

Sekularisering og religiøs revitalisering?

- Teoretiske perspektiver på den norske virkeligheten

Høgskolen i Vestfold
Fakultet for økonomi og samfunnsvitenskap

MASTEROPPGAVE
TVERRFAGLIG MASTER I SAMFUNNSVITENSKAP

Kandidatens navn: *Håvard Hauge Thorsen*

AUGUST 2013

© Håvard Hauge Thorsen

År: 2013

Tittel: *Sekularisering og religiøs revitalisering? Teoretiske perspektiver på den norske virkeligheten*

Forfatter: Håvard Hauge Thorsen

Veileder: Jens B. Grøgaard

Trykk: Hustrykkeriet, Høgskolen i Vestfold

SAMMENDRAG

I denne masteroppgaven undersøkes det norske religiøse landskapet med utgangspunkt i sekulariseringsdebatten. Oppgaven har flere mål: (1) Det søkes å klargjøre hvordan sekularisering i Norge kan forstås, (2) det vurderes om det er hensiktsmessig å benytte begrepet *sekularisering* som forklaringsmodell for religiøsitet i Norge, og (3) oppgaven diskuterer de definisjonsmessige kvalitetene til begrepene *religion* og *sekularisering*. Tilnærmingen baserer seg på den belgiske religionssosiologen Karel Dobbelaeres skille mellom samfunnsmessig, organisatorisk og individuell sekularisering. Fokus rettes mot det samfunnsmessige og det individuelle nivået. Med bakgrunn i dette er det formulert en todelt problemstilling: (1) Hvordan kan sekularisering på samfunns- og individnivå forstås? Gir sekulariseringsbegrepet et godt utgangspunkt for å diskutere religion i den norske virkeligheten, og er det i så fall rimelig å snakke om at det har foregått og/eller foregår en sekularisering av Norge? (2) Hvor sentral er definisjonskampen når det gjelder forskning på begreper som religion og sekularisering? Det sistnevnte er et sentralt poeng, siden sekularisering alltid må forstås relativt til en definisjon av religion.

Generelt argumenteres det for at sekularisering kan finne sted på ett av de tre nivåene, uten at dette nødvendigvis medfører en svekkelse eller endring på de andre nivåene. På det samfunnsmessige sekulariseringsnivået konsentreres oppmerksomheten om to temaer som er sentrale i den norske sammenhengen: skolepolitikk og religionsfag i skolen, samt stat-kirke-debatten. Ved å peke på historiske utviklingstrekk demonstreres det med utgangspunkt i disse konkrete tilfellene hvordan tendensen til økende samfunnsmessig differensiering kan fortolkes som uttrykk for sekularisering av det norske samfunnet.

På individnivå baseres empirien hovedsakelig på kvantitative spørreundersøkelser gjennomført av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste på oppdrag fra International Social Survey Programme (ISSP). Her var temaet religion i årene 1991, 1998 og 2008. Utviklingen i oppgitt religiøsitet og gudstro vurderes for den aktuelle perioden, i den hensikt å kunne anslå hvilken retning den personlige religiøsiteten har tatt. Spørreundersøkelsene viser at oppgitt religiøsitet er fallende, og det samme gjelder for deltakelse ved gudstjenester og religiøse overgangsritualer. En multipl lineær regresjonsanalyse indikerer at det ikke er utvalgenes sammensetning de aktuelle årene, som kan forklare tendensen til fallende tro i Norge. Disse funnene diskuteres i lys av teorier om endringer i religiøs tro. Oppgaven konkluderer at nordmenn langt på vei har en religiøs tilknytning som i religionssosiologiske termer kan kalles *avslappet trofasthet*.

FORORD

Jeg har nå kommet til veis ende med dette prosjektet, som har vært ved min side en god stund. Avslutningen nås med blandede følelser, for vel er det godt å nå et mål jeg har arbeidet mot, men samtidig har jeg opplevd prosessen som svært lærerik og inspirerende. Jeg har hatt anledning til å fordype meg i en tematikk som står meg nær interessemessig, og føler jeg har investert i et arbeide som kommer til å være med meg i tiden fremover.

Veien mot en ferdig oppgave kan til tider føles lang, og til og med periodevis kronglete. Det er nok hevet over enhver tvil at en kyndig veileder hjelper godt på veien, og der har jeg vært privilegert. Jeg skylder med andre ord professor Jens B. Grøgaard en stor takk for sin velvillighet, og for å ha tatt seg god tid til meg og mitt arbeide. Takk for at du har delt av din kunnskapsrikhet og ditt engasjement. Det gjør godt å gå fra en samtale med en god følelse og masse inspirasjon, og det har jeg gjort mange ganger.

Jeg skylder en takk til min kjæreste, Elna Marie Thingstad Pedersen, for korrekturlesing, kommentarer, gode samtaler og generelt varmende støtte. Takk også til mine foreldre og øvrig familie, for at dere har heiet på meg hele veien frem. Oppmuntringen deres har betydd, og betyr mye.

Håvard Hauge Thorsen, august 2013.

INNHOLDSFORTEGNELSE

SAMMENDRAG	1
FORORD	3
1 INNLEDNING	8
1.1 TEMA.....	8
1.2 AVGRENSNINGER OG TILNÆRMING.....	10
1.3 PROBLEMSTILLING	12
1.4 OPPGAVENS OPPBYGNING.....	13
2 DATA OG METODE	14
2.1 VALG AV DATA.....	14
2.1.1 <i>International Social Survey Programme (ISSP) – representativitet</i>	15
2.2 METODE	15
3 EN SOSIOLOGISK TILNÆRMING TIL BEGREPENE <i>RELIGION</i> OG <i>SEKULARISERING</i>	17
3.1 RELIGION.....	17
3.1.1 <i>Substansielle definisjoner</i>	18
3.1.2 <i>Funksjonelle definisjoner</i>	20
3.1.3 <i>Peter Bergers syn på religionsdefinisjoner</i>	22
3.1.4 <i>Oppgavens bruk av religionsdefinisjoner</i>	23
3.2 SEKULARISERING.....	24
3.2.1 <i>Sekulariseringsbegrepets eldre historiske linjer</i>	24
3.2.2 <i>Nyere fortolkning og organisering av sekulariseringsbegrepet</i>	25
3.3 DOBBELAERES ANALYTISKE GREP: DE TRE SEKULARISERINGSNIVÅENE.....	27
3.3.1 <i>Samfunnmessig sekularisering</i>	28
3.3.2 <i>Organisatorisk sekularisering</i>	30
3.3.3 <i>Individuell sekularisering</i>	31
3.4 BRYAN WILSON – FIRE OPERASJONELLE KRITERIER	33
3.5 OPPSUMMERING – DET SOM ER SAGT, OG VEIEN VIDERE.....	34
4 SAMFUNNMESSIG SEKULARISERING	35
4.1 SAMFUNN OG INDIVID – ET DIALEKTISK FORHOLD	40
4.2 RELIGION I NORGE – ET KORT TILBAKEBLIKK PÅ ELDRE OG NYERE INSTITUSJONSHISTORIE	41
4.2.1 <i>En maktfaktor etablerer seg - tette bånd mellom stat og kirke</i>	42
4.2.2 <i>Kirke og stat etter 1814 – båndene svekkes</i>	45
4.3 LOVER, FORSKRIFTER OG DEBATTER - NYERE TIDS KIRKEPOLITIKK	46
4.3.1 <i>Arbeiderpartiet og felleskulturen – religionsfrihet og religionspolitikk</i>	46
4.3.2 <i>Statskirkeordningen</i>	55
4.4 OPPSUMMERING – SAMFUNNMESSIG SEKULARISERING I NORGE	59
5 OVERGANG FRA SAMFUNNMESSIG TIL ORGANISATORISK OG INDIVIDUELL SEKULARISERING – RELIGIONSPLURALISME SOM KONSEKVENNS OG ÅRSÅK	61
5.1 RELIGIØST MANGFOLD I DEN NORSKE BEFOLKNINGEN.....	62
5.2 KLASSISK TEORI: RELIGIONSPLURALISME HAR EN SEKULARISERENDE EFFEKT	66
5.3 RATIONAL CHOICE: RELIGIONSPLURALISME SOM RELIGIØS REVITALISERING.....	68

5.4	MARKED, RELIGION OG POPULÆRKULTUR – DET PROBLEMATISKE BEGREPET	70
6	INDIVIDUELL SEKULARISERING	73
6.1	TRO – STATISTISKE TENDENSER	75
6.1.1	<i>Tro på Gud</i>	76
6.1.2	<i>Multipel lineær regresjonsanalyse</i>	80
6.1.3	<i>Andre trosforestillinger og egenrapportert religiøsitet</i>	86
6.1.4	<i>Religiøs deltakelse, praksis og involvering</i>	90
6.2	HVA VISER DE NORSKE FUNNENE OSS?	92
7	SEKULARISERING – EN OPPSUMMERENDE DISKUSJON	94
7.1	SEKULARISERING PÅ NORSK	96
7.1.1	<i>Vikarierende religion og tilhørighet uten tro</i>	96
7.1.2	<i>Svekket religiøs tradering og individualisering av religiøsitet</i>	100
8	AVSLUTNING: SEKULARISERING I NORGE – ET NYTTIG BEGREP?	103
	LITTERATURLISTE	106

Figuroversikt

Figur 6.1.1 Oppslutning om ulike posisjoner med hensyn til gudstro 1991-2008.....	77
Figur 6.1.2 Tendenser i gudstro 1991-2008.....	78
Figur 6.1.3 Utvikling i gudstro 1965-2008.....	79
Figur 6.1.4 Religiøs selvbenevnelse 1991-2008.....	86
Figur 6.1.5 Hvilket livssyn vil du si ligger nærmest opp til ditt eget? 2008-2012.....	88
Figur 6.1.6 Tror du på et liv etter døden? 1991-2008.....	88
Figur 6.1.7 Tror du på himmelen? 1991-2008.....	89
Figur 6.1.8 Tror du på helvete? 1991-2008.....	90
Figur 6.1.9 Deltakelse i gudstjenester utenom dåp, bryllup og begravelse 1991-2008.....	91
Figur 6.1.10 Historisk utvikling av oppslutning om kirkelige ritualer 1965-2011.....	92

Tabelloversikt

Tabell 5.1.1 Medlemmer i Den norske kirke, andre trossamfunn og uten medlemskap 1990-2012.....	63
Tabell 5.1.2 Medlemmer i tros- og livssynssamfunn utenfor Den norske kirke 1990-2012.....	64
Tabell 6.1 Effekten av sosialisering, meritter og politisk orientering på graden av gudstro 1991-2008.....	84

1 INNLEDNING

I sin ensomhet og sin skog har denne hellige oldingen ennå ikke hørt at Gud er død.

(Nietzsche 2001:5)

Friedrich Nietzsche er viden kjent for å erklære Gud død i flere av sine tekster, slik sitatet over viser, hentet fra *Slik talte Zarathustra*. I følge Martin Heideggers forståelse av tekstene var det ikke bare den kristne guden det ble tatt et oppgjør med, til tross for at det var denne Nietzsche skrev mest konkret om. Heidegger mente at begrepet ”Gud”, og også ”kristen gud”, måtte fortolkes innenfor en metafysisk ontologisk forståelsesramme som naglet alle guddommer og den oversanslige verden generelt til korset (Heidegger 1977:61). Der Nietzsche kan sies å ha en mer normativ enn empirisk tilnærming i sine teorier, er hans erklæringer om Guds tilstand interessant i en videre forstand. La meg heller spørre: Er Gud døende? Historisk sett er faktisk ikke dette spørsmålet så merkelig, skal vi tro den britiske teologen John Bowker. I boken *Gud, en historisk fremstilling* (2003) hevder han at guders bortgang langt fra er uvanlig. Det skjer i hver generasjon, overalt i verden. Med henvisning til den amerikanske journalisten H. L. Mencken ramser han opp omtrent hundre guder, hvilket bare er en brøkdel av det totale bildet, som har havnet på den historiske kirkegården, og som i dag i beste fall lever videre som symboler og minner i mytiske fortellinger og som deler av en kulturhistorie (Bowker 2003:10-11). Historien tatt i betraktning vil jeg dermed hevde at spørsmålet om Guds vitalitet er relevant nok, men jeg har i min oppgave ikke til hensikt å legge normative utsagn til grunn for mine undersøkelser. La meg konkretisere tematikken for denne oppgaven.

1.1 Tema

Auguste Comte skrev i sitt hovedverk om den positivistiske filosofien: ”... *there can be no real knowledge but that which is based on observed facts*” (Comte 2009:27). Verket, som fikk tittelen *Cours de philosophie positive*, ble forfattet i perioden 1830-1842, og Comte trakk her opp linjene i en tredelt menneskelig utviklingsfase hvor han argumenterte for at observerbar kunnskap er den eneste veien til sann viten. Den menneskelige erkjennelse utvikles i følge ham fra å befinne seg på (a) et teologisk stadium hvor absolutt kunnskap om eksistensielle spørsmål står i fokus, og hvor eksistensen og fenomener blir forklart gjennom guddommelig inngripen og handlinger

initiert av transcendentale eksistenser¹, til (b) et metafysisk stadium, som han hevder kun er en modifikasjon av det første stadiet. Her blir tanken om konkrete guddommeligheter forlatt til fordel for forklaringsmodeller hvor abstrakte og mystiske krefter (for eksempel naturen) blir de ordnende og beskrivende faktorene, og filosofene opptrer som åndelige ledere. Fra denne overgangsfasen når den menneskelige bevisstheten til slutt (c) den endelige og positivistiske tilstanden hvor sann viten baserer seg på forskning av empirisk sanslige observasjoner, eksperimenter og kartlegging av lovmessigheter ved disse observerbare fenomenene. Den ledende intellektuelle kraften blir nå vitenskapen og vitenskapelig forskning (Andersen m.fl. 2001:47, Comte 2009:26-28, Lentzer 2009:XI).

Comtes teorier om menneskets vei fra virkelighetsbeskrivelser med bakgrunn i teologiske forklaringsmodeller til en rasjonell sannhetssøken basert på empirisk fundert vitenskap, gjorde ham til en tidlig representant for det vi kan kalle sekulariseringsteorier. Disse teoriene betegner prosesser hvor religionens rolle blir redusert i samfunnet, men også som vi skal se, i den menneskelige bevisstheten. Comte beskrev på sin side endringene som et skifte i den ontologiske², eksistensielle anskuelsen. Dette er modernitetsteoretiske perspektiver med fokus på det vitenskapelig-rasjonelle fremskrittet som reduserer religionens rolle. Comte delte et slikt syn med de fleste av sosiologiens klassiske teoretikere. Disse tankene ble blant annet udødeliggjort av Max Weber gjennom uttrykket *avfortryllingen av verden* (die Entzauberung der Welt), hvor verden i moderniteten rasjonaliseres og forklares intellektuelt og vitenskapelig. Weber skriver: *"The fate of our times is characterized by rationalization and intellectualization and, above all, by the "disenchantment of the world" (Weber 2001:155).* Denne oppgaven tar for seg deler av sekulariseringsdebatten.

Det tankegodset som opplysningstiden fødte, gjorde seg gjeldende i de religionssosiologiske debattene langt utover 1900-tallet, og så sent som 1960- og 1970-tallet sto sekulariseringsteorier sterkt blant samfunnsforskere og teoretikere. I dag er det derimot få som tviholder på slike bastante teorier, gjerne i lys av ny empiri. Den har vist at religionen fortsatt står sterkt i svært mange av dagens moderne samfunn. En av disse er Peter Berger, som tidligere var forkjemper for sterke sekulariseringsteorier. Han oppsummerer dagens religiøse situasjon slik: *"...the assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions [...] is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever"*

¹ Transcendent brukes i filosofien særlig i to betydninger: (a) Det som ligger hinsides grensene for mulig erfaring (slik begrepet er brukt av bl.a. Kant). (b) Det som ligger utenfor eller «over» verden, det oversanselige. Gud oppfattes gjerne som transcendent i forhold til den sansbare verden (SNL u.å.a).

² Ontologi, av gresk, "værende, vesen". Læren om værensformer og væremåter, hva som eksisterer og eksistensens egenart (SNL u.å.b).

(Berger 1999:2). Dagens debatt fremstår på mange måter mer fragmentert enn noen gang. Det er fortsatt teoretikere som fremholder klassiske sekulariseringsteoretiske perspektiver som gyldige for å beskrive både dagens og en fremtidig situasjon, mens det er andre som ønsker hele sekulariseringsbegrepet død og begravet. Den britiske religionssosiologen James Beckford skriver i sin bok *Social Theory and Religion* at sekulariseringsdebatten har utviklet seg til å bli ”a dialog of the deaf” hvor debattantene snakker forbi hverandre og bidrar til lite annet enn ytterligere forvirring (Beckford 2003:68). Debatten er i alle fall ikke død.

Spørsmålet er om det i dette, i følge Beckford, kaotiske debattklimaet, fortsatt vil være mulig å opparbeide en oversikt og struktur som setter eksisterende teorier i en meningsfull sammenheng, og som med utgangspunkt i empirisk materiale kan vurdere både teoriens og selve sekulariseringsbegrepets gyldighet. I denne oppgaven ønsker jeg å gjøre nettopp dette, om enn ikke med noen illusjon om å revolusjonere debatten og skape orden i Beckfords kaos. Jeg vil snarere forsøke å samle trådene og foreta noen tematiske innsnevring og analytiske grep som forhåpentligvis bidrar til å gjøre et enormt omfattende tema håndterbart i et format som dette. Jeg vil også nevne at det i denne oppgaven er den religionssosiologiske siden ved religions- og sekulariseringsbegrepet som skal undersøkes. Teologiske betraktninger, som utvilsomt også er svært interessante, vil hovedsakelig bli utelatt.

1.2 Avgrensninger og tilnærming

En sentral avgrensning for denne oppgaven, er å konsentrere oppmerksomheten om en spesifikk kontekst med tilhørende empirisk materiale: den norske virkeligheten. En innsnevring av nedslagsfeltet vil bidra til å gjøre den svært omfattende tematikken mer overkommelig innenfor de tilmålte rammene, og forhåpentligvis bidra til å sette perspektiver i sammenheng innenfor en kontekst vi kjenner godt. Det er majoritetsreligionen jeg har valgt å ha fokus på, og jeg vil dermed i liten grad diskutere nyreligiøse strømninger eller mer marginale religioner konkret. Der disse blir nevnt, er det oftest i diskusjoner om grensdragninger i forbindelse med religionsbegrepets definisjonsmessige karakter. Det er likevel verdt å nevne at forskning på nyreligiøsitet har økt i omfang de seneste årene, og at fokuset på disse strømningene har frembrakt en stadig voksende mengde litteratur³. Det skal også nevnes at fokuset på komparative perspektiver når det gjelder religiøsitet er interessant, og spesielt vil det være aktuelt da sekulariseringsdebatten de seneste årene har dreid i retning av en ”unntaksdebatt”, hvor Vest-

³ Se bla. Gilhus og Mikaelsson: *Nyreligiøsitet i Norge - En bibliografisk oversikt* (2011).

Europa og Skandinavia i særdeleshet har vært fremholdt som sekulære utposter. På grunn av oppgavens begrensede omfang, anser jeg dessverre imidlertid ikke at jeg har anledning til å behandle det her. Det er likevel verdt å være klar over disse aspektene i arbeidet med sekulariseringsbegrepet.

I oppgaven tar jeg utgangspunkt i et analytisk verktøy for å studere sekularisering, som ble presentert av Karel Dobbelare i boken *Secularization: An Analysis at Three Levels* (2004). Denne ble utgitt i 2002 (andre opplag 2004), og tar utgangspunkt i, og bygger videre på en studie han offentliggjorde i 1981 under tittelen *Secularization: A multi-dimensional concept*. I denne studien undersøker han sekulariseringstendenser med utgangspunkt i en tredeling av termen, der han skiller mellom samfunnsmessig-, organisatorisk- og individuell sekularisering. På samfunnsnivå dreier dette seg om at samfunnet som en konsekvens av moderne differensiering inntar en form, hvor spesialiserte sub-systemer blir rådende. Religionen mister dermed sin historiske plass som samfunnets overbygning, og får redusert betydning blant annet på samfunnsliv og politikk. Organisatorisk sekularisering beskriver konsekvensene den moderne differensieringen får for religiøse organisasjoner. Religionen blir en sektor blant andre sektorer i samfunnet, og trossamfunnene én av mange aktører i organisasjonslivet, med de konsekvensene det får for organisasjonenes indre strukturer. Sekularisering på individnivå, dreier seg om teorier som tar for seg individers kirkeaktivitet og medlemskap i trossamfunn, religiøs praksis gjennom ritualer og lignende, samt svekking av religionens betydning for enkeltindivider. Etter min mening er Dobbelares bidrag fruktbart, da det gjør sekulariseringsdebatten mer meningsfull enn om den skal foregå på ett enkelt grunnleggende nivå, og bare der. Jeg har imidlertid valgt å konsentrere meg hovedsakelig om det samfunnsmessige og individuelle nivået, og diskuterer i liten grad det organisatoriske, selv om det vil bli omtalt. Grunnen til dette er først og fremst at jeg ønsker å ta for meg to av nivåene mer omfattende. Samtidig mener jeg at en grundig analyse av organisatorisk sekularisering bør inkludere undersøkelser av indrekirkelige og organisatoriske praksiser og liturgi. Jeg har ikke mulighet til å gjøre det tilfredsstillende i dette formatet.

På samfunnsnivå ønsker jeg å vurdere det jeg hevder er to av de mest sentrale trekkene ved en samfunnsmessig sekularisering i Norge: religionsfagets posisjon og praksis i skolesystemet, og stat-kirke-forholdet, representert ved Den norske kirkes konstitusjonelle kobling til staten. Det er liten grunn til å betvile at det har foregått en slik institusjonell sekularisering i Norge, men jeg vil vise hvordan denne kan forstås med utgangspunkt i de nevnte temaene. Det kan på samfunnsnivå samtidig trekkes opp et skille mellom ”det offentlige”, forstått som offentlige institusjoner, og ”det offentlige rom”, representert ved allment tilgjengelige steder og arenaer der meningsutveksling og ulike markeringer kan foregå, som for

eksempel i ulike medier (Gule 2012). I oppgaven har jeg altså fokus på sekularisering knyttet opp mot staten og offentlige institusjoner. På individnivå stiller jeg spørsmål ved om religionen får mindre plass i enkeltindividenes bevissthet i Norge, altså om det er riktig å snakke om at det foregår en individuell sekularisering.

Det er verdt å merke seg at jeg vil benytte Dobbelaeres inndelingen som et *analytisk* verktøy. Det betyr ikke at jeg på alle punkter følger Dobbelaeres vurdering av nivåenes innholdsmessige kvaliteter. Der jeg avviker, kan det være ut ifra faglige vurderinger eller av oppgavemessige avgrensninger. Det er samtidig slik at nivåene ikke er gjensidig utelukkende, og dermed vil det i henhold til Dobbelaeres teorier kunne være naturlig overlapping og påvirkning mellom nivåene. Empiri og data som fremvises i oppgaven vil gjennomgående bli diskutert og analysert med bakgrunn i aktuelle sekulariserings- og religionsteorier.

En systematisering av norsk data og empiri med diskusjoner i hovedsak på to nivåer, med fokus både på historisk og nyere materiale, vil altså danne grunnlaget for selve diskusjonene i oppgaven. Samtidig vil en slik organisering gi en god realhistorisk og deskriptiv innføring i religions- og sekulariseringstematikken i Norge. Nettopp det å skape en god historisk oversikt over områdene jeg diskuterer er et mål i seg selv, og jeg vil med dette samtidig ivareta oppgavens tverrfaglighet. Jeg ønsker å bygge en ryddig struktur som gir et oversiktelig og godt bilde over den norske utviklingen når det gjelder sekularisering og sekulariseringsdiskusjoner, både historisk og i samtiden. Avslutningsvis er det også verdt å nevne at definisjonsproblematikk når det gjelder begreper som *religion* og *sekularisering* blir behandlet konkret. Viktigheten av begrepsbruk og begrepsforståelse er etter mitt syn så avgjørende for de diskusjonene som følger, at jeg har valgt å inkludere dette i problemstillingen.

1.3 Problemstilling

- (1) Hvordan kan sekularisering på samfunns- og individnivå forstås? Gir sekulariseringsbegrepet et godt utgangspunkt for å diskutere religion i den norske virkeligheten, og er det i så fall rimelig å snakke om at det har foregått og/eller foregår en sekularisering av Norge?
- (2) Hvor sentral er definisjonskampen når det gjelder forskning på begreper som religion og sekularisering?

1.4 Oppgavens oppbygning

Kapittel to vil ta for seg hvilket datamateriale som er brukt i oppgaven, og hvilke metoder som er benyttet.

Kapittel tre er en større introduksjon til de viktigste begrepene i denne oppgaven, altså religion og sekularisering. Ulike religionsdefinisjoner samt noe definisjonsproblematikk blir omtalt. Sekulariseringsbegrepet blir redegjort for, og det vises kort hvordan Dobbelaeres tre sekulariseringsnivåer fremstår.

Kapittel fire omhandler det samfunnsmessige sekulariseringsnivået. Her gjør jeg først rede for aktuell teori, før jeg omtaler realhistoriske hendelser som jeg anser som relevante i forbindelse med en religions- og sekulariseringsdiskusjon.

Kapittel fem omhandler religionspluralisme og teorier om sammenhenger mellom pluralisme og religiøsitet. Her blir rational-choice-teorier, klassisk sekulariseringsteori samt andre bidrag om den religiøse ”markedsplassen” omtalt. Organisatorisk sekularisering blir kort omtalt her.

Kapittel seks omhandler individuell sekularisering. Her benytter jeg ISSP-undersøkelsen, samt eldre undersøkelser som er tilgjengelig, for å vurdere om det er relevant å hevde at det har foregått en *individuell sekularisering* av den norske befolkningen. For å undersøke trenden grundigere har jeg inkludert en multippel lineær regresjonsanalyse med bakgrunn i spørsmålet ”tror du på Gud?”, hentet fra ISSP-undersøkelsen.

Kapittel syv er et diskusjonskapittel hvor trådene samles, og den norske empirien diskuteres opp imot religionsteoretiske bidrag.

2 DATA OG METODE

Jeg vil i dette kapitlet kort gjøre rede for hvilke data jeg benytter meg av i oppgaven. Metoden som blir omtalt, vil i hovedsak dreie seg om den multiple lineære regresjonsanalysen jeg har gjennomført i kapitlet om individuell sekularisering.

2.1 Valg av data

Empirien i oppgaven er valgt med det utgangspunkt at jeg ønsker å undersøke om det kan identifiseres endringer i religiøsitet i Norge. Det er da nødvendig å ha tilgang til data som gjør det mulig å se på utviklingen over en tidsperiode. På samfunnsnivå (og til dels organisatorisk nivå, i den grad dette blir behandlet) forholder jeg meg i all hovedsak til eldre og nyere historisk materiale, både statistisk og realhistorisk. Gjennom databasene til Statistisk sentralbyrå (SSB), Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) og Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO) er det tilgjengelige data og publikasjoner, som kan benyttes i et slikt komparativt lys.

NSD står også for arbeidet med den norske delen av *The International Social Survey Programme* (ISSP)⁴, som jeg benytter aktivt i arbeidet med individuell sekularisering. ISSP er en internasjonal organisasjon som forbereder og koordinerer årlige spørreundersøkelser blant sine 49 medlemsland, hovedsakelig med samfunnsvitenskapelig tematikk. Siden temaene gjentas med noen års mellomrom, gir undersøkelsene et godt utgangspunkt for å sammenligne data. For årene 1991, 1998 og 2008 var tematikken *religion*, og det er et utvalg av disse dataene jeg benytter meg av i oppgaven. For å kunne trekke opp linjer lenger tilbake i tid, har jeg også valgt å inkludere data hentet fra boken *Norske meninger 1943-93* (Alstad 1993), hvor Otto Hauglin i sitt bidrag viser til spørreundersøkelser om religiøsitet tilbake til 1960-tallet.

⁴ (En del av) De data som er benyttet denne publikasjonen er hentet fra Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS' (NSD) "Spørreundersøkelse om religion, 1991, 1998, 2008, norsk del av ISSP". Undersøkelsen er finansiert av Norges forskningsråd (NFR). Data er samlet inn av TNS Gallup og tilrettelagt for forskningsformål av NSD. Verken NFR, Norsk Gallup Institutt eller NSD er ansvarlig for analysen av dataene, eller tolkninger som er gjort her.

2.1.1 International Social Survey Programme (ISSP) – representativitet

ISSP-undersøkelsene er utvalgsundersøkelser hvor et tilfeldig utvalg av den norske befolkningen har fått tilsendt spørreskjemaer for innsending. Undersøkelsene ble gjennomført i årene 1991, 1998 og 2008, og ble rettet mot personer mellom 18 og 79 år, med unntak av 1991, da den ble sendt til de mellom 16 og 79 år. Bruttoutvalget i 1991 og 1998 var 2500, mens det var økt til 2700 i 2008. Nettoutvalget, altså det antall respondenter som besvarte undersøkelsen, var i 1991 på 1505, eller 60,2 prosent av bruttoutvalget. I 1998 var nettoutvalget på 1532 respondenter, hvilket utgjorde 61,3 prosent. I 2008 var nettoutvalget sunket til 1072 respondenter, eller kun 39,7 prosent av totalt bruttoutvalg (NSD 2009a,b,c). Det er potensielt problematiske sider ved så lav svarprosent. Skog (2004:100) understreker at hvis frafallet er korrelert med de variablene/gruppene man er interessert i å undersøke, er det mindre sannsynlig at utvalget er representativt. Det vil da være en risiko for at frafallet gjør at undersøkelsen ikke fanger opp interessante tendenser. Det kan for eksempel antas at personer som har et indifferent forhold til religiøse spørsmål, ikke vil svare på en religionsundersøkelse. Samtidig kan det hevdes at hvis det viser seg at tendensen for de tre årene fremtrer robust, også for 2008, til tross for den lave svarprosenten, vil det styrke sannsynligheten for at resultatene som vises er reelle. I et arbeid med å kartlegge religiøs utvikling over tid, er det dermed svært interessant å se hvordan utvikling og forskyvningen av ståsted har vært. Blir det flere som har et indifferent forhold til religion? Forskyver tyngdepunktet seg fra sterkt troende til indifferens slik at det kan tyde på at tendensen er sekularisering, eller går forskyvningen fra ikke-troende til indifferens, hvilket kan indikere en tendens i retning resakralisering eller ny åpenhet? Det er viktig å være seg disse forbeholdene bevisst i arbeidet med dataene, til tross for at NSD ikke har registrert større skjevheter i utvalget enn ved tidligere undersøkelser (NSD 2009c, Urstad 2010:9).

2.2 Metode

I kapittelet om individuell sekularisering har jeg, med utgangspunkt i ISSP-undersøkelsen, gjennomført en multippel lineær regresjonsanalyse. Dette er en statistisk analysemetode som tar sikte på å analysere sammenhengene mellom flere uavhengige variabler og én avhengig variabel. Jeg har benyttet trosvariabelen ”tror du på Gud” som avhengig variabel. Målet har så vært å undersøke om det kan identifiseres sammensetninger i utvalget blant respondentene i ISSP-

undersøkelsene i 1991, 1998 og 2008, som gjør utslag på spørsmålet om gudstro. De uavhengige variablene er valgt med tanke på å undersøke effekten av disse på graden av oppgitt tro. Det viktigste formålet med den multiple regresjonen, er å undersøke om trenden, det vil si tendensen til redusert tro som viser seg i utvalget, er så robust at den fortsatt er signifikant når det tas hensyn til en rekke andre forhold som også påvirker tilbøyeligheten til å tro på de tre tidspunktene. Det presenteres modeller uten samspillsledd, og jeg trekker inn blokker av variabler i en trinnvis prosedyre. Analysen består av fire trinn (modeller), som er *trenden* (gjennomsnittelig reduksjon på trosvariabelen 1991-2008), *sosialisering* (foreldres religiøsitet og respondentenes bosted), *meritter* (skolegang og utdanning) og *politisk orientering*. En multipleregresjon vil da ta sikte på å avklare hvor sterk effekt hver av de uavhengige variablene har på den avhengige variabelen. I tillegg viser denne formen for analyse hvor stor andel av variansen i den avhengige variabelen som forklares ved hjelp av alle de uavhengige variablene, det vil si den del av variansen i y som forklares av x (Grønmo 2007:314, 319, Hellevik 2002:273). Formelen for multipleregresjonsanalyse kan uttrykkes slik:

$$y = a + b_1 x_1 + b_2 x_2 + \dots b_n x_n$$

Her viser y til den avhengige variabelen, mens x er de uavhengige variablene (n antall variabler i eksempelet). Koeffisienten a er konstantleddet. Det vil si at den viser forventet verdi på den avhengige variabelen når de uavhengige variablene har verdien 0. Konstantleddet representerer altså den verdi y har når $x = 0$. Koeffisienten b er regresjonskoeffisienten, eller stigningskoeffisient til regresjonen. Denne forteller hvor mange enheter y øker (eller avtar) når x øker med én enhet, og alle andre uavhengige variabler holdes konstant. Regresjonsanalysen er å finne i kapittel 6.1.2.

3 EN SOSIOLOGISK TILNÆRMING TIL BEGREPENE *RELIGION* OG *SEKULARISERING*

I denne oppgaven har vi med å gjøre flere begreper som kan oppfattes som problematiske og sågar kontroversielle. De mest sentrale i så måte er *religion* og *sekularisering*, og ulike oppfatninger av begrepenes innhold er i vesentlig grad med på å forme forståelsen av deres rolle i en sosiologisk kontekst, både på samfunns- og individnivå. Dette vil bli tydelig i kommende kapitler, og jeg mener at det med bakgrunn i disse innholdskontroversene er sentralt å gjøre rede for ulike forståelser og begrepsbruk knyttet til disse.

3.1 Religion

Begrepet *religion*, eller *religio*, ble i antikken benyttet på to ulike måter, som sammen fremhevet de vesentlige sidene ved fenomenet. Ordet ble sannsynligvis benyttet første gang i den latinske oversettelsen av Bibelen, kalt *Vulgata*, fra henholdsvis hebraisk (Det gamle testamentet) og gresk (Det nye testamentet), ført i pennen av Hieronymus (St. Jerome) i tidsperioden 382-405 på oppdrag fra pave Damasus. Den greske termen *threskeia*, som ble brukt som en betegnelse på det hellige klosterlivet, ble i *Vulgata* oversatt med *religio* som i en videre betydning ble benyttet om respekten for det hellige, og ærbødighet overfor gudene (Bowie 2008:20, Harper 2012). *Religio* ble på den ene siden avledet av *religere*, som betydde ”å lese om igjen” i betydningen ”å overholde noe nøyaktig”. Betegnelsen ble benyttet først av den romerske filosofen og statsmannen Cicero (106-43 f.kr.) På den andre siden benyttet den kristne romerske forfatteren Lactantius (240-320) *religare* om det å være bundet, bundet sammen, eller i vid forstand om en rekke sammenknyttede bånd. Dette handlet i utgangspunktet om det å være bundet sammen med guddommen, men romerne benyttet også begrepet om en rekke andre bånd – til familien, til foreldre og til staten (Yalom 2007:46-47, SNL u.å.b). Spesielt denne siste betydningen av begrepet, altså sammenbindingen, er av interesse for de senere diskusjonene, og kan slik sett være verdt å ha i mente.

Hva er så egentlig religion? Det etymologiske opphavet kan spores opp, og det er sannsynlig at de fleste vil ha en intuitiv forståelse av begrepet slik vi bruker det i dag. Når man arbeider med et tema som religion, vil man imidlertid oppdage at begrepets innhold er mer problematisk enn

denne intuitive forforståelsen forteller oss. Det er ikke en fast og absolutt term, og hvordan vi velger å definere den vil legge føringer for studier og forskningsarbeid. Christiano og Swatos (1999:213) skriver om denne koblingen: ”...*secularization, secularity or the secular is always relative to some definition of religion or the religious*”.

Mitt mål med å vise til ulike religionsdefinisjoner er å få frem den store spennvidden i definisjonene, og at de valgene man tar, eller de definisjonene man støtter seg på, kan få konsekvenser for de svarene man til slutt ender opp med i en analyse. Jeg har i tillegg valgt å avse et eget avsnitt til sosiologen Peter Bergers behandling av religionsbegrepet. Det er ikke fordi hans definisjonsbruk og argumentasjon nødvendigvis fremstår som eksemplarisk i seg selv, men fordi diskusjonen som tas opp her, og hans avstandtagen fra samarbeidspartneren Thomas Luckmann, gir et godt innblikk i skillet mellom to hovedmåter å definere religion på.

Diskusjonene om religionsdefinisjoner innenfor en empirisk basert disiplin som religionssociologi vil ikke dreie seg om religionens innhold er sann eller ikke, men mer i retning av hvor godt egnet de ulike definisjonene er til å få frem et hovedfokus for den religionsfaglige forskningen. Innenfor denne disiplinen er det vanlig å trekke frem to perspektiver. Dette dreier seg om substansielle og funksjonelle definisjoner av religion, og for å foregripe den videre utgreiningen noe, kan vi si det med Furseth og Repstads (2006:28) ord: ”*Substansielle definisjoner sier hva religion er, funksjonelle hva religion gjør*”.

3.1.1 Substansielle definisjoner

An institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings (Spiro 1966:96).

Religious culture is that set of beliefs and symbols (and values deriving directly therefrom) pertaining to a distinction between an empirically and a super-empirically, transcendent reality; the affairs of the empirical being subordinate in significance to the non-empirical... [Religious action is] action shaped by an acknowledgement of the empirical/super-empirical distinction (Robertson 1970:47).

Substansielle religionsdefinisjoner kan sies å være forsøk på å beskrive religionenes felles innhold, eller et forsøk på å avdekke religionens grunnleggende substans. Et eksempel på dette finner man i Edward Taylors substansielle definisjon som kort ble formulert som ”*troen på*

åndelige vesener” (Furseth og Repstad 2006:28). Slike definisjoner som går i retning av å omtale religionens substans som troen på noe guddommelig, eller kanskje til og med overnaturlig, går igjen i forsøk på å definere religion. Det er imidlertid verdt å merke seg at denne måten å se religion på har blitt kritisert – allerede av Émile Durkheim – for å ha et etnosentrisk preg. Det har blitt innvendt at slike definisjoner legger til grunn et skille mellom det naturlige og det overnaturlige, og at dette er et skille som er konstruert i vesten. For mange buddhistmunker vil for eksempel nettopp fraværet av begjær etter kontakt med det guddommelige være et poeng (Furseth og Repstad 2006:29).

Ovenfor er det sitert en definisjon fra den amerikanske sosiologen Roland Robertson. I denne har han forsøkt å gå utenom den kritikken som har kommet mot en etnosentrisk religionsforståelse. Hans substansielle religionsdefinisjon tar utgangspunkt i begrepet ”overempirisk”, og i følge denne forståelsen springer religiøs kultur og religiøs handling ut av en sondering, eller et skille (a distinction) mellom en empirisk og en overempirisk, transcendent virkelighet. Likevel støter en på problemer her siden en forestilling om noe overempirisk eller overmenneskelig altså ikke finnes i alle kulturer (Aldridge 2001:29). Denne kritikken vil dermed også ramme Spiros definisjon. Spørsmålet blir gjerne hva de ulike termene “superhuman” og “super-empirical” faktisk inneholder. Slike definisjoner kan dermed stå i fare for å virke tilsørende, siden det faktiske meningsinnholdet ofte forblir overlatt til fantasien. Slik kan det også være problematisk, spesielt når vi på norsk bruker ”overnaturlig” som en erstatning for de engelske uttrykkene, å skille mellom gudebilder, spøkelser og andre beslektede fenomener (Furseth og Repstad 2006:29).

Substansielle definisjoner har også noen sentrale fortrinn. Til tross for at de i en større sammenheng kan oppfattes som etnosentrisk ladede, vil de gjerne innenfor en kontekst der vestlige verdier og ideer om virkeligheten – her spesielt kristne – er førende, korrespondere godt med en allmenn oppfattelse av hva religion er. I denne konteksten fremstår også de substansielle definisjonene mer spesifikke enn funksjonelle definisjoner (Furseth og Repstad 2006:28-29). Det er da verdt å minne om at jeg i min oppgave har valgt å avgrense diskusjonene til den norske virkeligheten.

En mer åpen substansiell religionsdefinisjon er presentert av de norske religionsviterne Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson. For dem er religion ”...*menneskers forhold til forestillingsunivers som kjennetegnes av kommunikasjon om og med hypotetiske guder og makter*” (Gilhus og Mikaelsson 2012:27). Det kan bemerkes at også kommunikasjon om guder og makter trekkes inn i definisjonen, siden dette etter deres mening står sentralt, fordi en religionsdiskurs bidrar til å skape og vedlikeholde religionsfeltet i et samfunn.

Religionssosiologen Jens Köhrens benytter seg av en lignende definisjon i sine undersøkelser av religion i den offentlige sfære. Han snevrer imidlertid definisjonen inn, og i følge ham er nettopp det et viktig poeng med religionsdefinisjoner: De skal ikke bli for inkluderende. Han skriver at religion er ”... *communication and/or practice that refers to a supernatural – transcendent – reality*” (Köhrens 2012:280).

Som en overgang til å gjøre rede for funksjonelle religionsdefinisjoner kan det være interessant å vise til Émile Durkheims egen definisjon:

A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and surrounded by prohibitions – beliefs and practices that unite its adherents in a single moral community called a church (Durkheim 2008:46).

Her finner vi elementer fra begge leire. Substansielle innslag eksisterer med trosforestillinger, praksisformer, hellige ting som er skilt ut og en kirke. Det funksjonelle innslaget, altså en beskrivelse av hva religionen gjør, handler om at den har som virkning integrasjon i et moralsk fellesskap (Furseth og Repstad 2006:31).

3.1.2 Funksjonelle definisjoner

Religion is a system of beliefs and practices by means of which a group of people struggles with the ultimate problems of human life (Yinger 1970:7).

A religion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic (Geertz 1968:4).

It is in keeping with an elementary sense of the concept of religion to call the transcendence of biological nature by the human organism a religious phenomenon (Luckmann 1967:49).

Funksjonelle religionsdefinisjoner søker som tidligere nevnt å svare på hva religionen *gjør*, altså hvilke virkninger, oppgaver eller funksjoner den har for mennesker eller samfunn. Sosiologen Alan Aldridge (2001:26) kaller disse funksjonelle og nært tilgrensende definisjoner for *inclusive*,

og i det ligger at de favner bredt. Det kan vi også se av for eksempel Thomas Luckmanns sitat over, der han definerer religion som den menneskelige organismens overskridelse av sin biologiske natur. Han omtaler også dannelsen av selvet som en religiøs prosess der menneskene utvikler sin selvforståelse ved å plassere seg i et meningsfylt hele. De utvikler gjennom dette en referanseramme for fortolkning av virkeligheten. Gjennom dette mener Luckmann å kunne skille mellom religion i vid forstand, som han nærmest ser på som en menneskelig konstant, og sosiale, institusjonaliserte former for kirketilknyttet religion, som han hevder er på defensiven i moderne samfunn (Furseth og Repstad 2006:33). Med Luckmanns definisjon kan man dermed si at religion ikke bare blir et sosialt fenomen, men også et antropologisk.

Den amerikanske religionssociologen Milton Yinger går, som vist over, inn for en noe snevrere definisjon enn Luckmann legger for dagen. Likevel er det åpenbart at en av de viktigste innvendingene mot funksjonelle definisjoner rammer dem begge: De er for vide. Å definere religion i termer som trossystemer som tar for seg grunnleggende eller fundamentale problemer (Yinger) eller den menneskelige organismens overskridelse av sin biologiske natur (Luckmann) gjør at veldig mye kan få plass innenfor de fastlagte rammene, også klart ateistiske livssyn (Aldridge 2001:27). En religionsdefinisjon som ligner på Yingers, men som er noe knappere kommer fra Robert Bellah. Også her kan det innvendes at den er så vid at for mye inkluderes, men den viser godt hvordan en funksjonell religionsdefinisjon kan se ut i praksis: *”Religion er et sett symbolske forestillinger og handlinger hvor menneskene får et forhold til sine ytterste eksistensvilkår”* (Bellah 1972:11). Slike definisjoner knytter gjerne religionen til funksjoner som har å gjøre med å skape mening, livsmot og styrke, stilt overfor situasjoner som umiddelbart virker vanskelige og deprimerende (Furseth og Repstad 2006:34).

Der substansielle definisjoner ofte har en tendens til å bli rammet av kritikk for å være etnosentriske, går funksjonelle definisjoner klar av denne kritikken ved å være åpne, gå på tvers av kulturelle skillelinjer, og også mer åpne for religiøs endring. Jeg velger likevel å vektlegge den problematiske siden ved deres ”overinkluderende” vesen, siden dette får viktige implikasjoner i en oppgave der diskusjoner rundt sekularisering står sentralt. For hvordan er det mulig å måle empirisk om religion er på retur eller holder seg stabil med for vide religionsdefinisjoner? Nettopp dette poenget nevnes av sosiologiprofessor Meredith McGuire (2002:13) der hun sier at valget mellom en substansiell eller en funksjonell definisjon handler om hvilken strategi man ønsker å velge. De to strategiene resulterer i ulike fortolkninger av elementer som sosial endring, sekularisering, forholdet mellom religion og andre institusjoner i samfunnet og nye former for religion. Dobbelaere er sågar av den oppfatning at funksjonelle religionsdefinisjoner og diskusjoner av sekulariseringsbegrepet ikke lar seg kombinere, rett og

slett fordi de er for vide, og en meningsfull diskusjon vanskelig kan finne sted i en verden der "alle" former for livssyn eller meningssystemer kan defineres som religion. Som Aldridge (2001:28) skriver: "*If virtually everything is religion, then a vital question of fact has been "solved" just by a trick of definition*".

3.1.3 Peter Bergers syn på religionsdefinisjoner

Når det gjelder hvordan religion bør defineres, skiller Peter Berger lag med sin nære samarbeidspartner, Thomas Luckmann. I *The Sacred Canopy* (1969) har Berger satt av noen sider til nettopp definisjonsspørsmålet, og forholdet til Luckmanns definisjon blir her vektlagt. Berger støtter Luckmann i sistnevntes forsøk på en bredere religionsdefinisjon som vektlegger en funksjonalitet med bakgrunn i enkelte fundamentale antropologiske antakelser, og ikke definisjoner som støtter seg på spesielle institusjonaliserte konstellasjoner som er historisk relative og ikke kan gjøres universelt gyldige. Dette kan ses som et forsøk på å unngå etnosentriske religionsdefinisjoner. Berger nevner selv religionssosiologiske forsøk på definisjon med utgangspunkt i kirken som eksempel på en institusjonalisering som er typisk for den vestlige kulturen, og derfor bør unngås (Berger 1969:176).

Bergers kritikk mot Luckmanns definisjon rammer først og fremst nytten en for vid religionsdefinisjon har. Han slår fast at "*definitions cannot, by their very nature, be either "true" or "false", only more useful or less so*" (Berger 1969:175). Han stiller dermed spørsmål ved hvor nyttig en definisjon som nærmest inkluderer de fleste menneskelige aktiviteter kan være. Berger skriver:

...I question the utility of a definition that equates religion with the human tout court. I find it much more useful to try a substantive definition of religion from the beginning, and to treat the questions of its anthropological rootage and its social functionality as separate matters (Berger 1969:177).

Berger ønsker å undersøke religionen fra innsiden, og i en weberiansk tradisjon følger han tanken om at all menneskelig handling og mening må forstås "from within". Dette synet underbygger han ytterligere i en senere artikkel med tittelen *Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion* (Berger 1974). Her går han enda lenger i å ta avstand fra bastante funksjonalistiske definisjoner. Han understreker igjen ulempen ved at de

kan bli for vide, men enda viktigere er hans kritikk av deres mulige ideologiske misbruk. Dette kan være funksjonalistiske religionsdefinisjoner som gjør at tankegods som nasjonalisme, revolusjonære bevegelser eller andre former for livsstiler havner innenfor en religionsterminologi. Det viktigste ankepunktet for Berger med tanke på den ideologiske misbruken, og det mest interessante for denne oppgaven, knytter han imidlertid til at funksjonalistiske definisjoner bidrar til en kvasivitenskapelig avvisning av et sekularisert verdenssyn. Det religiøse fenomenet blir flatet ut ved å gi stadig flere områder i menneskets virke status som religiøst: *"Religion is absorbed into a night in which all cats are grey"* (Berger 1974:129). Berger ønsker heller å knytte religion til en substansiell definisjon ved å omtale religionen som en dannelse av et hellig kosmos, hvor nettopp begrepet "hellig" skiller det klart fra Luckmanns definisjon. Med hellighetsbegrepet refererer han til en makt som har en mystisk og ærefryktinngytende kraft, noe som er noe annet enn mennesket, men samtidig i relasjon til det, og det er noe som er tilstede i visse erfaringsobjekter (Furseth og Repstad 2006:33, Berger 1969:25, 177). Relativt tidlig i *The Sacred Canopy* legger han denne forståelsen til grunn når han definerer religion på følgende måte: *"Religion is the human enterprise by which a sacred cosmos is established"* (Berger 1969:25).

3.1.4 Oppgavens bruk av religionsdefinisjoner

I en oppgave hvor begreper diskuteres opp imot hverandre vil definisjoner av begrepene være fullt ut avgjørende for hvilke resultater man kan oppnå. Er en religionsdefinisjon for vid, gir det for eksempel liten mening å diskutere religion ut ifra et sekulariseringsperspektiv, da så mange former for menneskelig tenkning og handling vil havne under en form for religiøs definisjon, og teorier om sekularisering vil dermed alltid kunne tilbakevises. Med bakgrunn i gjennomgangen av religionsdefinisjoner ovenfor, vil jeg dermed hevde, i tråd med Berger, at en logisk konsekvens av disse er at det hovedsakelig er substansielle definisjoner som legges til grunn i analysearbeidet. Slike definisjoner er som oftest nærere knyttet opp til en allmenn oppfattelse av religionsbegrepet her i vesten, og ikke minst til den kirkespesifikke religiøsiteten som har røtter langt tilbake i tid i Norge. ISSP-undersøkelsene som jeg benytter meg av, er også tett knyttet opp mot en religionsforståelse som legger til grunn en substansiell tilnærming til begrepet, der koblingene til transcendentale eksistenser og gudebilder er konkrete i mange av spørsmålene. I kapitlet om individuell sekularisering benytter jeg spesifikt spørsmålet "tror du på Gud?" som avhengig variabel i mine empiriske analyser.

3.2 Sekularisering

Depending on how one interprets the concept of secularization the Scandinavian countries, Denmark, Norway and Sweden, are either the three most secularized countries in the world or among the least secularized (Lüchau 2010:177).

Viktigheten av en god forståelse av begrepet *sekularisering* er av stor betydning for å kunne nærme seg en oppgave som denne, og det er derfor også viktig å kjenne til dets mangetydighet. Sitatet fra Lüchau ovenfor eksemplifiserer dette. Såpass mangetydig har termen blitt, at enkelte har foreslått å fjerne det fra faglitteraturen (Furseth og Repstad 2006:100). Likevel brukes begrepet fortsatt i stort monn av religionssosioologer og andre teoretikere, men innholdet er ikke alltid det samme. I dette kapittelet kommer jeg inn på både de historiske betydningene av begrepet, samt moderne fortolkninger og bruk.

Det er verdt å nevne at det i sekulariseringsdiskusjoner ofte påtreffes andre begreper som er nært knyttet opp mot sekulariseringsbegrepet. I tillegg til *sekularisering* er dette *sekularisme* og *sekularitet*. Der *sekularisering* kort fortalt kan betegner sosiale prosesser, på ulike nivåer, som svekker eller endrer religionen i samfunnet, er *sekularisme* på sin side primært politiske program, eller politiske doktriner som har som uttalt mål å redusere religionens rolle i samfunnet generelt, og i offentlige institusjoner spesielt. Sekularisme vil da være en bevisst politikk med den hensikt å forsterke sekulariseringsprosessene. *Sekularitet* betegner en politisk kultur der religionene deltar i det offentlige ordskifte på en ikke-hegemonisk måte, og hvor de må dele påvirkningskraft og samfunnsmyndighet med andre tankeretninger og institusjoner (Bangstad 2009:38-39, Leirvik 2008:354).

3.2.1 Sekulariseringsbegrepets eldre historiske linjer

Den etymologiske betydningen av begrepet *sekularisering* og beslektede begrep (sekulær, sekularisme, osv.) kommer fra det latinske ordet *saeculum* som betyr et århundre, et sekel, eller mer generelt, en tidsalder. Dette ble brukt i teologiske skrifter fra Augustine (354-430) og tidlige kirkefedre for å beskrive skillet mellom denne verden og den verden som skal komme med

Kristus tilbakevending (SNL u.å.d). Dette veiskillet ble beskrevet gjennom begrepet *eschaton*, eller dommedag (Altinordu og Gorski 2008:60).

I senmiddelalderen (ca. 1300-1500) ble begrepet *saecularizatio* tatt i bruk i kirkelover for å beskrive den hendelsen det var når en munk avsluttet sitt kall og forlot klosteret. Spesifikt fikk dette den betydningen at munken ble overført til det verdslige presteskaper som skulle tjene lekfolk. Kanonisk kunne prester dermed være sekulære i den betydning at de hadde gitt avkall på klosterlivet og levde og praktiserte i ”denne verden” (SNL u.å.e, Altinordu og Gorski 2008:60, Casanova 1994:13).

Et tredje utviklingstrekk kan dateres til reformasjonen og de kirkelige omveltningene som fant sted på 1500-tallet (SNL u.å.f). Protestantiske herskere konfiskerte i denne perioden kirkelige gods, eiendommer og penger med den begrunnelse at det verdslige lederskapet kunne bruke disse midlene mer effektivt. Dette gir rom for to ulike fortolkninger: en negativ, der fokuset er på ubegrunnet og urettferdig ekspropriasjon og tilraning av midler, og en positiv, der fokuset er at ordningen bidro til økt rasjonalitet og effektivitet (Altinordu og Gorski 2008:60).

Et siste historisk trekk som kan nevnes ga seg til kjenne mot slutten av 1800-tallet gjennom fokus på, og spredningen av, fri tanke samtidig med fremveksten av sekulære samfunn og foreninger i Europa. Deres mål var å frigjøre ulike sosiale institusjoner fra de geistliges påvirkning og kontroll. Med andre ord kan dette ses som et rasjonalistisk prosjekt. Tanken som lå bak dette prosjektet var å gi individer muligheten til å forme sine egne verdensbilder uten det religiøse overformynderiet i bakgrunnen. Dette kunne typisk dreie seg om sekularisering av utdanningsinstitusjoner, forskning og generelt kulturell produksjon (Altinordu og Gorski 2008:60).

3.2.2 Nyere fortolkning og organisering av sekulariseringsbegrepet

Sosiologen Larry Shiner har skissert en gjennomgang av sekulariseringsbegrepet som er flittig sitert. Han skiller her mellom seks hovedtyper av sekularisering. Den første av disse (1) beskriver en situasjon der religionen svekkes ved at religiøse symboler, dogmer og institusjoner som tidligere har vært sentrale, reduseres i betydning. (2) Videre vil religionens innhold endres ved at oppmerksomheten vris vekk fra det overnaturlige og hinsidige, og i retning av ”verdslige” spørsmål, slik at religiøst engasjement blir mer likt annet sosialt engasjement. (3) Religionen blir mer innadvendt og fokusert mot rent åndelige spørsmål, noe som fører til at den slutter å innvirke på det sosiale livet utenfor religionen selv. Religionen blir således en egen sfære i samfunnslivet.

Dette gjerne som et ledd i en funksjonell differensieringsprosess. Religionen har altså ikke lenger en overordnet samfunnsrolle, men blir i økende grad et privatanliggende. Shiner skriver at denne formen for sekularisering kan forklares som "... *the disengagement of society from religion*" (Shiner 1967:212). (4) Videre mister religiøse trosforestillinger og institusjoner sitt religiøse preg, og omformes til ikke-religiøse tanker og samfunnsordninger. Med Shiners ord gjennomgår disse forestillingene og institusjonene en *transponering*. Dette gjør at institusjoner som tidligere ble sett på som religiøse skaperordninger blir forandret til sekulære, menneskelige ordninger. (5) Verden avsakraliseres ved at vitenskapelige og rasjonelle forklaringer tar over for religiøse, for å forklare menneskeliv, natur og samfunn. Max Weber brukte den kjente formuleringen om verdens "avfortryllelse". Til slutt trekker Shiner frem (6) hvordan en forpliktelse på tradisjonelle verdier og handlemåter skiftes ut med at alle valg og handlinger begrunnes utilitaristisk og fornuftsmessig (Furseth og Repstad 2006:101-102). Karel Dobbelaere er påvirket av Shiners teorier, og det vil bli tydelig i det kommende hvordan Dobbelaeres nivådeling bærer preg av dette.

Som en introduksjon til den Dobbelaeres tredelte sekulariseringsforståelse, er det altså klart at han ikke er alene om å kategorisere begrepet i flere nivåer. En av nåtidens sterkeste forsvarere av klassisk sekulariseringsteori, sosiologiprofessor Steve Bruce, foreslår også at *sekularisering* må forstås med bakgrunn i tre nivåer. Det er verdt å merke seg at nivåinndelingen har mange likhetstrekk med Dobbelaeres nivåer. Bruce skriver om dette:

In brief, I see secularization as a social condition manifest in (a) the declining importance of religion for the operation of non-religious roles and institutions such as those of the state and the economy; (b) a decline in the social standing of religious roles and institutions; and (c) a decline in the extent to which people engage in the religious practices, display beliefs of a religious kind, and conduct other aspects of their lives in a manner informed by such belief (Bruce 2002:3).

En slik fremstilling plukker opp flere momenter enn hans tidligere sosiologiske idol, Peter Berger, la til grunn i sin egen sekulariseringsdefinisjon da han på 1960- og 1970- tallet fremsto som kanskje den aller varmeste forsvareren av sterke sekulariseringsteorier. Berger skriver: "*By secularization we mean the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols*" (Berger 1969:107).

Religionssosiologen José Casanova har også satt sitt preg på sekulariseringsdebatten, og foreslår i likhet med Dobbelaere og Bruce en oppdeling av sekulariseringsbegrepet i tre separate

nivåer. Han hevder samtidig at sekulariseringsdebatten kun vil være meningsfull hvis forskning på området tar for seg de tre nivåene uavhengig av hverandre. Nivåene han presenterte har mange likhetstrekk med Dobbelaeres inndeling. Casanova systematiserer sekularisering som: (a) økt differensiering av samfunnsområder hvor den sekulære og religiøse sfæren skiller lag, (b) nedgang i religiøs tro og praksis, og (c) marginalisering og reduksjon av religionen i den private sfæren. En viktig konsekvens av en slik inndeling, og et sentralt argument for Casanova når det gjelder viktigheten av å benytte seg av en slik analytisk distinksjon, er at det blir meningsløst på generelt grunnlag å avvise sekulariseringsteoriene som myter på bakgrunn av empiri som i praksis kun omhandler et av områdene (Casanova 1994:211).

Et viktig premiss for nyere tids sekulariseringstilhengere, er at *sekularisering* ikke *nødvendigvis* beskriver en prosess hvor religionen opphører å eksistere, og hvor det predikeres en nærmest idealtypisk situasjon der det finnes et endelig stadium hvor all religion og religiøsitet er vasket vekk. I følge disse ligger det heller ikke implisitt i sekulariseringsparadigmet, slik de ønsker å benytte termen, at sekulariseringsprosesser er universelle, uunngåelige og irreversible. Det er altså ikke snakk om en mekanisk, evolusjonær prosess. Prosessen er snarere avhengig av hvilken kulturell kontekst den virker innenfor, og på hvilke personer, grupper eller kvasi-grupper som er involvert (Bruce 2002:37-43, Wilson 1987:8, Dobbelaere 2004:157, 190).

3.3 Dobbelaeres analytiske grep: de tre sekulariseringsnivåene

Et sentralt bidrag i sekulariseringsdebatten, og et analytisk verktøy som jeg ønsker å benytte meg av i denne oppgaven, ble i 1981 presentert av den belgiske religionssosiologen Karel Dobbelaere, under tittelen *Secularization: a Multi-Dimensional Concept*. Her tar han for seg sekulariseringsdebatten og selve bruken av begrepet, og han foreslår en tredelt kategorisering for å oppnå en meningsfull debatt og forskning på religionsfeltet. I min oppgave har jeg nettopp valgt å legge til grunn en begrepsforståelse som gir *sekularisering* noe ulik betydning, avhengig av hvilket nivå det er snakk om. Jeg startet kapittel 3.2 med et sitat fra Lüchau, der utfordringene rundt mangfoldigheten til sekulariseringsbegrepet trekkes frem, og det er altså dette Dobbelaere ønsker å rydde opp i. Det betyr for eksempel at synkende medlemstall i Den norske kirke, eller statskirkens avvikling eller omstrukturering ikke kan ses på som sekulariseringstegn per se, men kanskje som en indikasjon i retning av sekularisering på samfunns- eller organisasjonsnivå i Dobbelaeres distinksjon. Det sier nødvendigvis ikke stort om sekularisering på individnivå.

I 2002 ble boken *Secularization: An Analysis at Three Levels* utgitt, og her blir hele Dobbelaeres studie fra 1981 gjengitt i sin helhet, samtidig som han videreutvikler teoriene. Det er således lett å se hvordan han henviser til det ”multidimensjonale konseptet” som han nå kaller ”tre nivåer”. Disse nivåene, som er inspirert av, og henviser til Shiners nevnte seks punkter, identifiserer (a) samfunnsmessig-, (b) organisatorisk- og (c) individuell sekularisering (Dobbelaere 2004:24-25). Ifølge Dobbelaere er hensikten med en slik inndeling å bidra til konseptuell klarhet, men han trekker også frem metodologiske fordeler. Ved å konstruere et tredelt skille, mener han at det ikke bare oppstår muligheter for å undersøke nivåene isolert fra hverandre, men også at det blir mulig å kunne vurdere de empiriske sammenhengene mellom dem. Jeg vil i fortsettelsen gjøre rede for disse teoriene og forklare hvordan jeg vil bruke denne inndelingen aktivt i min oppgave.

3.3.1 Samfunnsmessig sekularisering

På det første nivået, det samfunnsmessige, dreier det seg om at det moderne samfunnet gjennomgår historiske prosesser som fører til en funksjonell differensiering. Det betyr at sektorer i samfunnet som historisk var under kirkens kontroll gradvis skiller seg ut som selvstendige enheter. Som en konsekvens vil folk ikke lenger se på kirken som den viktigste leverandøren av for eksempel helse-, skole- og sosialtjenester, siden disse nå er statens oppgave. Statens oppgaver og ansvar vokser med andre ord i moderniteten på bekostning av kirkens (Dobbelaere 2004:29, Davie 2007a:49). I kapittel 4, hvor den samfunnsmessige sekulariseringen blir grundigere omtalt, vil jeg i særdeleshet behandle skolepolitikk og lovverk knyttet til Den norske kirkes konstitusjonelle forbindelse til staten for å vise hvordan utviklingen har vært. Når sekularisering beskrives som en konsekvens av funksjonell differensiering, betyr det at det er snakk om et deskriptivt konsept, men samfunnsmessig sekularisering kan også ha en manifest funksjon. Dette skjer i tilfeller der skillet mellom religion og stat, eller tanken om religion som et privatanliggende, får politisk karakter og praktiseres gjennom tvungne prosesser, med referanse til begrepet *sekularisme*. Et typisk eksempel på dette er den franske *laïcité*-modellen, hvor politiske doktriner og praktisk politikk skal sikre den sekulære statens karakter, samtidig som konseptet er ment å skulle beskytte individers trosfrihet (Dobbelaere 2007:138).

En funksjonell differensiering som den ovennevnte, følger av de rasjonalitetskrav som er en iboende egenskap i moderniteten. Selve begrepet *modernitet* kan være noe uklart, og en definisjon ble presentert av Anthony Giddens i boken *Modernitetens konsekvenser* (Giddens

1997). Han skriver der: ””Modernitet” viser til samfunnsmessige livs- og organisasjonsformer som oppsto i Europa anslagsvis fra 1600-tallet og fremover, og som senere fikk mer eller mindre global betydning” (Giddens 1997:11). To sentrale trekk ved moderniteten som er aktuelle i denne sammenhengen er det økende *endringstempoet* og *endringenes rekkevidde*. Ved sistnevnte trekk er det spesielt verdt å merke seg *globaliseringstendensen* i moderniteten. Den norske idèhistorikeren Espen Schaanning skriver på sin side i boken *Modernitetens oppløsning* (2000) at moderniteten kan karakteriseres gjennom generelle prosesser som har foregått i vesten siden 1500-1600-tallet, og som kan oppsummeres i fem punkter. Det første punktet Schaanning trekker frem er (1) troen på sannheten og metoden. Dette dreier seg om troen på at det finnes sannheter som er så sikre at de ikke lar seg betvile, og at det kan utvikles metoder for å garantere at resultater som fremkommer gjennom forskning og undersøkelser er sanne. Det andre punktet kalles (2) troen på siste-instanser. Dette innebærer at det finnes en grunn eller basis som sannheten hviler på og metoden finner frem til, altså noe bakenforliggende som har skapt det vi skaffer oss viten om. Denne siste-instansen har innenfor vestlig metafysikk hatt flere navn som for eksempel Idéene, Det Ene, Gud, og Substans. Sannheten var altså forankret i det transcendent. Troen på slike siste-instanser ble opprettholdt i moderniteten, men de ble nå lagt nærmere det menneskelige enn hva tilfellet hadde vært tidligere. Det er nå det empirisk sansbare og fornuften, gjennom det menneskelige subjekt, som blir siste-instanser. Som et tredje punkt nevner Schaanning (3) troen på avsløringsstrategier. Moderniteten står ifølge ham i avsløringsens tegn, og et vesentlig trekk ved det moderne prosjektet er ønsket om å fjerne fordommer, overtro, falsk bevissthet, vanetenkning, osv. Gjennom å avdekke hva som *egentlig* ligger til grunn for handlinger, fenomener eller organisatoriske og samfunnsmessige mønstre, fremkommer ekte og sann viten. Det opereres dermed med siste-instanser som tidligere har vært tildekte under falskt navn, og av klassikerne kan nevnes Marx` økonomiske bakenforliggende faktorer, Nietzsche med viljen til makt som avgjørende for handlinger og Freud, hvor driftene, impulser og ubevisst begjær ligger bak tilsynelatende bevisste handlinger. Alle disse markerte også til dels en sterk skepsis til religion og religiøse symboler. (4) Troen på fremskrittet trekkes frem som et fjerde punkt. Spesielt får denne tilnærmingen til en historisk positiv utvikling vind i seilene på 1800-tallet, da optimistisk fremskrittstro kobles til fornuften. Hos Hegel er det for eksempel fornuftens arbeid med seg selv som driver utviklingen fremover. Det siste punktet Schaanning nevner er (5) troen på friheten. Menneskets frihet blir nå satt i sentrum, og dette gjelder både friheten til å utvikle sin egen individualitet og friheten til å kunne sette historien inn på det rette sporet. Tanken om at utviklingen kan styres, regnes som en typisk moderne forestilling, og tidligere

teoretikere som Hobbes og Machiavelli trekkes frem som bidragsytere til å sekularisere det sosiale rommet og gjøre det til et rent politisk domene (Schaanning 2000:9-14).

I alle de fem modernitetstrekkene er det mulig å se diskusjonene om religion og sekularisering som relevant. Hvorvidt moderniteten og dens kjennetegn kan settes i direkte sammenheng med eventuelle sekulariseringstendenser er imidlertid omstridt. Tittelen til Schaannings bok, *Modernitetens oppløsning*, antyder også at de gamle mønstrene og tankene utfordres, og at begrepet ”det postmoderne” kan være en mer presis betegnelse på dagens situasjon. Om det er en klassisk modernitetsteoretisk forståelse som skal ligge til grunn eller ikke, så er det historiske utviklingslinjer som er utgangspunkt for diskusjonene. Empirien som danner grunnlaget for å undersøke den samfunnsmessige sekulariseringen i Norge, dreier seg i stor grad om undersøkelser av nevnte historiske utvikling når det gjelder religion og samfunn. Her vil naturlig nok Den norske kirkes posisjon være sentral, og diskusjoner av endringer denne har stått, og står overfor i fremtiden, vil være av interesse. Samtidig vil andre typer lovendringer bli trukket frem, og jeg behandler religionsfaget i skolen konkret.

3.3.2 Organisatorisk sekularisering

Grunntankene om organisatorisk sekularisering kan skisseres på følgende måte: Som et resultat av rasjonaliserings- og differensieringsprosessene som moderniteten førte med seg, og som i sin tid stimulerte den samfunnsmessige sekulariseringen, vil religiøse organisasjoner også uunngåelig bli påvirket på en måte som utfordrer deres religiøse komponenter og oppbygning. Vi ser her en naturlig kobling til diskusjonene om samfunnsmessig sekularisering, hvor nettopp differensieringsdiskusjonene er sentrale. På det organisatoriske nivået gjør vi et dypere dykk inn i mesonivåets grunnstrukturer og de endringene som kan spores der. I den nye pluralistiske samfunnssituasjonen vil også religiøse organisasjoner bli tvunget til å ta konsekvensene av at landskapet nå er vidåpent. Enkeltindivider kan ta selvstendige valg på en religiøs markeds plass, og organisasjonene må tilpasse seg dette på måter de finner mest hensiktsmessig. Den nye situasjonen kan betegnes som en samfunnsmessig sektorisering, hvor alle samfunnslivets aktører finner sin egen selvstendige plass. Dette gjelder også religionen, som blir en aktør på lik linje med andre aktører. Teorier om sekularisering på organisatorisk nivå tar videre for seg tanker om at sekularisering kan stamme fra religionsinterne forhold, eller endring i religiøse institusjoners indre liv. Berger og Luckmann kalte denne formen for sekularisering ”intern sekularisering” (Dobbelaere 2007:143). Dette følger av en samfunnsutvikling som trekker institusjonene i en

retning med et økende sekulært fokus. Dette kan for eksempel både skje gjennom påtrykk fra myndigheter, eller som en konsekvens av manglende opplutning. En ny religionspluralistisk virkelighet kan da føre til en ”tvungen” tilpasning. Teologiske argumenter kan bli mindre viktige for å legitimere hva trossamfunnet gjør, og en ikke-religiøs diskurs legges dermed stadig oftere til grunn i diskusjoner, også av religiøse organisasjoner og deres representanter (Dobbelaere 2004:35-38, Repstad 2012:35).

Når det gjelder religionsinterne forhold som kan få sekulariserende konsekvenser, viser Dobbelaere i stor grad til den tidlige Peter Bergers teorier. Diskusjonene dreier seg kort fortalt om drøftinger av hvorvidt svaret på sekulariseringstendenser kan finnes i mekanismer innenfor de religiøse tradisjonene selv. Dette kan grunnleggende sett forklares gjennom religionens iboende avmystifiserende kvaliteter, ved å bidra til organisering og reduksjon av usikkerhet i menneskers liv. Religionen gir med andre ord individer ontologisk sikkerhet, og konstruerer - for å bruke Anthony Giddens (2008:40) ord - en *beskyttende kokong* som skjerner for en kaotisk tilstand av tvil og uvitenhet. Gjennom den religiøse ordningen av kaos kan dette paradoksalt nok føre til reduksjon av oversanslige og transcendent elementer, som gir individer følelsen av kontroll over sine egne liv og overlater til dem å forme sin egen skjebne. Overgangen fra dette fokuset til individuell sekularisering er kort.

En grundig undersøkelse av organisatorisk sekularisering i henhold til Dobbelaeres definisjon, der han viser til Peter Bergers arbeide, vil etter min forståelse kreve et teologisk dypdykk i eldre kildemateriale og liturgi for komparative undersøkelser av eldre og nyere tekster. Berger diskuterer for eksempel organisatoriske elementer svært inngående i *The Sacred Canopy* (1967). Her hevder han at vestlige religiøse tradisjoner bærer i seg kimen til sekularisering i sin egen teologi, og snakker om en sekularisering fra innsiden. Han følger her Webers teorier om den protestantiske etikk (Berger 1969:110-111, Dobbelaere 2004:35). I min oppgave er det nødvendig med avgrensninger, så fokuset i mine diskusjoner av sekularisering vil være på samfunns- og individnivå. Jeg vil likevel komme inn på enkelte momenter i tilknytning til organisatorisk sekularisering, siden det er en viktig del i Dobbelaeres ”treenighet” av ofte overlappende nivåer.

3.3.3 Individuell sekularisering

Individuell sekularisering er hos Dobbelaere knyttet opp mot individers frigjøring fra religiøse autoriteter, og dermed at disse autoritetene har mistet kontroll over tro, praksis og moralske

prinsipper hos enkeltindivider. Det betyr at individuell sekularisering henger tett sammen med oppløsningen av institusjonalisert religion. Dobbelaere bruker begrepet *compartmentalization* for å beskrive den forskyvningen eller ”inngjerdingen” som skjer når religionen i større grad blir en sak for privatlivet (Dobbelaere 2004:169). Individuell sekularisering beskriver teorier som tar for seg individers kirkeaktivitet, medlemskap i trossamfunn, samt ritualer knyttet til disse. Det vil også være beskrivende for en situasjon der religionens innhold, og begrepsapparat endres kvalitativt gjennom at individuell tro og praksis endres, hvilket ikke trenger å være det samme som at individer inntar ateistiske holdninger (Dobbelaere 2004:18, 176). Det er dermed religionens kvalitative endringer, en svekking av dens betydning for enkeltindivider, og individuell atferd med henhold til graden av religiøs aktivitet og normativ religiøs integrering hos individet som undersøkes. Jeg vil i min oppgave gå noe lenger i å knytte en streng forståelse av individuell sekularisering også, men ikke utelukkende, til frafall fra religiøse livssyn. Dette legger min fortolkning noe nærmere det tredje leddet i Bruce` sekulariseringsdefinisjon (kapittel 3.2), samt til Casanovas andre og tredje ledd. Jeg vil derfor i diskusjonene om individuell sekularisering søke å gå enda dypere for å få tak i individets faktiske livssyn.

En opplagt utfordring med den individuelle sekulariseringsdimensjonen er at målbar empiri ikke er like lett tilgjengelig som ved samfunnsmessig- og organisatorisk sekularisering. Religiøs aktivitet kan kontrolleres gjennom å undersøke deltakelse på religiøse arrangementer, men der man ønsker å se på individers tanker og ikke bare handlinger, blir dimensjonen mer utfordrende empirisk sett. Enkelt sagt er det vanskeligere å måle menneskers indre gudstro enn å registrere om de går i kirken eller ikke. En måte å forsøke og finne noen svar på hvorvidt tendensen i Norge går i retning av sekularisering eller ikke, er å bruke tilgjengelige spørreundersøkelser. I kapittelet om individuell sekularisering vil jeg derfor i all hovedsak gjøre nytte av religionsundersøkelsene fra ISSP for årene 1991, 1998 og 2008. Flere spørsmål går igjen i de tre ISSP-undersøkelsene, og det vil være mulig å undersøke eventuelle endringer i tanker og holdninger i denne tidsperioden. I tillegg vil eldre datamateriale som er hentet fra spørreundersøkelser i perioden 1946-93, gjengitt av Otto Hauglin (i Alstad (red.), *Religion og kirke* 1993), bli brukt som sammenligningsgrunnlag lenger tilbake i tid.

3.4 Bryan Wilson – fire operasjonelle kriterier

Avslutningsvis i dette kapittelet ønsker jeg å inkludere deler av bidraget professor emeritus i sosiologi ved Oxford University, Bryan Wilson, presenterte gjennom sitt arbeid. Til grunn for hans analyser ligger en forståelse av *sekularisering* som prosesser hvor religiøs tenkning og praksis, samt religiøse institusjoner, mister sin sosiale betydning. Dette får konsekvenser både på samfunnsmessig, institusjonelt og individuelt nivå. For å teste sekulariseringstesens foreslår Wilson fire indikatorer som hjelpemidler. (1) For det første mener han at en vurdering av sekulariseringstesensens må ta opp i seg religionens formelle og institusjonelle tilknytning til staten. Det betyr at eventuelle endringer i religionens konstitusjonelle status over tid må undersøkes. Dette finner vi igjen i Dobbelaeres samfunnsmessige nivå, og i mine analyser kommer slike vurderinger til å bli inkludert. (2) For det andre må graden av religiøs integrasjon i samfunnets normative rammeverk vurderes. I dette ligger en granskning av i hvor stor grad samfunnsnormer styres av religiøs eller religionsinspirert moral. Også her vil jeg argumentere for at en analyse på det samfunnsmessige nivået er naturlig, men her vil det samtidig være overganger til det organisatoriske nivået. (3) For det tredje mener Wilson at det må gjøres forsøk på å kartlegge andelen av brutto nasjonalprodukt som går til oversanslige (Wilson bruker begrepet ”supernatural”) eller spirituelle anliggender relativ til andelen av BNP som benyttes til andre formål. Slike undersøkelser må da gjøres på tvers av nasjoner og over ulike tidsperioder, for at det skal kunne dannes et sammenligningsgrunnlag. Jeg vil i mindre grad gjøre komparative analyser av nasjoner, men trekker i kapittel 7 inn enkelte elementer av interesse. Jeg har heller ikke til hensikt å gå inn i detaljer hva angår økonomiske bevilgninger og statsstøtte. I de kommende diskusjonene av skillet mellom stat og kirke, vil imidlertid de økonomiske aspektene bli kort omtalt, og også her mener jeg diskusjonene naturlig befinner seg i grenseland mellom det samfunnsmessige og organisatoriske sekulariseringsnivået. (4) Til slutt trekker Wilson frem at det er nødvendig å undersøke graden av religiøs tilknytning ved sosiale institusjoner, både i teori (”policy”) og praksis, og hvorvidt institusjonene er organisert og ledet i en retning som kan oppfattes som ”Guds vilje” i en kristen kontekst. Slike institusjoner inkluderer på et overordnet nivå økonomien, herunder finansielle virksomheter og arbeidstakerorganisasjoner, rettsapparatet, politiske partier, utdanningsinstitusjoner, media, helsevesen, og på et lavere nivå familien. (Wilson 1998:64, Dobbelaere 2006:141, Geering 2001:181). Jeg mener det er naturlig at elementer på dette nivået inngår i diskusjoner både av organisatorisk- og individuell sekularisering, med fokus på det siste. Det er samtidig verdt å påpeke at Wilson selv oppfatter *individuell sekularisering* som tap av institusjonell påvirkning, og slik sett legger til grunn en vid

forståelse av termen. Det innebærer at individuell gudstro og religiøsitet ikke trenger å opphøre å eksistere eller reduseres i menneskers psyke for at det skal kunne tales om *individuell sekularisering*, så lenge religiøsitet er fristilt fra institusjonell religiøsitet og religiøse autoriteter. Dette representerer en videre forståelse av individnivået enn den jeg legger til grunn i min oppgave. Uansett er Wilsons bidrag nyttig som redskap i en analysesituasjon, og jeg kommer indirekt tilbake til hans teorier med Dobbelaeres nivåinndeling som er påvirket av Wilson.

3.5 Oppsummering – det som er sagt, og veien videre

Målet med dette kapitlet var å stake ut kursen for oppgavens videre struktur, oppbygging og fremdrift. Jeg har presentert definisjoner av ”problembegrepene” *religion* og *sekularisering*, for så å vise hvilken fortolkning jeg legger til grunn for oppgaven og for videre diskusjoner. Jeg har gjort rede for Dobbelaeres tre sekulariseringformer, som vil danne et bakteppe for det videre arbeidet og bli benyttet som *analytiske verktøy*. I det kommende vil samfunnsmessig- og individuell sekularisering bli grundigere vurdert og diskutert.

4 SAMFUNNSMESSIG SEKULARISERING

Samfunnsmessig sekularisering kan altså kort oppsummeres med teorier som omfatter differensiering, eller funksjonell differensiering. Det betyr at samfunnet gjennom historiske utviklingstrekk inntar en mer kompleks karakter enn hva tilfellet har vært tidligere, og religionen mister mye av den samfunnsbyggende rollen den hadde. Gjennom modernitetens endringsprosesser oppstår en situasjon hvor samfunnsoppbyggingen får en ny form, og som et resultat av dette blir religionens *sosiale* rolle sterkt redusert. Vi kan si at religionen glir over til å bli et sub-system på linje med andre sub-systemer, og at dens innvirkning og påvirkningskraft på samfunnsliv og politikk svekkes. Dobbelaere definerer *samfunnsmessig sekularisering* på denne måten:

... a process by which the overarching and transcendent religious system of old is being reduced in modern functionally differentiated societies to a sub-system alongside other sub-systems, losing in this process its overarching claims over the sub-systems (Dobbelaere 2004:189).

Han legger til at en definisjon som denne får konsekvenser hovedsakelig for det området den sier noe om, nemlig på overordnet samfunnsnivå. Sekularisering på samfunnsnivå, slik det er definert her, sier dermed ikke nødvendigvis noe om religiøs bevissthet og religiøsitet hos enkeltindivider, men påvirkning mellom nivåene kan likevel forekomme naturlig. Videre påpeker han at samfunnsmessig sekularisering i moderne, funksjonelle og differensierte samfunn kan opptre i ulik form fra samfunn til samfunn. Det innebærer at graden av differensiering mellom religionen og de andre sub-systemene varierer med samfunnsmodellene, slik tilfellet er i Norge til forskjell fra for eksempel Frankrike med sin *laïcité*-politikk.

I det følgende vil jeg gjøre mer utførlig rede for teorier som eksisterer på dette nivået, og jeg vil trekke inn historie og empiri fra den norske virkeligheten, som så diskuteres i lys av de nevnte teoriene. Det vil antakelig ikke være spesielt kontroversielt å hevde at sekularisering på samfunnsnivå i liten grad er omstridt, og de fleste teoretikere aksepterer på generelt grunnlag at det er riktig å si at religiøs makt og innflytelse har blitt redusert i Norge, og Europa generelt. Også en teoretiker som Rodney Stark, som blant annet gjennom sin artikkel *Secularization R.I.P.* tar et flammende oppgjør med sekulariseringsteorier og ønsker selve begrepet død og begravet, slår fast at hvis det eneste *sekularisering* beskriver er en svekkelse av religiøse institusjoners sosiale makt og innflytelse, så er det ikke noe å diskutere overhodet (Stark 1999:252). Selv om det kan synes åpenbart at slike endringer har funnet sted, er det etter min mening av avgjørende

betydning å ha oversikt over hva disse endringene er, ikke minst for å kunne føre en meningsfull debatt om sekulariseringsbegrepets nytteverdi.

Differensieringstankegangen er fremtredende i mange modernitetsteorier. I et religionsperspektiv fører dette til at religionen ikke lenger har en overordnet rolle i samfunnet, men snarere inntar posisjonen som et undersystem, på lik linje med andre undersystemer. Denne formen for sekularisering knytter Dobbelaere til Shiners tredje punkt, som dreier seg om differensieringen av samfunnet, jfr. kapittel 3.2.2. Videre har den samfunnsmessige sekulariseringen for Dobbelaere en egenskap som plukkes opp i Shiners fjerde sekulariseringstype. Dette handler altså om en transponering av religiøs tro og religiøse institusjoner til ikke-religiøse former, noe som kan relateres til samfunnsmessig differensiering og rasjonalitetskrav. En slik transformering av religiøse forestillinger og institusjoner innebærer videre en avsakralisering av verden ved at rasjonelle, vitenskapelige forklaringer tar over for de religiøse for å forklare eksistensielle spørsmål. Dette er igjen nært knyttet til Webers kjente begrep *die Entzauberung der Welt*, eller ”avmystifiseringen av verden”. Her viser også Dobbelaere til Shiner og hans femte sekulariseringstype (Dobbelaere 2004:25, Shiner 1967:212).

Ferdinand Tönnies teori om det før-moderne og moderne samfunnet i form av *Gemeinschaft* og *Gesellschaft*, blir også av Dobbelaere trukket frem for å forklare hvordan overgangen til moderniteten resulterte i økende rasjonalisering og differensiering. Mens det før-moderne samfunnet var styrt av verdirasjonalitet, tok formålsrasjonaliteten over i det moderne samfunnet. Det formålsrasjonelle samfunnet legger premisser for hvordan samfunnsstrukturene blir seende ut, noe som får konsekvenser for politikk - samfunnet blir i stor grad byråkratisert -, økonomi og etter hvert også religion (Dobbelaere 2004:32-33). Oddbjørn Leirvik legger i boken *Religionspluralisme, mangfold, konflikt og dialog i Norge* (2007:40) også vekt på viktigheten av å skille mellom tradisjon og modernitet når han vil forklare mangfoldet i en religionsgruppe, og dermed også den religiøse dynamikken i et religionspluralistisk samfunn.

I Tönnies begrepspar fremstilles religionen som et sosialt fenomen, og den vil således være preget av de verdier og krefter som omgir den i samfunnet. Dette innebærer at samfunnets forskyvning fra *Gemeinschaft* til *Gesellschaft* ikke bare påvirker religionens rolle, men også hvordan den fortolkes, og i hvilken grad den evner å få innpass i, og evner å påvirke samfunnet. Det kan dermed argumenteres for at sosiale verdier og krefter i seg selv kan være religiøst fundamentert. Slik blir det tale om en dynamikk mellom religion og samfunn, og mellom en tradisjonell religionsforståelse på den ene siden og en mer åpen og dynamisk forståelse på den andre. Poenget til Leirvik er at spenningen mellom tradisjonelle og moderne samfunn ofte forklarer mer av tilsynelatende religionsforskjeller enn læren om de ulike trosretningene og

liturgi gjør. Tradisjon og modernitet brytes mot hverandre, og det gjelder også innenfor religionssamfunnene. Der pluralismen og mangfoldet i en global tidsalder vokser frem, er det et betimelig spørsmål hvorvidt moderniteten kan fremstå i den drakten opplysningstidens tenkere så for seg, eller om det i dag snarere er snakk om en *post-modernitet*. Schaannings gjennomgang av modernitetens kjennetegn er hentet fra en bok med den talende tittelen *Modernitetens oppløsning*. Det vises det her hvordan modernitetens strategier blir tøyd så langt av post-modernismens teoretikere, at de samme moderne teoriene oppløser seg selv (Schaanning 2000:15). Jeg vil ikke ha anledning til å gå i dybden på modernitetsdiskusjonene i denne oppgaven, men den påståtte overgangen fra modernitet til post-modernitet er et poeng som bør nevnes. Tanken er at de storstilte endringene som moderniteten gav opphav til, åpnet for at ikke bare én idé, tanke eller teori skulle være den gjeldende. Et enormt landskap viste seg, og samfunnet ble preget av et vidt spekter av fortolkninger og meninger. Leirvik skriver:

”For religionen sin del inneber den postmoderne situasjonen at nyvekete identiteter ofte er meir kortvarige, meir samansette og meir utsette for skiftingar enn dei var i moderniteten sine første fasar. Mange har mista trua på at samlande folkeopplysning og storstilte reformasjonar er moglege. Dette må alle religionar i dag forhalde seg til, og motstå freistinga å drøyme seg tilbake til stødige einskapssamfunn, eller meir autoritære utformingar av reformasjonstanken” (Leirvik 2007:42).

Min hensikt med å trekke inn modernitetsdiskusjoner i dette kapittelet er å vise hvordan forståelsen av samfunnsmessig sekularisering kan formes av samfunnsutvikling, og at religiøsitet innenfor samfunnet ikke er en konstant, men tvert imot en dynamisk prosess hvor religion og samfunn, tradisjon og modernitet, brytes mot hverandre. Forståelsen av den samfunnsmessige sekulariseringsformen og teoriene som ligger bak, kan illustreres med et sitat fra Luckmann i boken *The invisible religion: The Problem with Religion in Modern Society* fra 1967. Han skriver der at (samfunnsmessig) sekularisering er:

”The process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols [...] in moderen western history [...]. Secularization manifests itself in the evacuation by the Christian churches of areas previously under their control or influence [...] as in the separation of church and state, or in the emancipation of education from ecclesiastical authority” (Luckmann 1967:107).

Sitatet signaliserer den samme grunntanken som Dobbelaeres definisjon i starten av dette kapitlet: Religionens sosiale betydning reduseres. Forestillingen om samfunnsmessig sekularisering vil innebære komparativ historisk og evolusjonistisk tilnærming for å undersøke hvilke skifter som eventuelt kan identifiseres innenfor dette nivåets rammer. Det betyr i praksis at utviklingslinjer i norsk historie må granskes for å undersøke om det her kan tegnes opp et mønster som gjør det meningsfullt å benytte sekulariseringstermen.

Lignende evolusjonære sekulariseringstendenser har også blitt trukket frem av både Émile Durkheim og Talcott Parsons. Førstnevnte proklamerte i *The Division of Labour in Society*, første gang utgitt i 1893, at religionens vilkår i det moderne samfunnet ble stadig dårligere. Han skriver der:

”If there is one truth that history teaches us beyond doubt, it is that religion tends to embrace a smaller and smaller portion of social life. Originally, it pervades everything; everything social is religious; the two words are synonymous. Then, little by little, political, economic, scientific functions free themselves from the religious function, constitute themselves apart and take on a more and more acknowledged temporal character. God, who was first present in all human relations, progressively withdraws from them; he abandons the world to men and their disputes” (Durkheim 1964:169).

Den religiøse overbygningen som tidligere hadde preget samfunnet, oppløses ifølge Durkheim gjennom utviklingstrekk i moderniteten. Han beskriver en situasjon der individet får en friere og mer ”spontan” rolle enn den som historisk sett hadde eksistert. Man kan si at mennesket i større grad enn tidligere har blitt ”herre i eget hus”. Dette skal imidlertid ikke tas til inntekt for et syn om at religionen er på vikende front per se, men snarere knyttes spesifikt opp mot den samfunnsmessige sekulariseringen. En ny form for religiøs kult eller religiøs dyrkelse basert på rasjonalitet, fornuft og rettferdighet vil vokse frem, og han omtaler den nye ”religionen” som individualisme, eller *moralsk individualisme*.

Når denne individualistiske religionen brer om seg, vil den til slutt fremstå som en menneskelig personlighetskult som viser til menneskeheten som et moralsk subjekt og objekt. Et så vidt begrep som *menneskeheten*, predikerer religionens universalistiske egenskaper. Dette viser hvordan Durkheim ser for seg at religionen kan fortsette å ha en integrerende kraft på menneskene. Individualismen representerer samfunnets høyeste moralske ideal, og gjennom dennes iboende egenskaper blir individet til en del av det store hele. Statens rolle forsvinner heller ikke helt, for den vil nå innta rollen som organisator og overhode for den nye humanistiske

religionen. Det betyr ikke at staten skal være premissleverandør for den nye religionen, men det kan snarere oppfattes slik at den sekulære staten skal være en garantist for fri religionsutøvelse. Durkheims teoretiske posisjon og syn på religionens rolle i samfunnet kan oppsummeres på følgende måte: Religionen vil alltid ha en sentral rolle for mennesker i form av den *funksjonen* den har: Den knytter mennesker sammen. Den sosiale funksjonen som religionen innehar, til tross for en mer individualistisk tilnærming i første instans, gjør at den vil holde stand, om enn i en annen innpakning enn den har hatt historisk sett.

Trekk ved Durkheims religionssyn har vært kritisert og utfordret, ikke minst for hans generalisering av religion og dens funksjon med utgangspunkt i begrenset empiri, hovedsakelig basert på studier av totemisme fra primitive stammesamfunn i Australia. Samtidig har teoriene hans vært inspirasjonskilde for mange senere teoretikere, og det er verdt og merke seg hans poeng om den sekulære statens rolle. Interessant for de senere diskusjonene, ikke minst i forbindelse med individuell sekularisering og diskusjonen av religionsdefinisjoner, kan en mulig konsekvens av Durkheims til dels sterke funksjonelle religionssyn som kommer frem i siste ledd av definisjonen hans (se kapittel 3.1.1) formuleres slik: Ved et klart skille fra psykologiske realiteter og effekter (substansielle innslag), og med fokus på sosial- og samfunnsmessig interaksjon, kan religionen bli redusert til å omhandle lite annet enn det symbolske uttrykket ved sosiale situasjoner eller erfaringer (Furseth og Repstad 2006:47-49 og Davie 2007a:30-31). Jeg skal senere se på dette aspektet ved sterke funksjonelle religionssyn i forbindelse med diskusjonen av trekk som kan identifiseres ved individers religiøsitet.

I sitatet fra Durkheim, gjengitt ovenfor, kan vi se hvordan grunntanken om differensiering av de ulike samfunnsfunksjonene får konsekvenser for religionens plass i samfunnet. Enda mer konkret i å koble sosiale evolusjonsprosesser til institusjonell differensiering er Talcott Parsons. Han følger i stor grad Durkheim, men konkretiserer budskapet. Parsons mener at det med utspring i den religiøse overbygningen utvikles nye autonome institusjoner som utfører ulike funksjoner, og at disse blir strukturelt ulike fra hverandre. Disse institusjonene er blant andre økonomi, politikk og skole/undervisning. Parsons er av den oppfatning at denne differensieringen fører til en oppgradering av feltene. Årsaken er at de grunnleggende og primære funksjonene til hvert felt blir bedre utført, siden fokuset nå er på en enestående og konkret del av samfunnet. Dette gjelder paradoksalt nok også religionen, selv om den mister store deler av sine tidligere oppgaver. Gjennom institusjonelle spesialiseringer vil også religionens primærfunksjoner ivaretas bedre. Disse er altså ikke å drive politikk eller undervisning på samfunnsnivå. Snarere er religionens rolle å hjelpe samfunnsmedlemmene med å takle uforutsette hendelser, å hjelpe individer med å leve med usikkerhet, gi livet mening og

forklare fenomener som ellers fremstår som meningsløse. Gjennom alt dette bidrar religionen til å dempe spenninger som ellers kan vært med på å forstyrre den sosiale orden, og den er dermed med på å sikre at en slik orden opprettholdes (Dobbelaere 2004:30, Furseth og Repstad 2006:62). Det er med bakgrunn i dette verdt å merke seg at heller ikke Parsons – som Durkheim – gir religionen et nådestøt knyttet til differensieringsprosessene. På samfunnsnivå og som overbygning derimot, får religionen betydelig mindre makt.

4.1 Samfunn og individ – et dialektisk forhold

Dobbelaere mener at det er en naturlig sammenheng mellom de tre ulike sekulariseringsnivåene, i kraft av et dialektisk forhold mellom samfunn og individer. Samtidig understreker han at dette forholdet ikke er av en slik art at sekularisering på individnivå *kun* kan forklares med bakgrunn i sekularisering av det sosiale systemet, siden det også er andre faktorer som spiller inn. Han nevner individuell beslutningsfrihet, tradisjoners reduserte betydning, mobilitet, og en ekspressiv og utilitaristisk individualisering (Dobbelaere 1999:245, Taylor 2007:299). Når de tre nivåene likevel veves relativt tett sammen, blir den naturlige konsekvensen at sekularisering på organisatorisk og individuelt nivå delvis må forstås med bakgrunn i det samfunnsmessige nivået. En lignende tankegang skisseres av Peter Berger og Thomas Luckmann i boken *The Social Construction of Reality* fra 1966. Her legges mye av det teoretiske grunnlaget for tenkningen som Berger året senere presenterte i *The Sacred Canopy*. Sentralt i Bergers samfunnsteori står det dialektiske forholdet mellom mennesket som et samfunnsskapt produkt, samtidig som samfunnet er et produkt av mennesket (Dorien 2001:31). I *The Sacred Canopy* skriver han:

“Society is a dialectic phenomenon in that it is a human product, and nothing but a human product, that yet continuously acts back upon its producer. Society is a product of man. Yet it may also be stated that man is a product of society” (Berger 1969:3).

Ifølge Berger er ikke forholdet mellom de to påstandene – samfunnet som et produkt av mennesket og mennesket et produkt av samfunnet – motsigende. De reflekterer tvert imot det sosiale fenomenets iboende dialektiske karakter. Dette finner han frem til med bakgrunn i Weber og Durkheims sosiologiske teorier, der begge tillegges rett i sine antakelser. Webers forståelse av den sosiale virkeligheten som fastlagt og konstruert gjennom den menneskelige meningssøken og påfølgende meningsskaping, og Durkheims tanke om den sosiale virkelighetens tinglighet

overfor individer, blir i følge Berger mest fruktbare hvis de ses i sammenheng, og da altså som et dialektisk forhold (Berger 1969: 3-4, 187).

For å relatere de teoretiske perspektivene til den norske virkeligheten, er det vesentlig å se på den historiske utviklingen i Norge. Jeg vil i det følgende se på hvordan det gjensidige forholdet mellom religion og stat har utviklet seg, og eventuelt hvordan dette kan knyttes til en forståelsesramme som gjør begrepet *samfunnsmessig sekularisering* meningsfullt. Opptegningen av den historiske utviklingen starter med å ta for seg religions- og institusjonshistorie så langt tilbake som til 800-900-tallet, men dette vil være av mer overfladisk karakter. Jeg ønsker kun å trekke frem de mest sentrale elementene som er relevante for en historisk forståelse av hvordan den samfunnsmessige sekulariseringen i Norge kan forstås.

4.2 Religion i Norge – et kort tilbakeblikk på eldre og nyere institusjonshistorie

Ved kort å vise kort hvordan kristendommen har utviklet seg i Norge siden den spede begynnelsen på 800-tallet, kan det skisseres grove trekk ved den institusjonelle utviklingen. Vi har ingen religionsundersøkelser å vise til fra tidligere tider, men vi kan vise hvordan kirken ble en sentral maktfaktor i politikk så vel som i dagligliv. Den norske kirke vokste etter hvert frem, og dette vil danne grunnlaget for den videre sekulariseringsdiskusjonen i oppgaven. Jeg kommer her inn på religionspolitikk og diskusjoner som er sentrale for dagens debatt om klimaforholdet mellom kirke og stat. Jeg har også valgt å inkludere et avsnitt i dette kapitlet, dedikert nyere religionshistorie knyttet opp mot statsapparatet og politiske beslutninger med fokus på kristendomsundervisning i skolen.

Når det er snakk om religion og religiøsitet i norsk sammenheng, er det et uomtvistelig faktum at kristendommen har en særegen plass og besitter en svært sentral rolle i den norske kulturarven. I omtrent tusen år – litt avhengig av hvordan man regner – har den satt sitt preg på samfunnet og vært en markant samfunnsinstitusjon. Jeg vil i det kommende vise hvordan dette har endret seg, og diskutere hvordan utviklingen kan ses som et ledd i en sekulariseringsprosess.

4.2.1 En maktfaktor etablerer seg - tette bånd mellom stat og kirke

Det finnes kilder som refererer til kristen kontakt i Norge allerede på 800-tallet, og påvirkningen kom i hovedsak fra to retninger. Den ene var fra De britiske øyer og til Vestlandet, og den andre fra Tyskland og Frisland over Danmark og til Østlandet. Inntrykkene fra kristendommen ble formidlet både gjennom handelsreiser, vikingtokt og misjonsvirksomhet, da i særdeleshet fra munkene og omvendte vikinger. Misjonsvirksomheten var i stor grad organisert virksomhet, og i 831 ble det blant annet opprettet et erkebispesete i Hamburg som skulle ha særlig ansvar for misjonsarbeid i Norden (DNK u.å.a, Elstad og Halse 2002:18-20).

Til tross for den tidlige kontakten med kristendommen var selve kristningsprosessen omfattende, og det tok nærmere to hundre år før et styresett forankret i den kristne tro var etablert. Mye av æren for dette har de to "kristningskongene" Olav Tryggvason og Olav Haraldsson fått. Da tusenårsjubileet for kristningen av Norge ble feiret i 1995 var dette et resultat av førstnevntes hjemkomst etter å ha blitt døpt i England. Han grunnla Norges første kirke på Moster på Vestlandet, og reiste deretter nordover for å kreve kongsarven sin. På sin vei gjennom landet søkte han samtidig å kristne den hedenske befolkningen, gjerne gjennom en kombinasjon av forhandlinger, trusler og vold. Sannsynligvis lyktes han kun med kristningsprosjektet i kystområdene nord til Trønderlag (Elstad og Halse 2002:21-23, 25-26).

En viktig årsak til at kristningskongene iverksatte sine prosjekter med å omvende landet, var de politiske fordelene de hadde sett gjennom sine reiser i Europa. Religionen ble en sammenbindende faktor, og den ble dermed brukt bevisst og aktivt i rikssamlingsprosessen (NOU 2006:2). Da Olav Haraldsson kom tilbake til Norge i 1015, etter å ha blitt kjent med kristendommen både i England og Frankrike, hadde han med seg flere engelske prester og misjonærer som skulle bistå i arbeidet med å samle landet under seg – og dermed også å kristne det. I Europa hadde han sett at kristendom og en sterk kongsmakt hørte sammen. Gjennom nesten ti år reiste han rundt i landet for å etablere sin egen maktbase og bryte ned motstanden mot kristendommen. Han holdt i 1024 et ting på Moster der han gjorde kristendommen påbudt og den gamle kulten forbudt. Størst rolle spilte han nok likevel gjennom sin død i slaget på Stiklestad i 1030. Liket av Haraldsson ble ført til Nidaros, og kort tid etter begynte det å gå rykter om kongens martyrium og miraklene som fulgte etter hans død (Elstad og Halse 2002:26-28). Etter kongens død og helgenkåring, ble den organiserte kristendomsmotstanden i landet i all hovedsak borte. Dyrkingen av Olav-kulten sto sentralt, og kirken fikk friere spillerom i arbeidet med å bygge opp sin egen posisjon og organisasjon. Båndene mellom kirken og kongs-

/statsmakten var tette, og fra midten av 1100-tallet var disse de to store maktsentrene i samfunnet (NOU 2006:2).

Frem til 1537 hørte kirken i Norge inn under det romersk-katolske kirkefelleskapet med nære bånd til pavekirken i Roma. Dette endret seg ved innføringen av en kirkelov kalt *kirkeordinansen* som ble etablert av Christian III i Danmark-Norge i forbindelse med reformasjonen av 1537. Den evangelisk-lutherske tro ble fastsatt som statens offisielle religion, og den tidligere kirkeordningen med biskopen som kirkens øverste leder ble oppløst. I prinsippet førte denne endringen til fremveksten av det vi kan kalle en *statskirke*. Kongen ble kirkelivets øverste leder, og hans kirkestyre skulle omfatte kirkens ytre liv. Han skulle med andre ord ha ansvar for den kirkelige lovgivningen, mens kirkens lærere – biskoper og prester – skulle ta seg av den religiøse praksisen i kontakt med folket. Kongen fikk nå en enda sterkere posisjon i kraft av å være kirkens overhode - en myndighetsutøver som regjerte på Guds nåde (*rex dei gratia* – konge av Guds nåde). En forankring av kongemakten i Guds nåde kan dessuten ha fungert som en manifestering av kongens posisjon og ukrenkelighet overfor folket (NOU 2006:2, DNK u.å.b).

Kongens makt over kirken ble enda tydeligere da Fredrik III i 1660 innførte enevoldsstyret. Kongen fikk gjennom dette en mektigere posisjon, og han ønsket å implementere sin makt også i kirkelig sammenheng. Kirken fikk nå karakter av et statskirkesystem i en klassisk utforming. Kirkestyret ble betraktet som en integrert del av den lutherske kongens funksjon, og både politiet og domsapparatet fungerte hånd i hånd med den kirkelige øvrigheten. Kongen ble dermed i enevoldskongedømmet suveren i kraft av å fungere både som styrer, lovgiver, dommer og feltherre. Prester ble nå utnevnt direkte av kongen, og de ble dermed kongelige embetsmenn. På denne måten ble kirken og staten enda tettere knyttet sammen (NOU 2006:2).

Den autoritære tenkemåten som enevoldstiden hadde implementert, fortsatte ut på 1700-tallet. Sterkt påvirket av tysk pietisme søkte kongemakten og presteskapet å undertrykke religiøs utfoldelse som var utenfor statens kontroll. Befolkningen skulle disiplineres gjennom både pedagogiske og strafferettslige ordninger, og stadig flere områder ble kriminalisert. Christian IV gjorde den konservative pietismen til en del av sitt statsstyre, og han ville disiplinere og utdanne befolkningen i den rette lutherske lære. Slik skulle de bli omvendte og ydmyke undersåtter med økt respekt for den guddommelige autoriteten i det eneveldige monarkiet – altså ham selv -, behage Gud og dermed unngå eventuelle reaksjoner hvis de ikke maktet å være gode kristne (Amundsen 2005:254). Av forordninger som ble innført var tvungen kirkegang på helligdager i 1735. Fravær kunne straffes med bøter eller i verste fall gapestokk. Den pietistiske vekkelsen gav også resultat i tvungen konfirmasjonsplikt i 1736, og statspietismen innførte almueskolen i

1739. Skolen ble et kirkelig anliggende, og selv om hensikten var videre enn bare religiøs forkynnelse, var alltid dette fundamentet for læringen. Amundsen (2005:263) skriver om koblingen mellom læring og forkynning: ”Også lesing og skriving skulle skje på grunnlag av religiøs litteratur – katekisme, salmebok og bibeltekster”.

I 1741 ble embetets makt formalisert gjennom *Konventikkelplakaten*. Dette var retningslinjer som regulerte privat religionsutøvelse og gjorde det forbudt for lekfolk å forkynne Guds ord. Kristne forsamlinger utenfor den statlige kirken måtte godkjennes av statskirkens prest. Hensikten med dette var å kontrollere strømninger som tidstypisk predikerte en mer personlig og individualisert kristendomsform utenfor kirkens kontroll (NOU 2006).

Fra opplysningstiden og utover 1800-tallet, oppsto det ideer og tankegoods som endret noen av strukturene mellom stat og kirke. Pietismen som dannet mye av grunnlaget for det etterreformatoriske statskirkesystemet, ble utfordret ved at idealet om den sekulære staten oppsto. Det var nå naturretten som ble forstått som begrunnelsen for statens lovgivning og myndighetsutøvelse, og rettsprinsipper ble forstått som iboende i den menneskelige fornuft. Til tross for at den nye norske staten etter 1814 var en liberal og demokratisk rettsstat, fikk de liberale verdiene likevel ikke fullt gjennomslag. Enevoldstidens ordninger og forvaltning når det gjaldt kirken ble tvert imot videreført. Statskirkeordningen ble nå legitimert gjennom Grunnloven, ved at denne fastslo at den evangelisk-lutherske religion skulle være statens offentlige religion⁵, og religionsfrihet ble ikke sikret gjennom konstitusjonen. Det ble snarere slått fast at jesuitter, jøder og munkeordner ikke hadde adgang til riket, og at kongen måtte bekjenne seg til den evangelisk-lutherske tro samt håndheve og beskytte den. Det er også av betydning å merke seg at kongen som kirkelivets øverste leder og konstitusjonelt ansvarlig skulle sørge for at prestene holdt seg til normene de var forpliktet på, og båndet mellom stat og kirke ble ytterligere forsterket gjennom at landets embetsmenn måtte tilhøre statsreligionen og sverge kongen og konstitusjonen troskap⁶ (NOU 2006:2).

⁵ Grunnlovens §2 regulerte dette før omfattende grunnlovsendringer ble vedtatt i 2012, og forholdet mellom stat og kirke ble revidert (St.prp. nr. 71 L 2011-2012). Dette vil bli omtalt senere i oppgaven.

⁶ Grunnlovens §§ 4, 12 og 16 regulerte de nevnte forordningene frem til grunnlovsendringene i 2012 (St.prp. nr. 71 L, 2011-2012).

4.2.2 Kirke og stat etter 1814 – båndene svekkes

Av den historiske opptegningen ovenfor går det frem at båndene mellom kirke og stat har vært sterke i Norge helt siden kristendommen ble innført i landet. Likeledes har den kirkelige – og dermed også statlige - kontrollen og disiplineringen av befolkningen vært omfattende i saker knyttet til livssynsmessige og moralske spørsmål. Ut over 1800-tallet var det imidlertid flere momenter som er interessante å trekke frem som kan ses i lys av en sekulariseringsteoretisk tendens på samfunnsnivå.

I Grunnloven av 1814 ble det, frem til denne ble formelt endret mai 2012, i § 2 slått fast at ”*Den evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion. De Indvaanere, der bekjende sig til den, ere forpligtede til at opdrage deres Børn i samme*” (St.prp 71 L 2011-2012). Til tross for at dette er en paragraf og en ordlyd som nå er revidert, endrer ikke det de historiske fakta. Etter at kirken og staten var uløselig knyttet sammen gjennom lovverket fra 1814, begynte kirkens grep om befolkningen å løsne noe utover 1800-tallet, også dette gjennom lovendringer. Religionshistoriker Anne Stensvold (2005) lister opp tre særlig viktige endringer som ble gjort.

Den første av disse kom i 1842 da *Konventikkelplakaten* fra 1741 ble opphevet. Dette betydde at det nå ”ble lovlig for alle, uansett utdannelse og posisjon, å preke og forkynne” (Stensvold 2005:409). Dette ble gjort på tross av motstand fra både kongen, regjeringen, flertallet av biskopene og det teologiske fakultetet. Presteembetets myndighet og stilling ble således omdefinert og ikke minst begrenset (NOU 2006:2).

Samme år som *Konventikkelplakaten* ble opphevet, vedtok Stortinget en ny kriminallov. I denne ble religionsforbrytelser skilt ut i et eget avsnitt. Dette betød at religion nå ble ansett som en egen sfære og behandlet adskilt fra den sekulære verden. Dette kan fortolkes som avgjørende skritt i retning av en samfunnsmessig differensiering og sekularisering på Dobbelaeres første nivå. Gjennom den nye kriminalloven forsvant påbudet om kirkegang, offentlig skriftemål og nattverd, og sider av kirkelivet som tidligere var lovfestede plikter som kunne straffeforfølges, ble nå gjort til gjenstand for valg (Stensvold 2005:409-410).

Den tredje lovendringen Stensvold trekker frem er den såkalte *Dissenterloven*, som ble vedtatt i 1845. Denne loven gav nordmenn over 19 år muligheten til å melde seg ut av statskirken, og det ble samtidig lovlig å danne egne menigheter. Slike dannelser gjaldt riktignok kun kristne samfunn, og det var først i 1891 at ikke-kristne menigheter fikk anledning til å etablere seg. Dette er viktig siden det kristne statskirkemonopolet dermed ble brutt, og aksepten og mulighetene for religiøs pluralisme så smått begynte å vise seg. I denne sammenhengen er det

verdt å merke seg at den tidligere såkalte *Jødeparagrafen*, som nektet jøder adgang til riket, ble opphevet i 1851, mens et generelt forbud mot munkeordener ble strøket i 1897. Jesuitter fikk imidlertid først adgang i 1951, så en fullverdig religionspluralistisk aksept var en prosess som tok lang tid fra den først var satt i gang med *Dissenterloven* (Stensvold 2005, NOU 2006:2).

4.3 Lover, forskrifter og debatter - nyere tids kirkepolitikk

Eksemplene over viser en utvikling i tiden etter 1814, i lys av opplysningstidens idealer, hvor båndene mellom stat og kirke ble svekket og religionens konstitusjonelle innflytelse utfordret. I nyere tid er debattene om dette i høyeste grad levende, og i det følgende vil jeg trekke frem enkeltsaker og diskusjoner som har betydning for spørsmål knyttet til samfunnsmessig sekularisering. Her vil Arbeiderpartiets posisjon som makthaver og den viktigste prinsipp-leverandøren i norsk politikk fra midten av 1930-tallet bli omtalt, og flere enkeltsaker som er av interesse vil bli tatt opp. Jeg har hovedfokus på religionsfaget og formålsparagrafen i skolen, men vil også kort nevne andre saker.

4.3.1 Arbeiderpartiet og felleskulturen – religionsfrihet og religionspolitikk

De første årene etter krigen var ikke kirkepolitiske spørsmål langt fremme på den politiske dagsordenen. Da Norge søkte medlemskap i FN i 1948, kom derimot religionsspørsmål igjen frem i lyset. Dette hang direkte sammen med at Menneskerettighetserklæringens § 9 ikke lot seg innpasse med det eksisterende norske lovverket og statskirkeordningen⁷. I forbindelse med 150-årsjubileet for Grunnloven i 1964 ble følgende tekst – som formaliserte prinsippet om religionsfrihet – inkludert i Grunnlovens § 2 (gjengitt i kapittel 4.2.2): ”*Alle Indvaanere af Riget have fri Religionsøvelse*”. Dette gjorde at individuell religionsfrihet ble formalisert, samtidig som ordningen med en statsreligionen ble opprettholdt (SNL u.å.g).

⁷ ”*Enhver har rett til tankefrihet, samvittighetsfrihet og religionsfrihet; denne rett omfatter frihet til å skifte sin religion eller overbevisning, og frihet enten alene eller sammen med andre og så vel offentlig som privat å gi uttrykk for sin religion eller overbevisning, ved tilbedelse, undervisning, praksis og etterlevelse*” (Menneskerettsloven 1953).

I etterkrigstidens politiske landskap er det liten tvil om at Arbeiderpartiet var den definitive maktfaktoren. Partiet hadde fra 1950- og frem til 1980-tallet en så sterk posisjon i norsk politikk, at de med en rekke flertallsregjeringer hadde oppslutning til å forme en samfunnsutvikling i sosialdemokratiets tegn. Dette fikk betydning for Den norske kirke og statskirkeordningen. Den folkelige oppslutningen om partiet førte til at fokuset flyttet seg fra å snakke om en "arbeiderkultur" til å omhandle en "felleskultur" som skulle omfavne et enda bredere lag av folket. Tidlig på 1950-tallet var ikke kristendommen en del av dette bildet, men i parti-programmet fra 1957 ble statskirken inkludert i partiets felleskulturelle begrep. Stensvold (2005:394) skriver at dette var et forsøk på å gjøre kirken til en del av partiets samfunnsvisjon, nemlig å sikre et *felles* moral- og verdisyn. Samtidig kan det tolkes som utslag av pragmatikk i den forstand at over 90 prosent av befolkningen på denne tiden var medlemmer av Den norske kirke. Kirken hadde i tillegg opparbeidet seg en sterk posisjon blant folket gjennom det kirkelige opprøret mot okkupasjonsmakten i krigsårene. Dette ble begrunnet med at naziregimet etter kirkens mening iverksatte tiltak mot befolkningen som tilsidesatte kristendommen som premissleverandør i moral- og verdispørsmål. Våren 1942 nådde denne konflikten et høydepunkt da regimet innførte *Lov om Nasjonal Ungdomstjeneste* som innebar obligatorisk opplæring i nazismen for ungdom fra 10 til 18 år. Dette var etter biskopenes mening et brudd med Grunnlovens § 2, der det ble slått fast at Norge konstitusjonelt var en kristen nasjon. I praksis førte denne konflikten til at kirken brøt med staten, og ved årsskifte 1942/43 hadde 645 av de 699 prestene i Den norske kirke uttrykt sympati med den antinazistiske motstandskampen. Av befolkningen ble dette tolket som lojalitet til konge og eksilregjering, og kirkens popularitet blomstret. Dette kom til syne blant annet gjennom massiv oppslutning om gudstjenester og andre kirkelige ritualer og feiringer (Stensvold 2005:390-394).

Gjennom Den norske kirkes oppslutning og popularitet i etterkrigstiden kan det sies at den inngikk naturlig i Arbeiderpartiets fellesskapsprosjekt. Kirken ble en del av partiets funksjonalistiske religionsforståelse hvor dens rolle var å sikre fellesverdiene. Dette dreide seg om å opprettholde og overføre tradisjonelle kristne verdier til befolkningen, men viktigst var likevel å fremstå som en samlende faktor i det norske samfunnet. Til tross for at deler av den tradisjonelle kirke-stat-koblingen ble revidert i 2012, står fortsatt grunntankene sterkt i Arbeiderpartiet. Som en del av det partipolitiske innholdsprogrammet står det å lese på partiets hjemmesider:

"Både historisk og kulturelt står Den norske kirke i en særstilling i Norge. Gjennom Grunnlovsendringene i 2012 slås det fast at den skal være Norges folkekirke. Rundt 78 %

av befolkningen er medlemmer av denne, og Arbeiderpartiets mål er at medlemmene skal utgjøre en demokratisk kraft som sikrer en folkekirke som er åpen og inkluderende med plass for ulike religiøse behov” (Arbeiderpartiet 2013).

I sitatet over kan vi finne klare signaler om Arbeiderpartiets funksjonelle ønsker for Den norske kirke, og fellesskapsretorikken er i stor grad synlig. Begreper som ”kristen” eller ”kristendom” er imidlertid fraværende i formuleringen, og det understrekes i stedet at kirken skal være åpen og inkluderende, og at den skal ha ”plass for ulike religiøse behov”. Fellesskapstanken også i kirke- og religionsspørsmål går således som en rød tråd i den arbeiderpartidominerte religionspolitikken fra 1950-tallet og fremover.

Etter at partiet hentet inn kristendommen og Den norske kirke i partiprogrammet i 1957, ble det ført en gradvis mer offensiv religionspolitikk. Dette kom ikke minst til uttrykk når det gjaldt skolepolitikk og kristendomsfag i skolen. Krefter i Arbeiderpartiet ønsket å arbeide for en sekularisering av skolen, men både den kristne formålsparagrafen og egne kristendomstimer overlevde skolereformer både på 1950- og 1960-tallet. De religionspolitiske signalene var likevel provoserende for kirken, og uroen og diskusjonene mellom kirke og stat førte til at det i 1965 ble samlet inn ikke mindre enn syv hundre tusen underskrifter til forsvar for kristendomsundervisning i skolen (Furre 1999:245). Skolelovene som ble vedtatt i 1959 og 1969 samt senere lovvedtak og diskusjoner, viser hvordan debatten utviklet seg og hvordan teorier om samfunnsmessig sekularisering kan knyttes til utviklingen.

Skolelovene av 1959 og 1969 – kristendommens rolle i skolen

Folkeskolelovene som ble innført i 1889 var todelt og besto av lov om *folkeskolen på landet* og lov om *folkeskolen i kjøpstedene*. Målet var å åpne for høyere utdanning for alle, og den la opp til å virkeliggjøre en syvårig enhetsskole. I 1936 ble det innført en ny folkeskolelov hvor by og land ble samlet under ett lovverk, og både timetall og fagkrets ble mer enhetlig. Forskjell på kjønnene ble også i stor grad opphevet gjennom det nye lovverket (NOU 1995:18). Om lovens formål sto det å lese i § 1: ”*Folkeskolen skal hjelpe til å gi barna en kristelig og moralsk oppdragelse og arbeide for å gjøre dem til nyttige mennesker både åndelig og legemlig*” (Theiste 1937:2). I 1959 ble en ny lov for folkeskolen vedtatt av Stortinget, fortsatt med Arbeiderpartiet som det dominerende partiet. Innholdet i denne nye loven samt andre politiske signaler virket skremmende for kirkens folk og førte til en tidvis opphetet debatt de kommende årene. Det var

elementer her som ble oppfattet som angrep på kristendomsundervisningen, til tross for at kristendommens særstilling i skolen fortsatt var godt etablert. Formålsparagrafen (formålet med opplæringen) i den nye loven var endret, og folkeskolens oppgave ble i § 1 nå omtalt på følgende måte:

”Skolen har til oppgave saman med heimen å arbeide for at elevane skal bli gode samfunnsmenneske. Han skal hjelpe til å gjeva elevane ei kristeleg og moralsk oppseding, utvekla deira evner og anlegg og gje dei god almenkunnskap, slik at dei kan bli gagns menneske både åndeleg og kroppsleg” (Folkeskoleloven 1959).

Til forskjell fra loven fra 1936 var målet om en kristen oppdragelse ikke lenger definert først, men flyttet nedover i paragrafen. De geistliges rolle og innflytelse ble regulert og redusert i den nye skoleloven, eksempelvis ved at prester ikke lenger skulle være ordinerte medlemmer av skolestyret, slik kravet var i loven fra 1936. De hadde derimot fortsatt anledning til å uttale seg i saker som gjaldt kristendomsundervisningen. Denne retten var nedfelt i en egen paragraf i lovverket under tittelen *Opplæringa i kristendom*, og faget hadde således fremdeles en særstilling mot andre fag. Det var også fastsatt krav til at en lærer i kristendomsundervisning *”må høyre til statskyrkja eller eit religions-samfunn som har den same læra som statskyrkja”* (Folkeskoleloven 1959). Samtidig ble det inkludert en fritaksordning for barn av foreldrene som ikke var medlemmer av statskirken. I tilfeller hvor foreldrene krevde det, kunne det da innvilges fritak fra kristendomsundervisningen. Dette kan forstås som et tegn på at det ikke lenger ble sett på som en selvfølge at elevene var medlemmer av statskirken, og de kristelige elementene i formålsparagrafen kan dermed også fortolkes som et ønske om formidling av kristne verdier og en historisk forankret kulturarv, og ikke først og fremst som behov for forkynnelse av den evangelisk-lutherske lære. Når vi samtidig kjenner til kravet om at lærere måtte tilhøre bestemte trossamfunn, vil en slik fortolkning likevel være en sannhet med modifikasjoner.

I en diskusjon om samfunnsmessig sekularisering er det verdt å merke seg de signalene som 1959-lovverket sendte ut. Endringer i kristen formålsparagraf, reduksjon i geistliges innflytelse i skolen og fritaksordninger er tegn som peker mot at det religiøse innholdet i utdanningsapparatet reduseres. Det bør samtidig bemerkes at de samfunnsmessige sekulariseringstendensene det her er snakk om, ikke nødvendigvis gjør seg gjeldende blant enkeltindivider. Den nevnte underskriftskampanjen i 1965 illustrerer dette, og kan brukes som et argument for Dobbelaeres tredeling.

Kun fire år etter at Folkeskoleloven ble vedtatt, ble en komité satt sammen for å utarbeide forslag til ny lov for en 9-årig grunnskole. Folkeskolekomiteen av 1963 la i 1967 frem sitt lovforslag, og et lovvedtak ble fattet av Stortinget i 1969. Den gamle *folkeskolen* endret nå navn til *grunnskolen*, og det ble innført obligatorisk 9-årig skolegang. Det var fortsatt ikke snakk om noen definitiv sekularisering av skolevesenet, og komiteen som var ansvarlig for lovforslaget var klar på at ”...grunnskolen som helhet måtte bygges på etiske grunnverdier som var forankret i kristendommen” (NOU 2007:6). Likevel fortsatte tendensen med at de geistliges rolle ble ytterligere begrenset, og bestemmelsen som sa at lærere som underviste i kristendom måtte være medlemmer av statskirken ble fjernet.

Som et resultat av regjeringsskiftet i 1965 var det nå en borgerlig samlingsregjering ledet av Per Borten som hadde flertall på Stortinget. Dette fikk enkelte konsekvenser for den nye skoleloven, da regjeringspartienes kirke- og undervisningsminister, Kjell Bondevik fra KrF, ikke ønsket å gå med på alle av komiteens foreslåtte innskrenkninger i forholdet mellom skole og kirke. Likevel ble en ny grunnskolelov fattet i 1969, og et tillegg ble inkludert til formålsparagrafen fra 1959 hvor det het at grunnskolen skulle ha til oppgave å fremme åndsfrihet og toleranse. Den nye ordlyden i grunnskolelovens formålsparagraf ble som følger:

”Grunnskolen skal i forståing og samarbeid med heimen hjelpe til med å gje elevane ei kristen og moralsk oppseding, utvikle deira evner, åndeleg og kroppsleg, og gje dei god allmennkunnskap så dei kan bli gagnlege og sjølvstendige menneske i heim og samfunn. Skolen skal fremje åndsfridom og toleranse, og leggje vinn på å skape gode samarbeidsformer mellom lærarar og elevar og mellom skole og heim”
(Grunnskoleloven 1969).

Inkluderingen av begrepene ”åndsfrihet” og ”toleranse” kan ses på som bevis på at den kristne livssynsdominansen i skolen var i ferd med å rakne. De geistliges makt over skolen var således redusert, og løsrivelsesprosessen fra kirken hadde fortsatt. En konsekvens av den nye loven var også at kristendomsundervisningen ble skolens fag, og at religionsfaget slik sett endelig ble løsrevet fra kirkelig kontroll (Telhaug 1994:193).

KRL-faget, opplæringsloven og den kristne formålsparagrafens fall

På 1970- og 1980-tallet dreide de skolepolitiske diskusjonene om religionsfaget seg i stor grad om hvilket verdigrunnlag undervisningen skulle være tuftet på. Mønsterplanen av 1974 fremhevet viktigheten av å gjøre elevene delaktige i kulturarven, en kulturarv der kristendom og kristendomsopplæring hørte naturlig til. I den reviderte mønsterplanen som kom i 1984 ble for første gang humanistiske verdier inkludert i skolens verdigrunnlag sammen med de kristne. Den konvensjonelle forankringen av kristendomsfaget ble likevel opprettholdt, men debatten om kristendommens posisjon i skolen fortsatte for fullt på 1990- og 2000-tallet. Som en konsekvens av en langvarig debatt og tendens har vi i nyere tid opplevd to sentrale hendelser i norsk skolepolitikk og forholdet mellom kristendommen, religion og skole, som jeg vil trekke frem. Den første er innføringen og den senere avviklingen av KRL-faget i henholdsvis 1997 og 2008, samt den påfølgende innføringen av RLE-faget. Den andre er endringen av formålsparagrafen i opplæringsloven, som førte til at formålet om kristen opplæring og oppdragelse ble fjernet fra lovverket i 2008.

Med Arbeiderpartiet i regjeringsposisjon og Gudmund Hernes som undervisningsminister ble det på 1990-tallet ført en ambisiøs skolepolitikk. Teologen Åge Schanke betegner i sin artikkel *Religion, livssyn og etikk som kunnskapsfag* (Schanke 2011:164) denne perioden som verdikonservativ og restaurativ. Arbeidet med å fornye kristendoms-, religions- og livssynsundervisningen i skolen ble påbegynt i august 1994 da et utvalg ble nedsatt for å vurdere disse spørsmålene, og dette førte til utredningen *Identitet og dialog* (1995). Verdikonservative elementer preget også denne utredningen, og det ble argumentert for et felles fag som skulle gi en *felles kulturkompetanse*, og som således kunne bidra til å demme opp for potensielt problematiske sider ved kultur- og verdimangfoldet i det moderne pluralistiske samfunnet. I 1997 ble faget *Kristendom med religions- og livssynsorientering* innført i skolen, men allerede i 2002 ble navnet endret til *Kristendoms-, religions- og livssynskunnskap*, forkortet *KRL*. Det nye faget skulle etter målsetningene bidra til å ivareta enhetsskoletankegangen, samtidig som det skulle styrke kunnskapsorienteringen. Det skulle være et kunnskapsfag, ikke et forkynnende fag. Sentralt sto tanken om å formidle den norske kulturarven, kollektiv identitet og samfunnets verdier og moral. Som sosialiserings- og dannelsesfag fikk KRL dermed en nøkkelrolle, og linjer kan trekkes til Arbeiderpartiets kirkepolitikk. Der Den norske kirke ble fremholdt som et felleskulturelt begrep som skulle bidra til identitet og samling i samfunnet forøvrig, fikk KRL-

faget på sett og vis en tilsvarende rolle i skolen. Som en konsekvens av dette ble fritaksordningen som ble innført allerede i 1935 for det datidige kristendomsfaget, avviklet for det nye KRL-faget. KRL ble et obligatorisk skolefag.

Kritikken mot KRL-faget og årsaken til dets relativt korte levetid kan spores til nettopp de samme grunntankene som lå bak den politisk initierte fremveksten av det. Innsigelser som oppsto, gikk på at kristendomsdelen av faget var for omfattende, at det ikke var åpning for fritaksordninger, og at det bygget på en sosialiseringforståelse og vektlegging av nasjonal identitet, som i praksis kunne oppfattes som en mild form for assimilering av kulturelle minoriteter. Det ble i så måte særlig reagert på målsetningen om at elever skulle utvikle en norsk identitet knyttet opp til en kulturarv hvor kristne kulturelementer i stor grad var førende. Kritikkk kom dessuten fra mer konservative kristne grupperinger som på den andre siden så på faget som utydelig og relativistisk. Det ble i tillegg kritisert både av FNs menneskerettighetskomité (2004) og Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (2007). Kritikken gikk hovedsakelig på at deler av faget kunne involvere elever i uønsket religiøs praksis ved siden av den ønskede kunnskapsformidlingen, samt at det ikke var et objektivt og nøytralt fag på grunn av kristendomsdelens størrelse – denne utgjorde 60 prosent av lærestoffet fra 1997 og 55 prosent fra 2002 – og manglende fritaksordning i kombinasjon med den kristne formålsparagrafen i skolen (Schanke 2011:165-166).

Som en konsekvens av kritikken som ble rettet mot KRL-faget, ble det nødvendig å revidere både innhold og sammensetning. I 2008 ble faget *Religion, livssyn og etikk (RLE)* lansert som det nye religions- og livssynsfaget, og nødvendige endringer for å tilpasse seg kritikken som var kommet mot KRL var nå gjort. Kristendomsdelen i det nye faget hadde ikke lenger den særstillingen det hadde i KRL-fagets oppbygning, og det merkes dessuten at ordet ”kristen” ikke lenger er en del av det nye fagets tittel. RLE ble delt i tre hovedområder bestående av (1) kristendom, (2) andre religioner og humanisme og (3) filosofi og etikk, hvor alle skulle tillegges samme kvalitative vekt. Fritaksordninger knyttet til undervisningen ble ikke innført spesielt for RLE-faget, men en generell lov gjør at heller ikke religionsfaget er utelukket fra dette i dag, jfr. Opplæringsloven § 2-3a.

Samme år som RLE-faget ble innført, ble skolens formålsparagraf endret. Denne hadde som nevnt tidligere blitt kritisert av Den europeiske menneskerettighetsdomstolen, men arbeidet med en endring av formålsparagrafen begynte før saken mot KRL-faget var oppe i domstolen. Det såkalte Bostad-utvalget, oppkalt etter utvalgets leder Inga Bostad, ble nedsatt av regjeringen i juni 2007 for å vurdere den kristne formålsparagrafen i Opplæringsloven. Etter forslag fra

utvalget ble den gamle paragrafen besluttet fjernet og erstattet av en revidert utgave. Den gamle formålsparagrafen hadde følgende ordlyd:

”Grunnskolen skal i samarbeid og forståing med heimen hjelpe til med å gi elevane ei kristen og moralsk oppseding, utvikle evnene og føresetnadene deira, åndeleg og kroppsleg, og gi dei god allmennkunnskap, slik at dei kan bli gagnlege og sjølvstendige menneske i heim og samfunn.

Skolen skal fremje åndsfridom og toleranse, og leggje vinn på å skape gode samarbeidsformer mellom lærarar og elevar og mellom skole og heim” (Ot.prp. nr. 46 2007–2008).

I forslaget til ny lov, utarbeidet med utgangspunkt i det nevnte utvalgets arbeid, skrev Kunnskapsdepartementet: *”Departementet ønsker med forslaget at formålsbestemmelsen i opplæringsloven skal komme i takt med samfunnsutviklingen” (Ot.prp. nr. 46 2007–2008).* Som den tidligere utviklingen av religionsfagene i skolen, kan dette tolkes som en tilpasning til den nye pluralistiske livssynssituasjonen i Norge. Dette med hensyn til et økende antall rapporterte ikke-religiøse og således som et ledd i en mulig sekularisering, men ikke minst med tanke på religionspluralisme som et resultat av innvandring og impulser utenfra. I den nye Opplæringsloven, vedtatt i 2008, heter det følgende (5.-7. ledd er utelatt av relevanshensyn):

”Opplæringa i skole og lærebedrift skal, i samarbeid og forståing med heimen, opne dører mot verda og framtida og gi elevane og lærlingane historisk og kulturell innsikt og forankring.

Opplæringa skal byggje på grunnleggjande verdiar i kristen og humanistisk arv og tradisjon, slik som respekt for menneskeverdet og naturen, på åndsfridom, nestekjærleik, tilgjeving, likeverd og solidaritet, verdiar som òg kjem til uttrykk i ulike religionar og livssyn og som er forankra i menneskerettane.

Opplæringa skal bidra til å utvide kjennskapen til og forståinga av den nasjonale kulturarven og vår felles internasjonale kulturtradisjon.

Opplæringa skal gi innsikt i kulturelt mangfald og vise respekt for den einkilde si overtyding. Ho skal fremje demokrati, likestilling og vitenskapleg tenkjemåte.” (Opplæringsloven 2008)

Det kan her bemerkes at formålet om en kristen oppdragelse er utelatt i den nye skoleloven, og det legges i stedet vekt på en opplæring basert på kristen, og nå også humanistisk *kulturarv*. Det er slik sett mer kunnskapsorienterte enn forkynnende elementer i denne loven. Den historiske og kulturelle bakgrunnen tillegges således vekt, og understrekes i paragrafens tredje ledd. Dette kan ses som et fortsatt sterkt ønske om å bevare og styrke en fellesskapstankegang, noe som gjenfinnes i det første leddet hvor den kulturelle *forankringen* benevnes som et sentralt formål med opplæringen. I et religionspluralistisk landskap må det også legges merke til at den nye loven nevner ”ulike religioner” konkret, og den favner dermed bredt for å kunne fange opp flere hensyn.

Den nye formålsparagrafen i opplæringsloven imøtekom kritikken som var kommet fra flere hold. Det nye RLE-faget søkte på samme måte en tilpasning til en ny livssynspluralistisk virkelighet som kunne opprettholde ønsket om å skape en felleskulturell forståelse, samtidig som hensynet til minoriteter ble bedre ivaretatt enn tilfellet hadde vært med det foregående faget. Som nevnt ble vektingen mellom de ulike religionene og livssynene endret, og det kommer frem et sterkt fokus på kunnskapsbasert læring som ikke skal få preg av forkynning. Schanke (2011:183) skriver at RLE-faget kan karakteriseres som et kunnskapsfag med en flerreligiøs kunnskapsstruktur, og at det er knyttet til en pluralistisk kulturstruktur. Faget er slik sett i en lang tradisjon av religionsfag i skolen hvor innhold og praksis gradvis har blitt dreid i en sekulær retning. Spørsmålet for fremtidens religions- og livssynsfag, er om denne utvikling vil fortsette. Førsteamanuensis ved lærerutdanningen ved NTNU, Jesper Aagaard Petersen, argumenterer for en økende vitenskapeliggjøring av religionsfaget, og spissformulerer budskapet ved hevde at RLE må bli ikke-religiøst (Jakobsen 2013). Jeg forstår sekulariseringsbegrepet i denne sammenhengen slik at det vil bety en gradvis endring av det religiøse innholdet i retning kunnskap på bekostning av forkynning, og fagets praksis er dermed også fundamentalt endret i forhold til de tidligere kristendomsfagene. Religion knyttes nå i større grad konkret til en historisk kulturarv, og det kan argumenteres for at skolen også av religionspluralistiske hensyn blir en del av en ny bevissthet som gjør religiøse spørsmål til et privatanliggende. Formålet om *kunnskap* om andre livssyn er imidlertid på plass som ledd i en forståelseshorisont hvor ”likeverd og solidaritet” er førende hensyn. Slik sett kan det også hevdes at formålsparagrafen inneholder dannelseselementer som RLE-faget er ment å skulle innprente.

4.3.2 Statskirkeordningen

Statskirkeordningen har flere ganger tidligere vært under debatt, og så tidlig som 1870 ble forslag om opphevelse av ordningen fremmet av stortingsrepresentant Søren Jaabæk fra Venstre. I 1971 foreslo en offentlig utnevnt kommisjon at Den norske kirke skulle bli en fri folkekirke uten de sterke båndene til staten. Da saken ble behandlet i Stortinget i 1982 ble det derimot nærmest enstemmig vedtatt å videreføre statskirkeordningen. Det har også senere blitt fremsatt forslag om avvikling, men det har ikke vært flertall på Stortinget for en avskaffelse. Ved årtusenskiftet var Arbeiderpartiet så å si alene om å ønske å opprettholde statskirkeordningen (Stensvold 2005:412, NOU 2006:2).

I 1998 opprettet Kirkerådet et eget utvalg som skulle vurdere statskirkeordningen. Konklusjonen av dette arbeidet ble presentert i mars 2002, og var da at kirke og stat burde skille lag. Utvalget begrunnet dette hovedsakelig med hensynet til religionsfrihet og menneskerettigheter, til tross for at omtrent 86 prosent av befolkning på dette tidspunktet var medlemmer av Den norske kirke. Begrunnelsene var altså sosiologiske snarere enn teologiske. Utgangspunktet for konklusjonen var situasjonen i ”det nye Norge” som ikke lenger var like homogen som tidligere, men snarere hadde flerkulturelle og pluralistiske trekk. Det å sidestille alle trossamfunn var derfor etter utvalgets mening viktig (Stensvold 2005:412). Da utvalgets forslag ble vurdert på Kirkemøtet høsten 2002 ble det ikke flertall for å gå inn for noen avvikling, men det ble isteden bestemt at det skulle arbeides med reformer innenfor den eksisterende ordningen. Samtidig ble det anbefalt opprettelsen av et offentlig utvalg som skulle få i oppgave å utrede forholdet mellom stat og kirke. Anbefalingen ble tatt til følge, og i mars 2003 oppnevnte regjeringen et utvalg bestående av 20 medlemmer som skulle ta for seg statskirkeordningen.

Stat-kirke-utvalget

Utvalget som skulle vurdere statskirkeordningen og veien videre ble ledet av daværende fylkesmann i Sør-Trøndelag, Kåre Gjønnes (KrF), og fra han har utvalget også blitt kjent som *Gjønnes-utvalget*. Utvalget var bredt sammensatt og besto av representanter fra alle partier på Stortinget, kirkelige organer, den samiske befolkning, Norges Frikirkeråd, Human-Etisk Forbund, ulike religioner og andre personer med spesiell fagkompetanse. I utvalgets mandat sto det blant annet: *”Formålet med utredningen er å gi grunnlag for å treffe beslutning om*

statskirkeordningen skal videreføres, reformeres eller avvikles” (NOU 2006:2). Arbeidet ble presentert og sendt ut på høring i desember 2006. Hovedkonklusjonen til utvalgets flertall var at den daværende statskirkeordning burde oppheves, og at det skulle etableres en ny kirkeordning for Den norske kirke. Flertallet, 14 av 20 medlemmer, anbefalte at Den norske kirke ble organisert som en lovforankret folkekirke med den konsekvens at ”... *Grunnlovens nåværende bestemmelser om statskirkeordningen oppheves, og at Den norske kirke blir et selvstendig rettssubjekt med egne styringsorganer og med selvstendig ansvar for alle saker som har med kirkens tro og virksomhet å gjøre*” (NOU 2006:2). Når vi i dag kjenner resultatet av utvalgets arbeid er det likevel verdt å merke seg at utvalgets forslag innebar at Den norske kirke fortsatt gis en nær tilknytning til staten gjennom en kirkelov, gitt av Stortinget. Det ble anbefalt at denne kirkeloven skulle utformes som en kortfattet rammelov og forankres i grunnlovsbestemmelsene. En konsekvens av forslaget om en lovforankret folkekirke var at flere paragrafer i Grunnloven måtte oppheves eller skrives om. Religiøse komponenter er i all hovedsak fjernet fra det statlige lovverket, og der det fortsatt eksisterer eller hentes inn, er det i stor grad ut ifra menneskerettighetsbegrunnelser om trosfrihet og prinsipper som likestiller trossamfunn. I sekulariseringsdebatten er det verdt å merke seg utvalgets utsagn om at ”*Det er folks tilhørighet i menighetene som vil være avgjørende for kirkens fremtid, ikke ordningen av forholdet mellom stat og kirke*” (NOU 2006:2).

Kirkeforliket og grunnlovsendringer – kirke-stat-forholdet reformeres

I april 2008, et drøyt år etter at Gjønnnes-utvalgets forslag ble sendt ut på høring, presenterte daværende kirkeminister Trond Giske det såkalte *Kirkeforliket* (”Forlik om stat-kirke”), bygget på utvalgets arbeid. Alle Stortingets partier var blitt enige om et dokument som skulle danne grunnlaget for arbeidet videre med en ny kirkeordning. Dette forliket ble fulgt opp da regjeringen mars 2012 i statsråd la frem lovproposjonen med forslag til endringer i kirke- og grunnloven (St.prp. 71 L 2011-2012). Forslaget inneholdt få overraskelser og tok i all hovedsak punktene i kirkeforliket til følge. 21. mai 2012 ble saken behandlet i Stortinget, og de bebudede grunnlovsendringene ble vedtatt med et overveldende flertall bestående av 161 mot 3 stemmer. De endringene som er besluttet i lovverket er historiske i norsk sammenheng, og har endret Den norske kirkes forhold til staten. Hovedpunktene og de mest sentrale endringene kan forstås opp mot sekulariseringsperspektiver, og jeg ser det som en verdi for oppgaven å nevne noen av endringene som er foretatt.

Verdt å merke seg er at endringene i kirke-stat-forholdet i proposisjonen blir omtalt som en *demokratireform*. Det er med andre ord fokus på økt kirkelig autonomi som et positivt tiltak for Den norske kirke og en organisatorisk styrking av institusjonen. De kirkelige organer vil da få større makt til å ta selvstendige beslutninger. I det som betegnes som en prosess som skal strekke seg utover 2013 med utforming og påfølgende vedtak av ny kirkeordning, har Kirkerådet allerede fått myndighet til å ansette biskoper og proster. Ansvar for dette forflyttes dermed fra den kirkelige statsråden (St.prp. 71 L 2011–2012, DNK u.å.c). Vigslingen av Stein Reinertsen til biskop av Agder og Telemark bispedømme i januar 2013 er således historisk, siden Reinertsen ble den første biskopen som er valgt av kirkens egne organer. Disse endringene er formalisert gjennom endringer i Grunnlovens §§ 21 og 22 hvor ordlyden ”geistlige Embetsmænd” i begge tilfeller er utelatt fra lovteksten. Slike endringer og den påståtte demokratiseringen av kirkelivet griper direkte inn i sekulariseringsdiskusjonene, og dette gjelder ikke minst på organisatorisk nivå. Diskusjonene rundt dette temaet vil slik sett overlape mellom nivåene.

Flere sentrale paragrafer i Grunnloven har etter den nye reformen blitt revidert eller fjernet. Dette gjelder blant andre den omtalte § 2, som er gjengitt i kapittel 4.2.2. Der den tidligere slo fast at den evangelisk-lutherske tro skulle være Norges offisielle religion, er formuleringene endret, slik at den har fått form av det som har blitt kalt en *verdiparagraf*: *”Værdigrundlaget forbliver vor kristne og humanistiske Arv. Denne Grundlov skal sikre Demokrati, Retsstat og Menneskerettighederne”* (Grunnloven 2012). Den humanistiske arven er tatt inn i lovteksten, og det er lagt vekt på menneskerettighetene, som jeg har omtalt i kapittel 4.3.1, samt tidligere i dette kapitlet. Slik er verdi- og kulturgrunnlaget vektlagt, og den gamle paragrafen med bekjennelselementer er fjernet. Videre har lovteksten i § 4, gjeldende kongens bekjennelsesplikt, fått en mindre revidering i ordlyden. Kongens plikt til å ”haandhæve og beskytte” den evangelisk-lutherske tro er fjernet, men bekjennelseelementet er beholdt, blant annet etter Kong Harald Vs eget ønske (Holbek 2012a). Grunnlovens § 16 ble derimot endret fullstendig. I den tidligere paragrafen het det: *”Kongen anordner al offentlig Kirke- og Gudstjeneste, alle Møder og Forsamlinger om Religionssager, og paaser, at Religionens offentlige Lærere følge de dem foreskrevne Normer”* (St.meld. 2007-2008). Det nye lovteksten lyder: *”Alle Indvaanere af Riget have fri Religionsøvelse. Den norske Kirke, en evangelisk-luthersk kirke, forbliver Norges Folkekirke og understøttes som saadan af Staten. Nærmere Bestemmelser om dens Ordning fastsættes ved Lov. Alle Tros- og Livssynssamfund skal understøttes paa lige Linje”* (Grunnloven 2012).

Ordlyden i den nye paragrafen markerer Den norske kirkes særegne posisjon innenfor staten, og understreker dens rolle som en folkekirke. Samtidig er det et sentralt poeng at andre

tros- og livssynssamfunn likestilles i lovverket. I tillegg til de nevnte endringene vil andre ledd i §§ 12 og 27 fjernes, noe som betyr at det ikke lenger vil være påkrevet at halvparten av statsrådene bekjenner seg til Den evangelisk-lutherske tro, samt at statsråder som ikke bekjenner seg til denne nå har anledning til å delta i behandlingen av saker som angår Den norske kirke. Kongens mulighet til avskjedigelse av geistlige opphører. Til sammen er altså syv paragrafer i Grunnloven påvirket av den nye ordningen. I tillegg til grunnlovsendringene, er det gjort endringer i enkelte andre lovtekster og praksiser som omhandler eller inkluderer Den norske kirke og dens virke, blant annet gravferds- og kirkegårdsforvaltning.

Det kan hevdes at grunnlovsendringene representerer naturlige konsekvenser av at Norge i dag er et samfunn preget av stadig økende grad av livssynspluralisme. Et pluralistisk religiøst samfunn utfordrer etablerte ordninger, og demokratiske tilpasninger har vært gjennomført for bedre å innpasse ordningene til dagens situasjon. Oppløsningen av statskirkeordningen i sin tidligere drakt har vært kalt en demokratiseringsreform, forstått som økt autonomi for kirken, men den kan også oppfattes som demokratiserende i form av større grad av likhetstenkning religiøse grupperinger imellom. Direktør for kirkerådet, Jens-Petter Johnsen, hevder i en artikkel i *Aftenposten* mai 2012, at både det faktum at staten blir konfesjonsfri og at Den norske kirke blir fristilt som trossamfunn, er nødvendig om trosfriheten skal sikres i det norske samfunnet (Johnsen 2012). Argumentet om en konfesjonsfri stat av hensyn til minoriteter i et livssynspluralistisk samfunn, er dessuten interessant i sekulariseringsdebatten med utgangspunkt i pluralismediskusjonene. Disse diskusjonene har jeg valgt å plassere i et eget kapittel, for å vise hvilke påståtte effekter pluralisering kan få. På samfunnsnivå kan det hevdes at modernitetens pluralisme har hatt en samfunnsmessig sekulariserende effekt, her forstått som religiøse organisasjoners frakobling fra staten, nettopp gjennom at den har skapt rom for argumenter om trosfrihet og likhet for grupper som ikke historisk hører til majoritetskulturen. I tillegg til statskirkedebatten kan argumentet også gjelde for diskusjonene om religionsfaget i skolen. Dette argumentet bifalles av Steve Bruce, der han hevder at staten i en moderne pluralistisk situasjon ikke har annet valg enn å tre inn i rollen som religiøst nøytral, all den tid den ønsker å unngå sosiale konflikter eller ikke har undertrykkelse som et virkemiddel (Bruce 2002:88). Viktigheten av en sekulær stat understrekes også av Jürgen Habermas i artikkelen *Religion in the public sphere* (2005). Her skriver han at utfordringene med religiøs pluralisme i form av religiøse kriger og uenigheter fant sitt svar i den konstitusjonelle staten gjennom å åpne for religionsfrihet. At staten har en sekulær karakter er viktig, siden dette er nødvendig for å kunne være en troverdig autoritet i religionsspørsmål. Han understreker samtidig at en sekulær stat må behandle religiøse ressurser på en forståelsesfull måte. Dette henger sammen med hans syn på sterke

sekulariseringsteorier som feilslåtte, siden de etter hans mening har oversett religionens betydning i det sekulære samfunnet: Religion skaper mening, håp og solidaritet (Habermas 2005:5, Døving 2010:3).

Når det gjelder debatten om å skille kirke og stat, har vurderingene vært delte også innad i Den norske kirke og blant personer med sterk tilknytning til denne. Tidligere biskop Gunnar Stålsett, markerte seg som motstander av et slikt skille, og beskrev i en kronikk i *Aftenposten* mai 2006 (oppdatert oktober 2011) en frykt for at et slikt skille kunne medføre at kirken tas fra folket, og at grunnleggende verdier i samfunnet blir svekket. Argumentasjonen kan tolkes i retning av et forsvar for de samme politiske strømningene som fikk ham selv ordinert til biskop, altså den sosialdemokratiske fellesskapstankegangen, hvor kirken ble brukt som et viktig element i oppbyggingen av enhetsidentiteten. Han nevner også seg selv som et eksempel på en ordinasjon som muligens ikke ville funnet sted, hvis Den norske kirke ikke var underlagt statlig styring på vesentlige punkter. Stålsett uttrykker skepsis til om liberale stemmer vil få samme plass i en løsrevet kirke, og skriver: *”Hvis fremtidens kirkeordning ikke gir rom for bredden i kirken, også i dens ledelse, må de som ønsker en åpen og inkluderende folkekirke være på vakt”* (Stålsett 2011). Stålsetts syn kan ses i sammenheng med flere vanskelige saker som Den norske kirke ble konfrontert med fra 1950-tallet og fremover, i stor grad som resultat av Arbeiderpartiets sterke styringsvilje og partiets nevnte felleskulturelle mål. Temaer som kvinnelige prester (kvinnesak), fri abort og homoseksualitet ble satt på dagsorden. For kirkens vedkommende førte disse debattene til indre splittelse, men også til holdningsendringer i tråd med Arbeiderpartiets ønske for ”folkekirken” (Stensvold 2005:401). Både ordinasjonen av Norges første kvinnelige biskop i 1993, Rosemarie Köhn, samt Stålsetts egen ordinasjon i 1998, var politisk fundamentert. Stålsett sørget i 2001 for å ordinere den første åpent homofile mannen til prest i Majorstuen menighet. Få måneder etter Stålsetts utnevnelse ansatte Rosemarie Köhn en lesbisk samboende prest. De liberale biskopenes handlinger vakte harme, men begrunnet i det kristne nestekjærlighetsprinsippet, som de oppfattet som overordnet, markerte de avstand til en lavkirkelig bokstavelig bibeltolkning (Stensvold 2005:396-401, SNL u.å.h).

4.4 Oppsummering – Samfunnsmessig sekularisering i Norge

I dette kapittelet har jeg vist til flere historiske trekk som kan knyttes til debatten om samfunnsmessig sekularisering. Jeg har vist hvordan kirke og statsmakt var tett sammensveiset fra kristendommen etablerte seg i landet på 1000-tallet, og hvordan denne maktkonstellasjonen

holdt seg sterk helt frem til 1800-tallet, med en kongemakt som praktiserte et strengt regulert og religiøst begrunnet lovverk. Jeg har så vist hvordan båndene mellom kirke/religion og statsmakt gradvis ble myket opp i årene etter 1814, frem til statskirkeordningen i 2012 gjennomgikk en historisk reform. Det kan diskuteres om det er riktig å betegne reformen som en avskaffelse av statskirkeordningen, all den tid Den norske kirke fortsatt har en særstilling i det lovverket sammenlignet med andre trossamfunn. Likevel markerer grunnlovsendringene et betydelig fokusskifte. Når det gjelder religionsfag i skolen, har jeg vist at det de seneste årene markeres en stadig sterkere forskyvning av undervisningsfokuset fra kristendomsundervisning over på livssynsnøytral undervisning. Tanken om felleskulturen i det pluralistiske samfunnet blir utfordret, og det er dermed naturlig å ta diskusjonene videre med dette i bakhodet. Derfor går jeg i neste kapittel over til å diskutere nettopp pluralismens konsekvenser. Avslutningsvis skal det imidlertid ikke være en dristig påstand å hevde at Norge har blitt sekularisert på samfunnsnivå, når begrepet forstås som en svekkelse av religionen rolle og betydning i staten og offentlige institusjoner. I dette kapitlet har jeg vist hvordan denne sekulariseringen kan forstås og opptre.

5 OVERGANG FRA SAMFUNNSMESSIG TIL ORGANISATORISK OG INDIVIDUELL SEKULARISERING – RELIGIONSPLURALISME SOM KONSEKVENNS OG ÅRSAK

Som vist i foregående kapittel er sekulariseringsteorier på samfunnsnivå knyttet opp mot tanken om moderne differensiering, hvor religiøse institusjoner og autoriteter mister påvirkningskraft i samfunnet. Jeg har vist hvordan sekularisering på samfunnsnivå kan forstås i Norge, og for hvordan sekulariseringen kan fremstå både latent og manifest⁸ (kapittel 3.3.1). Det er verdt å merke seg hvordan argumenter for religionsfrihet og mangfoldighet har blitt benyttet både i diskusjonene om kristendoms- og religionsfag i skolen og i stat-kirke-debattene. Dette peker mot en ny pluralistisk situasjon i dagens Norge. Diskusjoner om *pluralisering* er dermed nært knyttet opp mot *sekularisering*. Før jeg går over til å diskutere individuell sekularisering, ønsker jeg å vise hvordan pluralisering, konkretisert som religiøs pluralisering, både kan forstås som en medvirkende årsak til sekularisering og samtidig kan være en konsekvens av sekulariseringsmekanismer. Her er det naturlig å dra noen veksler på teorier om organisatorisk sekularisering. Pluralismebegrepet knytter sekulariseringsnivåene sammen, og jeg ønsker å vise hvordan det kan forstås.

Det kan pekes på to tendenser som hovedsakelig trekker i retning av økt religiøst mangfold, og dermed økende religiøs pluralisering. Disse er (a) innvandring fra folkegrupper som har annen religiøs og livssynsmessig tilhørighet enn den dominerende i det landet de flytter til, og (b) endringer i religiøs og livssynsmessig tilhørighet blant dem som allerede bor her (Davie 2007a:155, Schmidt 2010a:32). Teologiprofessor ved Universitetet i Oslo, Ulla Schmidt, tar i artikkelen *Norge: et religiøst pluralistisk samfunn?* (2010) opp spørsmålet om det er riktig å betegne det norske samfunnet som religiøst pluralistisk, all den tid et stort flertall av den norske befolkningen faktisk tilhører en konkret religiøs organisasjon og tradisjon i form av et protestantisk kirkesamfunn: Den norske kirke. Hun argumenterer mot et slikt syn som hun mener legger til grunn en bestemt forestilling om religiøs pluralisering som innebærer en tilstand der ”*et mangfold av nogenlunde jevnbyrdige og likestilte religiøse tradisjoner forholder seg til hverandre på en felles, nøytral samfunnsarena som i utgangspunktet ikke favoriserer noen*

⁸ Dikotomien *manifest-latent sekularisering* er relatert til Mertons distinksjon mellom manifeste og latente konsekvenser av sosiale handlinger. Manifeste konsekvenser er intenderte og beregnede, mens latente konsekvenser verken er intenderte eller beregnede (Merton 1957:51, Dobbelaere 2009:602).

fremfor andre” (Schmidt 2010a:42). Religiøs pluralisme forutsetter i et slikt perspektiv en situasjon der ingen religion eller religiøs bevegelse har en hegemonisk posisjon. Schmidt mener på sin side at en mer presis og treffende analyse av hvorvidt Norge faktisk er å regne som religiøst pluralisert, må ta utgangspunkt i viktige kjennetegn ved religions- og livssynsbildet i landet (Schmidt 2010a:42). Med til dette bildet hører Den norske kirkes historisk sett svært sterke og hegemoniske posisjon. Denne posisjonen kan også regnes som en form for kulturelt monopol i kraft av de tette båndene mellom stat og kirke, og det faktum at en så stor andel av den norske befolkning har stått, og fortsatt står, registrert som medlemmer i kirken. Samtidig viser den foregående diskusjonen av skolepolitikk og stat-kirke-tilknytningen at dette hegemoniet utfordres, noe som etter Schmidts begreper gjør det legitimt å tale om at Norge har blitt mer religiøst pluralisert. Derfor ønsker jeg å inkludere to perspektiver på konsekvenser av religiøs pluralisering. På den ene siden finnes klassisk teori som hevder at pluralisme har en sekulariserende effekt, og på den andre siden ”rational choice”-teorier som hevder at pluralisme tvert imot medfører religiøs revitalisering. Før jeg tar fatt på dette vil jeg vise til noen trender som kan eksemplifisere det pluralistiske bildet i Norge i dag.

5.1 Religiøst mangfold i den norske befolkningen

Endringer i den norske befolkningens religiøse og livssynsmessige tilhørighet vil bli konkret behandlet i kapittelet om individuell sekularisering. Et poeng som imidlertid kan nevnes allerede i forbindelse med diskusjonene av pluralisering og sekularisering er Den norske kirkes medlemstall og utviklingen av medlemsmassen i andre religiøse trossamfunn. I tabell 5.1.1 har jeg skissert utviklingen for Den norske kirke med utgangspunkt i tre utvalgte år fra 1990 til 2012.

Tabell 5.1.1 Medlemmer i Den norske kirke, andre trossamfunn og uten medlemskap (prosent av den totale befolkningen) (SSB 2010, 2011, 2012a, 2012b).

	1990	2005	2012
<i>Totalt innbyggertall (avrundet)⁹</i>	4 230 000	4 600 000	4 990 000
<i>Medlemsprosent i Dnk</i>	90,0 %	85,5 %	77,2 %
<i>Medlemsprosent i andre tros-/livssynssamfunn enn Dnk</i>	5,3 %	8,3 %	10,2 %
<i>Uten medlemskap i tros-/livssynssamfunn</i>	4,7 %	6,2 %	12,6 %

Trenden i tabell 5.1.1 viser at antall medlemmer i Den norske kirke er stabilt nedadgående. Det registreres synkende medlemstall fra år til år, og i løpet av de 22 årene inkludert i tabellen har antall medlemmer i forhold til det totale innbyggertallet i Norge sunket fra 90 prosent til 77,2 prosent. Det skal påpekes at dagens medlemsprosent på 77,2 prosent må regnes som høy, men som en trend er utviklingen klar. Det bemerkes samtidig at det er stadig flere som står uten medlemskap i noe tros- eller livssynssamfunn, uten at det nødvendigvis kan knyttes til ateistiske livssyn, på samme måte som medlemskap i Den norske kirke ikke av nødvendighet signaliserer religiøsitet. Et viktig poeng med denne trenden, ved siden av det faktiske poenget at Den norske kirke mister oppslutning, er at det signaliseres en utvikling i retning av økende religiøs mangfold: Den prosentvise oppslutningen om tros- og livssynssamfunn utenfor Den norske kirke er nesten fordoblet fra 1990 til 2012, og prosentvis andel uten medlemskap i noe tros- eller livssynssamfunn er nesten tredoblet.

Hvordan sammensetningen er blant dem som står registrert som medlemmer av andre tros- og livssynssamfunn enn Den norske kirke, vises i tabell 5.1.2. Det totale antall medlemmer har økt fra 5,3 prosent i 1990 til 10,2 prosent i 2012. Av disse har muslimske trossamfunn hatt den største økningen med en total oppgang på 13,3 prosent i løpet av den registrerte 22-årsperioden, hvilket utgjør nesten en seksdobling i absolutte tall. Andre kristne trossamfunn utgjorde i 2012 fortsatt den desidert største gruppen av medlemmer i trossamfunn utenfor Den norske kirke, og det ble registrert en liten prosentvis oppgang i medlemsmassen fra 2005 til 2012. I absolutte tall er det kristne trossamfunn utenfor Den norske kirke som har hatt størst vekst i antall medlemmer fra 2011 til 2012. Av disse er det Den romersk-katolske kirke som er det største trossamfunnet med i overkant av 102 000 medlemmer. Her er det registrert en kraftig økning de seneste årene, med en fordobling av medlemsmassen fra 2007 til 2012. Denne

⁹ Tallene gjelder for 1. januar de aktuelle årene.

økningen kan ses i sammenheng med økt innvandring, og spesielt har økningen fra land i Øst-Europa vært sterk (SSB 2013a).

Tabell 5.1.2 Medlemmer i tros- og livssynssamfunn utenfor Den norske kirke¹⁰(SSB 2010, 2011 og 2012a, 2012c).

	1990		2005		2012	
<i>Totalt medlemstall andre tros- og livssynssamfunn enn Dnk (avrundet)</i>	224 000	5,3 % <i>(av total befolkning)</i>	383 000	8,3 % <i>(av total befolkning)</i>	511 000	10,2 % <i>(av total befolkning)</i>
<i>Islam</i>	19 200	8,6 %	76 600	20,0 %	112 000	21,9 %
<i>Det Mosaiske Trossamfunn</i>	1 000	0,4 %	900	0,2 %	150	0,0 %
<i>Buddhisme</i>	3 000	1,3 %	9 500	2,5 %	15 400	3,0 %
<i>Hinduisme</i>	<i>(ingen tall)</i>		3 800	1,0 %	5 700	1,1 %
<i>Andre ikke-kristne trossamfunn¹¹</i>	1 100	0,5 %	3 300	0,9 %	2 200	0,4 %
<i>Kristne trossamfunn¹²</i>	149 800	67,0 %	215 000	56,1 %	289 000	56,6 %
<i>Livssyn¹³</i>	49 400	22,1 %	74 000	19,3 %	85 000	16,6 %
<i>Andre tros-/livssynssamfunn</i>	<i>(ingen tall)</i>		300	0,1 %	1 200	0,2 %

Ved å benytte statistikk som ovenfor er det mulig å tegne et bilde av hvordan utviklingen har vært i Norge med hensyn til religiøs mangfold. Det er samtidig verdt å merke seg at det er visse problemer med å benytte seg av slikt datamateriale som uttrykk for norsk religiøsitet. Schmidt nevner at det kan forekomme feil i registreringen av medlemsmassen¹⁴, og at formelt

¹⁰ SSB understreker at det fra 2005 er lagt til grunn et nytt registreringssystem for tallet på medlemmer i trossamfunn, og statistikken kan derfor ikke sammenlignes direkte med tidligere år. Jeg har likevel valgt å inkludere året 1990 i statistikken for å kunne vise trenden, men dette må forstås med utgangspunkt i nevnte forbehold.

¹¹ Her: Baha'i og Sikhisme.

¹² Kategorien "kristne trossamfunn" inneholder samfunn som Den katolske kirke, Den evangelisk Lutherske kirke, Metodistkirken, Pinsevevnenene, Baptistene, Misjonsforbundet, Jehovas vitner, ortodokse kirker samt andre kristne trossamfunn som mottok statstøtte.

¹³ Hovedsakelig Human-etisk forbund.

¹⁴ Den norske kirke har blant annet hatt problemer med feil i sine medlemsregistre, og har over år oppgitt for høye medlemstall. Til tross for tiltak er det grunn til å tro at det fortsatt er oppgitt et for høyt antall medlemmer (Schmidt 2010:29, NRK 2005). Schmidt (2010:29-30) skriver at også andre trossamfunn har slitt med ukorrekte

medlemskap ikke uten videre overlapper med faktisk religiøs identifikasjon og oppslutning. Dette innebærer for eksempel at ikke alle som faktisk innehar en religiøs overbevisning står registrert i et trossamfunn. Schmidt nevner islam konkret som eksempel, hvor det er allment akseptert at tallene som tabellen viser er for lave. Det har blitt foreslått at innvandring og landbakgrunn gir et bedre bilde av den faktiske situasjonen, men også her støter man på problemer all den tid personlig religiøsitet ikke nødvendigvis henger sammen med landbakgrunn¹⁵ (Schmidt 2010a:30). I en studie av ikke-vestlige innvandrere, publisert i *Tidsskrift for samfunnsforskning* i år, var konklusjonen imidlertid at religiøsitet blant innvandrere endres lite over tid, og at bakgrunn, herunder landbakgrunn, er viktige indikatorer for hvilke religiøse ståsteder personene har. Innvandrere med en sekulær bakgrunn fortsetter å være sekulære, mens innvandrere med en religiøs bakgrunn beholder sin religiøsitet. Videre opprettholder barn av innvandrere omtrent det samme nivået på religiøsitet som foreldregenerasjonen (Elgvin og Tronstad 2013:63).

Til tross for at det er knyttet usikkerhet til tallmaterialet, er det grunn til å anta at statistikken gir oss et bilde av hva som faktisk skjer: Det foregår en forskyving mot religiøs diversitet. Schmidt kaller utviklingen en *kvantitativ pluralisering*, der de som tilhører andre tros- og livssynssamfunn enn Den norske kirke sakte men sikkert blir flere. Samtidig hevder hun at det foregår en *kvalitativ diversifisering* som innebærer tilhørighet til et bredere spekter av tros- og livssynssamfunn, spesielt med fokus på de samfunnene som er lenger unna tradisjonene som historisk sett har vært dominante i Norge (Schmidt 2010a:31).

I kapittel 4.3 viste jeg hvordan religiøs og livssynsmessig likebehandling har vært et argument både i skole- og stat-kirke-debatten, og noe av bakgrunnen for dette er gitt i tallmaterialet jeg har presentert. At Norge er pluralisert kan man lese ut av to forhold: Befolkningen er organisert i stadig flere og mer forskjelligartede organisasjoner, og statsmakten inntar en rolle som tilrettelegger for dette mangfoldet. Spørsmålet videre er hva denne pluraliteten eventuelt kan bety for religiøsitet. Levekårsundersøkelsen blant innvandrere i 2005/2006 konkluderte på følgende måte: Religion er viktigere for innvandrere enn for andre, og

medlemsregistre, først og fremst i form av dobbeltmedlemskap der en person står innmeldt i to tros- eller livssynssamfunn på en gang.

¹⁵I en levekårsundersøkelse blant innvandrere gjennomført i 2005/2006 i regi av Statistisk Sentralbyrå scoret somaliere 9,9 av 10 mulige poeng i rangering av religiøsitet, mens iranere kun fikk 3,9 poeng, hvilket var på nivå med gjennomsnittet i den norske befolkningen forøvrig (SSB 2008). Dette viser at landbakgrunn kan være en upresis indikator på religiøsitet om religiøsiteten kobles direkte opp mot hovedreligionen i landet innvandreren kommer fra.

viktigst for muslimer (Blom og Henriksen 2008:70). Kan innvandringen med tiden også få konsekvenser for større deler av befolkningens religiøse ståsted? Jeg vil nedenfor inkludere to teorier som søker å gi svar på hva økt religiøs pluralitet vil medføre for sekularisering og religiøs revitalisering.

5.2 Klassisk teori: Religionspluralisme har en sekulariserende effekt

”Den unge” Peter Berger er en stadig tilbakevendende autoritet i sekulariseringsdebatten på ”tilhengersiden”, og han markerte seg tidlig i spørsmål om religionspluralisme og dens sekulariserende effekt. Der det moderne samfunnet fikk en pluralistisk karakter som også påvirket religionen, var dette som jeg har vist tidligere på ingen måte den historiske situasjonen. Den historiske konteksten var snarere preget av religiøse monopoler med minimal eller ingen konkurranse. Gjennom modernisering, rasjonalisering og den påfølgende sekulariseringen endres dette bildet. Avmonopolisering av de religiøse tradisjonene fører dermed til større mangfold i det religiøse landskapet (Berger 1969:135). Denne nye situasjonen har - så lenge man forutsetter et demokratisk og åpent samfunn - den naturlige konsekvens at ingen lenger kan tvinges til tro gjennom makt, og uavhengig av historisk bakgrunn vil religionen presses inn i en markedssituasjon. ”Livssynstilbydere” opererer da i et åpent marked med ulike tilbydere og etterspørere, og de blir underlagt klassiske markedsmekanismer. Berger slår fast at *”The pluralistic situation is, above all, a marked situation”* (Berger 1969:138). Dette får store konsekvenser for de religiøse grupperingenes organisering, som nå må fokusere på å overbevise og tilfredsstille forbrukerne fremfor å utøve eksklusiv makt over befolkningen. I markedstermer kan man si at det blir viktig å vise til resultater, i motsetning til i monopolsituasjonen. Der var monopolet et ”resultat” i seg selv, og ytterligere resultatpress ikke et tema.

Argumentasjonen går dermed som følger: når den sosio-strukturelle sekulariseringen brer om seg, vil resultatet være økende pluralisering. Pluraliseringen fører på sin side igjen til at sekulariseringstendensene blir ytterligere forsterket gjennom at de manifesterer seg på et individuelt plan ved hjelp av nettopp den pluralistiske livssynssituasjonen. I artikkelen *From Secularity to World Religions* som Berger skrev i 1980, oppsummerer han grunntankene om forholdet mellom sekularisering og pluralisme på følgende måte:

“The root insight here is that subjective certainty (in religion and in other matters) depends upon cohesive social support for whatever it is that the individual wants to be

certain about. Conversely, the absence or weakness of social support undermines subjective certainty – and that is precisely what happens when the individual is confronted with a plurality of competing world view, norms or definition of reality” (Berger 1980:41).

Den sosio-strukturelle sekulariseringen har med andre ord svekket de tradisjonelt sterke båndene mellom religion og samfunn og den meningsdannelsen som oppstår i dette samspillet. Staten vil innta en nøytral holdning i religionsspørsmål, og religion blir privatisert. Dette har dramatiske konsekvenser, fordi den nye private religionen *”cannot any longer fulfill the classical task of religion, that of constructing a common world within which all of social life receives ultimate meaning binding on everybody”* (Berger 1969:134).

Konsekvensene Berger skisserer skjer uavhengig av hvor virkelig den privatiserte, og dermed individualiserte religionen er for enkeltindividet. Religionen som ”samfunnets lim” vil like fullt opphøre å eksistere. Det er i dette øyeblikket den religiøse troverdighetskrisen gjør seg gjeldende. Sekulariseringen har ført til at religionen har blitt individualisert og gjort til gjenstand for private anliggender, for eksempel innenfor familien, noe som altså fører til at tradisjonelle bånd og meningsskapelse ikke lenger eksisterer. Sekulariseringen har også ført til en avmonopolisering, som igjen skaper en religiøs pluralisme med et mangfold av tilbydere. Denne mangfoldigheten skaper en usikkerhet hos individet, siden det nå eksisterer et mangfold av ”sannheter”. Religionen blir dermed underlagt stadig flere markedsmekanismer. Konfrontert med den pluralistiske situasjonen vil religiøse institusjoner ifølge Berger ha to idealtypiske valg. På den ene siden kan de akseptere den pluralistiske virkeligheten og gå inn i en markedssituasjon der de deltar i spillet dette innebærer, og forsøke å tilfredsstille forbrukerne så godt de kan. På den andre siden kan de nekte å tilpasse seg den pluralistiske situasjonen. De vil da kunne forsøke å etablere seg bak sosio-religiøse strukturer, der styrken og holdbarheten i disse vil kunne avgjøre hvor vellykket dette blir. Slik kan man tenke seg at deres tilhengere ikke vil oppfatte den religiøse pluralistiske markedssituasjonen som uttrykk for faktiske valg, siden styrken i den sosio-religiøse overbygningen i deres trossystem eller organisasjon forankrer dem dypt nok til å stenge for dette.

I de fleste tilfeller er det aktiv deltakelse i det religiøse markedet som er viktig for livssynstilbyderne, siden det er der massene befinner seg. Dette tar ifølge Berger form ved at det religiøse produktet gjennomgår prosesser som former det i henhold til forbrukernes preferanser. Dette kan gjøres ved at produktet standardiseres i henhold til de krav som gjelder på det aktuelle tidspunktet, populært sagt, tilpasse seg tidens moter. Det er for eksempel interessant å diskutere

hvorvidt Den norske kirkes holdning til kvinnelige prester og homofili i de senere årene er et uttrykk for en tilpasning til et endret ”forbruks- eller holdningsmønster” i befolkningen, og dermed skyldes en tilpasning til et moderne samfunn. Endres praksisen i så fall med bakgrunn i et ønske om å gjøre produktet sitt mer salgsvennlig, og går dette ønsket på tvers av deres egne skrifter? For Berger er det en tendens til at pluralisering leder til relativisering av det religiøse innholdet. Religionen som en ”tatt-for-gitthet” vil i dette nye religiøse landskapet være passé. Religiøst innhold som objektive sannheter blir subjektivisert på flere måter. For det første gjennom at innholdet blir gjort til gjenstand for privatisering og individuell overbevisning, uten en selvforklarende intersubjektiv forklaringsstruktur. For det andre ved at det i tilfeller der individet holder fast ved den religiøse virkeligheten, blir dette forklart som psykologiske mekanismer i bevisstheten til den enkelte, og ikke som en faktisk virkelighet med overmenneskelige forklaringer. Religiøse virkeligheter blir med andre ord i økende grad oversatt fra et rammeverk der disse virkelighetene eksisterer eksternt fra individets bevissthet til en situasjon der dette tillegges individets indre bevissthet (Berger 1969:167). Berger skriver: ”... *religion no longer refers to the cosmos or to history, but to individual Existenz or psychology*” (Berger 1969:152)¹⁶.

Det er verdt å merke seg at Berger påpeker at årsak-virkningsforholdet mellom sekularisering og pluralisme ikke nødvendigvis går i nevnte rekkefølge, men at de iboende dialektiske kvalitetene til fenomenene det her er snakk om, gjør at forholdet også kan virke motsatt vei. Dette er da også en regel som ofte gjelder generelt for sosio-historiske fenomener. (Berger 1969:156). *The Sacred Canopy* ble skrevet i 1967, på en tid der Bergers sekulariseringssyn var svært utbredt i academia. I dag har han nyansert synet sitt i stor grad. Å ta utgangspunkt i hans tidlige skrifter er likevel et svært interessant utgangspunkt for diskusjon, spesielt i forbindelse med den skandinaviske virkeligheten, hvor Berger mener sekulariseringsteoriene fortsatt kan være aktuelle som forklaringsmodeller.

5.3 Rational choice: Religionspluralisme som religiøs revitalisering

Som en motvekt til den klassiske sekulariseringsteorien og den antatt positive sammenhengen mellom pluralisering og sekularisering vokste det fra 1980-tallet frem en skole i USA som snarere fremhever at pluralisering fører til religiøs *vitalitet*. Denne skolen har blitt kjent som

¹⁶ Se kapittel 6 for et eksempel på ”psykologisering” av religionen gjennom psykiater Irvin Yaloms tesker.

Rational Choice Theory (RCT), og har sitt utspring i økonomisk teori. Her blir nettopp sammenhengen mellom fraværet av et religiøst marked trukket frem som hovedgrunnen til at religionen later til å miste oppslutning i store deler av Europa, mens den i USA holder seg relativt stabil (Davie 2007a:67). Dette på grunn av den amerikanske desentraliserte linjen som i svært liten grad legger lokk på eller blander seg inn i religiøse spørsmål. Hovedpoenget er at så lenge staten ikke legger føringer, har markedskreftene gode vilkår. Dette gjelder alle deler av samfunnslivet, også religionen. Vi kan si at religionen blir gjenstand for en *laissez faire*-politikk, og at dette bidrar til at spesielle markedsmekanismer gjør seg gjeldene også på dette området. I et slikt marked vil det være gode vekstvilkår for et pluralistisk samfunn. Når det gjelder sammenhengen mellom den religiøse pluralismen og religiøs aktivitet, går argumentasjonen som følger: i en globalisert verden gjør religiøs pluralisme det mulig å tilfredsstille de religiøse behovene til en stadig mer sammensatt og heterogen befolkning. Den religiøse pluralismen vil dermed oppmuntre til økende religiøs vitalitet snarere enn å bryte den ned (Davie 2009:15-16).

Markedskreftene i et pluralistisk samfunn vil altså i henhold til klassisk sekulariseringsteori undergrave religiøse ”tatt-for-gitt-heter” i kraft av at det nå finnes mange ”sannheter” som reduserer sannsynligheten for at folk vil kjøpe budskapet. I et rational choice-perspektiv vil derimot det pluralistiske samfunnet medføre at folk kan velge og vrake på øverste hylle mellom mange livssynstilbydere. Så lenge RCT postulerer som et premiss at etterspørselen etter religion i et samfunn er konstant, gitt den oppfatning at det å være religiøs er en del av det å være menneske, ikke minst gitt individers manglende evner til å oppfylle sine dypeste eksistensielle behov, vil ”kjøpekraften” blant samfunnets aktører være stor¹⁷. To teoretikere som har behandlet denne tematikken innenfor rammene til RCT, Rodney Stark og Roger Finke, skriver blant annet om det de kaller ”den religiøse økonomien”, og hevder at denne fungerer på samme måte som den kommersielle økonomien:

Religious economy: consist of all the religious activity going on in any activity. Religious economies are like commercial economies in that they consist of a market of current and potential customers, a set of organizations or firms seeking to serve that market, and the religion offered by the various organizations (Finke og Stark 2002:32).

Ved å benytte seg av økonomiske modeller vil de vise hvordan mekanismene som gjør seg gjeldende i økonomien også virker på en religiøs markeds plass. Religiøsitet og religiøs tro gjøres dermed til gjenstand for tilbud- og etterspørselsmekanismer, som langt på vei skapes av den nye

¹⁷ Se kapittel 6 (innledning) angående sekulariseringens selvbegrensning.

pluralistiske situasjonen som moderniteten bringer med seg. Verden blir mindre, informasjonen flyter lettere, og det oppstår et samfunn som i større grad enn tidligere er preget av heterogenitet. Der det religiøse markedet får lov til å leve fritt, er det etter denne argumentasjonen og gitt disse premissene, ingen grunn til at religiøsitet og religiøse institusjoner ikke skal blomstre. Der det blir registrert nedgang i tro, som i Norge, legges skylden ofte på monopollignende religiøse markeder som bremser veksten og sløver både befolkning og den dominerende religiøse institusjonen. Det kan således hevdes at Den norske kirke i stor grad har, eller har hatt, monopol på å tilby religiøse "produkter". Det vil etter Finke og Starks argumentasjon føre til at en stadig synkende andel av befolkningen er aktive og engasjerte i det religiøse livet (Davie 2009:42-43). Den samme argumentasjon føres av sosiologen Phil Zuckerman. Han hevder i artikkelen *Why are Danes and Swedes so Irreligious?* (2009) at lang tid med en monopollignende religiøs situasjon i de nordiske landene har sløvet både kirke og befolkning. Zuckerman (2009:58) skriver: "... when a given religious organization has a state-subsidized, hegemonic dominance in a given society akin to that of monopoly – without any competition – it grows lazy".

I fortsettelsen vil jeg gå videre med å vise hvordan religionen kan fortolkes inn i markedsorienterte rammer. Det vil også gjennom disse diskusjonene bli klart hvorfor jeg mener debatten om begrepsdefinisjoner står så sentralt.

5.4 Marked, religion og populærkultur – det problematiske begrepet

I boken *Det folk vil ha* med undertittelen *Religion og populærkultur*, skriver religionsviterne Dag Øistein Endsjø og Liv Ingeborg Lied at den som vil studere religion i Norge i dag må tenke gjennom hvilket kart som benyttes for å orientere seg i dagens mangfoldige landskap. Videre er deres poeng at hvis kartet man benytter ble tegnet en gang da *religion* var ensbetydende med "organisert religion", så må det legges til side. Det må ifølge dem tegnes et nytt kart for å finne veien i dagens religiøse landskap (Endsjø og Lied 2011:13). Konsekvensen er at begrepet *religion* får en definisjonsmessig annen verdi i dette kartet enn det gamle, og dermed er vi igjen dypt inne i definisjonsdebatten og problemstillingene om de omstridte begrepene. Bidraget til Endsjø og Lied er interessant fordi det løfter *religion* til et annet nivå, og legger til grunn en vid forståelse av hva som er religion og det religiøse. De skriver: "*Vi skal forstå religion som et reservoar, eller arsenal, av forestillinger, handlinger, symboler og fortellinger som bidrar til at*

*kulturelle uttrykk og ytringer plasseres i en kosmisk sammenheng*¹⁸ (Endsjø og Lied 2011:18). Videre legger de til at de forstår disse forestillingene, handlingene, symbolene og fortellingene som ulike uttrykk for kommunikative ytringer. Slik legges det til grunn en begrepsforståelse som gjør at nedslagsfeltet for ”det religiøse” blir svært bredt. Jeg vil argumentere for at den i stor grad viser hvor viktig det er å være seg bevisst religionsdefinisjoner når man arbeider med religionsfeltet. Det gjelder både egen bruk av begrepet, definisjoner andre forskere legger til grunn i sine arbeider, og ikke minst hvilken subjektiv oppfatning enkeltindivider har. Det siste er et viktig poeng i denne oppgaven, siden jeg har vist til flere av ISSP-undersøkelsene hvor respondenter har svart på spørsmål knyttet til nettopp religion og tradisjonelt religiøse begreper som Gud, himmel og helvete.

Studien til Endsjø og Lied kan bidra til å gjøre bevisstheten rundt dette større, og den viser samtidig hvordan forståelsen av *religion* kan forme svaret til en respondent. Det er grunn til å tro at opplevelser av et forestillings-, handlings-, og symbolarsenal plassert i en kosmisk sammenheng vil oppleves like gudsfernt, sekulært og kanskje til og med jordnært for den ene, som det oppleves religiøst for den andre. Diskusjonen om hva vi definerer som religiøse følelser og religion er imidlertid viktig, og i en sekulariseringsdiskusjon vil det være avgjørende fordi definisjonen er bestemmende for om vi har noe å studere overhodet. Ved å benytte en så vid religionsforståelse som Endsjø og Lied gjør, står vi i fare for å definere religion som menneskenes *tout court*, for å bruke Peter Bergers ord (Berger 1969:177). Alt blir til slutt ingenting. Det kan på den andre siden innvendes, med referanse til Rodney Stark (1999), at forskeren i sin normative iver etter for eksempel å forsvare sekulariseringsparadigmet, ender opp med en religionsdefinisjon som tjener hans sak best. Slik sett er det prisverdig og forfriskende med nye vinklinger på et traust begrep, og kanskje kan det bidra til å skjerpe forskerblikket, slik Endsjø og Lied ønsker å bidra til. Nytteverdien av en ny begrepsformulering, slik den er formulert her, er det imidlertid grunn til å være kritisk til.

Endsjø og Lied benytter sitt religionsperspektiv til å stille spørsmålet om populærkulturen er i ferd med å bli en religionsleverandør, og dermed kanskje en reell konkurrent til institusjonalisert religion. De er her tilbake til sitt poeng om at den som setter seg fore å gjøre rede for religion og religiøse ytringer i dagens samfunn, ikke kan reservere forskerblikket til institusjonaliserte religiøse uttrykk. Poenget er for så vidt godt, men med referanse til

¹⁸ Begrepet *kosmisk* vil kunne være gjenstand for ulike forståelser, hvilket også gjelder et mulig tilgrensende begrep som *transcendent*, som er definert i innledning til oppgaven, samt gjerne brukt i ulike religionsdefinisjoner, ref. kapittel 3. Store norske leksikon har følgende beskrivelse av *kosmisk*: ”*Kosmisk, det som hører til kosmos, verdensaltet; som foregår i verdensrommet, som synes å stamme fra verdensrommet; umåtelig stor, veldig*” (SNL u.å.i).

definisjonsdiskusjonene er det betimelig å spørre hvor skillet mellom religion og rene diskusjoner om psykologi faktisk skal gå når fantilbedelse av popstjerner og følelsesmessige ytringer knyttet til filmopplevelser blir lagt tett opptil en forståelse av religiøsitet (Endsjø og Lied 2011:188). Det er imidlertid grunn til å være enig med dem der de skriver: ”*Hvis religionen fortsetter å være et tydelig fenomen innen populærkulturen, kan populærkulturen også være med på å påvirke forestillinger av hva religion er i nye retninger* (Endsjø og Lied 2011:192). Så lenge det ikke legges til grunn strengt funksjonalistiske religionsdefinisjoner, behøver dette imidlertid ikke å bety en religiøs revitalisering.

I kapittel 7 vil jeg komme inn på psykiater og professor emeritus ved Stanford universitet, Irvin Yalom, som nettopp hevder at religion i praksis er psykologi, og lite annet enn det. Det er mulig å foreslå at det bør trekkes et skille mellom det som i sin substans fremstår som religiøse uttrykk, slik jeg har argumentert for bruken av substansielle religionsdefinisjoner, og nært tilgrensende opplevelser, handlingsmønstre eller ritualer som snarere kan betegnes som menneskelige uttrykksformer av *religiøs karakter* som spiller på et stort følelsesregister hos mennesker. Det være seg om det er knyttet til dyrking av popstjerner eller tilbedelse av filmer. Hvis sterke følelser er nok til å kunne betegne noe som religiøst eller religion, er det nærliggende å forstå at en konsekvens av dette må være å gi Yalom rett i sitt religionssyn. Når Endsjø og Lied hevder at religionen omskapes i et populærkulturelt landskap for å fremstå som noe *folk vil ha*, er det imidlertid et interessant bidrag i sekulariseringsdiskusjonen. Det gjelder ikke minst på individnivå, hvor det bereder grunnen for diskusjoner omkring individualisering og privatisering av religionen, der den gjenskapes utenfor de etablerte organisatoriske rammene. De peker også på helt sentrale poenger, der de i studien viser at religiøse elementer i stadig større grad trekkes inn i populærkulturen og kommuniseres for eksempel gjennom musikk og film. Populærkulturen er allerede en religionsleverandør, og denne posisjonen hevder de kan forsterkes i fremtiden. Men hvilken effekt har denne forskyvningen på individuell religiøsitet? Jeg vil i det følgende ta for meg *individuell sekularisering*.

6 INDIVIDUELL SEKULARISERING

Sekularisering på individnivå betegner hos Dobbelaere i utgangspunktet nedgang i individers involvering og deltakelse i organisert kirkeaktivitet eller religionsutøvelse. Som utdypet i kapittel 3, får ikke dette *nødvendigvis* den konsekvens at individer må innta ateistiske og religionsfornektende standpunkt for at det skal være rimelig å snakke om sekularisering på individnivå. Dette viser seg gjennom en økende avvisning av dogmatisk religiøsitet og kirkelig autoritet, og økende grad av begreper som ”spiritualitet” for å uttrykke sitt livssyn (Dobbelaere 2004:190). Jeg har i min oppgave lagt vekt på en fortolkning av sekularisering på individnivå som tar for seg teorier som beskriver en svekking av religionens betydning for enkeltindivider, og individuell atferd med henvisning til graden av religiøs aktivitet og normativ religiøs integrering hos individet. Forskning som tar sikte på å svare på om mennesker i stadig større grad gir slipp på religiøs tro eller hvordan denne troen eventuelt er i endring, må da ha som formål å undersøke deres individuelle tro. Dette er en øvelse som åpenbart byr på utfordringer, siden det er vanskelig å kvantifisere menneskers indre følelsesliv. Vi kan imidlertid innhente data gjennom spørreundersøkelser, og det bør foreligge et historisk sammenligningsgrunnlag for å kunne si noe om utviklingstrekkene. I det følgende vil jeg primært gjøre bruk av spørreundersøkelser gjennomført av NSD for *The International Social Survey Programme* (ISSP) som i årene 1991, 1998 og 2008 hadde religion som tema. Her foreligger det sammenlignbare data som kan danne grunnlag for å si noe om tendensene, til tross for at tidsspennet ikke er stort nok til å kunne trekke konklusjoner om de store linjene. For å utvide tidsdimensjonen noe, supplerer jeg derfor diskusjonene med eldre tilgjengelig data.

William Bainbridge og Rodney Stark argumenterer i *The future of religion* (1985) for at sekularisering, slik de bruker begrepet, har en iboende selvbegrensning fordi religion fyller en plass i det psykiske mennesket som ingen moderne vitenskap eller naturforklaring kan tilfredsstille. De tar utgangspunkt i grunnleggende antakelser om menneskelig handling, kjent fra økonomiske teorier med referanse til blant andre Homans, der den naturlige driften leder oss til å søke mot det vi oppfatter som en belønning eller noe fordelaktig, mens vi ønsker å unngå det som oppfattes som en kostnad eller ulempe (Bainbridge og Stark 1985:5-7). I eksistensiell forstand, og med utgangspunkt i Bainbridge og Starks argumentasjon om de psykologiske årsakene til sekulariseringens selvbegrensning, kan belønning i denne sammenhengen forstås som eksistensiell og ontologisk trygghet. Fravær av denne tryggheten vil da oppfattes som kostnaden. Slik kan en religiøs overbevisning fremstå som et middel for å oppnå belønningen, og dermed være et gode for ”det psykiske mennesket”. Et trosløst menneske kan slik risikere å

måtte bære kostnadene ved sin gudsfornektelse eller indifferens i form av opplevelser av blant annet eksistensiell usikkerhet og fravær av mening. Formuleringen er satt på spissen, men teorier om sekulariseringens iboende selvbegrensning kan med det psykiske mennesket som bakteppe oppsummeres slik: Den potensielle gevinsten ved å tro oppveier den ”sikre” undergangen ved å være uten tro, så i tilfellet tvil, hva har man egentlig å tape?¹⁹ Det er ifølge Bainbridge og Stark heller ikke bare psykologiske faktorer som medfører at sekulariseringen innehar en selvbegrensning. De hevder at sekularisering er et fast trekk ved alle religiøse organisasjoners utvikling, men som en del av en naturlig syklus vil nedgangstidene skjerpe organisasjonen, noe som inspirerer til religiøs kreativitet og nydannelse. Denne typen motreaksjoner vil gjøre at tradisjonell religion taper makt og innflytelse, mens nye religioner og religiøse strømninger vil kunne vokse frem (Gilhus og Mikaelsson 2005:23).

Professor emeritus i psykiatri, Irvin Yalom, har i store deler av sin egen praksis og sitt forfatterskap hatt fokus på spørsmål knyttet til eksistensielle spørsmål. Han utviklet en egen terapeutisk metode som blir kalt *eksistensiell psykoterapi*, og hans behandling tar utgangspunkt i de samme spørsmålene som han også hevder at religionen er til for å svare på, men uten et religiøs innhold. Yalom ser på tanken om et liv etter døden som en av våre mest synlige dødsfornektende strategier, og betegner seg selv som en praktiserende ateist (Alnæs 2004). I en diskusjon om eksistensielle spørsmål derimot, har religionen og psykoterapien i følge Yalom et felles mål: Begge søker å skape mening hos mennesket, å gjøre det i stand til å takle livets opp- og nedturer og gi det evnen til å leve et liv hvor følelsen av meningsløshet, angst for døden og sosial isolasjon ikke er krefter som i for stor grad sliter i det. Denne *sammenbindingen* kan hos Yalom oppfattes som en sammenføyning, konstruksjon – i enkelte tilfeller en rekonstruksjon – og ordning av kaotiske elementer i menneskers psyke, og kan slik sett ses i sammenheng med et funksjonalistisk religionssyn. Dermed følger han Bainbridge og Starks argumentasjon om sekulariseringens iboende selvbegrensning. All den tid ikke alle mennesker begynner å praktisere en sannhetssøkende psykoterapeutiske metode, vil det være behov for religionen. Den binder sammen mennesker, både som enkeltindivid i ordnende og meningsskapende forstand, som kollektiv gjennom kirke- eller gruppefelleskap, og den skaper mening og reduserer eksistensiell angst. I ”durkheimiansk” forstand er ikke religionen nødvendigvis *samfunnets lim*, men for mange opptrer den i alle fall som selve limet i den psykiske tilværelsen, skal vil tro Yalom, Bainbridge og Stark.

¹⁹ Et argument for tro basert på antakelser som dette har blitt kjent som *Pascals veddemål*, etter den franske filosofen og matematikeren Blaise Pascal. Han hevdet at gudstro er logisk så lenge sannsynligheten for guds eksistens er større enn null (Duff 1986:107).

I lys av det jeg har skrevet ovenfor, vil jeg mene at følgende påstand ikke er overdrevent dristig: Mennesket som et psykisk vesen har behov for å skape mening i sin tilværelse. Hva denne meningen består i og hvilket innhold den skal ha finnes det derimot ingen enkle svar på. Bainbridge og Stark hevder at nettopp de psykiske utfordringene som livet fører med seg, gjør at sekularisering på individuelt nivå vil begrense seg selv. I det følgende vil jeg undersøke om det er mulig å trekke ut noen tendenser som kan gi svar på hvorvidt denne tankegangen er riktig, om det er snakk om en sekulariseringstendens, selvbegrensende eller ikke, eller om denne tendensen ikke er å finne på individnivå.

6.1 Tro – statistiske tendenser

Irvin Yaloms teorier er interessante for min tematikk, men som amerikaner opererer han innenfor en virkelighet som er annerledes enn den norske. Han viser i sin bok *Religion og psykiatri* (Yalom 2007:30) til at over 80 prosent av alle amerikanere i spørreundersøkelser svarer at de tror på et liv etter døden. I en Gallupundersøkelse gjennomført i 2011 svarte hele 92 prosent av amerikanere ”ja” på spørsmålet ”tror du på Gud?” (Gallup 2011). I en diskusjon om sekularisering var slike empiriske fakta medvirkende til at sekulariseringsdebatten gjennomgikk en vridning bort fra de sterkeste sekulariseringsteoriene på 1960- og 1970-tallet, og ikke minst årsaken til at Peter Berger reviderte sine tidlige sekulariseringsteorier. Disse ”unntakene” handler for Berger om land i Vest-Europa og spesielt Skandinavia, og han går så langt som å stille spørsmål om det er riktig å benytte begrepet ”sekularisering”, eller om samfunnsmessig eller institusjonell endring er en mer korrekt begrepsbruk (Berger 1999:10). Begrepsbruken vil jeg komme tilbake til senere i oppgaven, men jeg ønsker nå å gå over til den norske empirien for å se om den understøtter Bergers tanker om Norge som et unntak fra en desekulariseringstese, og om det er mulig å vise trender som underbygger Bainbridge og Starks tanker om sekularisering på individnivå som selvbegrensende. ISSP-undersøkelsene fra 1991, 1998 og 2008 danner et grunnlag for å kunne si noe om tendenser i religiøs tro og overbevisning. I det kommende vil jeg ta for meg resultatene fra disse undersøkelsene for å se om det er mulig å trekke ut noen tendenser fra dette statistiske materialet, for videre å diskutere funnene opp mot sekulariseringsteorier.

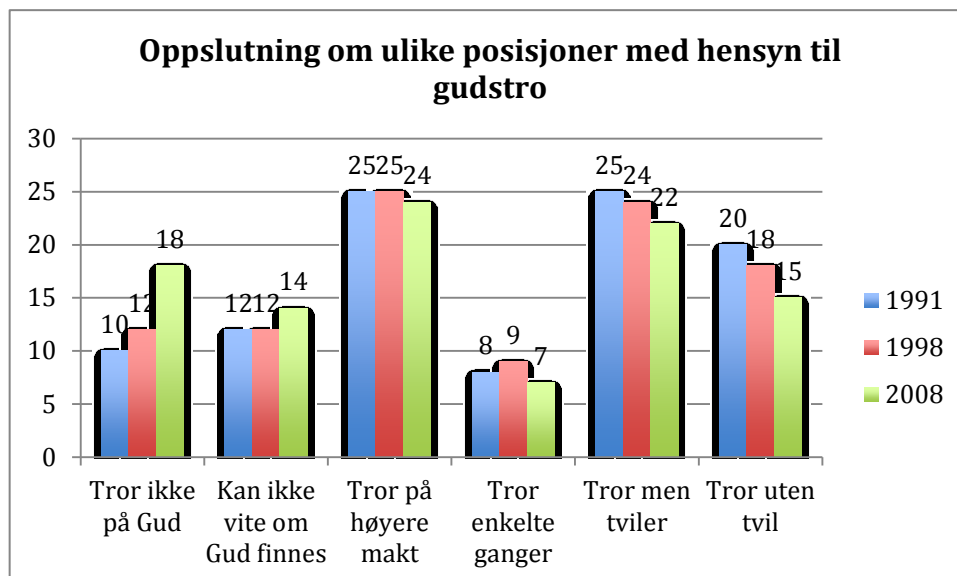
6.1.1 Tro på Gud

Utgangspunktet for undersøkelsene vil være beskrivelser av individuell tro, altså en egenrapportert religiøsitet og tro som er presentert gjennom ISSP-undersøkelsene i årene 1991, 1998 og 2008. Et av de mest sentrale spørsmålene i undersøkelsen, som ble stilt med de samme svaralternativene alle de aktuelle årene, var spørsmålet knyttet til respondentenes gudstro. Jeg anser dette som et grunnleggende spørsmål når det gjelder undersøkelser av individuell religiøsitet, og kommer til å ta utgangspunkt i dette for de videre analysene. Formuleringen i spørsmålsstillingen er ”åpen” i den forstand at det gis anledning til å velge svaralternativer som ikke utelukkende er positive eller negative til en guddommelig eksistens, men som åpner for at andre trosforestillinger i form av høyere makter. Spørsmålsteksten er som følger: ”*Vær vennlig å merke av hvilket av utsagnene nedenfor som best eller tilnærmet best gir uttrykk for hva du tror om Gud*”. Følgende svaralternativer ble gitt:

- (a) *jeg tror ikke på Gud*
- (b) *jeg vet ikke om det finnes noen Gud, og jeg tror ikke det er noen måte en kan finne det ut*
- (c) *jeg tror ikke på noen personlig Gud, men tror det finnes en høyere makt av et eller annet slag*
- (d) *jeg tror nok på Gud enkelte ganger, men andre ganger gjør jeg det ikke*
- (e) *selv om jeg er i tvil, føler jeg at jeg tror på Gud*
- (f) *jeg vet at Gud virkelig finnes, og det er jeg ikke i tvil om*

I figur 6.1.1 skisseres endringer som er registrert i oppgitt gudstro i den aktuelle perioden basert på respondentenes tilbakemeldinger og de ulike svaralternativene:

Figur 6.1.1 Oppslutning om ulike posisjoner med hensyn til gudstro. Avrundet. 1991-2008.



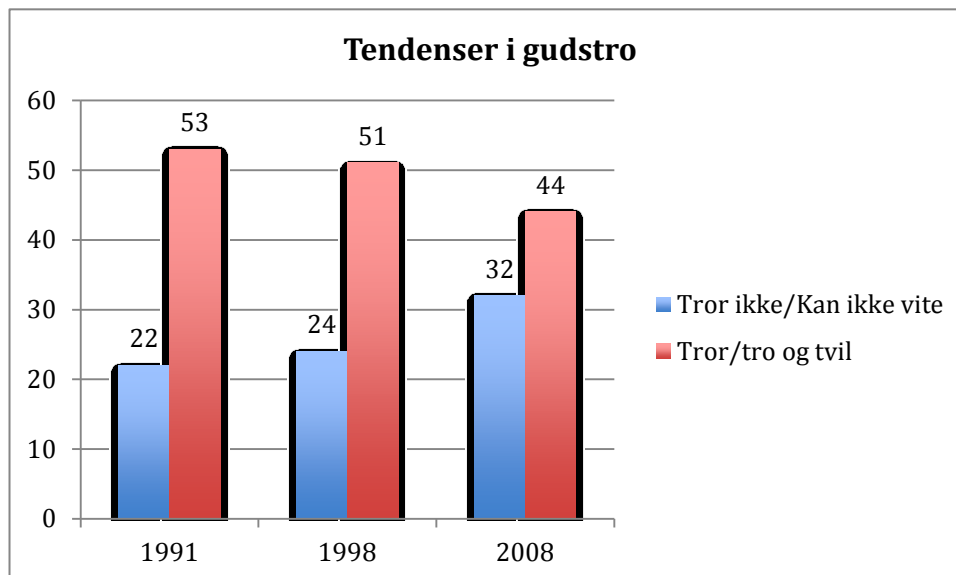
Det er hovedsakelig i undersøkelsens ytterpunkter vi finner de mest fremtredende endringene. I løpet av sytten år øker andelen som betegner seg som sterkt ikke-troende med åtte prosentpoeng samtidig som andelen som “tror uten tvil” synker med fem prosentpoeng. Tallene er ikke oppsiktsvekkende markante, men de viser en *tendens* til økende oppslutning om ikke-religiøse livssyn eller synkende grad av “ukritisk” gudstro. Resultatene kan fortolkes som en dreining mot religiøs sekularisering, men Botvar (2010:15) skriver at det også er mulig å tolke dem som et uttrykk for at troen de seneste årene har blitt mindre streng og mer liberal, og at tro i større grad enn tidligere brytes mot tvil.

Slik spørsmålene i undersøkelsene er formulert er det mulig å kategorisere disse som uttrykk for ateistiske og agnostiske²⁰ livssyn i henholdsvis svaralternativ *a* og *b*. Ved å konstruere en tabell med utgangspunkt i to motsatser kan mulige tendenser bli klarere. Jeg har nedenfor inkludert svartalternativene *a* og *b* under en ikke-religiøs kategori kalt “tror ikke/kan ikke vite”, mens troskategorien er kalt “tro/tro og tvil”. I sistnevnte kategori er svaralternativene *d*, *e* og *f* inkludert. Med andre ord inkluderer dette både individer som oppgir å ha en gudstro de ikke tviler på, samt personer som oppgir å tro på Gud, men samtidig kan ha perioder hvor troen deres blir utfordret. Kategori *c*, hvor respondentene oppgir å ikke tro på noen personlig Gud, men har tro på en høyere makt, er utelatt i tabellen. Dette fordi et spesifikt gudstroelement ikke er tilstede samtidig som det uttrykkes en mulig religiøsitet med andre elementer eller krefter i fokus enn en bestemt gud. Hvorvidt kategori *c* skal oppfattes som faktisk religiøsitet vil dermed være diskutabelt, og i stor grad relativ til en definisjon av *religion* eller *religiøsitet*. Figur 6.1.2 er

²⁰ ”Agnostisk” vil i en slik kategorisering og slik spørsmålene er formulert i undersøkelsen muligens ikke inkludere teistisk agnostisisme som snarere vil plasseres i kategori *c* (Carroll 2003:9).

ment å gi et inntrykk av hvordan gudstro har utviklet seg fra undersøkelsens første år i 1991 frem til 2008.

Figur 6.1.2 Tendenser i gudstro, sammenfattende svaralternativer.

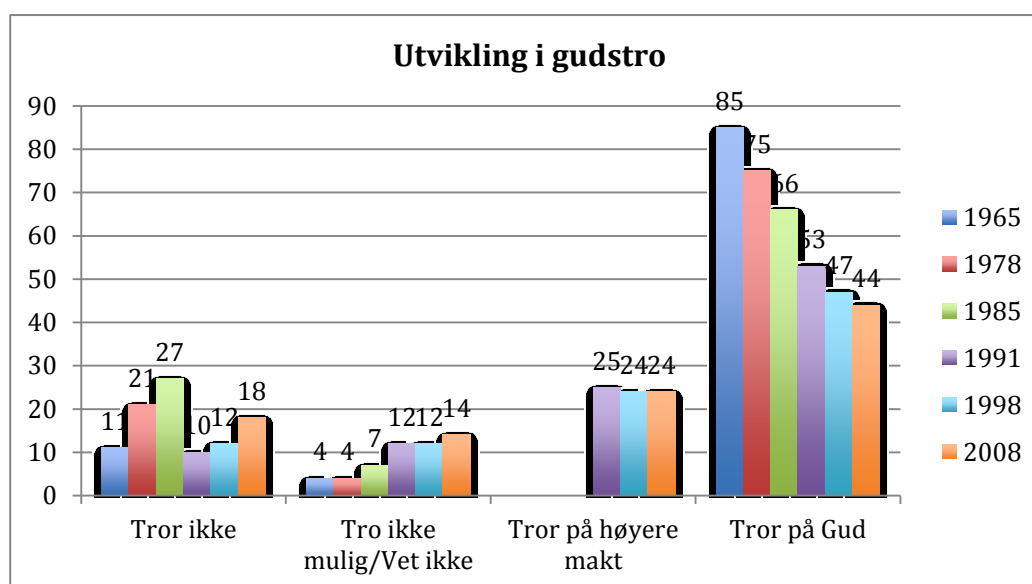


Endringene fra det første undersøkelsesåret i 1991 til det andre i 1998 er marginale. Det er først i undersøkelsens tredje år at tendensen vises tydelig. Variablen for ikke-troende viser en økning på 10 prosentpoeng fra 1991 til 2008, mens trosvariablen synker med 9 prosentpoeng i den samme perioden. Sammenligner vi avstanden mellom de som oppgir å være troende til de som oppgir å være ikke-troende i 1991, er den på 31 prosentpoeng. I 2008 er det samme gapet redusert til kun 12 prosentpoeng. Det er dermed fortsatt flere som oppgir å være troende enn de som oppgir å være ikke-troende i 2008, men *tendensen* er at oppgitt gudstro i den aktuelle tidsperioden er synkende. At tidsspennet på sytten år er relativt kort i den aktuelle ISSP-undersøkelsen gjør at det er vanskelig å trekke slutninger om sannsynligheten for at utviklingen vil fortsette.

For å kunne vise tendenser over lenger tid har jeg sammenfattet enkelte av troskategoriene og variablene fra ISSP-undersøkelsene og sammenlignet dem med eldre undersøkelser fra 1965, 1978 og 1985, gjengitt av Otto Hauglin i *Alstads Norske meninger 1943-93*. Variablene i ISSP-undersøkelsene og de eldre referert av Hauglin, er imidlertid ikke direkte sammenlignbare fordi spørsmålene som har blitt stilt ikke er helt like. I de eldste undersøkelsene var formuleringen “tror De på Gud?”, og svaralternativene som ble gitt var “ja”, “nei” og “vet ikke”. Fra ISSP-undersøkelsen har jeg nå valgt å la svaralternativ c, “tro på en høyere makt” være en selvstendig kategori i tabellen. At denne mangler i de eldste undersøkelsene er en svakhet som gjør at det er rimelig å anta at enkelte som gir et “ja”-svar ellers kunne plassert seg i en kategori hvor formuleringen ikke er gudsspesifikk, men snarere henter opp elementer som

ligger i formuleringer som “en høyere makt”. Den oppgitte gudstroen ville dermed også kunne vært lavere i de eldste undersøkelsene med flere svaralternativer, og på samme tid vil den oppgitte gudstroen i ISSP-undersøkelsene være høyere hvis vi plasserer svaralternativene fra “tror på en høyere makt” inn i svaralternativet “tror på Gud”. Til tross for disse svakhetene gir en sammenfatning av de eldre undersøkelsene og ISSP-undersøkelsen en peker mot tendensene i gudstro gjennom en lenger tidsperiode enn den som kan leses ut av ISSP-undersøkelsen alene. Svaralternativ *d*, *e* og *f* er igjen samlet til en kategori kalt “tror på Gud”, til tross for at den som nevnt også rommer elementer av tvil i alternativ *d* og *e*.

Figur 6.1.3 Gudstro i prosent. ISSP og Hauglin, 1965 -2008.



Figur 6.1.3 viser trostendenser over en periode på nesten femti år, og det fremkommer nå et markant fall i oppgitt gudstro. Variablen “tror på Gud” endres fra 85 prosent i 1965 til 44 prosent i 2008, hvilket er en reduksjon på 41 prosentpoeng. Ser vi kun på tallene fra de eldste undersøkelsene er også nedgangen betydelig i de tyve årene fra 1965 til 1985, med en nedgang på 19 prosentpoeng i oppgitt gudstro.

Tallene som fremkommer i figurene over viser en generell tendens til nedgang i oppgitt gudstro. Desto lenger tilbake i tid vi går, jo klarere blir tendensen. Et sentralt spørsmål vil da være hva som er årsaken til denne utviklingen, om det er mulig å peke på enkelte indikatorer ved menneskelig virke som utslagsgivende, eller om mer overordnede modernitetsfaktorer kan være en del av dette bildet. Til tross for de forbeholdene som er nevnt når det gjelder å sammenligne resultater fra undersøkelser som ikke har like spørsmålsformuleringer og svaralternativer, bidrar figuren til å kaste lys over en utvikling som kan spores i folks gudstro gjennom en lenger periode

enn ISSP-undersøkelsen kan fange opp. Fra de eldre undersøkelsene er bakgrunnsvariablene ikke tilgjengelige. Det gjør at det ikke er mulig å gjøre noen inngående undersøkelser med hensyn til hvilke variabler som eventuelt kan være førende for utviklingen helt tilbake til 1960-tallet. I ISSP-undersøkelsene er det derimot bred tilgang på bakgrunnsdata og variabler, slik at det er mulig å gjøre en analyse av potensielle kilder eller årsaker til utviklingen. For å kunne undersøke om det er mulig å knytte noen bestemte faktorer til nedgangen i oppgitt gudstro, har jeg valgt å gjennomføre en regresjonsanalyse med utgangspunkt i ISSP-undersøkelsene fra årene 1991, 1998 og 2008.

6.1.2 Multipel lineær regresjonsanalyse

For å analysere tendensen i funnene har jeg gjennomført en multipel lineær regresjonsanalyse med variabelen ”*tror på Gud*”, altså spørsmålet gjengitt i figur 6.1.1, som avhengig variabel. Det tas dermed utgangspunkt i en rangering av gudstro på en skala med verdier fra 1 til 6 hvor 1 indikerer ingen gudstro, altså undersøkelsens svaralternativ (a) *jeg tror ikke på Gud*, mens 6 indikerer høy grad av tro på Gud, undersøkelsens svaralternativ (f), *jeg vet at Gud virkelig finnes, og det er jeg ikke i tvil om*. Hensikten med en slik analyse er å undersøke hvorvidt trenden som vises i figurene 6.1.1 og 6.1.2, kan forklares med bakgrunn i bestemte kjennetegn ved individene, som utdanning, yrkestilhørighet, kjønn, alder, religiøs påvirkning og politisk tilhørighet, eller om den snarere bør knyttes til mer overordnede strukturer slik de blant annet presenteres i modernitetsteoretiske bidrag knyttet til sekularisering. Fordelen med en regresjonsanalyse er at den i tillegg til å måle graden av samvariasjon mellom to eller flere variabler slik en korrelasjonsbasert dataanalyse gjør, også kan angi retning og styrke på sammenhengen. Dette blir mulig fordi det skilles mellom avhengige og uavhengige variabler, hvilket altså vil si at de behandles asymmetrisk. Mange variabler kan med denne metoden håndteres samtidig, og vi får kontrollerte nettobidrag av de uavhengige variablene til variasjonen på den avhengige variabelen. Vi kan dermed bruke en regresjonsanalyse for å undersøke potensielle årsakssammenhenger (Skog 2004:213-214). I det konkrete tilfellet om gudstro søker jeg å kontrollere om endringer som gjøres i de uavhengige variablene påvirker den avhengige gudstrovariabelen. I min analyse tas det primært sikte på å undersøke effekten av sosialisering, meritter og politisk orientering på graden av gudstro.

I tabell 6.1 er det gjennomført en trinnvis analyse, der den første modellen viser *trenden*, med undersøkelsens første år, 1991, som referansekategori. Andre modell, eller andre trinn, har

jeg kalt *sosialisering*. Her kontrolleres det for sosialiseringselementer som foreldres religiøse tilhørighet, altså betydningen av religiøs påvirkning i hjemmet, samt bosted. I tillegg er kjønn og alder inkludert i denne kategorien. Det kan nevnes at regresjonen viser at det er multikolaritet mellom mors og fars religiøse tilhørighet, og at det derfor kun er mors religiøsitet som er tatt med i modellen. På det tredje trinnet kontrolleres betydningen av skolegang, utdanning og yrkesaktivitet. Jeg har kalt dette nivået for *meritter*. På det fjerde og siste trinnet har jeg kontrollert for *politisk orientering* og partipreferansers betydning for oppgitt religiøsitet. Oppsummert tar altså denne analysen sikte på å kontrollere om trenden i redusert gudstro skyldes endringer i sammensetningen av utvalget fra 1991 til 2008, og om de individuelle indikatorene jeg har trukket inn kan trekkes ut som spesielt sentrale hva gjelder denne nedgangen.

Modell 1 - Trenden

Den første modellen i tabell 6.1, viser *trenden* når det gjelder utvikling i oppgitt gudstro i perioden 1991-2008. Året 1991 er referansekategori, og vi kan se at trenden viser en nedgang på 0,118 poeng på skalaen fra 1 til 6 fra referanseåret til 1998, og en videre økning i nedgangen på 0,435 poeng målt i 2008. Hele trenden er imidlertid ikke signifikant, hvor året 1998 med et signifikansnivå på 5,7 prosent kan sies å være grensesignifikant. Forskjellen mellom 1991 og 2008 er imidlertid signifikant. Trenden forklarer kun 1 prosent av variansen på trosvariabelen. Derfor er det mulig at denne nedgangen i gudstro kan knyttes til endringen i sosialisering, utdannings- og yrkessammensetning og lignende i utvalgene. Det vil også være interessant å undersøke om slike variabler kan bidra til å øke forklaringskraften, og tegne et bilde av sammenhengen mellom årsak og virkning når det gjelder fall i oppgitt gudstro.

Modell 2 - Sosialisering

I den andre modellen har jeg satt inn ulike sosialiseringsvariabler, samt kjønn og alder, for å kontrollere for hvilken betydning dette har med hensyn til graden av gudstro. Religiøs sosialisering måles ved å se på mors religiøsitet eller religiøse tilknytning, og *Den norske kirke* er her benyttet som referansekategori. Bosted er også en del av dette bildet, og *Vestlandet* er her benyttet som referansekategori. *Mann* er benyttet som referansekategori til *kvinne*, og gjennomsnittsalder er beregnet til 44 år.

Resultatene fra modell 2 viser at hele trenden nå er signifikant for årene 1998 og 2008. Vi kan også se at kvinner er signifikant mer religiøse med hensyn til gudstro enn menn, og at det er en sammenheng mellom økt alder og tro på Gud. Hva gjelder religiøs sosialisering, viser analysen at dette, kanskje ikke overraskende, er viktig for gudstro. Der foreldre oppgir å tilhøre katolisisme, kristen frimenighet, islam eller annet religiøst trossamfunn, vises det i alle tilfeller til signifikant økning i graden av gudstro. Spesielt kan vi merke oss hvordan islam utpeker seg med en økning i score på 2,054 poeng på trosmålet. På samme måte ser vi at der mor ikke tilhører noe trossamfunn, synker graden av oppgitt gudstro signifikant.

Til sist i denne modellen har jeg kontrollert for bosted. Vestlandet er her referansekategori, og resultatene viser en tilsynelatende klar tendens til at bosted også har betydning for religiøsitet. Dette er også konklusjonen til Botvar, Repstad og Aagedal som i boken *Religion i dagens Norge* (2010:58) slår fast at ”Analysen av data fra de tre religionsundersøkelsene fra 1991, 1998 og 2008 tyder på at det har skjedd en regionalisering av norsk religiøsitet. Forskjellene mellom regioner, målt i form av landsdeler, er tydelige”.

I min analyse måler jeg at fire landsdeler scorer lavere på oppgitt gudstro enn referansekategorien. I tre av tilfellene er nedgangen klart signifikant. Agder er den eneste landsdelen som scorer høyere enn referansekategorien. Et slikt utslag med hensyn til sammenhengen mellom bosted og oppgitt religiøsitet kan også tolkes som et sosialiseringselement, som jeg i denne analysen plasserte i modell 2. Dette kan forstås sosialt i den forstand at individets omgivelser påvirker dets orientering, også hva angår religiøse spørsmål.

Oppsummert for denne modellen kan vi se at hele trenden nå er signifikant. Sosialisering er viktig med tanke på gudstro, og religiøs tro overføres fra foreldre til barn, samtidig som bosted har betydning. Vi ser også at kvinner er mer religiøse enn menn, og at eldre er mer religiøse enn yngre. Viktig er også nå at forklaringskraften har økt til 14,9 prosent.

Modell 3 - Meritter

I modell 3 har jeg kontrollert for hvorvidt utdanning, posisjon på arbeidsmarkedet og beskjeftigelse kan ha betydning for gudstro. Av tabellen kan se at det ikke er noen signifikante utslag, og kun i mindre grad kan vi si at for eksempel høyere utdanning reduserer sannsynligheten for at det vil oppgis økt gudstro. Utdanning og yrke gir dermed ikke signifikante nettobidrag til trosmålet når vi tar hensyn til trend, kjønn, alder og sosialiseringssindikatorer.

Forklaringskraften er praktisk talt uendret, med en økning på kun 0,1 prosentpoeng. Det er marginal reduksjon i trendens forklaringskraft, og den er fortsatt signifikant med god margin.

Modell 4 – Politisk orientering

I modell fire er *politisk orientering* inkludert for å se om dette gir utslag på trosskalaen. Den valgte referansekategorien er *Arbeiderpartiet*. Resultatene viser, antakelig lite overraskende, at individer som identifiserer seg med den sosialistiske blokken (RV/Rødt og SV) scorer signifikant lavere på gudstroindeksen enn referansekategorien, mens sentrum, her bestående av KrF og Senterpartiet, gir en signifikant høyere uttelling på skalaen. For borgerlige og andre partier er det ingen signifikante utslag. Forklaringskraften øker da også til 20,4 prosent. En konklusjon på bakgrunn av disse funnene som sier at politiske preferanser er førende for hvorvidt man tror på Gud eller ikke, vil imidlertid vanskelig holde vann siden årsak-virkningsforholdet like gjerne kan være det motsatte: Tror man på Gud, er man for eksempel mer tilbøyelig til å stemme KrF enn SV. På bakgrunn av problemer med å svare på hvilke virkninger som først oppstår, kan man ikke si at det er kausalitet mellom tro og politiske preferanser. Det som derimot er interessant ved å bringe inn et element som politisk orientering, er å undersøke om trenden statistisk sett kan knyttes til politiske konjunkturer, og i undersøkelsen dermed om utvalgets antatt ulike politiske sammensetning gjennom en syttenårsperiode får innvirkning på oppgitt gudstro, eller om slike sammenhenger ikke finnes.

Oppsummert kan vi si at politikk har statistisk effekt på gudstroen, men nedgangen i gudstro generelt sett, vist i trenden, skyldes altså ikke endringer i politisk orientering i perioden.

Tabell 6.1 Effekten av sosialisering, meritter og politisk orientering på graden av gudstro. Signifikans: ***p<0,001, **p<0,01, *p<0,05.

	Modell 1		Modell2		Modell 3		Modell 4	
	B	Standardfeil	B	Standardfeil	B	Standardfeil	B	Standardfeil
Konstant	3,882***	,045	3,806***	,064	3,844***	,086	3,679***	,091
Trend								
<i>Referansegruppe: 1991</i>								
1998	-,118	,062	-0,144*	,058	-0,120*	,059	-0,162**	,057
2008	0,435***	,068	-0,520***	,065	-0,488***	,069	-0,447***	,068
Sosialisering								
<i>Referansegrupper: Mann, Den norske kirke, Vestlandet</i>								
Kvinne			0,623***	,049	0,592***	,051	0,586***	,050
Alder 44 år			0,021***	,001	0,021***	,002	0,019***	,002
Mor - katolsk			0,958***	,270	0,931***	,270	0,928***	,261
Mor - frimenighet			1,098***	,116	1,106***	,116	0,919***	,113
Mor - annet			0,896***	,199	0,894***	,200	0,885***	,194
Mor - islam			2,054***	,346	2,040***	,347	2,181***	,337
Mor - ikke trossamfunn			-0,863***	,142	-0,896***	,143	-0,770***	,139
Bosatt, Oslo og Akershus			-0,573***	,072	-0,554***	,073	-0,426***	,071
Bosatt, Østlandet utenom Oslo og Akershus			-0,403***	,067	-0,395***	,067	-0,347***	,066
Bosatt, Agder			0,204	,116	0,205	,116	0,194	,112
Bosatt, Trøndelag			-0,391***	,096	-0,385***	,096	-0,344***	,093
Bosatt, Nord-Norge			-0,156	,090	-0,152	,090	-0,104	,088
Meritter - skole/utdanning								
<i>Referansegrupper: Grunnskole, ansatt</i>								
Har høyere utdanning					-0,132	,073	-,104	,071
Har videregående allmennfag					-0,046	,083	-,023	,081
Har videregående yrkesfag					-0,098	,072	-,096	,070
Har vært eller er yrkesaktiv					-0,083	,098	-,060	,095
Har vært eller er leder i hovedyrket					-0,008	,057	-,024	,055
Ansatt hos familiemedlem					0,217	,218	,002	,211
Skoleelev/student					0,203	,108	,162	,104
Trygdet eller pensjonist					0,096	,115	,070	,111
Hjemmearbeidende					0,239	,136	,061	,132
Arbeidsledig					0,073	,202	,090	,196
Annen beskjeftigelse					0,285	,218	,298	,211
Politisk orientering								
<i>Referansekategori: Arbeiderpartiet</i>								
Sosialistisk - SV eller RV							-0,529***	,098
Borgerlig - Venstre, Høyre, FrP							0,041	,065
Sentrum - KrF eller Senterpartiet							1,100***	,082
Andre partier/vet ikke/stemmer ikke							0,124	,068
Antall		3902		3902		3902		3902
Justert forklart varians (%)		1		14,9		15		20,4

Konklusjon – trenden holder seg

Det mest interessante å merke seg i den siste modellen er hvordan trenden har utviklet seg når det er kontrollert for flere ulike variabler som er assosiert med, eller påvirker individers erklærte gudstro. Vi kan se at trenden fortsatt er sterk, og at den fra 1991 til 1998 er signifikant på tustjernesnivå. Basert på modellen og de kontroller som er gjort, kan det konkluderes med at trenden ikke reduseres når vi tar hensyn til individers sosialisering, meritter og politiske orientering. Tvert imot bidrar dette til å bekrefte at den fremtrer tydelig, og vi kan si at den ikke skyldes distribusjonen av påvirkning hjemme, bosted, utdanning, yrke og at politisk tilhørighet kan endres over tid. Modellen indikerer dermed en trend som legger seg på toppen av individuelle indikatorer, og den kan ikke forklares ved og reduseres til konstellasjoner av individer ved de indikatorene som det er testet for. Forklaringskraften er imidlertid ikke på mer enn 20,4 prosent av variansen, og det vil si at det er en mulighet for at andre individuelle kjennetegn som ikke er testet her kunne gjort trenden ikke-signifikant. Til tross for dette forbeholdet har jeg kontrollert for flere sentrale faktorer som påvirker individers gudstro, og modellen indikerer en endring i form av nedgang i oppgitt gudstro som fremstår relativt robust for perioden 1991 til 2008. Dette gir et bedre grunnlag for å kunne anta at trenden som er vist i de eldre spørreundersøkelsene, vist i figur 6.1.3, har et lignende mønster, all den tid reduksjonen i de som oppgir å tro på Gud synker med 19 prosent fra 1965 til 1985. For hele perioden fra 1965 til 2008 reduseres antallet respondenter som oppgir å tro på Gud med 41 prosentpoeng, hvilket må betegnes som en betydelig reduksjon.

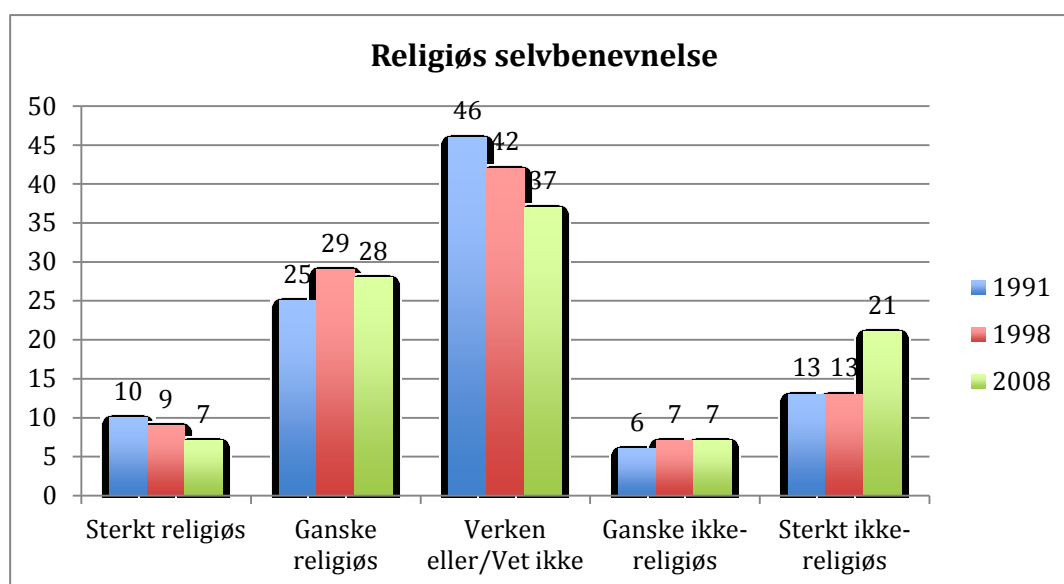
Som en konsekvens av de funnene jeg har gjort i analysen, og med de nevnte forbehold, kan altså ikke trenden i synkende oppgitt gudstro forklares ved hjelp av de individuelle indikatorene som jeg har vist til i modellen, men må forklares uavhengig av disse. En mulig fortolkning er at forklaringene er å finne som uttrykk for større verdikonjunkturer. Det finnes således statistiske indikasjoner på at det er overindividuelle påvirkninger som gjør at et så stabilt fall kan observeres her i landet. I en sekulariseringsteoretisk sammenheng er det nærliggende å trekke inn i diskusjoner om *moderniteten* og samfunnsmessige bakenforliggende årsaker. Før jeg går videre på de overordnede diskusjonene vil jeg trekke frem noen flere tendenser som kan bidra til å belyse resultatene fra modellen og gudstrotendensene ytterligere. Dette er også spørsmål som ble stilt i ISSP-undersøkelsene.

6.1.3 Andre trosforestillinger og egenrapportert religiøsitet

Som jeg har vist ovenfor, har det vært en reduksjon i antallet respondenter som oppgir å tro på Gud fra ISSP-undersøkelsens første år i 1991 til det siste i 2008. Spesielt sterk blir tendensen hvis vi tar inn eldre undersøkelser, som vist i figur 6.1.3. Regresjonsanalysen viser også at trenden holder seg stabil for de sytten årene det er kontrollert for. For å danne et bilde av en mer generell utvikling når det gjelder religiøs tro, er imidlertid ikke spørsmålet om gudstro det eneste som bør undersøkes. Nedenfor har jeg trukket inn andre spørsmål som ble stilt i ISSP-undersøkelsene, og som gir et bredere bilde av tendensene i utvikling av trosforestillinger i den norske befolkningen.

I lys av analysen som er gjort i forbindelse med spørsmålet om gudstro, kan det være interessant å vise til resultatet av et spørsmål som ble stilt for å få respondentene til å rangere egen grad av religiøsitet. Svaralternativene ble rangert i åtte nivåer, fra ”veldig religiøs” til ”veldig sterkt ikke-religiøs”. Kategoriene ”veldig sterkt religiøs” og ”sterkt religiøs” er samlet i en kategori. Det samme gjelder kategoriene ”veldig sterkt ikke-religiøs” og ”sterkt ikke-religiøs” på den andre siden av skalaen, samt at ”vet ikke” er plassert i kategori med ”verken eller”. Vi får da en figur med fem nivåer som ser slik ut:

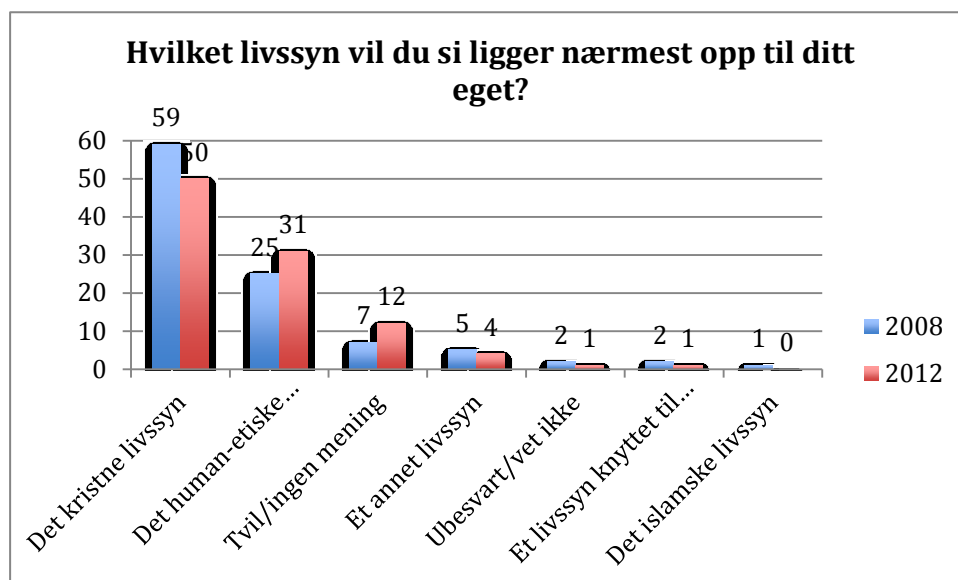
Figur 6.1.4 Religiøs selvbenevnelse (ISSP).



Her er det verdt å merke seg at andelen som oppgir å være sterkt ikke-religiøse er stabil fra 1991 til 1998, men fra 1998 til 2008 er det en synlig økning. Dette stemmer godt overens med funnene fra tabellen og analysen i kapittel 6.1.2. På den andre siden av skalaen er det relativt liten endring blant de som oppgir å være sterkt religiøse, men den synker svakt. Ses derimot kategoriene ”sterkt religiøs” og ”ganske religiøs” under ett, er andelen som oppgir å være religiøse nøyaktig den samme i 1991 som i 2008. Det betyr at 35 prosent av befolkningen regner seg selv som religiøse, til tross for at det har vært en svak forskyvning i styrken på oppgitt egenreligiøsitet. Andelen som oppgir å verken være spesielt religiøse eller ikke-religiøse har derimot en synlig reduksjon fra 1991 til 2008 med 9 prosentpoeng. Det betyr at ”verken eller/vet ikke”-kategorien sammen med kategorien for sterkt ikke-religiøse, med sin økning på 8 prosentpoeng, er de kategoriene med størst prosentvise endring fra 1991 til 2008. Ut ifra dette er det rimelig å anta at det har vært en forskyvning av respondenter som i 1991 hadde indifferente holdninger til, eller var svært usikre på religiøse spørsmål fra ”verken eller/vet ikke”-kategorien, til at disse i 2008 har inntatt et klarere standpunkt som ikke-religiøse.

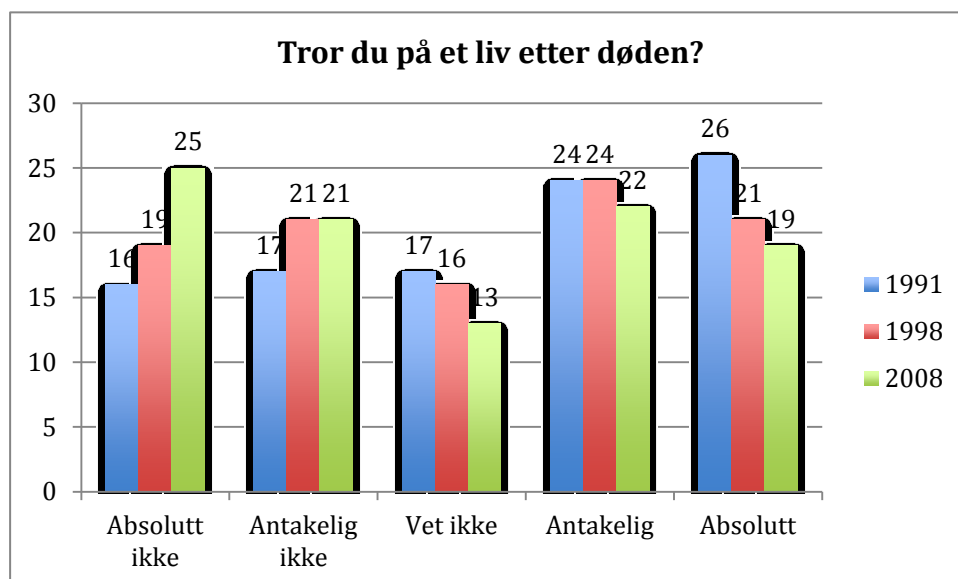
En slik forskyvning av religiøs benevnelse eller religiøs egenerklæring, bekreftes langt på vei i en undersøkelse som ble gjennomført av TNS Gallup, på vegne av Human-etisk Forbund. Spørsmålet ”hvilket livssyn vil du si ligger nærmest opp til ditt eget?”, ble stilt et representativt utvalg respondenter i 2008, og samme spørsmål ble gjentatt i 2012. Figur 6.1.5 viser hvordan det kristne livssynet i en periode på fire år ble redusert med 9 prosentpoeng, fra 59 i 2008 til 50 prosent i 2012. I samme periode økte oppslutningen om det humanistiske livssynet med 6 prosentpoeng, fra 25 til 31 prosent. Gruppen ”tvilere” hadde også en økning, fra 7 til 12 prosent (Kallestad 2012). Det skal poengteres at figuren i seg selv ikke indikerer religiøsitet, men kan ses som en indikator med hensyn til å predikere en fremtidig utvikling.

Figur 6.1.5 Hvilket livssyn vil du si ligger nærmest opp til ditt eget?



For andre spørsmål knyttet til religiøsitet er tendensen den samme som er observert i gudstrenden fra kapittel 6.1.1 og figur 6.1.5, som viser økt opplutning om ikke-religiøse livssyn. I figur 6.1.6 vises resultatene for spørsmålet ”tror du på et liv etter døden?”, hentet fra ISSP-undersøkelsen.

Figur 6.1.6 Tror du på et liv etter døden? (ISSP).

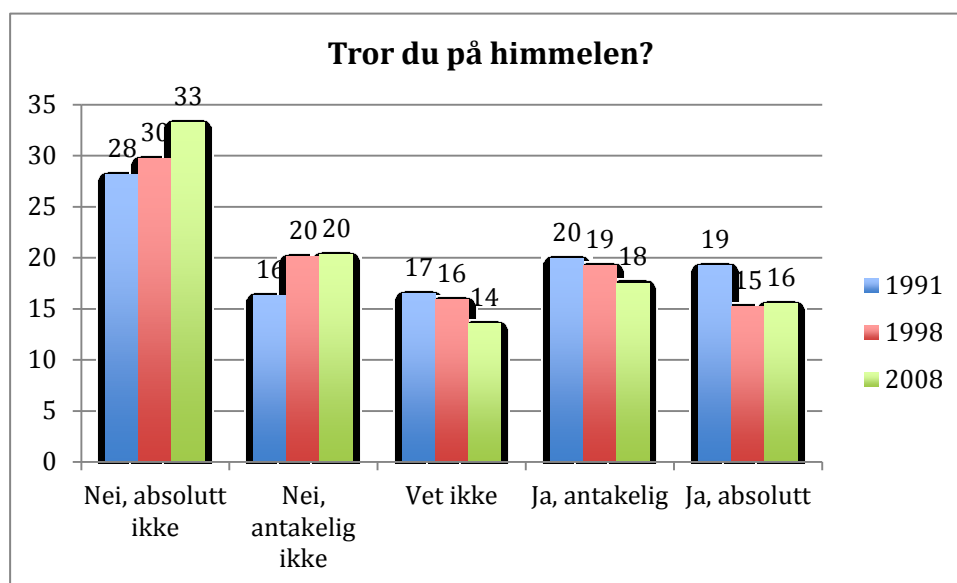


Fra 1991 til 2008 reduseres antall respondenter som oppgir at de ”antakelig” eller ”absolutt” tror på et liv etter døden fra henholdsvis 50 til 41 prosent. Reduksjonen er på 9 prosentpoeng. Andelen som oppgir at de ”absolutt ikke” eller ”antakelig ikke” tror på et liv etter døden øker fra

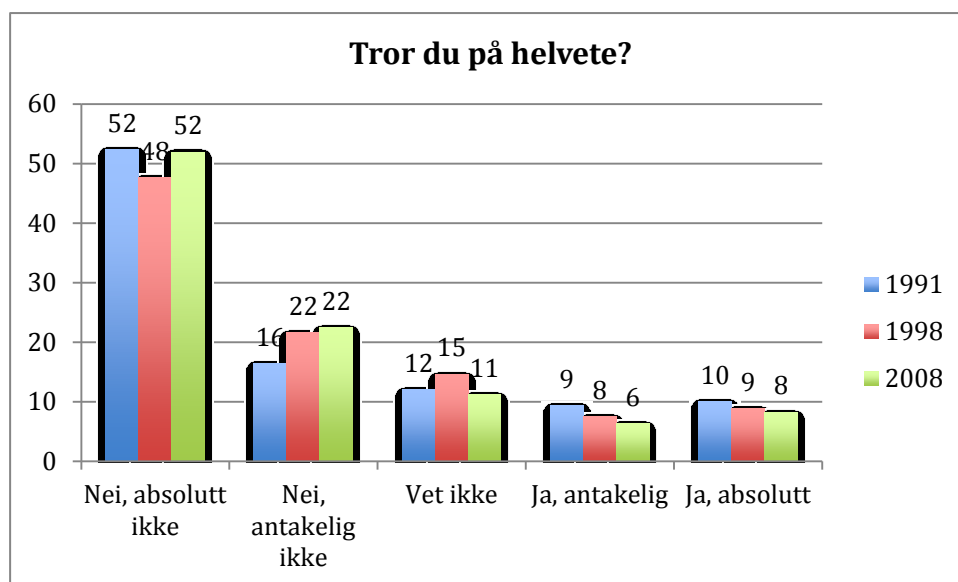
33 prosent i 1991 til 46 prosent i 2008. Økning er her på 13 prosentpoeng. Et interessant element med denne figuren er at spørsmålet om gudstro er fraværende i formuleringen. Det fører til at respondentene ikke nødvendigvis trenger å forholde seg til begreper som ”Gud” eller ”religion” i sine svar. Der 41 prosent i 2008 oppgir å tro på et liv etter døden viste jeg i figur 6.1.4 at 35 prosent anser seg selv som religiøse. Det betyr at det er flere som tror på et liv etter døden enn de som anser seg som religiøse, noe som kan knyttes til en spiritualitet eller åndelighet som for respondentene ikke defineres inn i religionsbegrepets rammer. Samtidig viser figur 6.1.1 og 6.1.2 at det er flere som oppgir å tro på Gud i 2008 (44 prosent) enn de som tror på et liv etter døden og som anser seg selv som religiøse.

Som en del av det statistiske grunnlaget for den egenrapporterte religiøsiteten har jeg også valgt å inkludere to spørsmål som tar for seg spesifikke trosoppfatninger, nemlig troen på himmel og helvete. I tillegg til at det er interessant å undersøke hvordan trosoppfatningene har utviklet seg, kan disse ses som et ledd i en diskusjon av religionens funksjonelle betydning, og sekulariseringens påståtte iboende selvbegrensning, som jeg omtalte i innledningen av kapittel 6. Som figur 6.1.7 og 6.1.8 viser, er det markant flere som tror på himmelen enn de som tror på helvete. Statistikken viser også at den generelle trenden med redusert tro basert på tradisjonelle religiøse og transcendentale begreper holder seg, til tross for at utslagene i årene 1991 til 2008 ikke er markante.

Figur 6.1.7 Tror du på himmelen? (ISSP).



Figur 6.1.8 Tror du på helvete? (ISSP).

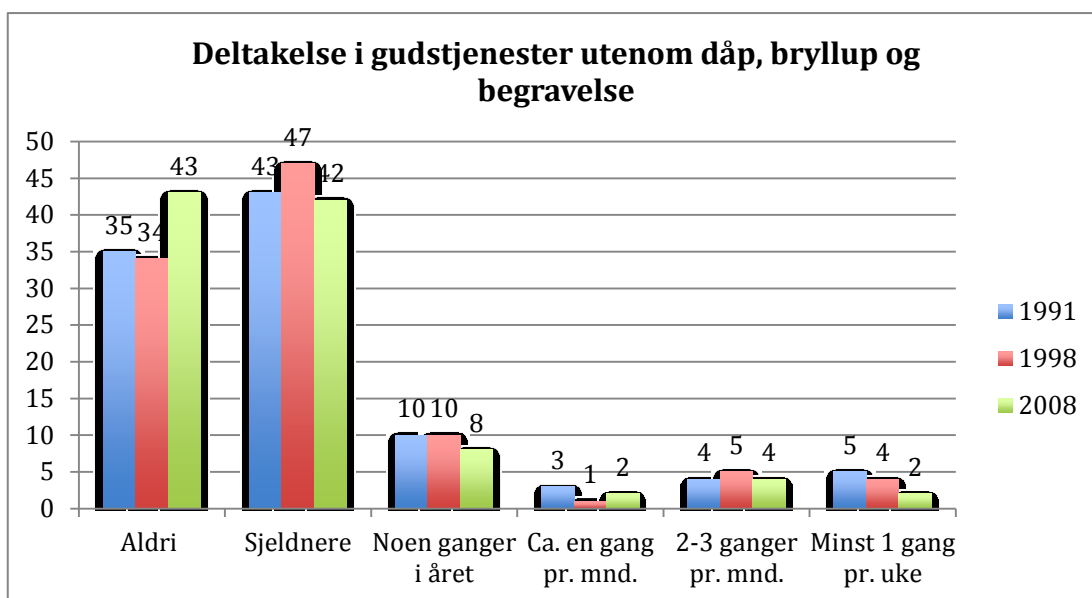


I alle undersøkelsens år er den oppgitte troen på himmelen betydelig høyere enn den oppgitte troen på helvete. For eksempel var tallene for troen på himmelen henholdsvis 39 prosent i 1991 og 34 prosent i 2008, mens troen på helvete var 19 prosent i 1991 og 14 prosent i 2008. For begge årene er det altså 20 prosentpoeng flere som oppgav å tro på himmelen enn de som tror på helvete. Dette kan indikere at mennesket i eksistensielle spørsmål lettere hengir seg til belønning enn straff. Belønningen religion potensielt sett kan tilby, i form av ontologisk og eksistensiell trygghet, tolkes dermed som sekulariseringens iboende selvbegrensning av Bainbridge og Stark, omtalt i kapitlets innledning.

6.1.4 Religiøs deltakelse, praksis og involvering

I figur 6.1.9 kan vi se hvor stor andel av befolkningen som selv oppgir å være kirkegjengere, og i hvor stor grad de har deltatt på gudstjenester i henhold til ISSP-undersøkelsen.

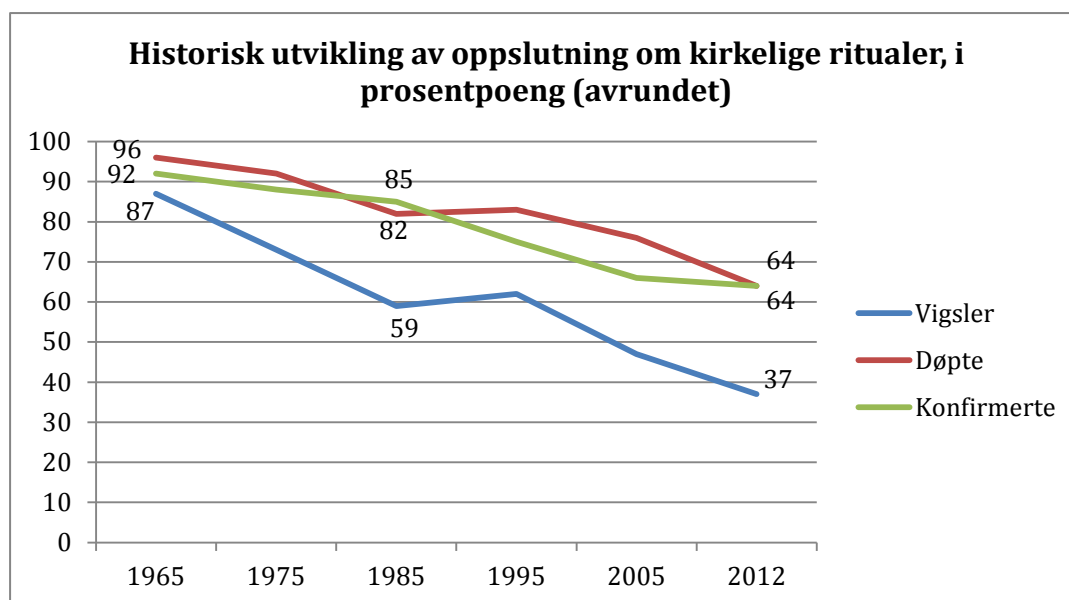
Figur 6.1.9 Deltakere I gudstjenester utenom dåp, bryllup og begravelse (ISSP).



Det registreres en forskyvning fra 1991 og 1998 til 2008, hvor flere oppgir å gå sjeldnere i gudstjeneste, og et større antall enn tidligere år i 2008 oppgir at de aldri går i gudstjeneste. Økningen fra 1998 til 2008 er på ni prosentpoeng. Tall presentert av SSB for året 2011 viser imidlertid at dette var et godt år for kirken hva deltakelse angår, med en økning kirkegjengere på tre prosent i forhold til året før. Besøk på julaften økte med syv prosent. 12 prosent av befolkningen, eller 15 prosent av Den norske kirkes medlemmer, deltok på gudstjeneste julaften 2011, som regnes som den største enkeltkirkedagen i året (Holbek 2012b, SSB 2012d, Botvar og Urstad 2012). Hva gjelder 2011, bør det bemerkes at det er rimelig å tilskrive en del av økningen effekten etter terrorangrepet 22. juli. Fra 2006 til 2010 er det registrert en jevn nedgang i det totale antall deltakere i gudstjenester. Tall fra 2012 viser at nedgangen som var registrert frem til 2011 fortsetter. Besøktallet for gudstjenester falt med nesten 250 000 fra 2011 til 2012, eller 4 prosent (SSB 2013b). Tallene kan tyde på at tendensen fra før 2011 videreføres. Det er imidlertid for tidlig å fastslå dette, siden 2011 kan regnes som en overgangsperiode.

I flere år har det vært nedgang i kirkelige ritualer som vigslar, konfirmasjoner og dåp, som vist i figur 6.1.10.

Figur 6.1.10 Historisk utvikling av oppslutning om kirkelige ritualer. I prosentpoeng, avrundet.



Denne trenden fortsetter, men for konfirmasjonens vedkommende begynte fallet å flate ut tidlig på 2000-tallet, og de siste tre årene har den prosentvise nedgangen vært marginal. Oppslutningen omkring kirkelige vigsler er stadig synkende, og med unntak av en liten oppsving tidlig på 1990-tallet, har fallet vært konstant for hele undersøkelsesperioden. På en relativt kort periode fra 2005 til 2012 sank for eksempel oppslutningen med 10 prosentpoeng, fra 47 til 37 prosent. Hva gjelder dåp, registreres det også en synkende tendens i statistikken. Fra 2005 til 2012 ble oppslutningen redusert fra 76 til 64 prosent, altså 12 prosentpoeng (DNK u.å.d).

6.2 Hva viser de norske funnene oss?

I dette kapittelet har jeg tatt for meg individuell religiøsitet og deltakelse. Den gjennomgående tendensen som undersøkelsene viser på tros- og religiøsitetsmålne, er at det er færre som betegner seg som religiøse, og færre som tror, enten det er på gud, himmelen, helvete eller et liv etter døden. Vi er likevel ikke en nasjon av ateister, for til tross for at denne kategorien øker, er en stor grad av nordmenn tvilere.

Jeg har også vist at den generelle deltakelsen i gudstjenester er lav. Slik stemmer holdninger og handlinger godt overens. Derimot er deltakelse ved overgangsritualer relativt sett høy, til tross for at den er synkende, for noen ritualer mer enn andre. Generelt høy er også gudstjenestedeltakelse ved høytider, som julaften. Trenden er derimot synkende oppslutning

også her. Det er slik sett diskrepans mellom tro, deltakelse og tilhørighet. I analysen jeg gjennomførte, viste jeg at den generelle trenden om tro som observeres, ikke kan reduseres til individuelle indikatorer.

Hvordan skal så disse funnene forstås med utgangspunkt i teoriene? I det siste kapittelet vil jeg samle trådene, ta diskusjonen videre, og undersøke teori opp imot empiri.

7 SEKULARISERING – EN OPPSUMMERENDE DISKUSJON

”After all, proclaiming secularization false because religion persists is a bit like denying all climatology and the particular hypothesis of global warming because we have not yet been burned to a crisp, and nights do, after all, still get cooler” (Demerath 1998:9).

I dette kapitlet ønsker jeg å samle noen tråder fra tidligere i oppgaven, og dreie diskusjonen i retning av hvorvidt sekulariseringsteorier fortsatt kan være gangbar mynt i religionssosiologisk forskning. Det endelige spørsmålet kan synes å være om begrepet *sekularisering* i det hele tatt er et meningsfullt begrep i den norske konteksten. For å forsøke og nærme meg et svar på dette spørsmålet, vil jeg behandle enkelte teorier som har blitt lansert og diskutere dem i lys av oppgavens funn. Sentralt her står påstanden om at religionen i stadig større grad individualiseres. Først ønsker jeg imidlertid å starte diskusjonen med i et norsk bidrag, presentert av professor i religionshistorie ved Universitetet i Oslo, Torkel Brekke.

I boken *Gud i norsk politikk* (2002) skriver Brekke: *”Påstanden jeg kommer med i denne boken, er at skillet mellom religion og politikk som ble utviklet i Europa fra 1500-tallet, og spredt til hele verden i kolonitiden, nå er i ferd med å forsvinne”* (Brekke 2002:24). Brekkes påstand er gjeldende i et globalt bilde, og som tittelen antyder mener han at dette også gjelder for Norge. Brekke trekker frem tidligere Kristelig Folkeparti-statsminister Kjell Magne Bondeviks koblinger til den religiøse Fellowship-stiftelsen, hvis mål er *”Gjennom Kristus å finne en bedre hverdag med hensikt å jobbe for et lederskap styrt av Gud i hjem, lokalsamfunn, nasjonen, verden og på alle nivå i samfunnet”* (Ellingsen og Gjerstad 2004). Brekke trekker også frem tidligere pastor Aril Edwardsens engasjementer, til dels på vegne av den norske regjeringen, på daværende tidspunkt ledet av Bondevik, samt KrFs plass i norsk politikk. I dag har vi derimot en statsminister som ikke er medlem av statskirken, og et KrF med en oppslutning på 5,5 prosent ved stortingsvalget i 2009 og 5,6 prosent ved kommunevalget i 2011, mot henholdsvis 13,7 og 12,4 prosent i 1997 og 2001, da Bondeviks første og andre regjering tok over makten (Kommunal- og regionaldepartementet 2009, 2011 og SSB 1997, 2001). Det kan også legges til at KrFs landsmøte i april 2013 gikk inn for at partiet skal fjerne den kristne bekjennelsesparagrafen som innebærer at alle med tillitsverv i partiet personlig har måttet bekjenne seg til den kristne tro. Denne paragrafen blir erstattet av en tekst hvis ordlyd nå gjør at tillitsvalgte forplikter seg til å arbeide for partiets kristne *verdigrunnlag* (Hoel og Våge 2013). Perioden med en KrF-dominert regjering er naturligvis ikke Brekkes viktigste argument for at vi

beveger oss inn i en periode der politikk og religion blir tettere sammenvevd. Han er også klar på at det finnes tendenser og teorier som problematiserer den europeiske situasjonen som spesiell i sekulariseringsammenheng. Det er imidlertid et sentralt argument for Brekke at den islamske revolusjonen og Khomeinis tilbakekomst til Iran i 1979 kunne finne sted, med den konsekvens at religion og politikk i praksis ble tett sammenvevet (Brekke 2002:126). Argumentasjon basert på geografisk spesifikke religiøse revitaliseringshistorier som motargument mot sekulariserings-teorier, og brukt som bevis for dets falsum, er behandlet konkret av flere av dagens tilhengere av paradigmet. Det viser ikke minst et av problemene med begrepet: begrepsdefinisjon og konseptuell klarhet og uklarhet. Ikke bare er spørsmålet hva *sekularisering* faktisk sier noe om og hva det kan beskrive. Det bør også klargjøres hvilke antakelser paradigmet faktisk *ikke* inkluderer i sine påstander.

Når det gjelder nettopp debattene om hva *sekularisering* faktisk *ikke* hevder, kan sitatet fra Demerath ovenfor understreke et viktig poeng blant senere tids sekulariseringstilhengere, blant dem Bryan Wilson, Steve Bruce og Karel Dobbelaere: Sekularisering beskriver ikke *nødvendigvis* en prosess hvor religionen opphører å eksistere, og hvor all religion og religiøsitet forsvinner. Slik det er gjort rede for i kapittel 3, ligger det heller ikke implisitt i sekulariseringsparadigmet at sekulariseringsprosesser er universelle, uunngåelige og irreversible. Det er altså ikke snakk om en mekanisk, evolusjonær prosess. Prosessene er snarere avhengig av hvilken kulturell kontekst de virker innenfor, og hvilke personer, grupper eller kvasi-grupper som er involvert (Bruce 2002:37-43, Wilson 1987:8, Dobbelaere 2004:157, 190).

Når Brekke beskriver den viktigste betydningen av sekularisering som ”*den gradvise tilintetgjørelsen av religion i samfunnet*”, kan det dermed oppfattes som en i overkant streng fortolkning av differensieringstankegangen som er beskrevet tidligere (Brekke 2002:125). Steve Bruce svarer på argumentet om Irans religiøse revitalisering på slutten av 1970-tallet, at dette kun vil være relevant hvis sekulariseringsparadigmet var ment som en universell teori, hvilket han altså tilbakeviser. Han skriver om dette at ”*the secularization story is an attempt to explain a historically and geographically specific cluster of changes*” (Bruce 2002:37). Konkret vil dette være knyttet opp mot forsøk på å beskrive hva som har skjedd primært i Vest-Europa siden reformasjonen. I tråd med Giddens beskrivelse av modernitetens kjennetegn kan det mot dette synet innvendes at i en globalisert verden hvor tid og rom i økende grad løses opp som en konsekvens av blant annet teknologiske nyvinninger, vil påvirkning og impulser skylle over kloden på en måte som gjør det vanskeligere å snakke om geografisk spesifikke klustre som er upåvirket av impulser utenfra. Impulsene, her forstått som religiøs eller sekulær påvirkning, kan som en naturlig konsekvens av at kontaktflaten i økende grad blir global, ha en dialektisk natur.

Påvirkningsgraden kan dermed fungere begge veier. Dette kan forstås med utgangspunkt i Giddens egen definisjon av globalisering. Han skriver at fenomenet beskrives gjennom ”*the intensification of worldwide social relations which link distant localities in such a way that local happenings are shaped by events occurring many miles away and vice versa*” (Giddens 1997:64). Uavhengig av en innvending om sekulariseringsparadigmets lokalitet og utbredelse er det Bruce’, og også Dobbelaeres poeng, at *sekularisering* ikke nødvendigvis betyr at religionen *forsvinner*, men at den *reduseres* eller *omformes*. Til grunn for en slik forståelse må det også ligge en bestemt religionsforståelse. Substansielle definisjoner vil for eksempel i enkelte tilfeller overse religiøse retninger, mens funksjonelle definisjoner i ytterste konsekvens kan gjøre sekulariseringsbegrepet meningsløst i kraft av sin potensielt overdrevent inkluderende karakter.

7.1 Sekularisering på norsk

Begrepsforståelser som legger til grunn en så vid forståelse av religion at den risikerer å ta opp i seg sterke menneskelige uttrykksformer *per se*, kan få liten nytteverdi i forskning på religionsfeltet. I kapittel 5.4 foreslo jeg at det bør trekkes et skille mellom det som i sin substans fremstår som religiøse uttrykk (jfr. argumentet for bruken av substansielle religionsdefinisjoner), og nært tilgrensende opplevelser, handlingsmønstre eller ritualer som snarere kan betegnes som menneskelige uttrykksformer av *religiøs karakter*, og som spiller på et stort følelsesregister hos mennesker. I dette ligger også at jeg anser religionsdefinisjoner som inkluderer begreper og forståelser av gudebilder, transcendentale eksistenser og makter, eller andre metafysiske universer som mest meningsfulle. Nevnte følelsesuttrykk eller strengt funksjonalistiske tolkninger vil da være ekskludert fra religionsbegrepet.

7.1.1 Vikarierende religion og tilhørighet uten tro

I oppgaven har jeg benyttet empiri som indikerer at det kan gi mening å snakke om at det har foregått en sekularisering både på samfunns- og individnivå i Norge. Disse endringene anerkjennes langt på vei av Grace Davie, og i sitt begrep *vikarierende religion* (*vicarious religion*), retter hun søkelyset mot en tendens som det er interessant å merke seg i den norske

sammenhengen. Hennes poeng er at til tross for at det er et mindretall som jevnlig oppsøker organisert religion, støttes kristendommen opp av andre sosiale krefter enn de hyppige kirkegjengerne. Hun formulerer *vikarierende religion* som "...the notion of religion performed by an active minority but on behalf of a much larger number, who (implicitly at last) not only understand, but, quite clearly approve of what the minority is doing (Davie 2007b:22). Hun beskriver altså en struktur hvor religionen praktiseres av en aktiv minoritet, men dette gjøres samtidig på vegne av majoriteten, som ikke bare forstår, men også bifaller og verdsetter minoritetens praksis. Hun trekker frem generelt høy oppslutning omkring religiøse overgangsritualer og spesielle høytider, samt samling i tider hvor dramatiske hendelser rammer et helt samfunn, som eksempler på hvordan den vikarierende religionen kommer til uttrykk (Davie 2007b:23-26, Repstad 2012:36). Det kan med denne argumentasjonen hevdes at den aktive religiøse minoriteten gjennom sin praksis og deltakelse opprettholder et religiøst tilbud som majoriteten tidvis ønsker å benytte seg av, og derfor ønsker skal bestå.

Relatert til diskusjonen av vikarierende religion, står begrepet *belonging without believing*. Dette beskriver en situasjon med en relativt passiv, ikke-troende befolkning, som likevel beholder sitt medlemskap i det religiøse fellesskapet, og unntaksvis deltar på ulike arrangementer. Begrepet er en omforming av Davies eget *believing without belonging*, og Davie er enig i at tilhørighet uten tro er en god beskrivelse på situasjonen i de skandinaviske landene (Davie 2007b:25). Til sammen kan de to begrepene – *belonging without believing* og *vikarierende religion* – muligens bidra til å kaste lys over den norske situasjonen. Empiri jeg tidligere har vist til, indikerer at de har noe for seg, og samtidig demonstrerer begrepene hvordan det religiøse landskapet i landet sakte endres. På den ene siden står en stor del av den norske befolkningen som medlemmer i Den norske kirke eller et annet trossamfunn (tabell 5.1.1). Oppslutningen om kirkelige overgangsritualer er relativt høy (figur 6.1.10), gudstjenester ved spesielle høytider er relativt godt besøkt (kapittel 6.1.4), og ved nasjonale kriser fremstår kirken som et naturlig og inkluderende samlingspunkt. Det mest nærliggende eksempelet på det sistnevnte er hvordan kirkene ble fylt opp og benyttet etter terrorhandlingen 11. juni 2011 (Repstad 2012:36). På den andre siden har jeg vist til at medlemstallene for Den norske kirke er synkende, og har hatt den samme nedadgående trenden i en årrekke, samtidig som andelen av befolkningen som står uten medlemskap i tros- eller livssynssamfunn øker. Synkende er også oppslutningen om tradisjonelle overgangsritualer. Størst reduksjon registreres i antall kirkelige vigslar, men også for dåp og konfirmasjoner er tendensen nedadgående. Det er få som oppgir å gå i gudstjeneste utenom dåp, bryllup eller gravferd. Åtte prosent av befolkningen svarte at de deltok på gudstjeneste en gang i måneden eller mer i 2008 (figur 6.1.9). Der deltakelse i gudstjenester ved spesielle høytider har

vært relativt høy, viser statistikken at den største enkeltkirkedagen i året, julaften, med unntak av året 2011 hadde synkende oppslutning alle årene fra 2006 til 2012. Hvordan kan disse funnene tolkes opp imot Davies begreper?

Først og fremst er det rimelig å akseptere påstanden om at den norske befolkningen er et folk av ”belongsers”. Figur 5.1.1 viser at totalt 86,9 prosent av befolkningen sto registrert som medlemmer i et tros- eller livssynssamfunn i 2012. Av disse tilhørte 77,2 prosent Den norske kirke, mens 10,2 prosent tilhørte andre trossamfunn²¹. Kun 12,6 prosent sto uten medlemskap i et tros- eller livssynssamfunn. Riktignok har sistnevnte andel økt fra 4,7 prosent i 1990, mens andelen av befolkningen som var registrert i et tros- eller livssynssamfunn var på 95,3 prosent samme år. Tendensen er altså at stadig flere velger å stå uten medlemskap, men fortsatt er det store flertallet av den norske befolkningen medlemmer i et tros- eller livssynssamfunn.

Når det gjelder den siste antakelsen som ligger i begrepet *belonging without believing*, vil jeg hevde at det finnes støtte også for dette i empirien jeg har benyttet i oppgaven: Nordmenn er i relativt liten (og synkende) grad religiøse, til tross for sin religiøse tilknytning i form av medlemskap. Figur 6.1.1, 6.1.2 og 6.1.3 viser hvordan utviklingen har vært når det gjelder nordmenns oppgitte gudstro, og hvordan den har blitt redusert til dels drastisk i løpet av perioden 1965 til 2008. Også i et kortere tidsperspektiv er det registrert en jevn nedgang i gudstro, med økning i antall ateister og tvilere, og nedgang for de overbevist troende (figur 6.1.1). Figur 6.1.4 viser hvordan det registreres nedgang i andelen som anser seg selv som religiøse, også der gudsbegrepet ikke er en del av spørsmålsformuleringen. Samtidig viser figur 6.1.5 at en økende andel av den norske befolkningen svarer at de anser ikke-religiøse livssyn å ligge tettere opptil sitt eget enn tilfellet er for det kristne livssyn, hvor oppslutningen synker fra 2008 til 2012. For andre trosforestillinger som troen på et liv etter døden (figur 6.1.6), troen på himmelen (figur 6.1.7) og troen på helvete (figur 6.1.8) er tendensen den samme: Andelen troende synker, mens andelen tvilere øker i perioden 1991 til 2008. Samlet sett vil jeg hevde at det er legitimt å gi støtte til Davies omformede begrep, og slå fast at den norske befolkningen i stor, og ikke minst i økende grad, er en befolkning av tvilere.

Hva så med Davies vikarierende religion? Her hevdes det altså at en troende minoritet sikrer majoritetens behov for religiøst innhold ved spesielle anledninger, for eksempel overgangsritualer eller dramatiske hendelser. Begrepet er mer forklarende enn *belonging without believing*, som har en rent deskriptiv karakter, og Davie uttrykte selv behov for et mer raffinert

²¹ En andel av de som tilhørte et annet tros- eller livssynssamfunn utenfor Den norske kirke, var medlemmer av Human-Etisk Forbund eller andre ikke-religiøse livssynsorganisasjoner. For 2012 utgjorde disse imidlertid i underkant av 17 prosent av det totale antallet registrert i ”andre trossamfunn”. Se tabell 5.1.2 for utfyllende data.

begrep (Davie 2010:261). I Norge viser statistikken relativt god oppslutning om overgangsritualer og gudstjenester ved høytider, samtidig som få av kirkens medlemmer er aktive til vanlig. Kirken, kirkens ledere og de aktive kirkegjengerne holder dermed organisasjonen i live, slik at den passive majoriteten kan benytte seg av tilbudet kirken tilbyr når de måtte ønske, eller har behov for det.

Kritikk som har blitt rettet mot *vikarierende religion*, dreier seg ofte om at oppslutningen om de manifestasjonene Davie legger til grunn i sitt begrep, egentlig handler lite om religion og religiøsitet. Hovedsaken for mange som deltar ligger i større grad på opplevelsen av et sosialt fellesskap og opprettholdelse av tradisjoner (Bruce og Voas 2010:257-258). I norsk sammenheng kan det hevdes at dette til en viss grad kan understøttes av en relativt lav oppgitt religiøsitet, relativt sett høyere deltakelse i overgangsritualer, og stor andel medlemmer i trossamfunn. Med andre ord: individenes deltakelse i religiøse seremonier eller fellesskap kan ikke tolkes som et uttrykk for religiøsitet *per se*. Det er dermed ikke nødvendigvis vikarierende *religion* det er snakk om, men snarere et uttrykk for en instans som fyller et symbolsk og eksistensielt behov hos enkeltmennesket. Et utsagn av AUF-leder Eskil Pedersen i etterkant av terroraksjonen den 22. juli 2011, der han uttrykker at kirken har vært svært viktig for ham i tiden etter terroren, kan vise til nettopp dette eksistensielle og sosiale behovet: ”*Jeg er medlem av statskirken, men jeg er ikke troende. Vanligvis går jeg bare i kirken i bryllup og begravelser. Men i året som har gått har jeg funnet mye trøst og ro i kirken, og det tror jeg også mange andre har*” (Tjellaug 2012).

Når begrunnelsene for religiøsitet eller religiøs deltakelse formuleres som en søken etter fellesskap eller eksistensiell mening, er det nærliggende å trekke veksler på deprivasjonsteorier. Psykisk eller eksistensiell deprivasjon kan oppstå der individet mangler et fortolkningssystem for å orientere seg i tilværelsen, eller kan rett og slett være uttrykk for eksistensiell meningssøken²². Generelt er teorien at der mennesker oppnår en relativ sikkerhet i tilværelsen, svekkes deres religiøse engasjement²³ (Repstad 2012:39). Omvendt vil da religiøsitet eller religiøs deltakelse kunne øke der usikkerhet oppstår, slik det ble registrert i etterkant av 22. juli 2011. Den massive oppslutningen om gudstjenester og andre kirkelige ritualer og feiringer under krigsårene på 1940-tallet (se kapittel 4.3.1), kan også ses i sammenheng med disse diskusjonene.

²² Se kapittel 6 (innledning) og 6.1, ref. Yalom.

²³ Deprivasjonsteorier kan ha flere ulike karakterer, og det skilles gjerne mellom økonomisk deprivasjon, sosial deprivasjon, organisk deprivasjon, etisk deprivasjon, psykisk deprivasjon og eksistensiell deprivasjon (Furseth og Repstad 2006:139).

7.1.2 Svekket religiøs tradering og individualisering av religiøsitet

Religionssosiologen David Voas er av den oppfatning at "fuzzy fidelity" er et begrep som er bedre egnet til å beskrive store deler av den europeiske religiøsiteten. Oversatt kan vi kanskje kalle det "avslappet trofasthet", og det beskriver en uformell holdning til religion (Voas 2009:155). Folk tilhører et trossamfunn, men uten at de nødvendigvis tror, og de deltar unntaksvis på gudstjenester eller andre samlinger i regi av trossamfunnet, først og fremst på bakgrunn av lojalitet til tradisjonene. Denne "massen" som Voas omtaler, er ikke nødvendigvis anti-religiøs, men dens holdning til religion får en mer indifferent karakter. Slik jeg oppfatter det, er det et poeng for Voas å unngå "religiøs" i sitt begrep, all den tid han trekker Davies *vikarierende religion* i tvil. Det kirken opprettholder for majoriteten er ikke egentlig religiøse seremonier og samlinger, men snarere tradisjoner som folk ønsker å benytte seg av. De religiøse elementene er i henhold til denne argumentasjonen lite sentrale i individenes bevissthet.

Jeg har vist at det i Norge registreres synkende oppslutning på alle trosindikatorerne som er inkludert i oppgaven. Det samme gjelder medlemskap i trossamfunn, selv om dette fortsatt er høyt. Religionssosiologen Danièle Hervieu-Léger har med sitt bidrag om religiøsitet gjennom et kollektivt felles minne, eller en minnekjede, forsøkt å svare på hvordan religiøsiteten i Europa utvikler seg. Ifølge henne vil de kulturelle, sosiale og psykologiske virkningene av samfunnets forandringer i moderniteten svekke samfunnets evne til å sosialisere individer og grupper inn i felles religiøse forestillinger og tradisjoner, som i sin tur kan føres videre av nye generasjoner. Graden av differensiering i et samfunn, samt hvor avansert det er, vil redusere dets mulighet til å samle folk om et felles minne (Hervieu-Léger 2000:123-140). Dette er interessant i forbindelse med Arbeiderpartiets posisjon i norsk politikk, og den aktive kampen for å opprettholde et bærekraftig og sterkt fellesskap, sentrert rundt en kristen "felleskultur", jfr. kapittel 4.3.1. Spørsmålet blir om den religiøse minnekjeden er i ferd med å bli brutt, og om *folkereligiøsiteten* er i ferd med og endres (Repstad 2000:30). Religionsviter Ida Marie Høeg har anvendt Hervieu-Légers perspektiver på den norske virkeligheten, og med bakgrunn i ulike indikatorer hentet fra ISSP-undersøkelsen, er hennes konklusjon at det i Norge i dag er en svekket kristen tradering. Hun skriver: "*Fortsetter utviklingen slik vi har sett gjennom de siste 17 årene, vil fremtidsutsiktene for et kollektivt kristent minne i den norske befolkningen være usikre*" (Høeg 2010:195). I den forbindelse vil jeg minne om min analyse fra kapittel 6.1.2 (tabell 6.1). Jeg viste der hvordan gudstro var mest fremtredende blant de med religiøse foreldre, men til tross for dette, var konklusjonen en relativt robust nedadgående trend.

Med bakgrunn i Høegs påstand om at det foregår en svekket tradering av kristendommen i Norge, er det interessant å merke seg forskningsrapporten *Når troen tar nye veier – En studie av pendling mellom kristne og nyåndelige miljøer*, presentert av Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO). Gjennom dybdeintervjuer med et utvalg informanter med en tro basert på både kristne og nyåndelige elementer, viser forfatterne til det de kaller ”religiøse pendlere”. Blant annet er det i dag omtrent 15 prosent av medlemmene i den norske kirke som tror på reinkarnasjon, hvilket er tros-elementer som ikke aksepteres av kirken (Botvar og Gresaker 2013a, 2013b:50-51). Dette kan fortolkes som et ledd i en religiøs individualisering, hvor individer skaper sitt eget meningssystem basert for eksempel på historisk tilhørighet og nye impulser. Det er her nærliggende å dra vekslers på diskusjonen om pluralisering, som jeg har behandlet i kapittel 5. I et pluralistisk og åpent samfunn, vil veien ligge åpen for individer til å kunne sette sammen sine egne trossystemer, eller lage sine egne religiøse ”lappetepper” (Dobbelaere 2004:177). Jeg kan her minne om Endsjø og Lieds studie av religion i populærkulturen, diskutert i kapittel 5. Forfatterne stiller spørsmål ved om det vi er vitne til gjennom nyorienteringer i dagens religiøse landskap representerer forflytning og nyformuleringer av tidligere religiøse uttrykk, og ikke en svekkelse av religion og religiøsitet (Endsjø og Lied 2011:192). Religionen omskapes nettopp til *det folk vil ha* i et marked som tar hensyn til den etterspørselen som forbrukerne signaliserer, og den lar dermed langt på vei folk formulere sitt eget trosgrunnlag. Når respondentene i KIFO-undersøkelsen velger å beholde sitt medlemskap i Den norske kirke til tross for sin nyorientering, skyldes det ofte ønsket om å kunne ta del i kirkelige ritualer. Den norske kirkes betydning som symbol for den norske identiteten trekkes også frem. Slike insentiver for å bli stående som medlemmer i kirken, viser at den fortsatt har en sterk posisjon i folks bevissthet, og at det fortsatt er noe i det kollektive felles minnet som holdes høyt. Samtidig viser funnene at minnet utfordres med nyorienteringer og livssyn som bryter med kristen tro. Insentivene er i stor grad begrunnet med tilhørighet og sosial deltakelse. På lengre sikt er det grunn til å tro at mulighetene til å kunne samles rundt et felles religiøst minne reduseres.

Når jeg ovenfor har hevdet at det er legitimt å gi støtte til teorier som skaper bildet av den norske befolkningen som lite troende, men i stor grad sterkt tilhørende i form av medlemskap i religiøse organisasjoner, er det samtidig grunn til å nyansere. Jeg kan da minne om konklusjonen fra kapittel 6.2, der jeg skriver at vi ikke er en nasjon av ateister, men i økende grad inntar posisjonen som tvilere. Når det likevel er 44 prosent av den norske befolkningen som i større eller mindre grad oppgav å tro på gud (figur 6.1.2), og kun 28 prosent som klart markerte at de så på seg selv som ikke-religiøse (figur 6.1.4), åpner det for interessante diskusjoner av det som ofte blir omtalt som privatreligiøsitet eller individualisering av tro. Den lave religiøse deltakelsen

står dermed i et misforhold til hvor mange som oppgir å tro. Det kan tyde på at folk til dels holder fast ved sin tro, men velger å gjøre dette til et privatanliggende. Samtidig kan dette være en indikasjon på en ”avslappet trofasthet” som ikke bare gjelder tilhørighet til et spesifikt trossamfunn, men også egen tro. Det er imidlertid verdt å bemerke at en slik vurdering kan oppleves som i overkant ekskluderende med hensyn til faktisk opplevelse av tro hos enkeltindivider. Likevel mener jeg den samlede utviklingen som registres over tid kan gi støtte for å hevde følgende: Den norske befolkningen inntar i økende grad holdninger til religiøsitet som kan betegnes som *avslappet trofasthet*.

8 AVSLUTNING: SEKULARISERING I NORGE – ET NYTTIG BEGREP?

Utgangspunktet for denne oppgaven var en todelt problemstilling. Der markerte jeg (1) et ønske om å undersøke hvordan sekularisering på samfunns- og individnivå kan forstås, for så å vurdere om sekulariseringsbegrepet gir et godt utgangspunkt for å diskutere religion i den norske virkeligheten, og om det er rimelig å snakke om en sekularisering av Norge på disse to nivåene. Videre (2) har jeg stilt spørsmål ved hvor sentral definisjonskampen er når det gjelder forskning på begreper som religion og sekularisering.

Til det siste spørsmålet, vil jeg vise til den britiske filosofen C.E.M. Joad. Han ble i sin tid kjent for å besvare spørsmål med åpningen ”*it all depends what you mean by...*”, etterfulgt av det aktuelle temaet (Schofield 2012:17). I denne oppgaven har jeg vært opptatt av å vise at både *religion* og *sekularisering* som begreper må behandles på denne måten for å kunne oppnå en meningsfull diskusjon. Jeg har argumentert for relativt ekskluderende substansielle religionsdefinisjoner, og støtter meg i hovedsak på bidrag som tar opp i seg transcendentale eksistenser som del av definisjonen. Andre bidrag har vært diskutert og kritisert, og jeg har forsøkt å vise at forståelse og definisjonsvalg er helt avgjørende for diskusjoner om religion. Dette gjelder også forståelsen relatert til sekulariseringsbegrepet. Sekularisering må alltid forstås relativt til en definisjon av religion. Hvis sterke menneskelige emosjoner kan regnes som religiøsitet, blir selve begrepet utvannet, og sekulariseringsdebatten i seg selv meningsløs. Det kan da samtidig påstås at selve religionsbegrepet sekulariseres, ved at *religion* får karakter av å dreie seg om lite annet enn psykologi.

Problemstillingens første del markerte at jeg ønsket å undersøke religion i Norge på samfunnsmessig og individuelt nivå. På samfunnsnivå kan det hevdes at svaret på dette er åpenbart nok, og jeg siterer gjerne igjen Rodney Stark: ”*If this were all that secularization means, there would be nothing to argue about*” (Stark 1999:252). Kirkelig makt er redusert og religionen har blitt deinstitutionalisert gjennom de seneste 200-300 årene. Mitt mål med å diskutere samfunnsmessig sekularisering var å trekke opp de historiske linjene i den institusjonelle utviklingen med et sekulariseringsteoretisk bakteppe, og så vise til overgangen og til dels sammenhengen med individuell sekularisering. Dette gjorde jeg ved å ta for meg institusjonell og politisk utvikling, med fokus på religionsfag i skolen og diskusjonene om statskirkeordningen. Jeg har vist hvordan den nye pluralismen gjorde at tanken om en felleskultur basert på kristendommen og Den norske kirke ble utfordret, med den konsekvens at

religionsfaget i skolen og skolelovverk har gjennomgått store endringer, og Den norske kirkes konstitusjonelle forhold til staten er revidert. Det kan dermed se ut til at det er mulig å argumentere for at pluralismen, i alle fall på samfunnsnivå, har en sekulariserende effekt. Til tross for at kirken fortsatt har en særstilling i Grunnloven etter avviklingen av den tradisjonelle statskirkeordningen, og løsrivelsen har blitt betegnet som en demokratiseringsprosess for kirken, markerer endringene etter mitt syn klare tegn på samfunnsmessig sekularisering.

I avsnittet om individuell sekularisering, har jeg undersøkt individers oppgitte religiøsitet med bakgrunn i spørreundersøkelser om religion som International Social Survey Programme (ISSP) gjennomførte i 1998, 2001 og 2008. Jeg har her vist til at det registreres fall på alle trosindikatorerne jeg har inkludert i oppgaven, og jeg har senere vist hvordan denne utviklingen kan forstås. Sammenholdt vil jeg hevde at funnene gir grunnlag for følgende påstand: Nordmenn inntar i økende grad holdninger til religion som trekker i retning av tvil, men også avvisning. Trenden er den samme for alle undersøkelsesårene, og jeg har gjennomført en regresjonsanalyse som viste at det ikke var mulig å identifiseres sammensetninger i utvalget blant respondentene de ulike årene som indikerte at utvalgssammensetning kunne være årsaken til utslagene. Trenden forble tvert imot robust. Likevel er tilhørigheten nordmenn føler til Den norske kirke fortsatt relativt sterk, noe de viser først og fremst gjennom å beholde sitt medlemskap i kirken, men også gjennom deltakelse i overgangsritualer og ved helligdager. Det kollektivet minnet er fortsatt til stede, men kanskje kan det se ut til at privat- og folkereligiøsiteten er i ferd med å innta en mer avslappet karakter. Jeg har foreslått at utviklingen på individnivå går i retning av det vi kan kalle en *avslappet trofasthet*.

På bakgrunn av diskusjonene i de foregående kapitlene, vil jeg hevde at trendene viser oss at det, i alle fall på samfunnsmessig- og individuelt nivå, fortsatt gir mening å benytte sekulariseringsbegrepet når religion undersøkes. Dette er ikke ensbetydende med at *sekularisering* fungerer som en forklaringsmekanisme som er fullt ut dekkende for å beskrive de endringene som foregår. Det går slik sett an å følge Ulla Schmidt, der hun hevder at sekularisering er for snevert til å gi en dekkende forståelse av det mangesidige og motsetningsfylte ved religion i Norge. Likevel er begrepet flertydig nok til at det kan fange inn noen av de mest iøynefallende tendensene (Schmidt 2010b:204).

Jeg har i oppgaven ikke satt meg fore å spå om fremtiden. Det er samtidig vanskelig å unngå at man i sekulariseringsdebatten kommer til et punkt hvor diskusjonen glir over til det som Peter Berger kaller *futurology*, altså fremtidsstudier eller fremtidsforskning (Berger 2001:195). Til dette kan det sies at all den tid det er vanskelig å si noe sikkert om samtidens religiøse landskap, hvilket sekulariseringsdebatten til det fulle viser, vil det nødvendigvis være enda

vanskeligere å anslå hvordan fremtidens ”landskapsformasjon” vil se ut. Forskningen vil søke å gi prediksjoner og anslag basert på trender og utviklingstrekk, og jeg har i min oppgave beskrevet noen empiriske tendenser som rører seg på religionsfeltet og satt dette inn i en sekulariseringsteoretisk fortolkningsramme. Det er pekt på en trend til fallende religiøsitet, som for Norges vedkommende fremstår som forholdsvis empirisk robust. Dagens sekulariserings-tilhengere benytter imidlertid ikke begrepet til å beskrive irreversible endringer, og det kan heller ikke i Norges tilfelle trekkes klare konklusjoner om fremtiden på dette punktet. Det er vanskelig å finne klare holdepunkter i empirien til tesen om at sekulariseringen av natur er selvbegrensende, men det er mulig å se for seg at skjellsettende hendelser kan skape en helt ny situasjon som *kan* reversere trenden. Denne usikkerheten må samfunnsvitere leve med. Sosiale mekanismer oppfattes ikke som uttrykk for lovmessigheter, men som sterkt kontekstfølsomme (Skog 2004:25). Dette gjelder også sekulariseringstesen.

LITTERATURLISTE

Abortloven (1975). *Lov om svangerskapsavbrudd (abortloven)* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.lovdatab.no/all/hl-19750613-050.html#2> [lest 21.09.11].

Aldridge, Alan (2001). *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Alnæs, Maria (2004). *En mild sannhetssøker* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.klassekampen.no/13679/article/item/null/en-mild-sannhetssoker> [lest 16.07.12].

Alstad, Bjørn (1993). *Norske meninger 1943-93*. Oslo: Sigma.

Altinordu, Ates og Gorski Philip. S. (2008). After Secularization? *The Annual Review of Sociology*, 34, s. 55-85.

Amundsen, Arne Bugge (2005). Mellom inderlighet og fornuft. I: Amundsen, Arne Bugge (red.). *Norges religionshistorie*. Oslo: Universitetsforlaget, s. 243-294.

Andersen, Heine, Brante, Thomas og Korsnes, Olav (2001). *Sosiologisk leksikon*. Oslo: Universitetsforlaget.

Arbeiderpartiet (2013). *Kultur, religion og frivillighet* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://arbeiderpartiet.no/Politikken-A-AA/Kultur-religion-og-frivillighet> [lest 25.08.13].

Arbeiderpartiet (2013). *Hadia Tajik avlyser hijabdebatten* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://arbeiderpartiet.no/Aktuelt/Kultur/Hadia-Tajik-avlyser-hijabdebatten> [lest 02.05.13].

Bainbridge, William S. og Stark, Rodney (1985). *The future of religion*. Los Angeles: University of California Press.

Bangstad, Sindre (2009). *Sekularismens ansikter*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Beckford, James A. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge: University Press.
- Bellah, Robert N. (1972). *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row.
- Berger, Peter (1969). *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books/Doubleday.
- Berger, Peter (1974). Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions on Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13 (2), s. 125-133.
- Berger, Peter (1980). From Secularity to World Religions. *The Christian Century*, 97, s. 41-45.
- Berger, Peter (1992). *A Far Glory – The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: The Free Press.
- Berger, Peter og Luckmann, Thomas (1995). *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning – The Orientation of Modern Man*. Gutersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.
- Berger, Peter (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. *The Desecularization of the World*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, s. 1-18.
- Berger, Peter (2009). Postscript. I: Woodhead, Linda (red.). *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge, s. 87-100.
- Blom, Svein og Henriksen, Kristin (2008). *Levekår blant innvandrere i Norge 2005/2006*. Oslo: Statistisk sentralbyrå.
- Botvar, Pål Ketil (2010) Endringer i nordmenns religiøse liv. I: Botvar, Pål Ketil og Schmidt, Ulla (red.). *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, Oslo: Universitetsforlaget, s. 11-24.

Botvar, Pål Ketil, Repstad, Pål og Agedal, Olaf (2010) Regionalisering av norsk religiøsitet. I: Botvar, Pål Ketil og Schmidt, Ulla (red.). *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, Oslo: Universitetsforlaget, s. 44-59.

Botvar, Pål Ketil og Urstad, Sivert Skålvoll (2012). *Tilstandsrapport for Den norske kirke 2012* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=37285> [lest 20.04.13].

Botvar, Pål Ketil og Gresaker, Ann Kristin (2013a). *Mellom kors og karma*. Kronikk [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/Mellom-kors-og-karma-7253149.html#.UgE7y1ODrwQ> [lest 06.08.13].

Botvar, Pål Ketil og Gresaker, Ann Kristin (2013b). *Når troen tar nye veier. En studie av pendling mellom kristne og nyåndelige miljøer*. Kifo-rapport 2013:1. Oslo: Stiftelsen Kirkeforskning.

Bowie, Fiona (2008). *The Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.

Bowker, John (2003). *Gud, en historisk fremstilling*. Singapore: Andersen & Butenschøn AS.

Brekke, Torkel (2002). *Gud i norsk politikk*. Oslo: Pax forlag.

Bruce, Steve (2002). *God is dead, secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing.

Bruce, Steve (2009). The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization I: Woodhead, Linda (red.). *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge, s. 87-100.

Bruce, Steve og David Voas (2010). Vicarious Religion: An Eximination and Critique. *Journal of Contemporary Religion*, 25 (2), s. 243-259.

Carroll, Robert Todd (2003). *The Skeptic's Dictionary*, Hoboken: John Wiley & Sons Inc.

- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chaves, Mark (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces* 72 (4), s. 749-774.
- Christiano, Kevin J. og Swatos, William H. (1999) Secularization Theory: The Course of a Concept. I: *Sociology of Religion*, 60 (3), s. 209-228.
- Comte, Auguste (2009). *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. Cambridge: Cambridge Library Collection.
- Davie, Grace (2007a). *The Sociology of Religion*. London: SAGE Publications Ltd.
- Davie, Grace (2007b). Vicarious Religion: A Methodological Challenge. I: Ammerman Nancy T. (red.). *Everyday Religion. Observing Modern Religious Life*. New York: Oxford University Press, s. 21-35.
- Davie, Grace (2009). *Europe: The Exceptional Case – Parameters of faith in the modern world*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.
- Davie, Grace (2010) Vicarious Religion: A Response. *Journal of Contemporary Religion*, 25 (2), s. 261-266.
- Demerath, Nicolas, J. (1998). Secularization disproved or displaced? *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, s. 7-10.
- Den norske kirke (DNK) (u.å.a). *Da kristendommen kom til Norge* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=1917> [lest 19.02.11].
- Den norske kirke (DNK) (u.å.b). *Reformasjonen* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=1918> [lest 19.02.11].

Den norske kirke (DNK) (u.å.c). *Mot ny kirkeordning 2011-2012* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=160752> [lest 02.05.13].

Den norske kirke (DNK) (u.å.d). *Statistikkbanken* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=228> [lest 27.04.13].

Dobbelaere, Karel (1999). Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion*, 60 (3), s. 229-247.

Dobbelaere, Karel (2004). *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brüssel: P.I.E.-Peter Lang.

Dobbelaere, Karel (2006). Bryan Wilson's Contributions to the Study of Secularization. *Social Compass*, 53 (2), s. 141-146.

Dobbelaere, Karel (2007). Testing Secularization Theory in Comparative Perspective. *Nordic Journal of Religion and Society*, 20 (2), s. 137-147.

Dobbelaere, Karel (2009). The Meaning and Scope of Secularization. I: Clarke, Peter B. (red.). *The Oxford Handbook of The Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, s. 599-615.

Dorien, Gary (2001). Berger: Theology and Sociology. I: Heelas P., Martin D. og Woodhead L. (red.). *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge, s. 30-39.

Duff, Damien (1986). Pascal's wager and infinite utilities. *Analysis*, 46(1), s. 107-109.

Durkheim, Émile (1964). *The Division of Labour in Society*. New York: The Free Press.

Durkheim, Émile (2008). *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press.

Døving, Cora Alexa (2010). *Religionspluralisme. Religion, migrasjon og integrering*. Oslo: Norges forskningsråd.

Eikeland, Martin (2012). *Verdens befolkning blir mindre religiøs* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.vl.no/troogkirke/verdens-befolkning-blir-mindre-religios/> [lest: 19.03.13].

Elgvin, Olav og Tronstad, Kristian Rose (2013). Nytt land, ny religiøsitet? Religiøsitet og sekularisering blant ikke-vestlige innvandrere i Norge. *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 54(1), s. 63-90.

Ellingsen, Per og Gjerstad, Tore (2004). *Bondeviks mektige brorskap* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.dagbladet.no/magasinet/2004/12/04/416569.html> [lest 19.03.13].

Elstad, Hallgeir og Halse, Per (2002). *Illustrert norsk kristendomshistorie*. Bergen: Fagbokforlaget.

Endsjø, Dag Øistein og Lied, Liv Ingeborg (2011). *Det folk vil ha. Religion og populærkultur*. Oslo: Universitetsforlaget.

Finke, Roger og Stark, Rodney (2002). Beyond Church and Sect: Dynamics and Stability in Religious Economics. I: Jelen, Ted G. (red.). *Sacred Markets, Sacred Canopies. Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., s.31-62.

Folkeskoleloven (1959). *Lov om folkeskolen frå 10. April 1959: med merknader, reglement og instruksar*. Oslo: Kirke- og undervisningsdepartementet.

Furre, Berge (1999). *Norsk historie, 1914-2000*. Oslo: Det Norske Samlaget.

Furseth og Repstad (2006). *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Gallup (2011). *More Than 9 in 10 Americans Continue to Believe in God* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.gallup.com/poll/147887/americans-continue-believe-god.aspx> [lest 14.08.12].

Gallup International (2012). Religiosity and atheism index [internett]. Tilgjengelig fra: http://www.wingia.com/en/news/win_gallup_international_ae_religiosity_and_atheism_index_a

[o reveals atheists are a small minority in the early years of 21st century/14/](#) [lest 19.03.13].

Geering, Lloyd (2001). *Christian Faith at the Crossroads*. London: Polebridge Press.

Geertz, Clifford (1968). Religion as a cultural system. I: M. Banton (red.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, s. 1-46.

Giddens, Anthony (1997). *Modernitetens konsekvenser*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Giddens, Anthony (2008). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Blackwell Publishing Press.

Gilhus, Ingvild Sælid og Mikaelsson, Lisbeth (2005). *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.

Gilhus, Ingvild Sælid og Mikaelsson, Lisbeth (2011). Nyreligiøsitet i Norge – En bibliografisk oversikt. *DIN – Tidsskrift for religion og kultur*, 3 (4), s. 125-148.

Gilhus, Ingvild Sælid og Mikaelsson, Lisbeth (2012). *Nytt blikk på religion*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Grunnloven (2012). *Kongeriget Norges Grundlov, given i Rigsforsamlingen paa Eidsvold den 17de Mai 1814 (Grunnloven)* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://lovdata.no/all/nl-18140517-000.html> [lest 26.09.11].

Grunnskoleloven (1969). *Lov om grunnskolen av 13. Juni 1969*. Oslo: Grøndahl & Søn.

Grønmo, Sigmund (2007). *Samfunnsvitenskapelige metoder*. Bergen: Fagbokforlaget.

Gule, Lars (2012). *Sekularisering* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.hlsenteret.no/kunnskapsbasen/livssyn/religion-og-livssyn/sekularisering/sekularisering.html> [lest: 27.07.13].

Habermas, Jürgen (2005). *Religion in the public sphere*, Lecture presented at the Holberg Prize Seminar, Bergen [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.holberg.uib.no> [lest 23.05.11].

Harper, Douglas (2012). *Online Etymology Dictionary: Religion* [internett]. Tilgjengelig fra: http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=religion&searchmode=none [lest 09.02.12].

Hauglin, Otto (1993). Religion og kirke. I: Alstad, Bjørn (red.). *Norske meninger 1943-93*, Oslo: Sigma.

Heidegger, Martin (1977). *The Question Concerning Technology, and Other Essays*. New York: Garland Publishers, Inc.

Hellevik, Ottar (2002). *Forskningsmetode i sosiologi og statsvitenskap*. Oslo: Universitetsforlaget.

Henriksen, Jon-Olav og Krogseth, Otto (2001). *Pluralisme og identitet*. Oslo: Gyldendal Akademiske.

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

Holbek, Jan Arild (2012a). "Hva gjør kirken nå?" [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.vl.no/troogkirke/-hva-gjor-kirken-na/> [lest: 19.03.13].

Holbek, Jan Arild (2012b). *Rekordvekst for Den norske kirke* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.vl.no/troogkirke/rekordveks-for-den-norske-kirke/> [lest: 19.03.13].

Hoel, Per Anders og Våge, Ingjerd (2013). *Historisk KrF-farvel til bekjennelsesparagrafen* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.vl.no/samfunn/krf-sa-xxx-til-ny-bekjennelsesparagraf/> [lest: 27.04.13].

Høeg, Ida Marie (2010). Religiøs tradering. I: Botvar, Pål Ketil og Schmidt, Ulla (red.). *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, Oslo: Universitetsforlaget, s. 181-195.

Jakobsen, Hanne Østli (2013). – *RLE må bli ikke-religiøs* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.forskning.no/artikler/2013/april/353774> [lest: 02.06.13].

Johnsen, Jens-Petter (2012). *En mer fristilt kirke*. Kronikk. [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/En-mer-fristilt-kirke-6828642.html> [lest 07.10.12].

Kallestad, Jarle (2012). *Kristent livssyn stuper på ny gallup* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.vl.no/troogkirke/kristent-livssyn-stuper-pa-ny-gallup/> [lest 27.04.13].

Kommunal- og regionaldepartementet (2009). *Landsoversikt stortingsvalget 2009* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.regjeringen.no/krd/html/valg2009/bs5.html> [lest 09.09.12].

Kommunal- og regionaldepartementet (2011). *Landsoversikt kommunestyrevalget 2011* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.regjeringen.no/krd/html/valg2011/bk5.html> [lest 09.09.12].

Köhrens, Jens (2012). How religious is the public sphere? A critical stance on the debate about public religion and post-secularity. *Acta Sociologica*, 55(3), s. 273-288.

Leirvik, Oddbjørn (2007). *Religionspluralisme. Mangfold, konflikt og dialog i Norge*. Oslo: Pax forlag.

Leirvik, Oddbjørn (2008). Religionsdialog og sekularitet. *Kirke og kultur*, 5, s. 354-361.

Lentzer, Gertrude (2009). *Auguste Comte and Positivism*, London: Transaction Publishers.

Lüchau, Peter (2010). Atheism and secularity: The Scandinavian paradox. I: Zuckerman, Phil (red.). *Atheism and secularity. Volume 2 – Global expressions*. Santa Barbara: Praeger Perspectives, s. 177-197.

Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: The Problem with Religion in Modern Society*. London: Collier-Macmillan.

Mcguire, Meredith B. (2002). *Religion. The social context*. Belmont: Wadsworth.

Menneskerettsloven (1953). *Den europeiske menneskerettskonvensjonen med protokoller (Menneskerettsloven)* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/jd/dok/regpubl/otprp/19981999/Otprp-nr-3-1998-99-/16.html?id=159300> [lest 23.09.11].

Merton, Robert K. (1957). *Social Theory and Social Structure*. Glencoe: The Free Press.

Nietzsche, Friedrich (2001). *Slik talte Zarathustra*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.

Norges offentlige utredninger (NOU) (1995):18: *Ny lovgivning om opplæring* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/kd/dok/nouer/1995/nou-1995-18/51/9.html?id=337559> [lest: 29.11.11].

Norges offentlige utredninger (NOU) (2006):2: *Staten og den norske kirke* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.regjeringen.no/Rpub/NOU/20062006/002/PDFS/NOU200620060002000DDDPDFS.pdf> [lest 22.05.11].

Norges offentlige utredninger (NOU) (2007):6: *Formål for framtida: Formål for barnehage og opplæring* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/kd/dok/nouer/2007/NOU-2007-6/8/2.html?id=471538> [lest 24.11.11].

Norsk rikskringkasting (NRK) (2005). *Rot i kirkelistene* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.nrk.no/nyheter/norge/1.516470> [lest: 25.10.12].

Norsk rikskringkasting (NRK) (2011). *Får 1200 kroner i bot for å kle seg i burka* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.nrk.no/nyheter/verden/1.7588179> [lest: 29.11.11].

Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) (2009a). *Dataset: Religion, 1991, Norwegian part of ISSP* [internett]. Tilgjengelig fra:

<http://nsddata.nsd.uib.no/webview/index.jsp?study=http%3A%2F%2F129.177.90.161%3A80%2Fobj%2FfStudy%2FNSD0042&mode=documentation&v=2&submode=abstract&top=yes> [lest: 22.04.13].

Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) (2009b). *Dataset: Religion, 1998, Norwegian part of ISSP* [internett]. Tilgjengelig fra:

<http://nsddata.nsd.uib.no/webview/index.jsp?study=http%3A%2F%2F129.177.90.161%3A80%2Fobj%2FfStudy%2FNSD0405&mode=documentation&v=2&submode=abstract&top=yes> [lest: 22.04.13].

Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) (2009c). *Dataset: Religion, 2008, Norwegian part of ISSP* [internett]. Tilgjengelig fra:

<http://nsddata.nsd.uib.no/webview/index.jsp?v=2&submode=abstract&study=http%3A%2F%2F129.177.90.161%3A80%2Fobj%2FfStudy%2FNSD1331&mode=documentation&top=yes> [lest: 22.04.13].

Opplæringsloven (2008). *Lov om grunnskolen og den vidaregåande opplæringa (opplæringslova)* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.lovdatab.no/all/tl-19980717-061-001.html> [lest 22.11.11].

Ot.prp. nr. 46 (2007–2008). *Innstilling fra kirke-, utdannings- og forskningskomiteen om lov om endringer i opplæringslova (om formålet med opplæringen)* [internett]. Kirke-, utdannings- og forskningskomiteen. Tilgjengelig fra: <http://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Publikasjoner/Innstillinger/Odelstinget/2008-2009/inno-200809-022/?lvt=0#a1> [lest: 24.11.11].

Repstad, Pål ((2010). *Religiøst liv i det moderne Norge: et sosiologisk kart*. Kristiansand: Høgskoleforlaget.

Repstad, Pål (2012). Er Gud tilbake- eller snarere sekulariseringsteoriene? Linjer i en fagdiskusjon. I: Jøssang, Asle F. og Øyhus, Arne Olav (red.). *Religionens rolle i bistand og utvikling*. Kristiansand: Portal forlag, s. 23-43.

Robertson, R. (1970). *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Press.

Schaanning, Espen (2000). *Modernitetens oppløsning*. Oslo: Spartacus forlag.

Schanke, Åge (2011). Religion, livssyn og etikk som kunnskapsfag. I: Jarning, Harald (red.). *Dyktighet og kyndighet. En samling essay om høskoleutdanninger og kunnskapsforståelse*. Oslo: Pedagogisk utviklingscenter, Høgskolen i Oslo, s. 163-187.

Schmidt, Ulla (2010a). Norge: et religiøst pluralistisk samfunn? I: Botvar, Pål Ketil og Schmidt, Ulla (red.). *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget, s. 25-43.

Schmidt, Ulla (2010b). Religion i dagens Norge: sekularisert? Privatisert? Pluralisert? I: Botvar, Pål Ketil og Schmidt, Ulla (red.). *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget, s. 196-204.

Schofield, Harry (2012) *The Philosophy of Education. An Introduction*. New York: Routledge.

Shiner, Larry (1967). The Concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6 (2), s. 207-220.

Skog, Ole-Jørgen (2004). *Å forklare sosiale fenomener: en regresjonsbasert tilnærming*. Oslo: Gyldendal akademiske.

Spiro, Melford E. (1966). Religion: problems of definition and explanation. I: Barton, Michael (red.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, s. 85-126.

Stark, Rodney (1999). Secularization, R.I.P. I: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 60 (3), s. 249-273.

Statistisk sentralbyrå (SSB) (1997). *Stortingsvalet 1997* [internett]. Tilgjengelig fra: http://www.ssb.no/a/ukens_statistikk/utg/9749/vedl.shtml [lest 03.05.13].

Statistisk sentralbyrå (SSB) (2001). *Stortingsvalget 2001* [internett]. Tilgjengelig fra: http://www.ssb.no/emner/00/01/10/nos_stortingsvalg/tab/4.html [lest 09.09.12].

Statistisk sentralbyrå (SSB) (2008). *Nå vet vi mer om innvandrerne i Norge* [internett].

Tilgjengelig fra: <http://www.ssb.no/ssp/utg/200801/08/> [lest 25.10.12].

Statistisk sentralbyrå (SSB) (2009). *Medlemskap i organisasjoner, tros- og livssynssamfunn*

[internett]. Tilgjengelig fra: http://www.ssb.no/emner/07/02/10/kirke_koetra/ [lest 22.05.11].

Statistisk sentralbyrå (SSB) (2010). *Medlemmer i tros- og livssynssamfunn utenfor Den norske*

kirke [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.ssb.no/histstat/tabeller/6-1.html> [lest 01.10.12].

Statistisk sentralbyrå (SSB) (2011). *Berekn folkemengd 1. januar 2012 og berekn folkevekst i*

2011 [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/folkber/tab-2011-12-15-01.html> [lest 01.10.12].

Statistisk sentralbyrå (SSB) (2012a). *Befolkning: Folkemengde, fødte, døde, ekteskap, flyttinger og folketilvekst livssyn* [internett]. Tilgjengelig fra:

<http://statbank.ssb.no/statistikkbanken/selectvarval/Define.asp?MainTable=FolkHistorie&SubjectCode=02&planguage=0&nvl=True&mt=1&nyTmpVar=true> [lest 06.11.12].

Statistisk sentralbyrå (SSB) (2012b). *Ein halv million i tros- og livssynssamfunn* [internett].

Tilgjengelig fra: <http://www.ssb.no/trosamf/> [lest 06.04.13].

Statistisk sentralbyrå (SSB) (2012c). *Medlemmer i tros- og livssynssamfunn som mottek offentlig stønad og er utanfor Den norske kyrkja, etter religion/livssyn. 1. januar. 2005-2012* [internett].

Tilgjengelig fra: <http://www.ssb.no/trosamf/tab-2012-12-04-01.html> [lest 06.12.12].

Statistisk sentralbyrå (SSB) (2012d). *Flere til gudstjeneste* [internett]. Tilgjengelig fra:

http://www.ssb.no/kultur-og-fritid/statistikker/kirke_koetra/aar/2012-06-19#content [lest 19.03.13].

Statistisk sentralbyrå (SSB) (2013a). *Innvandring og utvandring, 2012* [internett]. Tilgjengelig

fra: <http://www.ssb.no/befolkning/statistikker/innvutv> [lest 19.03.13].

Statistisk sentralbyrå (SSB) (2013b). Den norske kirke. Gudstjenester og deltakelse, etter bispedømme [internett]. Tilgjengelig fra: <https://www.ssb.no/116206/den-norske-kirke.gudstjenester-og-deltakere-etter-bisped%C3%B8mme> [lest 18.08.13].

Stensvold, Anne (2005). Statskirke uten stat – folkekirke uten folk. I: Amundsen, Arne Bugge (red.). *Norges religionshistorie*. Oslo: Universitetsforlaget, s. 390-413.

Store Norske Leksikon (SNL) (u.å.a). *Transcendent* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://snl.no/transcendent> [lest: 18.07.12].

Store Norske Leksikon (SNL) (u.å.b). *Ontologi* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://snl.no/ontologi/filosofi> [lest: 18.07.12].

Store Norske Leksikon (SNL) (u.å.c). *Religion* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://snl.no/religion> [lest: 18.07.12].

Store Norske Leksikon (SNL) (u.å.d). *Augustin av Hippo* [internett]. Tilgjengelig fra: http://www.snl.no/Augustin_av_Hippo [lest: 21.01.10].

Store Norske Leksikon (SNL) (u.å.e). *Middelalderen* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.snl.no/middelalderen> [lest: 21.01.11].

Store Norske Leksikon (SNL) (u.å.f). *Reformasjonen* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.snl.no/reformasjonen> [lest: 21.01.11].

Store Norske Leksikon (SNL) (u.å.g). *Religionsfrihet* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.snl.no/religionsfrihet> [lest: 23.09.11].

Store Norske Leksikon (SNL) (u.å.h). *Kvinnelige prester* [internett]. Tilgjengelig fra: http://snl.no/kvinnelige_prester [lest: 21.11.11].

Store Norske Leksikon (SNL) (u.å.i). *Kosmisk* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://snl.no/kosmisk> [lest: 09.10.12].

St. meld. nr. 17 (2007-2008). *Staten og Den norske kirke* [internett]. Kulturdepartementet. Tilgjengelig fra: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/kud/dok/regpubl/stmeld/2007-2008/stmeld-nr-17-2007-2008-/1.html?id=509395> [lest 28.09.11].

St.prp. nr 71 L (2011-2012). *Endringer i kirkeloven m.m.* [internett]. Fornyings-, administrasjons- og forskningsdepartementet. Tilgjengelig fra: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/fad/dok/regpubl/prop/2011-2012/prop-71-l-20112012.html?id=675339> [lest 18.04.13].

Stålsett, Gunnar (2011). *Stat og kirke må ikke skilles*. Kronikk [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/Stat-og-kirke-m-ikke-skilles-6399731.html#.T5WXdifDXrM> [lest 22.04.12].

Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Telhaug, Alfred Oftedal (1994). *Norsk skoleutvikling etter 1945*. Oslo: Didakta Norsk Forlag.

Theiste, J. Schaan (1937). *Lov om folkeskolen i kjøpstædene av 16. Juli 1936: med anmerkninger*. Oslo: J. M. Stenersens forlag.

Tjellaug, Ane Bamle (2012). *Eskil Pedersen har kommet nærmere kirken det siste året* [internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.vl.no/helg/eskil-pedersen-har-kommet-nermere-kirken-det-siste-aret/> [lest: 27.04.13].

Urstad, Sivert Skålvoll (2010). *Troens tall. Sekularisering i Norge - En sekundær analyse av 'The International Social Survey Program' sine religionsundersøkelser fra 1991, 1998 og 2008* (masteroppgave). Oslo: Universitetet i Oslo.

Voas, David (2009). The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review*, 25 (2), s. 155-168.

Yinger, J. M. (1970). *The scientific Study of Religion*. London: Routledge.

Weber, Max (2001). *Essays in Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

Wilson, Bryan (1987). Secularization and the Survival of the Sociology of Religion. *Journal of Oriental Studies*, 26 (1), s. 5-10.

Wilson, Bryan (1998). The secularization thesis: Criticism and rebuttals. *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, s. 45-65.

Yalom, Irvin D. (2007). *Religion og psykiatri*. Oslo: Arneberg forlag.

Yinger, John Milton (1970). *The Scientific Study of Religion*. London: Routledge.

Zuckerman, Phil (2009). Why are Danes and Swedes so Irreligious? *Nordic Journal of Religion and Society*, 22 (1), s. 55-69.

Alle kilder brukt i denne oppgaven er oppgitt.

Antall ord i oppgaven er: 34 817