man skall beskriva sånt finns det ett problem, jag har inte hittat någon bättre vokabulär förutom en sån här religiös vokabulär", säger hon, men understryker att upplevelser av något heligt inte behöver handla om det transcendent. Hon berättar också att hon under gymnasietiden kämpade med kyrkans lära om livet efter döden, som hon inte kunde omfatta alls. Det bidrog till att hon inte kunde tro på en gud, vilket också innebar

en viss känsla av sorg. Det är kanske bakgrunden till att Sanna kan se religion som ett kontinuerligt sökande i kontrast till hennes uttalade ateism. Hennes berättelse avviker i viss mån från Phil Zuckermans iakttagelse om att det inte är typiskt för sekularister i Skandinavien att relatera sin hållning till som en betydelsefull process, medan den motsvarar hans observation att de har en något positiv syn på religion.⁶⁸ Det stämmer dock inte när vi ser på några andra exempel.

Timo⁶⁹ har varit aktiv inom den sekularistiska rörelsen i flera decennier och betonar att han inte tror på någonting och att han inte kan förstå religion. Han kritiserar religion för att oftast vara "fariseisk" med undantag för några troende som han känner. "De enda troende människor som är äkta är de som håller det för sig själva. Alltså, de behöver inte föra ljud om sin tro hela tiden. De är enligt mig de bästa – – Men det är mycket ovanligt." Timo säger att det inte fanns någon religion med i bilden när han växte upp: "Vår pappa talade aldrig om någon religion, men inte pratade vi ju annars heller för den delen. Men, mamma måste lära oss några vanliga böner när jag gick på andra klass och jag inte ens visste vad en aftonbön var – – Före första religionstimmen i skolan hade jag aldrig hört om religion." Etikundervisningen som kom med först i gymnasiet blev däremot en mycket positiv erfarenhet för honom. Det var "en såndär andlig upplevelse eller nån sort upplysning att kan människor verkligen ha så olika tankar om de här sakerna och jag blev och tänka och jag undrar ofta varför någon tycker att det här eller det där är fel". Han är upprörd över att många tänker att religion och moral hör ihop och att man inte kan vara moralisk ifall man inte är troende.

Det avstånd Timo tar till religion och hans konstaterande att religion inte spelar någon roll är på sätt och vis förvånande. Han är mycket beläst och berättar att han som tonåring läste Bibeln från pärm till pärm även om den bara gav honom mardrömmar. "Koranen har jag läst två gånger och inte har jag förstått den, kanske för att den är dåligt översatt eller så handlar det om mina utgångspunkter och hur jag tänker om saker". Hans intresse för religion är egentligen karaktäristiskt för hans engagemang. Intervjun är fylld med anekdoter om hans erfaren-

heter av religion från det att han var liten. Han berättar också att han försökt skriva sin biografi och att han skrivit artiklar till förbundets tidskrift där han på samma sätt delar med sig av sina erfarenheter. Det finns en stor dos entusiasm när han berättar om sitt arbete som religionslärare, trots att det också kunde vålla problem då han inte hörde till kyrkan. Det kunde vara svårt att få tjänst och ”visst tyckte femtonåringarna mycket om att diskutera andra religioner, de flesta, men nog fanns det sådana som ringde till skoldirektören och rektorn”. Det är inom ramen för hans egna livserfarenheter som hans specifika engagemang och livshållning formas och här har religion en framträdande plats. Man kan säga att Timos sekularism har sin utgångspunkt eller grund i religion.

Lena⁷⁰ skriver blogg mycket aktivt och speciellt kring samhällsrelaterade frågor och i dem har religion en framträdande plats eftersom det är ett ”socialt fenomen”. Sin bakgrund beskriver hon som en vanlig finländsk uppväxt och berättar att ”vi gick inte så ofta i kyrkan”. Hon kunde aldrig tro och det var för henne en stor upplevelse att märka att det fanns andra som inte trodde. Det gjorde att hon ”kunde komma ut”. Speciellt lyfter hon fram en föreläsning hon lyssnade till utomlands. Den fick henne att köpa CD:n samt böcker och att lyssna på poddradio. ”Hela bilresan lyssnade jag och tänkte att just så här är det. Så här har jag alltid tänkt – och så likadana vi är.”

För Lena är religion ”helt ologiskt” och i många fall farligt eftersom ”där finns det här att man skapar skuld och rädslor”. När hon resonerar om religion framträder också andra värderingar och vikten av ekologiskt medvetande, vilka får stor betydelse för hur hon resonerar om religion. Hon lyfter till exempel fram Gaia-andlighet som är en form av nypaganism och säger att

... där finns ju tanken på jorden som ett ekosystem och att allt inverkar på allt. Jag tänker alltså på det helt från ett ekologiskt perspektiv och om den till och med är en nyttig och bra religion, att den kan öka folks ekologiska medvetenhet. Det är ju ett problem i kristendomen att den lär ut att vi har fått jorden för att njuta av den och att det inte spelar någon roll, att gud nog reder upp efter oss om vi krigar. Det är helt vanvettiga tankar.

Lenas resonemang om religion överlag handlar om ifall religion är skadlig eller inte och hon menar att de nordeuropeiska lutherska och anglikanska kyrkorna inte är till skada ”om man nu måste tro på någonting – Det är som att höra till socialdemokraterna, det är inte skadligt men inte till nytta heller.”

DISKUSSION OCH SAMMANFATTNING

Sekularism och religiös HBT-aktivism som vi ovan redogjort för visar på drag som i vår mening korresponderar med den diskussion som vi förde i inledningen av denna artikel. De är på olika sätt en del av det som kan betecknas som postinstitutionell religiositet eller är starkt märkta av tendenser inom detta område, och även om sekularism och religiös HBT-aktivism är relativt marginella fenomen intar de en framträdande roll på den offentliga nivån i relation till frågor om religion och speciellt religiösa förändringar. Olika former av media spelar en betydande roll för synlighet och det framgår även av materialet att de uppvisar en komplex och mångfacetterad karaktär. Frågor om hur man skall kategorisera identitet, tro, religiös eller sekulär identifikation är på inget sätt självklara i den här sammanhangen. Tvärtom kan man ofta se viktiga glidningar mellan sekulärt och religiöst. De få exempel som vi kunde peka på inom ramen för den här artikeln visar också att det inom respektive nätverk finns en tydlig mångfald. Det här är så framträdande att man eventuellt kan ifrågasätta distinktionen som Furseths gör, nämligen att samhällsrörelser vill förändra samhället medan religiösa rörelser individen.⁷¹ Nätverken i fråga är inte entydigt avgörande i fråga om hur man upplever och uttrycker individuella eller kollektiva identiteter. Trots det identifierar sig personerna med sina respektive sammanhang och de ideal och hållningar som här representeras. Tillhörigheten i den här typen av nätverk har en speciell karaktär.

68 Zuckerman 2012, 17–18.

69 JK1028.

70 JK1043.

71 Furseth 2002, 409–410.

Den komplexa karaktär som vi möter på både individ- och gruppnivå motsvarar en del av de drag som är typiska för religiös förändring och de är därför också utmanande för studiet av religion. Sammanhagen ter sig också meningsfulla mot bakgrunden av studiet av samhällsrörelser. Den nätverksbaserade organiseringen i vilken media in-tar en betydelsefull roll är framträdande. Avsaknaden av en explicit programmatiskt eller dogmatiskt definierad tillhörighet är påtaglig och istället tycks ett centralt värdeskapande element ha en mobiliserande funktion. Den motiveras av både personliga och kollektivt representerade upplevelser av exempelvis ojämlikhet eller förvrängda representationer och en strävan efter förändring. På olika sätt fram-träder i intervjuerna en relation mellan å ena sidan mer eller mindre negativa erfarenheter och å andra sidan kontrasterande positiva upplevelser som blir en drivkraft. Här spelar emotioner och känslor en framträdande roll.⁷² Vi menar därför att de iakttagelser som vi ovan har sammanfattat motiverar att man i framtida studier i högre grad beaktar perspektiv från studiet av samhällsrörelser, speciellt när det gäller frågor om samtida religion och förändring. Även om vi vill lämna det öppnet i vilken riktning sådana studier bäst kan utvecklas och inte föreslår en agenda kan vi redan med grund i de iakttagelser som vi redan gjort se att sådana möjligheter finns och är motiverade. Det skall vi kort utveckla.

Det är viktigt att lyfta fram att de här exemplen på många sätt handlar om gränsområden, både individuella och kollektiva sådana, och hur individer och grupper kan bli tvungna att förhandla med egna subjektiva förväntningar och identiteter. Det aktualiserar att samspelet mellan religion och samhällsrörelser inte nödvändigtvis är oproblemiskt.

Vi nämnde inledningsvis Furseths studie av samhällsrörelser och religiösa rörelser i Norge på 1800-talet i vilken hon presenterar en nyanserad sociologisk analys som kan tjäna som utgångspunkt för att utarbeta en möjlig metodologi.⁷³ Det ligger utanför denna artikels uppgift och omfattning att diskutera användbarheten hos en sådan metodologi. De exempel och det material som vi använder ger inte heller underlag för en sådan diskussion. Man bör naturligtvis också fråga sig på vilka punkter

Furseths metodologi som anpassats för studier av rörelser under 1800-talet bör revideras med fokus på studier av samtida fenomen. Möjligen kan frågor om medlemskap och rekrytering vara problematiska i sammanhang där nätverkskaraktär och sociala media fått stor betydelse.

Trots de här reservationerna, tillåter även vår snäva infallsvinkel några allmänna iakttagelser. Till exempel kan vi återkomma till Evangelisk-lutherska kyrkans i Finland roll för den religiösa HBT-aktivismen. Med hänvisning till Furseths⁷⁴ analys vill vi peka på hur kyrkan tillhandahåller konkreta resurser, synlighet och påverkningsmöjligheter, samtidigt som den bland annat på grund av sekulariseringsprocesser är mottaglig för olika utvecklingsmöjligheter. Från ett annat perspektiv skapar den också i egenskap av dominerande religiös tradition tydliga gränser för de former och uttryck som religiös HBT-aktivism kan ta.

Den här dubbelheten i relationen mellan Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland och HBT-aktivismen kan även manifesteras sig som problematiska konflikter eller slitningar på individnivå. Kenneth Houston har i en studie av samhällsrörelser och religion fäst vikt vid det här. Han påpekar att individer ofta kan vara tvungna att låta sina identiteter återspeglas eller förmedlas via auktoritära religiösa (eller andra) institutioner som har tolkningsföreträde. Det här kan innebära en konflikt i förhållande till de värderingar och de identiteter som samhällsrörelsen i fråga bygger på och som är en del av individernas emotionella drivkraft.⁷⁵ Till exempel Anders känner sig tvungen att söka sådana uttryck för sina värderingar som passar in i det sammanhang som tillhandahåller en plattform för hans aktivism, vilket är en sak som försvåras av hans alternativa andlighet. Han har därför ”med åren blivit allt mindre troende”. Det här visar att vi bör fästa uppmärksamhet vid den sårbarhet som är förknippad med de nya kulturella identiteter som stiger fram inom samhällsliga förändringsprocesser.⁷⁶

Avslutningsvis vill vi lyfta fram att vår preliminära granskning av religiös HBT-aktivism och sekularism visar att perspektiv från studiet av samhällsrörelser kan erbjuda meningsfulla redskap. Speciellt tänker vi oss att samtida religiös förändring skapar

ett sådant behov inom studiet av religion. Studiet av samhällsrörelser kan erbjuda nya redskap och infallsvinklar som är öppna för den mångskiftande verklighet som konstituerar samtida religiös förändring. Vår betoning av att öppet studera det konkreta samspelet mellan identiteter och praktiker samt de sociala rum som omger dessa innehåller ett inslag av pragmatism.⁷⁷ Vi tänker oss att en sådan position kan bidra till att vi får syn på sidor av religiös förändring som annars faller i skymundan.

LITTERATUR

- BACON, M.
2012 *Pragmatism: An Introduction*. Malden: Polity Press.
- BAUMAN, Z.
2000 *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- BEAUMONT, J.
2010 "Transcending the Particular in Postsecular Cities". *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*. Eds. A. L. Molendijk, J. Beaumont & C. Jedan. Leiden: Brill, 3–7.
- BERGER, P. L.
1999 *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington DC: The Ethics and Public Policy Center.
- BRUCE, S.
2002 *God is Dead*. Oxford: Blackwell.
- BRUCE, S. & VOAS, D.
2007 "Religious Toleration and Organisational Typologies". *Journal of Contemporary Religion* 22, 1–17.
- CAMPBELL, C.
2008 *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- CASTELLS, M.
2012 *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*. Cambridge: Polity Press.
- CONNOLLY, W. E.
1996 "Suffering, Justice, and the Politics of Becoming". *Culture, Medicine and Psychiatry* 20, 251–77.
- CROSSLEY, N.
2002 *Making Sense of Social Movements*. Buckingham: Open University Press.
- DAVIE, G.
2007 *The Sociology of Religion*. London: Sage.
- 2012 "Belief and Unbelief. Two Sides of a Coin". *Approaching Religion* 2, 3–7. <http://ojs.abo.fi/index.php/article/view/161>.
- DELLA PORTA, D. & DIANI, M.
2006 *Social Movements: Second Edition*. Oxford: Blackwell Publishing.
- DILLON, M.
2010 "Can Post-Secular Society Tolerate Religious Differences?" *Sociology of Religion* 71, 139–156.
- EYERMAN, R. & JAMISON, A.
1991 *Social Movements: A Cognitive Approach*. Cambridge: Polity Press.
- FRISK, L.
2009 "Globalization: A Key Factor in Contemporary Religious Change". *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies* 5. <http://www.asanas.org.uk/files/005Frisk.pdf>. 1.3.2012.
- FURSETH, I.
2002 *A Comparative Study of Social and Religious Movements in Norway 1780s–1905*. Lewiston, NY: The Elwin Meller Press.
- 2006 *From Quest for Truth to Being Oneself: Religious Change in Life Stories*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- GAUTHIER, F. & MARTIKAINEN, (RED.)
2013 *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*. Burlington: Ashgate.
- GILLIAT-RAY, S.
2005 "'Sacralising' Sacred Space in Public Institutions: A Case Study of the Prayer Space in the Millennium Dome". *Journal of Contemporary Religion* 20, 357–372.
- HABERMAS, J.
2006 "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy* 14, 1–25.
- 2008 "Notes on Post-Secular Society". *New Perspectives Quarterly* 25 (4), 17–29.
- HANNIGAN, J. A.
1991 "Social Movement Theory and the Sociology of Religion". *Sociological Analysis* 52, 311–331.

72 Jämför Woodhead & Riis 2010.

73 Furseth 2002, 380–381.

74 Furseth 2002, 380–381.

75 Houston 2012, 148.

76 Connolly 1996, 261.

77 Bacon 2012, 3.

- HARRINGTON, A.
2007 "Habermas and the 'Post-Secular' Society". *European Journal of Social Theory* 10, 543–560.
- HEELAS, P. & WOODHEAD, L.
2005 *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- HJARVARD, S. & LÖVHEIM, M. (RED.)
2012 *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Göteborg: Nordicom.
- HOUSTON, K.
2012 "When God is not so Good: Corporate Religion contra New Social Movement in Everyday Life". *Religion, Gender, and Sexuality in Everyday Life*. Eds. P. Nynäs & A. K-T. Yip. Surrey: Ashgate, 141–154.
- KNISS, F. & BURNS, G.
2004 "Religious Movements". *Blackwell Companion to Social Movements*. Eds. D. A. Snow, S. A. Soule & H. Kriesi. Oxford: Blackwell Publishers, 694–715.
- KNISS, F. & CHAVES, M.
1995 "Analyzing Intradominational Conflict: New Directions". *Journal for the Scientific Study of Religion* 34, 172–185.
- KNOTT, K.
2010 "Cutting Through the Postsecular City: A Spatial Interrogation". *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*. Eds. A. L. Molendijk, J. Beaumont & C. Jedan. Leiden: Brill, 19–38.
- KOOPMANS, R.
1993 "The Dynamics of Social Protest Waves". *American Sociological Review* 58, 637–658.
2004 "Protest in Time and Space: The Evolution of Waves of Contention". *The Blackwell Companion to Social Movements*. Eds. D. A. Snow, S. A. Soule & H. Kriesi. Malden, MA: Blackwell Publishing, 19–46.
- LASSANDER, M.
2012 "Grappling with Liquid Modernity: Investigating Post-Secular Religion". *Post-Secular Society*. Eds. P. Nynäs, M. Lassander & T. Utraiainen. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 239–267.
- LYNCH, G.
2007 *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-First Century*. New York: I. B. Tauris.
- LYNCH, G., MITCHELL, J. & STRHAN, A.
2012 "Introduction". *Religion, Media and Culture: A Reader*. Eds. G. Lynch, J. Mitchell & A. Strhan. London and New York: Routledge, 1–6.
- LÖVHEIM, M.
2011 "Mediatization of Religion: A Critical Appraisal". *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 12, 153–166.
- MARTIKAINEN, T. & GAUTHIER, F. (RED.)
2013 *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*. Burlington: Ashgate.
- MCANULLA, S.
2012 "Radical Atheism and Religious Power: New Atheist Politics". *Approaching Religion* 2, 87–99.
- MCCARTHY, J. D. & ZALD, M. N.
1997 "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory". *Social Movements: Perspectives and Issues*. Eds. S. M. Buechler & F. K. Cylke. Mountain View, California: Mayfield Publishing Company, 149–172.
- MCLENNAN, G.
2010 "Spaces of Postsecularism". *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*. Eds. A. L. Molendijk, J. Beaumont & C. Jedan. Leiden: Brill, 41–62.
- MOBERG, M. & GRANHOLM, K.
2012 "The Concept of the Post-Secular and the Contemporary Nexus of Religion, Media, Popular Culture, and Consumer Culture". *Post-Secular Society*. Eds. P. Nynäs, M. Lassander & T. Utraiainen. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 95–128.
- MOBERG, M., GRANHOLM, K. & NYNÄS, P.
2012 "Trajectories of Post-Secular Complexity: An Introduction". *Post-Secular Society*. Eds. P. Nynäs, M. Lassander & T. Utraiainen. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1–26.
- OPP, K-D.
2009 *Theories of Political Protest and Social Movements: A Multidisciplinary Introduction, Critique, and Synthesis*. London and New York: Routledge.
- PARTRIDGE, C.
2004 *The Re-enchantment of the West (vol. 1): Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. London: Continuum.
- PARTRIDGE, C.
2005 *The Re-enchantment of the West (vol. 2): Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. London: Continuum.

- RASCHKE, J.
1987 *Soziale Bewegungen: Ein historisch-systematischer Grundriß*. Frankfurt: Campus.
- RAY, T.
2013 "Regnbågsmässa: Kyrkans botgudstjänst". *Från ökenmässa till hårdrock halleluja: specialgudstjänster i Borgå stift*. Ed. F. Portin. Helsingfors: Fontana Media, 93–105.
- RIIS, O. & WOODHEAD, L.
2010 *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- SILLFORS, M.
2010 Uusi ateismi ja sen uskontokritiikin pääteemat. Julkaisematon.
- SMITH, S.D.
2010 *The Disenchantment of Secular Discourse*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TAIRA, T.
2010 "Religion as a Discursive Technique: The Politics of Classifying Wicca". *Journal of Contemporary Religion* 25, 379–394.
2012 "More Visible but Limited in Its Popularity: Atheism (and Atheists) in Finland". *Approaching Religion* 2, 21–35.
- TAYLOR, C.
2007 *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- TURNER, B. S.
2011 *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
2010 "Religion in a Post-Secular Society". *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Ed. B. S. Turner. Chichester: Blackwell, 650.
- WARNER, M., VANANTWERPEN, J. & CALHOUN, C.
2010 "Editors' Introduction". *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Eds. M. Warner, J. Vanantwerpen & C. Calhoun. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- WICKSTRÖM, L. & ILLMAN, R.
2012 "Environmentalism as a Trend in Post-Secular Society". *Post-Secular Society*. Eds. P. Nynäs, M. Lasander & T. Utriainen. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 217–238.
- YIP, A. K-T. & NYNÄS, P.
2012 "Re-Framing the Intersection between Religion, Gender and Sexuality in Everyday Life". *Religion, Gender, and Sexuality in Everyday Life*. Eds. P. Nynäs & A.K-T. Yip. Surrey: Ashgate, 1–16.
- ZALD, M. N.
1982 "Theological Crucibles: Social Movements in and of Religion". *Review of Religious Research* 23, 317–331.
- ZUCKERMAN, P.
2010 "Introduction: The Social Scientific Study of Atheism and Secularity". *Atheism and Secularity: Issues, Concepts, and Definitions*, Vol. 1. Ed. P. Zuckerman. Santa Barbara: Praeger, vii–xii.
2012 "Contrasting Irreligious Orientations: Atheism and Secularity in the USA and Scandinavia". *Approaching Religion* 2, 8–20.