

Pål Ketil Botvar

Skjebnetro, selvutvikling og samfunnsengasjement

Den politiske betydningen av ulike former for religiøsitet blant norske velgere

**Avhandling for Ph.D. graden
Institutt for statsvitenskap
Universitetet i oslo**

KIFO – Stiftelsen Kirkeforskning

Oslo 2009

© Pål Ketil Botvar, 2009

*Doktoravhandlinger forsvart ved
Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Oslo.
Nr. 191*

ISSN 1504-3991

Det må ikke kopieres fra denne boka i strid med åndsverkloven eller med avtaler om kopiering inngått med Kopinor, interesseorgan for rettighetshavere til åndsverk.

Omslag: Inger Sandved Anfinsen.
Trykk og innbinding: AiT e-dit AS, Oslo, 2009.

Produsert i samarbeid med Unipub AS, Oslo.
Avhandlingen blir kun produsert av Unipub AS i forbindelse med disputas.
Alle henvendelser vedrørende avhandlingen skal rettes til rettighetshaver eller enheten der doktorgrad er forsvart.

*Unipub AS er et heleid datterselskap av
Akademika AS, som eies av Studentsamskipnaden i Oslo.*

“For some sociologists, the new cults represent religious revival. In contrast, I regard them as a confirmation of the process of secularization. They indicate the extent to which religion has become inconsequential for modern society. The cults represents (...)”the religion of your choice”, the highly privatized preference that reduces religion to the significance of pushpin, poetry, or popcorns. They have no real consequence for other social institutions, for political power structures, for technological constraints and controls. They add nothing to any prospective reintegration of society, and contribute nothing towards the culture by which a society might live” (Bryan Wilson 1976:96).

“We predict that in 40 or so years time the congregational domain and holistic milieu of Britain will have become much the same size” (Paul Heelas and Linda Woodhead 2004:149).

Forord

I denne avhandlingen har jeg fått anledning til å kombinere mine to faglige hovedinteresser – religion og politikk – og se dem i sammenheng. Dette har gjort at arbeidet for en stor del har vært lystbetont og inspirerende. Æren for at avhandlingen nå er ferdig skrevet må jeg dele med kolleger og venner innenfor det religionsfaglige og det statsvitenskapelige miljøet, især i Norge, men også i utlandet.

Aller først rettes en takk til professor Ottar Hellevik, som i samråd med Erik Dalen ved MMI (nå Synovate Norge), i 2004 ga meg tilgang til utvalgte deler av materialet fra surveyprosjektet Norsk Monitor for å kunne gjennomføre prosjektideen.

En stor takk går også til min tidligere sjef og leder i KIFO - Stiftelsen Kirkeforskning, Ole Gunnar Winsnes, som støttet meg i arbeidet med ”egeninitierte prosjekt”. Takkes må også KIFOs nåværende leder Hans Stifoss-Hanssen, som har gitt meg oppbacking under den lange avslutningsfasen. Også de andre ansatte ved KIFO fortjener en stor takk for å ha bidratt til et stimulerende fagmiljø.

Honnør fortjener også Institutt for Statsvitenskap ved universitetet i Oslo, hvor jeg har fått min samfunnsvitenskapelige grunnutdanning og senere deltatt på Ph.D.-programmet. På den årlige, nasjonale fagkonferansen i statsvitenskap har jeg kunnet legge frem deler av avhandlingen og fått mange nyttige kommentarer på tidlige utkast. Jeg hadde blant annet gleden av å diskutere temaet mitt med nestoren innenfor norsk valgforskning, Henry Valen, som var en aktiv del av miljøet helt til han dessverre gikk bort i 2007.

Jeg har også hatt stor nytte av kontakten med det nordiske religionssociologiske miljøet, som jeg gjennom en rekke seminarer og konferanser har blitt godt kjent med. Også de europeiske religionssociologiske konferansene har utgjort en nyttig ramme for mine ”papers”. I slike sammenhenger har jeg hatt mulighet til å treffe flere av de teoretikere jeg benytter meg av i min analyse. Det gjelder for eksempel Lars Ahlin ved universitetet i Aarhus, samt Linda Woodhead og Paul Heelas, begge ved Lancaster University.

En spesiell takk går til mine to veiledere Bernt Aardal ved Institutt for samfunnsforskning og Pål Repstad, Universitetet i Agder. Uten deres støtte og utholdenhet, ville denne avhandlingen neppe sett dagens lys.

Endelig vil jeg gjerne fremheve min nærmeste familie - Sissel, Ole Henrik, Mathilde og Jakob - som i hele denne tiden har vært høyst nærværende og bidratt til at jeg aldri har mistet av syne at livet består av flere sfærer enn den yrkesmessige.

Oppegård/Oslo, februar 2009
Pål Ketil Botvar

Innhold

Forord	vi
Innhold	vii
Kapittel 1	
Religionens stilling i norsk politikk	1
Tema og problemstilling.....	1
Historisk bakgrunn	5
Oppsummering og diskusjon.....	17
Kapittel 2	
Perspektiver på religion og samfunn	21
Sekulariseringsteori	22
Fra sekularisering til re-sakralisering	25
Nye og alternative religiøsitetstyper	28
Utdyping av problemstillingen	34
Oppsummering og diskusjon.....	36
Kapittel 3	
Datamateriale og metode	39
Verdier, holdninger og religiøsitet	39
Datamaterialet.....	44
Statistiske teknikker.....	55
Oppsummering og diskusjon.....	57
Kapittel 4	
Modernisering og religiøs endring	59
Modernisering og sekularisering	59
Strukturelle moderniseringsprosesser: Industrialisering, urbanisering og økt utdanning ..	61
Sammenstilling av data som beskriver den strukturelle og den religiøse utviklingen	68
En gjennomgang av surveydata 1985 – 2005.....	73
Multivariat analyse basert på surveydata	82
Oppsummering og diskusjon.....	85
Kapittel 5	
Religiøsitetstyper og sosial profil	89
De ”nyreligiøse” impulsene på 1970- og 80-tallet	90
Operasjonalisering av tradisjonell og alternativ religiøsitet.....	93
Forklaring av den ideologiske todelingen innenfor alternativ religiøsitet.....	99
Religiøsitetens sosiale profil.....	103
Oppsummering og diskusjon.....	106

Kapittel 6	
Samfunnsmessig og politisk engasjement	109
Sosial kapital-perspektivet.....	112
Religiøsitetstyper og sosial kapital.....	114
Religiøsitet og politisk engasjement.....	123
Politiske holdningsdimensjoner.....	131
Partistemmegivning og partisympati.....	137
Oppsummering og diskusjon.....	142
Kapittel 7	
Alternativ religiøsitet på et organisert nivå	145
Kultens nivåer.....	149
Sosial og religiøs profil	151
Dimensjonene New Age og Spirituality.....	158
Samfunnsengasjement og politisk interesse	161
Oppsummering og diskusjon.....	177
Kapittel 8	
Oppsummering og avsluttende diskusjon	179
Hovedfunn	179
Forholdet mellom empiriske funn og teori.....	183
Alternativreligiøsitet på den offentlige arena.....	185
Forutsetninger for en politisk skillelinje.....	188
Partienes forhold til alternativ-feltet.....	192
Innflytelse via andre samfunnsinstitusjoner	195
Appendiks 1	
Spørsmål som benyttes for å måle politiske holdningsdimensjoner.....	197
Appendiks 2	
Prosentvis oppslutning om religiøse forestillinger	199
Litteraturreferanser	201

Figurer

Figur 4.1. Yrkesaktive fordelt på næringer. Prosent	62
Figur 4.2. Prosent av befolkningen bosatt i tettbygd strøk	66
Figur 4.3. Prosentandel industriarbeidere, prosentandel bosatt i de 10 største byene, samt andel universitetsstudenter (promille) - sett i forhold til befolkningen.	71
Figur 4.4. Prosentandel av den voksne befolkningen som på ulike tidspunkter er medlem av religiøs forening, går minst månedlig til kirke eller på religiøse møter, kaller seg personlig kristen og stemmer KrF	71
Figur 6.1. Plassering av ulike grupper i diagram basert på offentlig - privat og for/mot innvandring dimensjonene	134
Figur 6.2. Plassering i diagram basert på offentlig - privat og vekst - vern dimensjonen.....	136
Figur 7.1. Kausalmodell som viser forholdet mellom sosial bakgrunn, trosforestillinger, organiseringsgrad og samfunnsengasjement.....	147

Tabeller

Tabell 3.1. Registrert stemmegivning ved stortingsvalgene 1997, 2001 og 2005, Norsk Monitor, Valgundersøkelsen, samt faktisk stemmegivning (SSB-tall)	48
Tabell 3.2. Deltakelse på gudstjenester og religiøse møter	50
Tabell 3.3. Deltakelser på kirkelige gudstjenester.....	50
Tabell 3.4. Endring i variabler knyttet til religiøse forestillinger	51
Tabell 3.5. Fordeling på kjønn i Valgundersøkelsen og Norsk Monitor	52
Tabell 3.6. Fordeling på aldersgrupper i Norsk Monitor og Valgundersøkelsen	53
Tabell 3.7. Fordeling på landsdeler i Norsk Monitor og Valgundersøkelsen.....	54
Tabell 4.1. Andel av befolkningen 16 år og over etter høyeste fullførte utdanning og kjønn.....	68
Tabell 4.2. Moderniseringsprosesser og religiøse indikatorer, år med stortingsvalg. Prosent	70
Tabell 4.3. Utvalgte religiøse data fra Valgundersøkelsen 1985 og Norsk Monitor 1985. Prosent.....	74
Tabell 4.4. Utvalgte religiøse data fra Valgundersøkelsen 2005 og Norsk Monitor 2005	80
Tabell 4.5. Utvalgte religiøse data fra Valgundersøkelsen 2005 og Norsk Monitor 2005. og utdanning som uavhengige (Valgundersøkelsen).....	83
Tabell 4.6. Multivariat analyse med religiøse variabler som de avhengige og kjønn, alder, bransje, stilling, bosted og utdanning som uavhengige (Norsk Monitor).	84
Tabell 5.1. Faktoranalyse av religiøse variabler. Varimax rotasjon. Faktorladninger over 0,30 uthevet....	96
Tabell 5.2. Faktoranalyse av religiøse variabler. Varimax rotasjon.....	98
Tabell 5.3. Bivariat korrelasjon mellom religiøse indekser og demografiske bakgrunnsvariabler	104
Tabell 6.1. Regresjonsanalyse med antall medlemskap i frivillige organisasjoner, sosiale bakgrunnsvariable og religiøsitetstype	116
Tabell 6.2. Regresjonsanalyse med utførte timeverk for frivillige organisasjoner pr måned, sosial bakgrunn og religiøsitetstype	118
Tabell 6.3. Regresjonsanalyse med sosial tillit, sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.....	120
Tabell 6.4. Regresjonsanalyse med "samfunnsengasjement", sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.....	122
Tabell 6.5. Regresjonsanalyse med politisk interesse, sosial bakgrunn og religiøsitetstyper	124
Tabell 6.6. Regresjonsanalyse med politisk apati, sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.....	126
Tabell 6.7. Regresjonsanalyse med valgdeltakelse, sosial bakgrunn og religiøsitetstyper	127
Tabell 6.8. Regresjonsanalyse med konvensjonell kollektiv politisk aktivitet, sosial bakgrunn og religiøsitetstyper	128
Tabell 6.9. Oppslutningen i befolkningen om (miljørelatert) ikke-konvensjonell politisk deltakelse	129
Tabell 6.10. Regresjonsanalyse med støtte til miljø- og fredsorganisasjoner, sosial bakgrunn og religiøsitetstyper	130
Tabell 6.11. Regresjonsanalyse med irregulær politisk aktivitet, sosial bakgrunn og religiøsitetstyper... ..	130
Tabell 6.12. Regresjonsanalyse med offentlig - privat dimensjon, sosial bakgrunn og religiøsitetstyper	132
Tabell 6.13. Regresjonsanalyse med innvandring/solidaritet dimensjon, sosial bakgrunn og religiøsitetstyper	133

Tabell 6.14. Regresjonsanalyse med vekst - vern dimensjon, sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.....	135
Tabell 6.15. Regresjonsanalyse med moral/religion dimensjon, sosial bakgrunn og religiøsitetstyper....	137
Tabell 6.16. Hvilket parti ville du stemme dersom det var Stortingsvalg kommende mandag?	139
Tabell 6.17. Sympatibarometer. Prosentandeler som liker partiet meget eller nokså godt	141
Tabell 7.1. Terapeuter, øvrige abonnenter og befolkning, fordelt på sosiale kjennetegn. Prosent.....	153
Tabell 7.2. Oppslutning om trosforestillinger. Terapeuter, øvrige abonnenter, samt befolkning. Prosent	155
Tabell 7.3. Andel som skårer positivt på ulike mål på sosial involvering etter popularitet/eksklusivitet.	157
Tabell 7.4. Faktoranalyse av ideologiske komponenter i klientkulten	159
Tabell 7.5. Tilslutning til utsagn som måler livsinnstilling og lykke. AN-utvalget og befolkningen.	163
Tabell 7.6. Korrelasjon (Pearsons r) mellom variablene involveringsgrad, New Age, Spirituality, utdanningsnivå, selvrapportert lykke og fatalisme.....	164
Tabell 7.7. Ulike livsområders sentralitet.....	166
Tabell 7.8. Organisasjonsmedlemsskap AN-abonnenter og befolkning	169
Tabell 7.9. Korrelasjon mellom organisasjonsdeltakelse, involvering, New Age og Spirituality.....	170
Tabell 7.10. Tillit til samfunnsinstitusjoner	172
Tabell 7.11. Korrelasjon mellom involvering, New Age, Spirituality og tillit til samfunnsinstitusjoner .	173
Tabell 7.12. Stemmegivning ved tenkt Stortingsvalg våren 1999, samt Fylketingsvalget 1999.....	174
Tabell 7.13. Oppslutning om to utsagn om miljøvern.	175
Tabell 7.14. Fordeling på m-pm-målet.....	176
Tabell 7.15. Korrelasjon mellom MPM-skalaen og religiøse mål i AN-undersøkelsen og i Norsk Monitor 2001	177

Kapittel 1

Religionens stilling i norsk politikk

Tema og problemstilling

Temaet for denne avhandlingen er forholdet mellom religion og politikk. Søkelyset rettes mot hvilken betydning religiøs tro og praksis har for norske velgeres politiske preferanser og politiske atferd. Jeg er særlig opptatt av hvordan nyere former for religiøsitet påvirker folks forhold til politiske spørsmål. Problemstillingen kan deles i tre. Hvordan har moderniseringen av samfunnet endret grunnlaget for befolkningens religiøse liv? Har det utviklet seg nye former for religiøsitet som på vesentlige punkter skiller seg ut fra den tradisjonelle kristent-kirkelige? Har slike nye og alternative religiøsitetsformer betydning for befolkningens forhold til samfunnsliv og politikk?¹ De to første problemstillingene leder frem mot den siste som er den mest sentrale i avhandlingen.

Når det gjelder religiøsitet, skiller jeg mellom tradisjonell kirkelig religiøsitet og nyere, alternative religiøsitetsformer. Hensikten med et slikt bredt fokus er å tegne et nyansert bilde av hvilken rolle religiøsitet spiller når velgerne tar stilling til politiske spørsmål og involverer seg i politisk virksomhet. Samtidig ønsker jeg å få frem hva som kjennetegner nye religiøsitetsformer til forskjell fra den type religiøsitet som allerede er grundig undersøkt i en politisk sammenheng gjennom det norske valgforskningsprogrammet ².

Både innenfor norsk og internasjonal valgforskning har ”den religiøse faktor” lenge hatt en sentral plass (se for eks Rokkan 1967, Broughton og ten Napel 2000, Knutsen 2004, Norris og Inglehart 2004, van Deth og Scarbrough 1995, Aardal 2000). I analysene som Stein Rokkan tok

¹ Avhandlingen baserer seg i hovedsak på surveydata fra representative befolkningsutvalg. Materialet egner seg dermed ikke til å studere spesifikke religiøse minoriteter, slik som for eksempel katolikker eller muslimer. Søkelyset rettes mot generelle religiøse tendenser og orienteringer som gjør seg gjeldende i brede lag av den norske befolkningen.

² Valgforskningsprogrammet ble startet av Stein Rokkan og Henry Valen i forbindelse med Stortingsvalget i 1957. Siden har surveyundersøkelser blant velgerne blitt gjennomført ved hvert Stortingsvalg med unntak av valget i 1961. Institutt for samfunnsforskning (ISF) har hatt det faglige hovedansvaret for undersøkelsene, mens Statistisk

initiativ til på 1960-tallet, spiller religion og religiøse konflikter en viktig rolle i forhold til nasjonsbygging og framveksten av partisystemene i Norge og andre europeiske land (se f.eks. Rokkan og Valen 1962, Rokkan og Valen 1964, Lipset og Rokkan 1967). Rokkans historisk-sosiologiske analyse av partiutviklingen tar utgangspunkt i tre revolusjoner: Den religiøse (reformasjonen), den nasjonal-demokratiske og den industrielle (Lipset og Rokkan 1967:38ff, Østerud 1978:130). På bakgrunn av disse revolusjonene mente Rokkan det dannet seg ulike konflikter som dels var territoriell-kulturelle og dels økonomisk-funksjonelle (Lipset og Rokkan 1967:11, Rokkan 1987:330ff). Lipset og Rokkans bok *Party Systems and Voter Alignments* (1967) regnes som grunnleggende innenfor forskningen på politiske skillelinjer. Et av deres hovedpoenger er at det på basis av historiske forutsetninger, har utviklet seg et sett av sosiale kløfter ("cleavages") som har hatt stor betydning for utviklingen av det politiske system. Et hovedsynspunkt er at tidligere motsetninger avleirer seg i varige spor, hvor nye motsetninger legger seg oppå de eldre. Dermed dannes et komplisert mønster av kryssende konfliktlinjer (Rokkan og Valen 1962). I samarbeid med Henry Valen utviklet Rokkan den såkalte skillelinjemodellen bestående av fire konfliktdimensjoner: 1) en territoriell, 2) en moralsk-religiøs, 3) en økonomisk i varemarkedet og 4) en økonomisk i arbeidsmarkedet (Rokkan og Valen 1964:166). Ved å ta for seg plassering i den sosiale konfliktstrukturen mente Rokkan og Valen at en langt på vei kunne forklare velgernes atferd på valgdagen. Innenfor denne tilnærmingen til politisk atferd ble religion betraktet som en grunnleggende sosial konfliktlinje på linje med geografi og klasse (Rokkan 1987:111ff).

Utviklingen av nye sosiale og politiske bevegelser var allerede i siste del av 1800-tallet koblet sammen med konflikter av territoriell og kulturell art. I den nasjonale oppbyggingsfasen var denne typen motsetninger vel så viktige som de økonomiske mellom næringer og grupper på arbeidsmarkedet. De kulturelle motsetningene var i stor grad knyttet til tre forhold - målsak, avholdssak og religiøs lekmannsbevegelse. Et bidrag til forståelsen av deres betydning er Rokkans påvisning av de nære forbindelsene mellom de tre motkulturelle bevegelsene. Hver for seg hadde de begrenset styrke, men sammen utgjorde de en motvekt mot den dominerende bykulturen (Rokkan 1987:137ff).

Sentralbyrå (SSB) har gjennomført datainnsamlingen fra 1977.

Rokkan ser den fremvoksende lekmannsbevegelsen i sammenheng med motstanden mot statskirken og presteskaper (Rokkan 1987:117). Etter lekfolkets syn la ikke statskirkens prester tilstrekkelig vekt på omvendelsen i sin forkynnelse. Over tid endret imidlertid den religiøse konflikten seg slik at den mer og mer kom til å bli en motsetning mellom kristelige og sekulære krefter i samfunnet. De sekulære kreftene ble særlig forbundet med de radikale elitene i hovedstaden. I følge Rokkan er noe av forklaringen på at spenningen mellom lekmannsbevegelse og geistlighet ble redusert, at lekmannsbevegelsen erobret viktige maktposisjoner i sentrum og dermed kunne kontrollere store deler av statskirken innenfra (Rokkan 1987:231, Try 1986:34). En annen forklaring er at sentrale ledere innenfor lekmannsbevegelsen ikke så seg tjent med at motsetningen mellom bedehus og kirke ble satt på spissen. Statskirkeordningen ble innenfor store deler av lekmannsbevegelsen sett på som et tjenlig virkemiddel for utbredelsen av evangeliet (NOU 2006 2:27, Schmidt 2006:222).

I en bestemt situasjon kan ulike konfliktlinjer forsterke hverandre og bidra til å sementere et underliggende motsetningsforhold (Rokkan 1987:231). Etableringen av Kristelig Folkeparti på Vestlandet i 1933, og deretter som landsparti i 1938, kan ses som et bevis på hvor sterke de kulturelle-territorielle spenningene var. Etter hvert ble den kulturelle konflikten som lå til grunn for opprettelsen av KrF, svekket. Dette hadde sammenheng med at de tre motkulturene mistet noe av sin folkelige støtte, samtidig som de ikke lenger så tydelig falt sammen med en geografisk konflikt. Selv om sammenfallet mellom kulturelle og territorielle konflikter har blitt redusert, kan likevel latente konfliktmønstre bli revitalisert i forbindelse med bestemte politiske saker. EF/EU-striden er et slikt eksempel (Jenssen og Valen 1995).

En kunne forventet at sosial klasse etter hvert ville utvikle seg til å bli en viktigere faktor i forhold til politisk atferd, enn religiøsitet. Dersom vi legger til grunn resultater fra den internasjonale valgforskningen, har dette imidlertid ikke holdt stikk. En gjennomgang gjort av Manza og Wright (2003) viser at religion i mange land har mer å si enn klasse når det gjelder å forklare stemmegivning (jfr. Rose og Urwin 1969, Converse 1976, Lijphart 1979, Dogan 1995, Brooks og Manza 1997). Samtidig er det et funn i denne forskningen at både religion og klasse har mistet noe av sin tidligere forklaringskraft vis-à-vis politiske holdninger og atferd. For Norges del gjelder dette for øvrig for alle de fire konfliktdimensjonene som inngår i den

tradisjonelle skillelinjemodellen (Aardal m. fl. 1999:65).

I et forsøk på bedre å forklare variasjonen i velgernes politiske atferd har det de senere årene blitt lansert nye modeller og tilnæringsmåter. De mest kjente av disse er Ronald Ingleharts (1977, 1990) postmaterialisme-teori, Russel Daltons (1984) kognitive mobiliseringsteori, samt Robert Putnams (1993, 2000) sosial kapital- og nettverksteori³. Ronald Inglehart er opptatt av at etterkrigsgenerasjonene, på grunn av de bedre sosiale forholdene, utvikler andre politiske verdier enn tidligere generasjoner. Russel Dalton lanserte i 1984 teorien om at kognitiv mobilisering, som en følge av utdannings- og mediaeksplosjonen, var bakgrunnen for svekket partiidentifikasjon og skiftende stemmegivning. Robert Putnams teori går i korthet ut på at deltakelse i frivillige organisasjoner bidrar til at det utvikles sosial tillit, noe som er en nødvendig betingelse for samfunnsinnsats. Ingen av disse alternativene har imidlertid hatt tilsvarende gjennomslag som Lipsets, Rokkans og Valens skillelinjemodell. Dette gjelder så vel innenfor norsk, som internasjonal, statsvitenskapelig forskning (jfr. Aardal m.fl. 1999, Deegan-Krause 2007). Bakgrunnen for skillelinjemodellens gjennomslagskraft innenfor akademisk statsvitenskap er både knyttet til dens fleksibilitet og det at den kobler sammen elementene sosial struktur, ideologi og institusjoner (Bartolini og Mair 1990, Aardal og Waldahl 2004, se for øvrig kap 8).

I denne avhandlingen er jeg opptatt av hvordan endringer i samfunnet skaper nye rammer for religionens politiske rolle, men også hvordan religion kan ha samfunnsmessige konsekvenser. Det dreier seg om et vekselspill, hvor religion både kan utgjøre en variabel som blir påvirket av samfunnsforholdene, men som også, i andre sammenhenger, kan virke som en ”omveltende kraft”⁴. Et av utgangspunktene for studien er antakelsen om at samfunnsendring skaper nye vilkår for relasjonen mellom religion og politikk. De siste tiårene har samfunnet gjennomgått betydelige endringer. Disse er dels strukturelle (slik som datarevolusjonen) og dels kulturelle (økt individualisering). Mye har skjedd siden pionerene innenfor norsk valgforskning utviklet sine teorier om det norske partisystemet og religionens politiske rolle. I lys av samfunnsendringer og ny forskning er det grunn til igjen å ta for seg forholdet mellom religion og politikk.

³ Robert Putnams sosial kapital-teori kommer jeg tilbake til i kap. 6.

⁴ Religion vil i den empiriske analysen både bli behandlet som uavhengig og som avhengig variabel. Det fremgår av sammenhengen hvorvidt religion betraktes som det ene eller det andre. I kapittel 4 ser jeg for eksempel på hvordan religionen påvirkes av endrende samfunnsforhold, mens kapittel 6 betrakter ulike former for religion som uavhengige variabler som påvirker politiske holdninger og handlinger.

For å kunne forstå religionens rolle i dagens samfunn er det nødvendig å se nærmere på hvordan den er blitt endret i tråd med skiftende samfunnsforhold, og hvilken rolle den har spilt i det politiske liv fra massepolitikkenes begynnelse og frem til i dag. Nedenfor presenteres en historisk bakgrunn som plasserer temaet i en norsk kontekst. Den historiske gjennomgangen vil forhåpentligvis vise at temaet er interessant og forskningsmessig relevant. Avhandlingen dreier seg om religionens rolle i et moderne demokrati, med hovedvekt på perioden fra 1980-tallet og fremover. Jeg er ute etter å få fram hvordan religion fungerer politisk innenfor et post-industrielt tjenestesamfunn med et etablert flerpartisystem. For å få tak i de store linjene begynner jeg fremstillingen med den tidlige fasen av norsk massepolitikk, det vil si fra midt på 1800-tallet. I presentasjonen forsøker jeg å synliggjøre hvordan endringer på det religiøse og det politiske området er koblet sammen. Religionens politiske rolle i den tidlige fasen av norsk massepolitikk utgjør en referanseramme for drøfting og analyser. For å kunne vurdere hvordan samfunnsendringer virker inn på relasjonen religion - politikk, er det nødvendig også å kjenne til religionens rolle *forut for* den perioden vi først og fremst er opptatt av. Med dette som utgangspunkt trekker jeg opp noen linjer fra den tidlige fasen av det norske demokratiet med hovedvekt på religionens funksjon i det politiske liv. Basis for gjennomgangen er Stein Rokkans analyser av framveksten av norsk massepolitikk, samt bidrag fra norske faghistorikere.

Historisk bakgrunn

Da misjon ble folkebevegelse

I den "associationsaanden" som rådet midt på 1800-tallet, ble det dannet en rekke organisasjoner med utgangspunkt i religiøse, sosiale og politiske spørsmål. Misjonsorganisasjoner og avholdsorganisasjoner utgjorde en betydelig del av organisasjonsbølgen. Noe av forklaringen på oppblomstringen av foreningslivet var den liberale ideen om at staten bare skulle ta seg av et begrenset antall oppgaver. Dermed ble mange sosiale og økonomiske oppgaver overlatt til befolkningen selv å løse innenfor rammen av frivillig arbeid (Oftestad m.fl. 2005:185). Måteholdsorganisasjoner var nettopp drevet av et sosialt engasjement. Det samme gjaldt mange religiøse organisasjoner som også hadde et religiøst sikte (omvendelse og misjon). Den tidligste

avholdsbevegelsen, som sa nei til brennevin, men ikke vin og øl, hadde på 1850-tallet 30.000 medlemmer (NOU 1995:24, kap.3). Etter en nedgangsperiode tok bevegelsen seg fra 1870 opp igjen, denne gang som en totalavholdsbevegelse. Den første misjonsorganisasjonen oppstod så tidlig som i 1826 i Stavanger (Stavanger Missionsforening). Det Norske Misjonsselskap ble opprettet i 1842. Den første kvinnelige misjonsforening ble etablert av Gustava Kielland (1800-1889) i Lyngdal i 1845 (Nome 1942). Den første Indremisjonsforening oppstod i Skien i 1853. Den andre i Christiania året etter. De lavkirkelige misjonsorganisasjonene som oppstod innenfor statskirken, ble etter hvert omtalt som "lekmannsbevegelsen" (Molland 1968, Mjeldheim 1984, Rokkan 1987:173).

Misjonsorganisasjonene kom til innenfor statskirkesystemet og forble der, men stilte seg likevel kritiske til sider ved statskirken. På begynnelsen av 1800-tallet hadde Hans Nilsen Hauge mobilisert mange bondefamilier, særlig på Vestlandet, mot en bestemt type embetsmenn, nemlig prestene i statskirken (Rokkan 1987:116). Senere vekkellesbevegelser og misjonsorganisasjoner bygget videre på Hauges dobbelte syn på statskirken. På den ene siden var en kritisk til prestene og deres forkynnelse, på den andre siden ønsket en ikke å rukke ved selve strukturen, som en betraktet som et hensiktsmessig rammeverk for utbredelsen av den kristne tro.

Religiøs pluralisering

Associationsaanden ble påskyndet av bedre vilkår for kommunikasjon i form av infrastruktur og lesekyndighet, mens også av demokratiske og liberale ideer om en åpen og diskuterende offentlighet (Try 1986:17, Oftestad 1998:107). Det åpnere kulturelle klimaet slo også ut i lovverket. Opphevelse av konventikkelplakaten i 1842 (forbud mot frie religiøse møter) og dissenterloven av 1845 (organiseringsrett for kristne frikirker) bidro til å skape økt toleranse overfor kristne bevegelser som ikke var lutherske. Som en følge av lovendringen etablerte religiøse bevegelser som mormonere, baptister og metodister seg i Norge. "Dissenterne" hadde i likhet med lekmannsbevegelsen en lavkirkelig profil, men opererte, i motsetning til lekmannsbevegelsen, som frittstående trossamfunn utenfor statskirken. Samtidig ble den katolske kirke reetablert i Norge. I løpet av 1850-årene ble det reist en katolsk kirke i hovedstaden, samtidig som den katolske "nordpolmisjonen" ble dannet i Alta.

I tillegg til opprettelsen av nye religiøse organisasjoner og kirkesamfunn fant det sted en rekke vekkelse. I noen tilfeller ble misjonsorganisasjoner dannet i forlengelsen av slike vekkelse (Hegstad 2001:258). Vekkelserne dreide seg om å bli omvendt til ”den sanne kristendom”, i motsetning til den ”lunkne og liberale” som mange mente statskirkeprestene forfektet. Sentralt i den pietistiske kristendomsformen stod omvendelsen - opplevelsen av egen syndighet og av Guds nåde. Blant de mest markante var den johnsonske vekkelse ledet av teologiprofessor Gisle Johnson og den såkalte Lammers-vekkelsen. Presten Gustav Adolf Lammers meldte seg i 1856 ut av statskirken for å danne en frimenighet i Skien.

Selv om det på midten av 1800-tallet oppstod mange nye religiøse organisasjoner, tiltrakk de seg ikke tallmessig så mange. I 1875 var 1,01 prosent av befolkningen i byene og 0,26 prosent i bygdene registrert som medlem av trossamfunn utenfor statskirken. Dette utgjorde noe over 7000 personer (Knudsen 1994:159 gjengitt i Breistein 2003:53). De aller fleste av disse var medlem av ulike dissenter-bevegelser, hvorav metodistene var den klart største. I 1900 var andelen utenfor statskirken steget til 3,02 prosent av bybefolkningen og 1,17 prosent av land-befolkningen (Breistein 2003:53). Lekkmannsbevegelsen hadde et betydelig større omfang enn dissenterne. I følge Gundersen (1996) fantes det i 1900 omtrent 7000 misjonsforeninger tilknyttet kristelige foreninger innenfor statskirken. Selv om vi opererer med et lavt anslag på antall medlemmer per forening, bestod lekmannsbevegelsen rundt århundreskiftet av mange ganger flere mennesker enn dissenterbevegelserne. Misjonsforeningene fortsatte å vokse utover på 1900-tallet. I 1920 var antallet mer enn fordoblet i forhold til 20 år tidligere og talte ca. 17.000 foreninger (Gundersen 1996:61).

Synet på statskirken

Det er flere grunner til at misjonsorganisasjonene holdt på den formelle tilknytningen til statskirken, til tross for skepsisen til deler av systemet. For det første hadde det en praktisk side. Ved å være innenfor den statskirkelige struktur kunne medlemmene fritt benytte seg av de religiøse ritualene og handlingene som statskirken tilbød, slik som dåp, konfirmasjon, vielse og begravelse. En annen grunn var ideologisk betinget. I luthersk ånd hadde Hans Nilsen Hauge lagt

vekt på at ”vennene” skulle arbeide innenfor det eksisterende system og respektere loven og verdslige myndigheter så lenge disse ikke brøt direkte med Guds ord (Furseth 2003:96f, Oftestad 1998:83). En tredje tankegang, av mer strategisk art, gikk ut på at statskirkesystemet var en garantist for kristendomsundervisningen i skolen, noe som igjen var en forutsetning for at de religiøse vekkelsene skulle finne grobunn i folket (Breistein 2003). Representanter for misjonsorganisasjonene gikk inn for en demokratisering av kirken hvor lokalt valgte sogneråd (menighetsråd) fikk være med å bestemme. På denne måten ville prestenes makt innenfor kirken bli redusert. De ulike grunnene til at misjonsorganisasjonene forble innenfor statskirken, ble brukt om hverandre og virket gjensidig forsterkende. Lederen av Kinamisjonen (dannet 1891), Ludvig Hope (1871-1954), omtalte statskirken som ”stillaset” som den ”sanne kirke” kunne bygges på (Furre 1992:47). Selv ville han først og fremst samle ”de levende kristne” på bedehusene. Men den sanne kirken trengte staten til å holde oppe kristendomsundervisningen og andre ordninger som kunne sikre et rekrutteringsgrunnlag.

Lekmannsbevegelsen har hele tiden hatt et syn på statskirken preget av spenninger og paradokser. Noe liknende kan sies om de etter hvert fremvoksende partiene. I første rekke gjaldt dette partiet Venstre (dannet 1884). Senere har synet på statskirken vært en kilde til spenning både innenfor Høyre (dannet 1884), Arbeiderpartiet (dannet 1897) og Kristelig Folkeparti (dannet 1933). Innenfor disse partiene har det både vært noen representanter som ønsket å beholde og andre som ønsket å avvikle statskirken. Statskirkesystemet har utgjort rammen for utformingen av offentlig politikk rettet mot religion og kirke her i landet. Systemet har bidratt til at politikerne har måttet utforme en politikk som regulerte forholdet mellom kirke og stat. Dersom lekmannsbevegelsen hadde brutt ut av statskirkesystemet og dannet egne religiøse samfunn, ville det trolig svekket dens mulighet til å prege forbindelsen mellom religion og politikk i Norge.

Kirkelig skepsis til demokratiseringsprosessen

Selv om lekmannsbevegelsen gjennom den tidlige tilknytningen til Venstre, delte målet om økt demokratisering, fantes det kirkelige representanter som var skeptiske til den gryende omveltningen. Et eksempel på en slik avventende holdning finner vi i ”opraabet til Christendommens Venner i vort land” som utkom i 1883. Det ble underskrevet av 450, inkludert

alle biskopene og mange proster og prester (Wisløff 1961:84). Underskriverne var ikke mot demokratiske reformer i seg selv, men ønsket å fortsette den ”fredelige utvikling” som hadde foregått siden 1814. Likevel ble oppropet oppfattet som en advarsel mot å stemme Venstre og dermed støtte parlamentarismen (Haanes 1998:240). På den ene siden lå det under en motstand mot ”vantroen” som de byradikale representerte, og på den andre siden fryktet man en politisk revolusjon (Haanes 1998:239). Gisle Johnson, som var en av underskriverne, var teologisk professor og dermed en del av den dannede elite i hovedstaden. Han arbeidet aktivt for å bevare lekmannsbevegelsen innenfor kirken og motarbeide sektdannelse. Samtidig bidro han til den johnsonske vekkelse som tok et oppgjør med den folkelige ”vanekristendommen”.

”Opraabet til Christendommens venner i vort land” viser at den organiserte kristelighet var splittet i synet på parlamentarismen. På den ene siden fikk oppropet bred oppslutning fra den etablerte kirkeledelsen, representert ved biskopene og de kirkelige embetsmennene. På den andre siden ble oppropet avvist av lekfolket og de fleste av lekmannshøvdingene.

Gisle Johnson er et eksempel på at lekmannsbevegelsens ledere også kunne være en del av embetsstanden. Et annet eksempel er Lars Oftedal (1838-1900) som både var prest og lekmannshøvding. Han skrev imidlertid ikke under på ”opraabet”. Som statsråd og som redaktør av Vestlandsposten ble Lars Oftedal regnet som lederen av det vestlandske lekfolket innenfor Venstre (Furre 1990). Denne fløyen ble gjerne omtalt som ”oftedøler” og utgjorde en vesentlig del av de ”moderate”, som stod i et motsetningsforhold til de ”rene”, mer radikale byinteressene i Venstre (Mjeldheim 1984:176).

Splid i Venstre

Tidlig i Venstres historie pekte synet på kirkens og kristendommens rolle i samfunnet seg ut som et internt konflikttema. Venstre vokste seg sterkt fordi partiet klarte å skape en allianse mellom de nyetablerte, folkelige bevegelsene i utkantene og radikale grupper i byene. Folkehøgskolene, som ble etablert fra 1860-årene, utviklet seg til rekrutteringsstasjoner for Venstre. Også her dannet det seg et skille mellom de frisinnede skolene, tuftet på Grundvigs tanker, og de skolene som bygget på lekmannstradisjonen. Felles for de to fløyene var ønsket om å utvide det norske

demokratiet og løsrive Norge fra Sverige. Den felles motstanden mot embetsmannsstaten og unionen med Sverige var med på å holde Venstre sammen, mens grunnlaget ble lagt for regjeringsovertakelse og innføring av parlamentarismen i 1884.

Den første splittelsen kom i 1888 da Det moderate Venstre brøt ut og dannet en egen gruppering, mens "de rene" stod tilbake. Splittelsen var knyttet til strategien overfor Sverige, men handlet også om spenningen mellom de lavkirkelige kretsene på Vestlandet og de liberale kretsene i byene på Østlandet (Rokkan og Valen 1964:163). De lavkirkelige på Vestlandet støttet Det moderate Venstre som stod for en forsiktig holdning til relasjonen med svenskene. Det rene Venstre arbeidet mer målrettet for norsk uavhengighet. I tillegg var to "kristelige" saker viktige for splittelsen: Diktergasje til Aleksander Kielland og innføring av menighetsråd/sokneråd (Valen 1981:56). Aleksander Kiellands angrep på den pietistiske religiøsitetet hadde provosert lekmannsmiljøene på Vestlandet. I voteringen på Stortinget (1885) var Venstre splittet i synet på dikterlønn til Kielland. Sammen med Høyre-representantene oppnådde Oftedal-fløyen at forslaget ble nedstemt med begrunnelsen at Kielland gjennom sin diktning viste forakt for kristendommen (Furre 1990:467). Striden i Venstre om menighetsråd dreide seg først og fremst om hvem som var "verdige" til å bli valgt inn i rådet (Mjeldheim 1984:147). Først i 1920 vedtok Stortinget en lov om sogneråd (menighetsråd) etter at saken hadde vært reist en rekke ganger.

De tre motkulturene

De religiøse organisasjonene hører med i et større bilde av kulturelle folkebevegelser, som vokste frem på slutten av 1800-tallet. Pietistiske vekkelsesbevegelser la grunnlaget for en bred religiøs protestbevegelse med brodd mot den evangelisk-lutherske statskirken. Totalavholdsbevegelsen ble også en del av den samme motkulturelle strømmingen først og fremst som en protest mot den moralske oppløsningen i urbaniseringens kjølvann. Målrørsla var det mest direkte uttrykk for motstanden mot innflytelsen fra sentrene (Rokkan 1987:70). Målrørsla fikk et gjennombrudd ved Stortingets måljamstillingsvedtak i 1885. I 1896 ble Norges Ungdomslag etablert, mens de første fylkesmållagene kom til på slutten av 1890-årene. Sammen forsvarte de tre kultur-bevegelsene bygdens interesser og verdier mot de dominerende verdiene eliten i byene stod for, derav navnet "motkulturer" (Rokkan 1987:60). Venstre ble et samlingspunkt for disse kulturelle enklavene,

især den moderate delen av partiet. Gabriel Øidne (1986/1957) viser at fordelingen av stemmer på Det moderate Venstre i 1891 passet godt overens med utbredelsen av lekmannsbevegelsen. Partiet hadde sin sterkeste oppslutning i kystbeltet langs Sør- og Vestlandet. Oppslutningen om de tre motkulturene varierte imidlertid fra region til region på Sør- og Vestlandet. Etter hvert ble Kristelig Folkeparti det av de såkalte mellompartiene som sterkest representerte lekmannsbevegelsen og kjempet mot byborgerkapets tolerante sekularisme og lunkne lutherdom. Venstre kom til å stå sterkest blant avholdsfolket, samtidig som Bondepartiet mest av alle målbar nynorskens sak (Rokkan 1987:93). Den skrifttro kristendommen stod sterkest i Agderfylkene og Rogaland. Målsakens høyborg var i Sogn og Fjordane, mens avholdssaken hadde en sterk stilling i Møre og Romsdal (Rokkan 1987:172). Samtidig stod motkulturene sterkt i en del byer. Dette gjaldt først og fremst Stavanger og Haugesund som utgjorde urbane motkulturbastioner. Til tross for den regionale spredningen fantes det en innbyrdes relasjon mellom de tre motkulturene, som gjorde dem sterkere enn medlemstallet i seg selv skulle tilsi.

Livssynskamp

De to hovedfløyene innenfor Venstre, de moderate og de rene, fant igjen tilbake til hverandre etter unionsoppløsningen i 1905, men samholdet i partiet var skjørt. For å holde partiet sammen inngikk Venstre en rekke kompromisser med seg selv i årene som fulgte. ”De ortodokse lutheranere” opprettet Menighetsfakultetet (MF) 1906 og fikk i 1913 rett til å uteksaminere prester til å virke i statskirken. Professor ved MF og leder av Indremisjonen, Ole Hallesby (1879-1961), gikk en tid inn for et skille mellom kirke og stat slik at de ortodokse og liberale kunne ha hvert sitt kirkesamfunn. Men lekmannsbevegelsen klarte ikke å samle seg om et slikt standpunkt. Ludvig Hope i Kinamisjonsforbundet holdt fast på synspunktet om statskirken som et tjenlig ”stillas”.

I 1907 ble Kirkepartiet dannet – en pressgruppe og forløper for Kristelig Folkeparti (dannet 1933 i Hordaland, landsparti fra 1938). Kampsakene var kirkelig selvstyre, samt å berede grunnen for å løsrive kirken fra statens favntak. Motstand mot den liberale teologien var likeledes en del av bakgrunnen. Det norske lutherske indremisjonsselskap og lekmannskretser på Østlandet var pådrivere og støttespillere. Det Vestlandske Indremisjonsforbund og Kinamisjonen var like

kritiske til den liberale teologien som "Landsindremisjonen", men ønsket likevel ikke en "fri folkekirke". En var redd for at prestene ville dominere for mye også innenfor en ny struktur (Furre 1992:47). Kirkepartiet klarte ikke å samle nok stemmer til å oppnå Stortingsrepresentasjon. Dette skyldes delvis valgordningen (flertallsvalg i enmannskretser), men også at lekfolket på Vestlandet i liten grad ble lokket til Kirkepartiet. Tanken om mer kirkelig selvstyre hadde sterkere støtte på lokalplanet enn ideen om en fri folkekirke.

Forbud mot alkohol

De territorielle og kulturelle konfliktdimensjonene som gjorde seg gjeldende innenfor Venstre-bevegelsen i 1880-årene, fortsatte å sette sitt preg på norsk politikk også etter at arbeiderreisningen brakte med seg nye konfliktdimensjoner. Selv om både Høyre og Venstre ble truet av et stort arbeiderklasseparti, var motsetningene dem imellom uoverstigelige. Kjernen i Venstre fortsatte sin kamp for bygdenes motkulturer med brodd mot byenes embetsmannskultur.

Avholdsbevegelsen krevde etter første verdenskrig at alkoholforbudet fra krigsårene skulle bli stående. I folkeavstemningen i 1919 støttet et solid flertall i folket denne linjen. Brennevin og sterkvin over 12 % skulle ikke omsettes i Norge. Standpunktet ble imidlertid mer og mer omstridt. Flere regjeringer falt på alkoholpolitikken. I 1926 ble det avholdt ny folkeavstemning der flertallet gikk inn for å oppheve forbudet. Sterke folkebevegelser gikk inn for fortsatt alkoholforbud - avholdsbevegelsen, kristenfolket, arbeiderbevegelsen og den frilynte ungdomsbevegelsen. Støtten til forbud var sterkest på Sør- og Vestlandet, hvor det var et flertall for forbud også i 1926 (Furre 1992:118).

Forbudspolitikken i 1920-årene forsterket avstanden mellom Venstre-fløyene (Rokkan 1987:253). Sammen med flere andre konfliktsaker førte dette etter hvert til dannelsen av et utpreget kristelig parti, som skulle komme til å samle store deler av lekmannsbevegelsen, men også kristne organisasjoner utenfor statskirkesystemet. Det var imidlertid ikke bare konflikter mellom kristelige og liberale fløyer innenfor Venstre som førte til dannelsen av et kristelig parti. Også den anti-religøse linjen i Arbeiderpartiet i 1920-årene bidro til å berede grunnen for opprettelsen av Kristelig Folkeparti (Rokkan og Valen 1964:170, Helland 2003:20).

Partisystemet "fryses"

I 1920 var det norske politiske systemet langt på vei grunnlagt. Vi hadde fått allmenn stemmerett (1913) og en klassisk fem-parti modell. I og med etableringen av Bondepartiet i 1920 hadde Norge et partisystem som korresponderte med mønsteret bestående av et konservativt parti, et liberalt parti, et agrarparti, et sosialdemokratisk parti og et kommunistisk parti. Forløperen til Bondepartiet, Landmandsforbundet, vokste fram i kriseårene under og etter første verdenskrig. Det ble ikke dannet med utgangspunkt i de kulturelle konfliktene mellom sentrum og periferi, men ut fra varemarkedskonflikten mellom primærnæring og industri og handel i byene (produsent og grossist). Likevel kom partiet til å bli en varm forsvarer av bygdas verdier, målsak og avholdssak inkludert. Lipset og Rokkan (1967:3) hevder at det i 1920-årene skjedde en "fastfrysing" av partisystemet som skulle holde seg mer eller mindre konstant i flere tiår.

1920-tallet var en urolig tid både økonomisk og politisk. Venstre var preget av regjeringsslitasje og mistet stadig velgere til Arbeiderpartiet. På begynnelsen av 1920-årene fremstod imidlertid dette partiet med en utpreget klassekamp-retorikk som skremte vekk deler av velgerskaren, ikke minst lekfolket på Vestlandet. Mange kristent orienterte velgere følte seg politisk hjemløse på denne tiden (Helland 2003:22).

Kristelig Folkeparti dannes

1930-årene ble preget av nye konflikter mellom kristelige og kulturradikale grupper (Furre 1992:103). Det var storm rundt skuespillet "Guds grønne enger" som Nationalteatret ville sette opp i 1933, der en skuespiller skulle fremstille Gud på scenen. På grunn av protestene ble stykket bare oppført en gang i lukket forsamling. Dette førte til protest fra den andre kanten og Arnulf Øverland holdt foredraget "Kristendommen - den tiende landeplage". Han ble stilt for retten for blasfemi, men frikjent. Striden rundt teaterstykket og Øverlands foredrag var med på å rydde vei for et nytt kristelig parti. Begge sakene ble nevnt eksplisitt i Kristelig Folkepartis valgopprop i 1933, som et motiv for dannelsen av partiet (Tønnesen 2000:34).

KrFs første Stortingsmann, Nils Lavik, kom på Tinget for Hordaland i 1933. Med sin

indremisjonsbakgrunn var han det vestlandske lekfolkets representant. På Stortinget talte han bygdenes interesser og var opptatt av nynorskens sak. KrF arbeidet for sine fanesaker knyttet til kirke og moral, men utviklet etter hvert en egen politikk også på andre områder, for eksempel sosialpolitikk og skolepolitikk (Helland 2003). Ved valget i 1936 ble KrFs gruppe doblet da Hans Svarstad ble valgt inn, også han fra Hordaland. Disse to representantene bidro til å legge et grunnlag for at KrF fra 1945 ble et mellomstort parti med 8 representanter på Stortinget. Kirkens samlende rolle blant nordmenn under krigen var også en viktig faktor bak gjennombruddet. Støtte fra den såkalte Oxford-bevegelsen bidro i tillegg til at KrF fikk fotfeste i urbane kretser på Østlandet (Solhjell 2008:98)⁵.

Arbeiderbevegelsen tar over

Etter valget i 1927 var Arbeiderpartiet (etter sammenslåing med Sosialdemokratene) det største partiet på Stortinget. Den politiske striden kom i hovedsak til å stå mellom Arbeiderpartiet på den ene siden og de borgerlige partiene, på den andre. Nasjonal ideologi og retorikk spilte en viktig rolle i mellomkrigstiden. Motkulturbevegelsene ønsket et nasjonalt, folkelig kulturprogram. Fortsatt ble bygda sett på som mer norsk enn byen, bonden var mer rotnorsk enn bymannen i livsform, språk og kultur. Nasjonalistisk retorikk ble benyttet for å løfte folkelige kulturstrømmer frem på bekostning av den urbane og hegemoniske borgerkulturen. Den frilynte ungdomsbevegelsen, målreisningen og avholdsbevegelsen ivret mer enn lekmannsbevegelsen for å trekke frem "det nasjonale element" i en politisk sammenheng, på liknende måte som i 1880-årene. Det nasjonale ble i tillegg benyttet for å markere avstand til arbeiderbevegelsen, som stilte seg kritisk til den nasjonale symbolbruken (Furre 1992:139). Etter hvert la verdenkrisen i økonomien en demper på de politiske motsetningene, og Arbeiderpartiet kunne overta regjeringsmakten i 1935 etter et saksamarbeid over blokk-grensen ("bondeforliket").

Arbeiderbevegelsens storhetstid

I og med Kristelig Folkepartis inntreden på den nasjonale politiske arena i 1945 oppnådde det norske partisystemet en form for midlertidig likevekt (Rokkan og Valen 1964:170). Velgerne

⁵ Oxford-gruppen var navnet på en internasjonalt antisosialistisk moralsk bevegelse som ble stiftet av amerikaneren

hadde i 16 år framover 6 partier å velge mellom ved Stortingsvalgene. Perioden fra 1945 til 1965 ble preget av at arbeiderbevegelsen satt med regjeringsmakten, mens de borgerlige partiene arbeidet seg frem mot et felles regjeringsalternativ. De tre mellompartiene utviklet samarbeidet seg imellom og bygde gradvis ned motstanden mot å inkludere Høyre. Både KrF og Bondepartiet/Senterpartiet regnet lenge seg selv som interessegrupper og var lite innstilt på regjeringsmakt (Furre 1992:271).

Arbeiderpartiet har tradisjonelt betraktet religion som en privatsak. Ettersom landet hadde en statskirke, måtte partiet imidlertid forholde seg til systemet og bidra til å holde en balanse mellom forskjellige fraksjoner i kirken. Arbeiderpartiet oppfattet kirken som en alliansepartner for de borgerlige partiene, noe som bidro til den kirkekritiske holdningen i Arbeiderpartiet. Mange kirkelig aktive søkte likevel politisk tilhold i Arbeiderpartiet. Under Arbeiderpartiets styring oppstod det en rekke konflikter knyttet til kontroversielle moralspørsmål og forholdet mellom kirke og skole. For eksempel foreslo Kirkedepartementet allerede i 1946 at kristendomskunnskap ikke skulle være et obligatorisk fag i skolen. Arbeiderpartiet var også kritisk til de kristne privatskolene, som ble sett på som en trussel mot enhetsskolen (Norderval 2001:194).

Innenfor deler av kirken ble Arbeiderpartiets verdisyn oppfattet som kristendomsfiendtlig. Til tross for det spente forholdet til Arbeiderpartiet ble det ingen entydig kirkelig omfavning av Kristelig Folkeparti. Kritikken kom fra ulikt teologisk hold. Biskop Alex Johnsen kalte Kristelig Folkeparti for et "trossurrogat", mens biskop Eivind Berggrav ga uttrykk for skepsis mot koblingen mellom trosbekjennelse og partitilhørighet (Tønnesen 2000:196, Norderval 2001:195). Berggrav uttalte seg for øvrig også kritisk til oppbyggingen av velferdsstaten, som "vil være omnipotent - en slags Allfader" (Furre 2000:169). Kritikken av tenkningen omkring velferdsstaten ble oppfattet som en kritikk av Arbeiderpartiet, noe som bidro til at arbeiderbevegelsen for sin del plasserte kirken på politikkens høyreside (Tønnesen 2000:315).

Abortkamp og EF-debatt

På 1970-tallet var det EF-saken og abortsaken som mobiliserte velgerne mest (Valen 1981). De

Frank Buchmann. I 1934 ble bevegelsen plantet her i landet og fikk særlig innpass i sentrale strøk på Østlandet.

opprinnelige territorielle og kulturelle skillelinjene kom etter hvert til å bli svekket som følge av at nye økonomisk-funksjonelle konflikter gjorde seg gjeldende (Rokkan 1987: 201). Forholdet til Det europeiske fellesskapet (EEC/EF) bidro imidlertid delvis til å revitalisere gamle konflikter i norsk politikk. Dette hadde sammenheng med at EF-spørsmålet aktualiserte spørsmål relatert til primærnæringene, sentrum/periferi, alkoholpolitikk etc. Men også det faktum at Arbeiderpartiet og Høyre stod på samme side, med mellompartiene på den motsatte siden, spilte en rolle. Ved EF-kampen i 1972 oppstod en form for allianse mellom Sosialistisk Folkeparti og mellompartiene i EF-spørsmålet. Denne saken førte til at Venstre nok en gang ble kløyyvd.

I 1969 programfestet Arbeiderpartiet kvinners rett til selvbestemt abort, noe som ga støtet til en opphetet abortdebatt som preget hele 1970-tallet. I 1975 ble dette prinsippet nedfelt i Lov om svangerskapsavbrudd ved et flertall av Arbeiderpartiet og enkelte representanter på borgerlig side. I 1978 ble loven ytterligere liberalisert ved at kvinner fikk selvbestemmelse uten abortnemndbehandling for aborter inntil 12. svangerskapsuke (Norderval 2001:1999). I abortkampen på 1970-tallet var Arbeiderpartiet og Kristelig Folkeparti hovedmotstandere. Saken aktualiserte også spørsmålet om forholdet mellom kirke og stat. Temaet ble satt på spissen da biskop Per Lønning i Borg gikk av i protest mot 1975-loven.

Ny EU-strid og KrF-ledet regjering

Stortingsvalget i 1981 ga et ikke-sosialistisk flertall på Stortinget, men KrF avsto fra regjeringdeltakelse på grunn av at Høyre stilte sine representanter fritt i abortsaken, og resultatet ble en ren Høyre-regjering med KrF og Sp som støttepartier. Etter at abortmeldingen var behandlet i Stortinget, ble det våren 1983 dannet en trepartiregjering av Høyre, Senterpartiet og Kristelig Folkeparti. Abortsaken har for KrF både vært en stemmesanker og et problembarn. Saken utgjorde et hinder for å gå i regjering og har medført en smertefull intern debatt som toppet seg da Kristin Aase i 1989 ble fratatt muligheten for toppverv i partiet⁶.

Den nye EU-avstemningen i 1994 aktualiserte på nytt motkulturenes rolle i norsk politikk, om

⁶ Kristin Aase hadde vært leder av KrFU. I 1989 var hun medlem av partiets sentralstyre og programkomite. I et notat til programkomiteen anbefalte hun at kvinnen selv skulle ta den endelige avgjørelsen om abort etter en tvungen rådgivningsprosess. Dette førte til at partiets arbeidsutvalg uttalte at hun var ”uaktuell for sentral verv i partiet”.

enn på en noe mer nedtonet måte enn i 1972. Verken bibelske endetidsprofetier eller skepsis mot katolsk tenkning, var særlig mye fremme i den offentlige debatten. Resultatet av folkeavstemningen bidro imidlertid til å bane vei for en ren sentrumsregjering i 1997 under ledelse av KrFs leder Kjell Magne Bondevik. KrFs fokus på barnefamilier og spesielt på ”kontantstøtten”, bidro til at KrF gjorde sitt beste valg noensinne. Partiet klarte i dette valget å nå ut over de religiøst aktive kjernevelgerne ved å vektlegge saker knyttet til oppvekstmiljø, edreomsorg og miljøspørsmål (Aardal m.fl. 1999:101). Etter to og et halvt år valgte ”Sentrumsregjeringen” å gå av fordi stortingsflertallet ville bygge forurensende gasskraftverk.

Til tross for endringer både i det religiøse og politiske liv, utgjør religion fortsatt en vesentlig faktor i norsk politikk. Dette kommer blant annet frem ved den sentrale rolle Kristelig Folkeparti har spilt i regjeringer på 1990- og 2000-tallet. KrF har beveget seg fra å være et typisk motkulturparti til å bli et regjeringsbærende parti. Forholdet mellom politikk og religion er også preget av at Arbeiderpartiet har endret holdning til religion og kirke. Fra en svært kirkekritisk linje på 1920-tallet har AP ført en aktiv kirke- og religionspolitikk på 1980- og 1990-tallet (Furre 1997a). I debatten omkring statskirkeordningen på 2000-tallet er det Arbeiderpartiet og Senterpartiet som har fremstått som statskirkens varmeste forsvarere.

Selv om mye er endret siden den første striden omkring stat og kirke, har likevel religiøs aktivisme og medlemskap i religiøse organisasjoner fortsatt å spille en rolle i forbindelse med offentlige valg. Data fra undersøkelser foretatt i tilknytning til Stortingsvalgene viser at det stadig gjør seg gjeldende en religiøs-regional kontrast i det norske samfunn (Rokkan 1987:176, Botvar og Aagedal 2002, Aardal 2003, Holberg 2007).

Oppsummering og diskusjon

Allerede i den tidlige fasen av parti-demokratiet spilte religion en viktig rolle for partivalg og politiske beslutninger. Den moderate delen av partiet Venstre samlet på slutten av 1800-tallet store deler av den kristelige lekmannsbevegelsen (Rokkan 1967). En religiøs overbevisning kombinert med et sosialt engasjement lå ofte til grunn for dannelsen av folkelige bevegelser i siste halvdel av 1800-tallet. Religiøse organisasjoner og organisasjoner rettet mot

edruskapsarbeid, utgjorde en stor del av denne bølgen. Folkebevegelsene kom til å fungere som ”skoler i demokrati”. Medlemmene ble seg bevisst at de gjennom organisering kunne få en innflytelse i samfunnet som oversteg det en kunne oppnå hver for seg. Samtidig ble organisasjonene smeltedigler for produksjon av politisk ideologi.

Det utviklet seg en nær forbindelse mellom partiet Venstre og de folkelige bevegelsene, ikke minst til lekmannsbevegelsen på Vestlandet. Denne delen av lekmannsbevegelsen kom til å spille en viktig rolle når det gjaldt å mobilisere støtte for Venstres synspunkter, men etter hvert også når det gjaldt å skape splid. På slutten av 1800-tallet var de viktigste politiske spørsmålene knyttet til demokratisering og selvstendighet. Sentrale representanter for statskirken (biskoper, kirkeledere) stod ikke alltid i første rekke når det gjaldt å fremme politiske saker knyttet til demokratisering og selvstendighet. Den kirkelige grasrota støttet imidlertid opp om disse verdiene. Dermed kom lekmannsbevegelsen samlet sett til å utgjøre en viktig kraft i omveltningssprosessene på slutten av 1800-tallet og begynnelsen av 1900-tallet.

Lekmannsbevegelsen kom, med sine forbindelser til avholdsbevegelsen og målrørsla, til å markere seg i en rekke politiske saker. Det ble utviklet et sett av kristelige ”hertesaker” som skulle komme til å sette sitt preg på norsk politikk. Det politisk-religiøse sakskomplekset ble ytterligere fasttømret gjennom etableringen av Kristelig Folkeparti. Ved sin aktive tilstedeværelse på sentrale politiske arenaer (i kommunestyre, på Stortinget og senere i regjering) har partiet bidratt til at det har utviklet seg bestemte oppfatninger om hvilke politiske spørsmål som har moralske overtoner og hvilke koblinger mellom religion og politikk som oppfattes som legitime.

Det har vært en nær forbindelse mellom Kristelig Folkeparti og de politiske spørsmålene som ligger til grunn for den moralsk-religiøse skillelinjen. I og med dannelsen av Kristelig Folkeparti fikk religiøse grupper en viktig kanal inn i det politiske liv. Det var imidlertid en bestemt form for religion som kom til å sette sitt preg på det politiske liv. Venstre og senere Kristelig Folkeparti representerte politiske kanaler for lekmannsbevegelsen med fotfeste på Sør- og Vestlandet. Lekmannsbevegelsen fikk politisk betydning fordi den i bestemte saker kom til å utgjøre tungen på vekstskålen. Dette gjaldt for eksempel ved Venstres regjeringsovertakelse i 1884 og i andre spørsmål av moralsk-religiøs karakter. Et nytt løft for de ”kristelige” sakene kom da

Kristelig Folkeparti ble et landsomfattende parti med solid stortingsrepresentasjon etter Den andre verdenskrig. Partietableringen var kontroversiell innenfor kirkelige kretser, men partiet kom likevel til å samle store deler av det aktive kristenfolket. Gjennom hele etterkrigstiden er det en tendens til at flere av de kristelige hjertesakene blir svekket, og at forbindelsen religion – politikk, generelt sett, tones ned. En del av de sakene som bidro til å samle de lavkirkelige miljøene, har ikke lenger den samme appellen som før (for eksempel avholdssaken, målsaken, kristendomsundervisning i skolen etc.).

Kristelig Folkepartis bidro til å ”fryse fast” forestillinger om hva som er rimelige forbindelser mellom religion og politikk. Dette kan ha gjort det vanskeligere for andre oppfatninger å trenge igjennom i det offentlige rom. Det er imidlertid ikke selvsagt at den kristne lekmannsbevegelsen skulle komme til å sette sitt stempel på den offentlige politikken og nærmest skaffe seg en form for ”eierskap” til det religiøst-politiske sakskompleks. Stein Rokkan beskriver i sine analyser spenningen mellom lekmannsbevegelsen og representantene for (den formelle) statskirken, presteskaper. Dette er en motsetning der lavkirkelighet stod mot høykirkelighet og pietisme stod mot en mer liberal form for kristendom. Spenningen mellom lekfolket og prestene kom etter hvert til å bli en konflikt mellom lekfolket og det øvrige samfunnet, representert især ved bykulturen.

Men også på grasrotplan fantes det en annen tilnærming til kirke og kristendom enn det som ble fremført av den vestlandske lekmannsbevegelsen. Gabriel Øidne (1986/1957) er tidlig ute med å påpeke at kristendomssynet på indre deler av Østlandet skilte seg klart fra det vest-norske. I store deler av Østlandet var det allerede på 1800-tallet en mer liberal og kultur-åpen holdning som rådet blant kirkelig innstilte bønder. Sevat Lappegard (1986) viser at det midt på 1800-tallet var vanlig at folk på indre Østlandet gikk samlet til nattverd i de perioder på året hvor dette praktisk lot seg tilpasse gårdsarbeidet. Skikken med allmenn nattverdgang ble brutt i forbindelse med at vekkelsesforkynnelsen nådde kirkene i siste del av 1800-tallet. De ulike religiøse holdningene på Østlandet og Vestlandet, ga seg også utslag på stemmegivningen ved Stortingsvalg. Rokkan (1967) trekker inn elementer fra Øidnes arbeid og behandler ”indre Østlandet” som en egen kultur-region, atskilt fra det sentrale Østlandsområdet. I dag kan det med god grunn hevdes at også de religiøse strømningene som har hatt sitt geografiske kjerneområde på indre strøk av

Østlandet, har satt sitt preg på den kirkelige tenkningen⁷. Dette illustrerer at situasjonen tross alt ikke er statisk, men at forholdet mellom religion og politikk er åpent for endringer.

I kapittel 2 presenteres teoretiske perspektiver. I kapittel 3 redegjøres det for datagrunnlaget som benyttes og den metodiske tilnærmingen. Samtidig sammenliknes data som inngår i valgforskningsprosjektet og i Norsk Monitor for perioden 1985 til 2005. De tre delproblemstillingene som nevnes innledningsvis, er tema for analysekapitlene 4-7. I kapittel 4 tar jeg for meg hvordan religiøsiteten har endret seg i tråd med at samfunnet har gjennomgått ulike moderniseringsprosesser. Utgangspunktet er den utbredte antakelsen om at modernisering av samfunnet med nødvendighet fører til at religionens stilling svekkes. Kapittel 5 tar for seg spørsmålet om det i befolkningen gjør seg gjeldende nyere former for alternativreligiøst engasjement. Dette spørsmålet fremstår som uavklart innenfor dagens religionssosiologiske forskning. Kapittel 6 tar for seg problemstillingen knyttet til religionens betydning for politisk engasjement. Temaet diskuteres også i kapittel 7. Men her belyses spørsmålet ved hjelp av data for den organiserte delen av alternativbevegelsen. På denne måten får vi en test på om de avdekkede sammenhengene gjør seg gjeldende uavhengig av hvilket nivå dataene befinner seg på. I kapittel 8 oppsummeres resultatene fra den empiriske analysen samtidig som jeg diskuterer muligheten for at alternativ religiøsitet utvikler seg til en ny politisk skillelinje på linje med eller til erstatning for den tradisjonelle moralsk-religiøse skillelinjen som lenge har preget det politiske liv.

⁷ Et eksempel er støtten til Rosemarie Köhn som Den norske kirkes første kvinnelige biskop. Hun satt som biskop i Hamar bispedømme fra 1993 til 2006.

Kapittel 2

Perspektiver på religion og samfunn

Det historiske tilbakeblikket i kapittel 1 aktualiserer spørsmålet om religionens plass i dagens post-industrielle samfunn. Det finnes fortsatt tegn på at religion i gitte situasjoner kan spille en rolle i politikken selv om den tradisjonelle forbindelsen mellom lekmannskristendom og politiske saker over tid er blitt svekket. Koblingen mellom religion og politikk oppstod i en før-industriell samfunnssituasjon. De siste hundre årene har det skjedd betydelige endringer. Samfunnet har gjennomgått en industrialiseringsprosess som har gått over i en post-industriell fase. Er det dermed rimelig å anta at det er blitt mindre rom for religion i den offentlige sfære, eller finnes det holdepunkter for en annen utvikling? I avanserte velferdssamfunn som det norske endrer religionen innhold og sosial betydning. Tradisjonelle former for religion kan bli svekket, samtidig som det oppstår nye former for religiøsitet som ikke uten videre lar seg fange inn ved hjelp av etablerte analysemodeller.

I perioden fra 1870 til 1950 skjedde det en gradvis vekst i andelen sysselsatte knyttet til industrien. I 1946 hadde industrissysselsettingen gått forbi sysselsettingen i primærnæringene. Rundt 1950 tok industrien igjen de tjenesteytende næringer når det gjaldt andelen yrkesaktive. Fra ca. 1950 begynte imidlertid sysselsettingen i tertiærnæringene å øke, mens veksten i industrien flatet ut. Rundt 1980 hadde andelen sysselsatte i industrien begynt å avta og gikk raskt nedover, mens tertiærnæringene vokste voldsomt. Ved årtusenskiftet var andelen i industrien redusert til ca. 25 prosent av arbeidsstokken, tertiærnæringene omfattet 70 prosent, mens primærnæringene var nede i under 5 prosent av de yrkesaktive. Disse endringene er illustrerende for de store omveltningene som har skjedd i det norske samfunnet etter Den andre verdenskrig.

De siste tiårene er også preget av en enorm sentralisering og urbanisering. I 1946 bodde omtrent like mange i tettbygde som i spredtbygde strøk. Ved årtusenskiftet bodde bare ca. 20 prosent i spredtbygde strøk, mens hele 80 prosent var bosatt i tettbygde strøk. Utdanningsekspløsjonen er et annet sentralt utviklingstrekk som preger store deler av perioden. Dette illustreres gjennom

andelen med høyere utdanning. I 1970 utgjorde de som hadde utdanning på høyskole- og universitetsnivå ca. 13 prosent av befolkningen. Denne andelen hadde ved inngangen til år 2000 økt til 41 prosent⁸.

Moderniseringen av det norske samfunnet og dens betydning for det religiøse liv, skal jeg se nærmere på i kapittel 4. I dette kapitlet presenterer og drøfter jeg teoretiske perspektiver på forholdet mellom religion og samfunn. De teoretiske perspektivene har endret seg i tråd med at samfunnet er endret. Teoriutviklingen har tidligere vært opptatt av at den klassiske formen for modernisering har bidratt til å svekke religionens stilling i samfunnet. En post-industriell samfunnssituasjon synes å gi andre rammebetingelser for det religiøse liv og dermed også for relasjonen mellom religion og politikk.

Sekulariseringsteori

Diskusjonen om religionens samfunnsmessige rolle har naturlig nok vært mest intens innenfor den religionssosiologiske litteraturen. Men også statsvitenskapen har de seneste årene vist økende interesse for religion (Leege og Kellstedt 1993, Wald 1996, Norris og Inglehart 2004). Dette henger sammen med at både det religiøse og det politiske landskap har forandret seg og at teorier som ble utviklet på 1960-tallet, ikke lenger passer så godt til terrenget. En viktig grunn til den nye interessen for forholdet mellom religion og politikk, er den økte spenningen mellom ulike religiøse grupper i samfunnet, samt forekomsten av religiøst motivert vold.

Teorier om religion og samfunn tar ofte utgangspunkt i moderniseringsbegrepet.

Modernisering har å gjøre med differensiering, rasjonalisering og pluralisering. Det dreier seg om et sett av komplekse, sosiale, kulturelle, politiske og økonomiske prosesser som påvirker og endrer et samfunn. De viktigste elementene kan sammenfattes slik: Styrking av nasjonalstaten, demokratisering, kunnskapsspredning, utvikling av ytringsfrihet, sentralisering, teknologisering og økende fokus på individets rettigheter (Beckford 2003:50, Inglehart 1990). Felles for disse prosessene er at de griper inn i mange livsområder og bryter med tradisjonelle former for autoritet. I den grad religion assosieres med slike autoritetsformer, er det nærliggende å anta at

⁸ Tallene som er referert er hentet fra Statistisk sentralbyrås statistikk. Nærmere kildeanvisning er angitt i kapittel 4

moderniseringsprosesser direkte eller indirekte vil lede til svekkelse av religionens stilling (sekularisering). Tanken om at modernisering leder til sekularisering, bygger på en antakelse om at religionen er låst i en før-moderne form. Nye teorier åpner imidlertid for at religionen kan anta nye former som er mer tilpasset det moderne samfunn (se for eksempel Heelas 1996, Davie 1999, Beckford 2003).

Moderniseringsprosesser har vært et sentralt tema innenfor samfunnsvitenskapene siden disse ble etablert på slutten av 1800-tallet. Klassikere som Emile Durkheim og Max Weber la til grunn at modernisering gradvis ville skyve religionen til side. De tidlige teoretikerne var først og fremst opptatt av de deler av samfunnet der moderniseringen var tydeligst, og der bruddet med det tradisjonelle samfunnet var sterkest, det vil si områder som politikk, teknologi og økonomi. Dette kan ha bidratt til at moderniseringskreftene i samfunnet ble overvurdert og religionens rolle tilsvarende nedvurdert. I tillegg ble religionens betydning for hvert enkelt lands særlige utviklingstrekk gjerne oversett i generelle og ofte a-historiske analyser (Martin 1978).

Frem til ca. 1980 var det få som stilte spørsmålsteget ved hypotesen om at modernisering med nødvendighet leder til svekkelse av religionen. På 1980-tallet ble det for alvor rettet et kritisk søkelys mot sekulariseringsteorien (Martin 1978, Dobbelaere 1981, Touraine 1988, Beckford 1989). Det ble pekt på at sekulariseringsbegrepet må nyanseres og presiseres for å være nyttig i forskningssammenheng. Karel Dobbelaere (1981:3-15) tar til orde for å skille mellom sekularisering som skjer på samfunns-, organisasjons- og individnivå. Samfunnsmessig sekularisering refererer til at den religiøse sektor mister forbindelsen med de øvrige samfunnssektorene. Sekularisering på organisasjonsnivå har å gjøre med at religiøse organisasjoner tilpasser sin lære til et samfunn preget av sekulære verdier. Individuell sekularisering innebærer svekket religiøst engasjement på individnivå, noe som kommer til uttrykk gjennom manglende individuell tro og praksis (Dobbelaere 1981:12, Luckmann 1967:33-37). Et hovedpoeng hos Dobbelaere er at sekularisering kan foregå på ulike nivåer uten at disse prosessene henger sammen. Det kan for eksempel tenkes å skje en samfunnsmessig sekularisering uten at den individuelle religiøsitet reduseres på tilsvarende måte. En kan også tenke seg at kirker og religiøse organisasjoner spiller en aktiv rolle i samfunnslivet, selv om bare

der tallene fremgår av figurene 4.1. og 4.2., samt tabell 4.1.

en liten gruppe mennesker tar del i det lokale religiøse tilbudet. Religion kan komme til uttrykk på en annen måte enn før og folks religiøsitet kan endre karakter uten dermed å forsvinne. En måte å dele inn sekulariseringsteorier på, er den tredeling som vi finner hos Jose Casanova (1994). Han skiller mellom sekularisering som ”religiøs nedgang”, ”differensiering” og ”privatisering”. Noen forskere legger til grunn at disse tre prosessene er parallelle, mens andre mener de ikke nødvendigvis opptrer sammen. Samfunnsvitenskapens klassikere gikk, som nevnt, langt i å betone moderniseringens gjennomgripende rasjonaliserende tendens. Ofte ble sekularisering definert som en generell tilbakegang og nedgang for religion både på institusjonsnivå og på individnivå. De seneste tiårene har det i tillegg til en nyansering av sekulariseringsteorien vokst frem nye teorier som tar for seg religiøs endring i post-industrielle samfunn preget av tjenesteytende næringer.

Differensieringsteori legger vekt på at religion skilles ut som en egen samfunnssektor på linje med andre sektorer. Fra å være et overgripende, sammenbindende system som omslutter hele samfunnet, blir religionens gyldighetsområde snevret inn. Sekularisering blir innenfor denne retningen definert som en prosess der religiøse institusjoner, handlinger og bevissthet mister sin sosiale og samfunnsmessige betydning. Privatisering handler om at religion flyttes over fra den offentlige til den private sfære, og at den dermed blir fristilt i forhold til formelle institusjoner og autoriteter. Repstad (2005) skiller mellom ulike former for religiøs privatisering. Privatisering kan bety at religion blir koblet fra offentlige institusjoner. Religiøs privatisering kan også innebære at religion markerer seg i individets privatliv – på fritiden. Endelig kan religiøs privatisering forstås som at religion blir løsrevet fra den offisielle og tradisjonelle (kirkelige) lære. Religion blir en privatsak og tar mer farge av individuelle oppfatninger og livsstiler. Ikke alle former for religiøs privatisering fører nødvendigvis til en svekkelse av religion generelt sett. Tvert imot kan en løsrivelse fra etablerte samfunnsmessige og religiøse strukturer tenkes å bidra til en oppblomstring av nye former for religiøsitet.

Privatisering og individualisering er begreper som gjerne knyttes til religion i moderne samfunn. Det er, som vi ser, ulike måter å tolke dette på. Individualisering brukes ofte ganske unyansert i forhold til religion. Flere forskere har påpekt at individualisering ikke alltid bør betraktes som noe egosentrisk og anti-sosialt. Det samme gjelder når det kobles til religiøsitet. Individualisme

kan også innebære fokus på individers behov for selvrealisering og innebære en anerkjennelse av andres rett til å uttrykke egne meninger eller dyrke sin egen livsstil eller religiøse uttrykk (Halman 1996, Gibbins og Reimer 1998, Botvar 2004). Religionssosiologisk forskning påpeker at den religiøse sosialisering som skjer i familien, fortsatt er en av de viktigste kildene til religiøse oppfatninger og atferd i voksenlivet (Harbo 1989, Birkedal 2001). Til tross for medialiseringen av samfunnet betyr massemedia som blader, filmer og internett relativt lite i forhold til den sosialisering som individet utsettes for i familien (Øystese 2000, Gjengedal 2000). Sosiologer som for eksempel Anthony Giddens (1991) mener at det ikke nødvendigvis er slik at individet opptrer uavhengig av normer og verdier i de sosiale omgivelsene, men at det er blitt en økt bevissthet om at det er individet som til syvende og sist foretar en avveining mellom ulike handlingsmuligheter.

Fra sekularisering til re-sakralisering

En gjennomgang av religionssosiologiske teorier viser at det råder ulike oppfatninger omkring religionens samfunnsmessige rolle i post-industrielle samfunn. Det såkalte "sekulariseringsparadigmet" har blitt utfordret av nye teorier. I de senere årene har sekulariseringsteorien blitt møtt med det vi kan kalle de-sekulariserings- eller re-sakraliseringsteorier (Berger 1999, Woodhead og Heelas 2000). I stedet for "religiøs nedgang" legger en vekt på "religiøs endring", det vil si at religionen endrer karakter og får nye funksjoner.

Enkelte forskere har nærmest snudd sekulariseringsteorien på hodet og argumenterer for at religionen vil stå sterkere i avanserte, pluralistiske samfunn. Dette forklares med at utbredt konkurranse mellom ulike religiøse tilbud vil stimulere etterspørselen (Stark og Finke 2000). Religionssosiologien har tradisjonelt vært mest opptatt av etterspørselssiden. Innenfor dette nye "økonomiske" perspektivet rettes fokus mot religionens tilbudsside. Bruken av "rational choice theory" på det religiøse området er mest utbredt innenfor amerikansk forskning. Perspektivet ser da også ut til å fange opp en viktig side ved den amerikanske religiøse situasjonen. I Europa, hvor majoritetskirker lenge har dominert bildet, har denne typen teori vist seg å gi et begrenset utbytte. Den har derfor ikke slått an i særlig grad blant europeiske religionssosiologer (Repstad 1994, Davie 2000).

De ulike teoriene som konkurrerer innenfor europeisk religionssosiologi, kan grovt sett deles inn i tre grupper. Den ene er forsvarerne av tradisjonell sekulariseringsteori, som avviser nye teorier om religionens tilbakekomst. Til tross for at det har blitt lansert en rekke nye teorier, finnes det fortsatt talsmenn for det en kan kalle en ”sterk” eller ”ortodoks” versjon av sekulariseringsteorien. To av de fremste representantene for dette synet er Roy Wallis og Steve Bruce (Wallis og Bruce 1991, Wallis og Bruce 1992, Bruce 1996, Bruce 1999). Også den unge Peter Berger (1967) og Bryan Wilson (1976, 1982, 1990) ble sett på som forsvarere av en ganske sterk sekulariseringsteori. Peter Berger har imidlertid endret syn og fremhever i dag at sekulariseringsteorien i det store og hele har tatt feil av utviklingen (Berger 1999). Bryan Wilson har fremhevet at han først og fremst har vært opptatt av religion på et strukturelt plan og i mindre grad tatt for seg den individuelle religiøsiteten (Wilson 1982:20).

I henhold til sekulariseringsteoriens sterkeste forsvarere vil forbindelsen mellom religion og politikk med nødvendighet bli svekket jo mer et samfunn utvikles i moderne retning. I sine analyser er Bruce og Wilson mest opptatt av tradisjonelle, organiserte former for religion og religiøsitet. Nyere og mer uorganiserte religionsformer blir nærmest avskrevet som døgnfluer uten potensiell sosial betydning utenfor den rent private sfære (Bruce 1996:225). Den samme tankegangen finner vi hos Bryan Wilson som allerede i 1976 avviste at de kultliknende nye religiøse bevegelsene ville ha større samfunnsmessig betydning enn for eksempel ”papirklemer, poesi og popkorn” (Wilson 1976:96) ⁹.

Andre teoretikere deler langt på vei Bruce sin oppfatning av etablerte religiøse retninger, men legger vekt på at nye og svakt organiserte religiøse bevegelser kan vokse og få økt samfunnsmessig betydning (Beckford 2003, Davie 1999, Heelas 1996, Heelas 1999, Heelas og Woodhead 2004).

En tredje gruppe teoretikere tar avstand fra antagelsen om at tradisjonelle religiøse retninger har utspilt sin samfunnsmessige rolle og hevder at det skjer en ”de-privatisering”, hvor tradisjonelle former for religion og religiøsitet er i ferd med å vende tilbake til den offentlige arenaen. José

⁹ Mange vil mene at poesi faktisk kan bidra til samfunnsendring – ikke minst dersom den kobles til musikk. For en sosiolog burde det være en kjent sak hvilken rolle visesangen og senere rocken spilte for ungdom på 1960- og 70-tallet.

Casanova blir oppfattet som en talsmann for dette synet. Han hevder samtidig at en tett kobling mellom religion og statsmakt ikke vil ha legitimitet i et moderne samfunn. Derimot legger han vekt på at religionen kan spille en viktig og positiv offentlig rolle innenfor rammen av sivilsamfunnet (Casanova 1994).

På bakgrunn av teoretiseringen omkring religionens samfunnsmessige rolle i vestlige land kan en trekke ut følgende, delvis motstridende påstander om endringer i forholdet mellom religion og samfunn:

- 1) Alle former for religion mister samfunnsmessig betydning (Steve Bruce)
- 2) Nye former for religion får økt samfunnsmessig betydning (Paul Heelas)
- 3) Tradisjonelle former for religion vender tilbake til den offentlige arenaen (José Casanova)

Religions sosiologiske teorier kan altså knyttes til tre ulike teser om religiøs endring i det moderne samfunn. Den første hevder at all religion svekkes slik at også muligheten for at religion skal fungere som en politisk kraft, blir redusert. Den andre er opptatt av at det skapes nye former for religiøsitet som muliggjør nye koblinger mellom religion og samfunnsliv. Den tredje er mer offensiv og hevder at tradisjonelle religiøse former er i ferd med å gjeninnta det offentlige rom, om enn mindre direkte koblet til de politiske institusjoner enn før. Det er et motsetningsforhold mellom de tre antakelsene - alle kan ikke være like treffende beskrivelser på dagens situasjon.

I denne avhandlingen kommer jeg først og fremst til å forfølge og undersøke antakelser knyttet til den andre gruppen av teorier - de som retter seg mot nye former for religiøsitet. Implisitt kommer jeg også inn på de to andre tesene, men det er nye og alternative former for religiøsitet som vil stå i fokus. For å kunne fange opp det særegne ved nye og alternative former for religiøsitet er det imidlertid nødvendig å trekke inn et mål på tradisjonell religiøsitet. Selv om dette ikke er hovedtema for avhandlingen, kommer vi gjennom analyseopplegget også til å berøre spørsmålet om hvordan tradisjonell religiøsitet forholder seg til det politiske felt.

Som vi har sett finnes det flere konkurrerende teorier omkring religionens betydning i dagens samfunn. Oppgaven er å undersøke hvordan det forholder seg i en norsk kontekst. De seneste tiårene har det skjedd strukturelle endringer i samfunnet som har relevans for både det religiøse

og det politiske felt. Disse samfunnsendringene er blant annet knyttet til kommunikasjonssystemer, kunnskapsspredning, sosial mobilitet og yrkesstruktur. Norge og det øvrige Norden er blant de vestlige samfunn som har gjennomgått de største forandringene de seneste tiårene, noe som gjør disse landene til et egnet utgangspunkt for å studere konsekvenser av vidtgående moderniseringsprosesser (Inglehart 1997:22).

Nye og alternative religiøsitetsformer

Innenfor religionssosiologien har mye oppmerksomhet de seneste årene vært rettet mot nye religiøsitetsformer. Det er stor enighet om at det på 1970- og 80-tallet vokste frem en ny form for religiøsitet, som går under betegnelsen New Age (ny tid)¹⁰. Begrepet skriver seg fra den astrologiske ideen om "The Age of Aquarius"¹¹. Jeg skal i det følgende ta for meg religionssosiologiske bidrag knyttet til denne religionsformen.

Det er vanskelig å definere New Age. Begrepet har mange sider og ulike fenomener knyttes til begrepet. Dermed blir det nærmest er umulig å finne en eksakt og dekkende definisjon (Lewis 1992:6, Kyle 1995:3). New Age utgjør en form for religiøs bevegelse eller holdningsstrømning som vokste frem i forlengelsen av ungdomsopprøret og hippiebevegelsen på 1970-tallet. Fenomenet ble med fornyet styrke introdusert i mange europeiske land på 1980-tallet, Norge inkludert. Bevegelsen har gjennomgått flere faser med vekt på ulike ideer og praksisformer. Lewis (1992:7) nevner fem generelle karakteristikk ved New Age fenomenet:

- Vektlegging av "healing"
- Bruk av (kvasi)vitenskapelig språk
- Et upersonlig gudsbilde
- Optimisme og orientering mot suksess
- Vektlegging av overnaturlige evner

Listen over elementer knyttet til New Age er svært generell. Likevel er det mulig å sette

¹⁰ Lewis og Melton (1992) hevder at New Age ble allment kjent i USA først i 1987. Deres bok fra 1992 er et forsøk på å fylle et vitenskapelig tomrom fordi forskere har oversett New Age fenomenet.

¹¹ "The Age of Aquarius" er blitt kjent for et allment publikum gjennom musikalen Hair, som ble satt opp på Broadway i 1968.

spørsmålsteget ved noen av de nevnte punktene. En kan for eksempel innvende at suksesskriteriet er mer fremtredende innenfor en amerikansk kulturell kontekst enn en europeisk. Orientering mot (kvasi)vitenskapelig språk er også problematisk som kriterium når vi snakker om religiøsitet som gjør seg gjeldende blant mennesker som ikke nødvendigvis har noen spesiell religiøs skoleing. I faglitteraturen omkring New Age kan en registrere at bevegelsen har gått gjennom faser knyttet til ulike åndelige ideer og teknikker. Tidlig på 1990-tallet var interessen rettet mot spesielle steiner og krystallers helende virkning. Astrologi og spådommer, reinkarnasjon og regresjonsterapi, samt kanalisering (kontakt med døde), har vekselvis stått i fokus (Gilhus og Mikaelsson 1998:152). Ved midten av 1990-tallet ble ideen om en ny tid igjen ”på moten”. Den norske religionsviteren Per Magne Aadnanes (1997) behandler i sin avhandling New Age som en millenaristisk bevegelse. I henhold til Gilhus og Mikaelsson (1998:152) er fokuset på en ny tidsalder blitt tonet ned. Dette har sammenheng med at bevegelsen er utvidet til å omfatte både flere mennesker og flere åndelige fenomener. Gilhus og Mikaelsson (1998:181) hevder at det tross en betydelig vitenskapelig interesse fortsatt er uklart hva New Age betyr og har betydd i Norge. De etterlyser blant annet en mer målrettet kvantitativ undersøkelse av fenomenet.

I den internasjonale forskningslitteraturen råder det en viss spenning mellom de teoretisk og de empirisk orienterte bidragene. Definisjonene av New Age varierer innenfor de teoretiske arbeidene, mens de empiriske studiene stort sett benytter seg av en likeartet ”operasjonell definisjon”, som tar utgangspunkt i interesse for slike fenomener som astrologi, reinkarnasjon, kontakt med døde etc. (Donahue 1993, Holm og Bjørkquist 1996, Hollinger og Smith 2002).

Selv om det altså knytter seg uenighet til hvordan begrepet skal innholdsbestemmes, er det likevel stor enighet om at det eksisterer en form for religiøs interesse orientert mot et knippe av religiøse fenomener som står i et spenningsfylt forhold til den kristne tradisjon. Selv forskere som ellers støtter opp om sekulariseringstesen, erkjenner at det har vært en økende interesse for denne typen fenomener. Uenigheten dreier seg dels om hva som er denne religiøsitetens viktigste kjennetegn og dels om den har noen betydning ut over en engere krets av tilhengere. For Bruce (1996:225) og Wilson (1976:96) betraktes de nye religiøse gruppene langt på vei som en bekreftelse av sekulariseringstesen. I motsetning til etablerte religioner, slik som kristendommen,

oppfattes de nye kult-liknende gruppene som uforpliktende og overflatiske. Sett i et sekulariseringsperspektiv endrer religiøsiteten seg fra noe dypt alvorlig til noe lekende og ubetydelig.

Paul Heelas er en av de forskere som har satt den alternative religiøsiteten inn i et samfunnsperspektiv. I løpet av en tiårsperiode har han gitt ut tre bøker om fenomenet, hvorav en sammen med Linda Woodhead (Heelas 1996, Heelas og Woodhead 2004, Heelas 2008), ved siden av en rekke artikler om samme tema (for eksempel Heelas 1999, 2002). I *The New Age Movement* fra 1996 karakteriserer han denne religiøsitetsformen som "Self-religion". New Age representerer hos Heelas en vending mot selvet. Denne selvreligionen kan bidra til å dekke et generelt behov i vestlig kultur - behovet for kontinuerlig selvutvikling (Gilhus og Mikaelsson 1998:155). I senere arbeider går Heelas mer og mer bort fra betegnelsen New Age og bruker i stedet "New Age spiritualities of life" (Heelas 2002). I *The Spiritual Revolution* (Heelas og Woodhead 2004) omtales alternativ religiøsitet bare som "Spirituality" eller "Spiritualities of life". Her beskrives en enhetlig og holistisk religiøsitetsform med potensielt betydelige samfunnsmessige konsekvenser. Blant annet predikerer forfatterne at denne religiøsitetsformen i Storbritannia om noen tiår vil komme til å vokse seg større enn summen av kristne menigheter (Heelas og Woodhead 2004:149). I boka fra 1996 beskrives en bevegelse som står overfor to utviklingsveier. Enten kan den fortsette å dekke individualistiske og kommersielle behov eller bli erstattet av et mer forpliktende engasjement, der de involverte arbeider med å endre seg selv og samfunnet (Heelas 1996:221). I sine publikasjoner på 2000-tallet viser Heelas at det er den siste tendensen han mener har slått igjennom i alternativmiljøet.

På bakgrunn av Paul Heelas sine arbeider kan det virke som om den alternative religiøsiteten har endret seg fra å være en overflatisk og selv-sentrert religiøsitetsform til å bli en dypere, mer helhetlig og sosialt orientert bevegelse. Det kan imidlertid ikke utelukkes at alternativreligiøsiteten på en og samme tid kan anta ulike former. Heelas og Woodhead er selv indirekte inne på at bildet kan være mer nyansert i *Religion in Modern Times* (Woodhead og Heelas 2000). Her deler de religiøsitet i moderne samfunn inn i tre hovedformer, kalt "Religions of difference", "Religions of humanity" og "Spiritualities of life". De to første representerer et skille innenfor etablerte religioner, mens den siste står i sterkere idemessig opposisjon til det

etablerte¹². Samtidig hevder forfatterne at det finnes blandings-former mellom disse tre, især knyttet til at erfaringsorienteringen som ligger i Spirituality-retningen, kan smitte over på de to andre. Dermed oppstår det som kalles ”experiental religions of difference” og ”experiental religions of humanity”.

I *The Spiritual Revolution* opererer Heelas og Woodhead med en forenklet kategorisering i forhold til den de presenterte i *Religion in Modern Times*. Her trekkes det bare opp et hovedskille mellom ”religion” og ”spiritualitet”. Dette skillet innenfor det religiøse felt knytter Heelas og Woodhead (2004:2) til ”the massive subjective turn in modern culture” (jfr. Taylor 1989, 1991). Dette er et uttrykk for en kulturell endring som fører til at folk slutter å leve et liv basert på eksternt angitte roller og forpliktelser og i stedet går over til å leve et liv i nærkontakt med egne (åndelige) livserfaringer. Forfatterne kaller dette en bevegelse bort fra en livsførelse basert på ”life as” til en livsform basert på ”subjective life”. I følge forfatterne innebærer dette at flere blir opptatt av å søke positive erfaringer, utvikle sine evner og muligheter og forsøker å finne måter å takle negative følelser på – alene eller sammen med andre. Den nye livsinnstillingen representerer en søken etter ”det gode liv” og en maksimering av subjektiv livskvalitet (”subjective wellbeing culture”) (Heelas og Woodhead 2004:84). Utviklingen innebærer ikke nødvendigvis at folk blir mer opptatt av seg selv og egne behov på bekostning av andres. Men individet stilles i sentrum og representerer den ytterste autoritet i religiøse spørsmål.

Teorien omkring ”the subjective turn” har ikke bare relevans for det religiøse området, men kan overføres til de fleste livsfelter. Heelas og Woodhead (2004:172) viser til andre samfunnsforskere for å underbygge teorien, deriblant annet Ronald Inglehart. Teorien om ”The subjective turn” har likhetstrekk med annen teori som beskriver kulturell endring, slik en finner det hos Ronald Inglehart (1990, 1997). Her blir imidlertid de ytre samfunnsmessige rammene mer eksplisitt trukket inn i beskrivelsen av det kulturelle skiftet. I samfunn preget av fattigdom og usikkerhet,

¹² De tre religiøsitetstypene skiller seg fra hverandre blant annet når det gjelder syn på forholdet mellom Gud og verden (transcendens vs immanens). Religions of difference skiller skarpt mellom Gud på den ene siden og mennesker og natur på den andre. Spiritualities of life legger på sin side vekt på ”helhet” og betoner enheten mellom natur, menneske og det guddommelige. I en mellomposisjon finner vi religions of humanity som både er orientert mot Gud og det menneskelige. Mens Religions of difference opererer med en ”transcendent” (oversanselig) Gud, er det guddommelige mer ”immanent” (iboende) innenfor spiritualities of life. Innenfor kategorien spiritualities of life er den religiøse autoriteten først og fremst knyttet til individet og dets religiøse erfaringer, mens Religions of difference plasserer den religiøse autoriteten utenfor individet.

søker menneskene mot materielle forhold og trygghet. I samfunn hvor det råder frihet og velstand, vil fokuset være rettet mot individuell selvrealisering. Disse ulike samfunnssituasjonene gir, i henhold til Inglehart, seg utslag i politiske holdninger og verdier, men også i forholdet til religion. Inglehart hevder at generasjonene som vokste opp med nød og utrygghet blir orientert mot en tradisjonell og "autoritær" religionsform, mens etterkrigsgenerasjonene blir åpne for en individentsentrert og uorganisert form for åndelighet (Inglehart 1990:192). Inglehart finner likevel at de post-materielle verdiene ofte går sammen med sekulære verdier og synssett. Dette har sammenheng med at "most organized religions today have little to say about the meaning and purpose of life – at least in terms that are meaningful to the Postmaterialists" (Inglehart 1990:193).

The Spiritual Revolution (2004) har stimulert til ny forskning innenfor religionssosiologiske kretser (se for eksempel Bruce 2006, Houtman og Aupers 2007, Voas og Bruce 2007). Både tesen om at "Spirituality" vil vokse på bekostning av kristne grupper, samt den klare grensedragningen mellom (tradisjonell) religion og spiritualitet, har blitt kritisert (Henriksen 2005, Ketola 2007). Færre har imidlertid satt spørsmålsteget ved begrepsendringen fra New Age til Spirituality, samt spørsmålet om hva som er ideologiske og sosiale kjennetegn ved alternativreligiøsitet. Dette er spørsmål som blir tematisert i denne avhandlingen.

En nordisk religionssosiolog som har markert seg i diskusjonen om alternativreligiøsitet er Lars Ahlin (2001, 2004, 2005, 2007). Hans analyser baserer seg på empiri samlet inn i Sverige og Danmark. Ett av hovedpoengene til Ahlin er at alternativreligiøsitet kan deles i to hovedretninger - tradisjonell (kristen) religiøsitet og "ikke-tradisjonell religiøsitet" (Ahlin 2005). Den ikke-tradisjonelle religiøsiteten deler Ahlin videre inn i "moderne folketro" og "New Age". Moderne folketro baserer seg på et syn på mennesket som et passivt objekt i forhold til makter eller krefter som bestemmer vilkårene for individets liv. Hos Ahlin representerer New Age derimot en religiøs form der individet er et aktivt subjekt som selv bestemmer sine livsvilkår (Ahlin 2005:89). Som eksempel på fenomener eller forestillinger knyttet til "folketro" nevner Ahlin blant annet tro på spådommer, stjerne-tegn, tankeoverføring og spøkelser. "New Age" måler Ahlin ved hjelp av spørsmål eller påstander av typen "Selvutvikling er noe alle mennesker bør strebe etter", "Man kan være religiøs uten å gå i kirken eller tro på bestemte trosdogmer", "Man

skal ikke forsøke å ta ansvar for andres liv, ettersom hver enkelt selv har ansvar for sitt eget liv”, ”Tradisjoner av ulike slag hindrer mennesket fra å utvikle de muligheter som ligger uutnyttet inne i det” etc. (Ahlin 2005:106). Denne typen av spørsmål peker i retning av en form for religiøsitet som likner det Heelas og Woodhead (2004) kaller for den nye spiritualiteten. Ahlin benytter dermed New Age-begrepet om et fenomen som har klare likhetstrekk med det Heelas og Woodhead kaller Spirituality. Indikatorene (spørreskjemaspørsmålene) Ahlin bruker for å fange opp det han kaller ”moderne folketro” likner derimot på de indikatorer som forskere tradisjonelt har benyttet for å fange opp ”New Age” (se for eksempel Donahue 1994, Holm og Bjørkquist 1996, Hollinger og Smith 2002, Canetti-Nisims and Beit-Hallahmi 2007).

Ahlins funn representerer et interessant bidrag til diskusjonen om den alternative religiøsiteten. For det første baserer han seg på empiri fra nordiske land. Det kan ikke utelukkes at den alternative religiøsiteten har enkelte andre kjennetegn i Norden enn i for eksempel USA, hvor mye av forskningen kommer fra. For det andre opererer Ahlin med en todeling av det alternativreligiøse feltet, med basis i egne empiriske analyser og i Mary Douglas’ grid-group teori. Denne teorien er videreutviklet og tilpasset et kvantitativt analyseopplegg av statsviteren Aaron Wildavsky (jfr. Thompson et al 1990). Innenfor norsk forskning opptreer dette perspektivet under navnet ”kulturteorien” og har i første rekke vært benyttet av statsviterne Per Selle og Gunnar Grendstad i analyser av politisk holdningsdannelse (Grendstad og Selle 1996). For Mary Douglas (1982) er det et samsvar mellom folks tro og verdier og den sosiale kontekst de lever under. Ulike sosiale kontekster gir ulike livserfaringer, som krever en forklaring i form av et verdensbilde. Ved hjelp av dimensjonene grid (”strukturelle betingelser”) og group (”gruppenormer”) kommer Douglas frem til fire kulturelle kontekster som folk kan plasseres i. De fire kultursegmentene går under betegnelsen hierarki, egalitarianisme, fatalisme og individualisme (jfr. Grendstad og Selle 1996). På bakgrunn av analyser av hvem som leser om alternativreligiøse fenomener i ulike typer presseorganer, konkluderer Ahlin (2001) med at de alternativreligiøse kan deles i to ulike grupper, hvorav den ene er ”fatalistisk” og den andre er ”individualistisk”¹³. Folk som har lav sosial status og lever innenfor en fatalistisk kulturell ramme er opptatt av ”moderne folketro”, mens høystatusgrupper knyttet til individualismekulturen ofte søker seg mot det Ahlin kaller ”New Age”.

¹³ I kapittel 4 drøfter vi, med utgangspunkt i norske data, Ahlins funn om at ”ikke-tradisjonelle trosforestillinger” kan

Utdyping av problemstillingen

I denne avhandlingen skal jeg se nærmere på en del av de samfunnsendringer som har skjedd, og forsøke å finne ut om og eventuelt i hvilken grad, disse påvirker relasjonen mellom religion og politikk. Jeg retter søkelyset mot sentrale skiftninger som har funnet sted etter den andre verdenskrig, med særlig vekt på perioden fra 1980 og fremover. Fokuset er religionens betydning for politikken, nærmere bestemt for politiske holdninger og handlinger på velgernivå.

Relasjonen mellom religion og politikk utspiller seg ikke i et vakuum. Det omkringliggende samfunn er i stadig endring, noe som har betydning for begge de to faktorene jeg er opptatt av, og dermed også forholdet mellom dem. I tillegg til å se på hvordan religionen påvirker politikken, vil jeg forsøke å nærme meg spørsmålet om hvordan samfunnsmessige endringer påvirker religionen.

Med utgangspunkt i et bredt anlagt datamateriale vil jeg diskutere og analysere følgende forskningsspørsmål. For å få et mest mulig helhetlig bilde av situasjonen opererer jeg med en tredelt problemstilling. Den tredje av de tre problemstillingene er den mest sentrale, som de to første leder opp mot.

1. Hvordan og i hvilken grad har moderniseringsprosesser i samfunnet bidratt til endring av befolkningens religiøse liv?

Jeg retter søkelyset mot sentrale prosesser knyttet til modernisering (industrialisering, urbanisering og økt utdanningsnivå) og undersøker ved hjelp av registerdata og surveydata hvorvidt og eventuelt på hvilken måte disse prosessene har endret grunnlaget for individuell religiøs tro og atferd. Utgangspunktet er sekulariseringsteorien som forventer at den individuelle religiøsiteten vil avta i takt med at samfunnet moderniseres, og at en svekkelse av religionens stilling i befolkningen medfører en svekkelse av dens samfunnsmessige rolle.

I den første problemstillingen spør jeg altså om samfunnet har endret seg på en slik måte at det får betydning for religionens relevans som samfunnsfaktor. Det er nærliggende å anta at

deles inn i to hovedretninger basert på ideologiske og sosiale kjennetegn.

modernisering fører til at tradisjonelle former for religiøsitet svekkes, og at det eventuelt oppstår nye former som er bedre tilpasset den nye samfunnssituasjonen. I den andre problemstillingen fokuserer jeg på religiøse endringer som potensielt kan ha betydning for det politiske felt. Spørsmålet vi stiller oss er:

2. Har det i løpet av de siste tiårene utviklet seg nye former for religiøsitet som skiller seg radikalt fra kirkelig orientert religiøsitet?

Flere religionsforskere er opptatt av at det i løpet av de siste vel 20 årene har utviklet seg alternative former for religiøsitet som på flere punkter skiller seg fra den tradisjonelle kirkeorienterte religiøsiteten som har dominert vestlige land i lang tid. Den nye religiøsiteten knyttes til impulser fra østlig filosofi og religion, ikke minst ideer hentet fra hinduisme og buddhisme. Disse ideene er blitt blandet med vestlig tankegods. New Age er et begrep som både i massemedia og faglitteraturen har vært benyttet om dette fenomenet. Det råder imidlertid ulike oppfatninger om hvordan det skal avgrenses og måles, og hva som er de viktigste kjennetegnene. I tillegg er det uklart hvorvidt en slik form for religiøsitet har noen sosial betydning utenfor en indre kjerne av engasjerte tilhengere. Ved hjelp av et datamateriale som gjør det mulig å se ulike former for religiøsitet og politiske og samfunnsmessige spørsmål i sammenheng, vil jeg drøfte og analysere denne problemstillingen nærmere.

3. Hvordan og i hvilken grad har nye og alternative religiøsitetsformer betydning for folks forhold til samfunnsspørsmål og politikk, sett i relasjon til den tradisjonelle kirkelige religiøsiteten?

Religion har spilt en viktig rolle i norsk politisk liv helt siden demokratiets tidligste fase. Sekulariseringsteoretikere hevder at modernisering av samfunnet har trengt religionen tilbake fra den offentlige sfære. Nye religiøse retninger blir ofte omtalt som preget av privatisering og individualisering. På denne bakgrunn er det naturlig å spørre om nye former for religiøsitet har noen som helst innvirkning på samfunnsmessig deltakelse og samfunnsengasjement.

Oppsummering og diskusjon

Religionssosiologien har lenge vært dominert av sekulariseringsteorien. Generelt går den ut på at moderniseringen av samfunnet over tid fører til at religion blir marginalisert. Siden 1980 har det imidlertid blitt rettet et kritisk forskerblikk mot denne antakelsen. Dette har ført til en nyansering av sekulariseringsteorien, men også til nye og konkurrerende teori-retninger. Dobbelaere (1981) presiserer at sekularisering på samfunns-, organisasjons- og individnivå ikke nødvendigvis følger hverandre som parallelle prosesser.

Casanova (1994) deler sekulariseringsteorier inn i tre grupper: 1) Sekularisering som generell nedgang for religionen, 2) Sekularisering som skille mellom religion og andre samfunnssektorer og 3) Sekularisering som privatisering. Privatisering kan også fremtre på ulike måter, og behøver ikke nødvendigvis bety at religionen svekkes (Repstad 2005).

Casanova representerer en teori-retning som hevder at det foregår en de-privatisering ved at tradisjonelle former for religion gjør seg stadig mer gjeldende i det offentlige rom. Andre forskere deler sekulariseringsteoriens syn på tradisjonell religion, men åpner for at nye og alternative religionsformer kan gjøre seg mer gjeldende i samfunnet. Dette omtales gjerne som de-sekulariseringsteorier (Berger 1999) eller re-sakraliseringsteorier (Woodhead og Heelas 2000).

I denne avhandlingen konsentrerer jeg meg om teorier som tar for seg nye og alternative religionsformer knyttet til begrepene "New Age" og "Spirituality". New Age er vanskelig å definere. Enkelt sagt dreier fenomenet seg om den interessen for religiøse ideer og praksisformer inspirert av hinduisme og buddhisme, som vokste frem i vestlige samfunn på 1980-tallet. Det råder imidlertid betydelig uenighet om hva som kjennetegner denne løse religiøse retningen.

Boken *The Spiritual Revolution* (Heelas og Woodhead 2004) har bidratt til å sette fart i diskusjonen omkring hvordan den alternative religiøsiteten skal forstås og hvilken samfunnsmessig betydning den har. Forfatterne beskriver "den nye spiritualiteten" som relasjonell og velferdsorientert. Den er samtidig opptatt av den enkeltes religiøse erfaringer og

åndelige utvikling.

I motsetning til Heelas og Woodhead (2004) beskriver Lars Ahlin (2001, 2005) alternativreligiøsitet som delt i to ulike ideologiske retninger. Gjennom studier av kvalitative og kvantitative data påviser han at skillet har sammenheng med individenes sosiale status. Ahlin bygger i sin analyse blant annet på Paul Heelas (1996). Ahlins betoning av individualismeorienteringen innenfor New Age fenomenet bryter imidlertid med Heelas og Woodheads (2004) vektlegging av det relasjonelle. Teoretisk knytter Ahlin an til antropologen Mary Douglas og den såkalte "kulturteorien". Det Ahlin kaller "moderne folketro" relaterer seg først og fremst til den fatalistiske kultur-konteksten, mens "New Age" plasseres i kulturkonteksten kalt "individualisme". Det kan ikke utelukkes at en ved å kombinere elementer fra ulike forskningsbidrag knyttet til nye og alternative religiøstetsformer vil komme lengst i retning av å forstå alternativreligiøsitetens samfunnsmessige betydning.

Forskningen knyttet til alternative former for religiøsitet kan fortone seg noe forvirrende. Dette henger sammen med at alternativreligiøsitet fortsatt fremstår som et underutforsket felt. Det er foreløpig ikke utviklet noen felles samfunnsvitenskapelig forståelse av fenomenet. Selv om Heelas og Woodhead (2004) har prøvd ut ulike mål og tellemetoder i sin studie av religiøsitet i byen Kendal i Nord-England, har de ikke klart å etablere måleinstrumenter som utvetydig kan sies å fange opp den nye spiritualiteten. Det er fortsatt behov for empirisk forskning og utprøving på feltet.

I denne avhandlingen er jeg opptatt av å finne frem til kjennetegn ved den alternative religiøsitet og vurdere dens samfunnsmessige betydning. Er det rimelig å omtale alternativ religiøsitet som en eller flere trosformer? Hvilken betydning har denne religiøsitet for de innviddes syn på samfunn og politikk? Før jeg går nærmere inn på slike spørsmål vil jeg imidlertid ta for meg utviklingen forut for dagens situasjon. Er det riktig, slik sekulariseringsteorien foreskriver, at religiøsitet generelt sett går tilbake etter hvert som samfunnet blir mer og mer modernisert? Hvilke forbindelseslinjer finnes mellom prosesser knyttet til modernisering og den religiøse utviklingen?

Kapittel 3

Datamateriale og metode

Før jeg tar fatt på den empiriske analysen skal jeg ta for meg noen sentrale begreper som inngår i denne studien. Deretter presenteres datamaterialet, etterfulgt av en drøfting av metodiske spørsmål relatert til den empiriske analysen.

Verdier, holdninger og religiøsitet

Denne undersøkelsen er først og fremst opptatt av forholdet mellom religiøsitet og holdninger/atferd knyttet til det politiske felt. "Verdier" er ikke et sentralt begrep i vår sammenheng. Men i og med at det brukes mye i studier av valg og politikk, og siden det kan være vanskelig å skille både fra religiøsitet og holdninger, tar jeg det likevel med i begrepsdrøftingen.

Innenfor samfunnsvitenskapene hersker det ulike oppfatninger om hva som kjennetegner verdier og holdninger. Clyde Kluckhohns er en av de mest innflytelsesrike verdi-teoretikerne. I sin drøfting nevner Kluckhohn (1951:359) karakteristiske trekk ved en *verdi* som det langt på vei er enighet om: En verdi er en grunnleggende forestilling om det ønskerverdige som har betydning for handlingsvalg. Verdier beskrives som en årsak til holdninger og atferd (Jenssen 1991:14).

Ved siden av Kluckhohn er Milton Rokeach en av de teoretikere som ofte blir sitert i forbindelse med verdier og holdninger. Hans definisjon av *holdning* lyder slik: En holdning er en organisering av flere overbevisninger rettet mot et objekt eller en situasjon (Rokeach 1968:112). Mens verdier har å gjøre med endelige, foretrukne tilstander og atferdsmønstre, er holdninger knyttet til spesifikke objekter eller situasjoner. Det finnes et begrenset sett med verdier, men det er nærmest ubegrenset hvor mange holdninger et individ kan ha. Det er vanlig å legge til grunn at holdninger består av tre komponenter – tanker, følelser og handlinger (Oskamp 1991:8-10). Den kognitive komponenten berører de ideer og synspunkter som holdningsinnehaveren har i forhold til holdningsobjektet. Den affektive komponenten refererer til de følelser en har i forhold til

objektet. Atferdskomponenten går på handlingstendensene i forhold til objektet. Oskamp hevder at alle disse komponentene må være til stede samtidig, mens for eksempel Fishbein og Ajzen (1975) mener det er tilstrekkelig med én av egenskapene. I følge dem er holdninger først og fremst kjennetegnet av den affektive dimensjonen. Den kognitive knytter Fishbein og Ajzen til meninger eller oppfatninger. Atferdsdimensjonen kan ses som løst koblet til de to øvrige komponentene.

Selv om verdier kan sies å påvirke holdninger, påvirkes verdier av konkrete erfaringer og impulser (Waldahl 1989:77). Det er dermed en form for gjensidighetsforhold mellom holdninger og verdier som gjør det problematisk å skille skarpt mellom dem. Verken verdier eller holdninger kan observeres direkte. Spørsmålet om hvilken teoretisk status enkeltspørsmål i en surveyundersøkelse har i forhold til disse definisjonene, kan dermed være vanskelig å fastslå (Aardal 1993:172). Likevel har verdier gjerne blitt betraktet som mellomliggende variabler sett i forhold til sosial bakgrunn og holdninger/atferd. Etter hvert antas verdier å spille en viktigere rolle enn sosiale bakgrunnsforhold når det gjelder å forklare variasjon i (politiske) holdninger. Dette henger sammen med at valgundersøkelsene over tid har påvist en stadig svakere forbindelse mellom partipreferanse og sosial bakgrunn (Valen og Aardal 1983:244).

I studier av politikk og valg inngår gjerne ideologiske konflikt-dimensjoner (jfr. Kapittel 1). Konfliktlinjebegrepet ble introdusert av Seymour Martin Lipset og Stein Rokkan på 1960-tallet (Lipset og Rokkan 1967). Konfliktlinjene var i starten både teoretisk og empirisk nært forbundet med sosial struktur. I dag beskrives politiske skillelinjer på ulike måter (Aardal 2004). Innenfor den såkalte ny-politikk retningen skilles det for eksempel ikke klart mellom politiske konflikt-dimensjoner og andre verdidimensjoner. De siste tiårene har det blitt introdusert nye verdidimensjoner i tillegg til de mer etablerte (se Inglehart 1977, Flanagan 1982). Også i norsk valgforskning har verdi- eller konflikt-dimensjonene endret seg. Selv ikke i Rokkans arbeider var konfliktlinjer ensidig knyttet til sosial struktur (Aardal 1994). Vi har allerede sett at i den tidlige fasen av norsk massepolitikk, hadde kulturelle forhold knyttet til motkulturene (lavkirkelig pietisme, avholdssak, målsak) en sentral plass i den politiske kampen. Fra slutten av 1800-tallet og fremover kom imidlertid de økonomisk/materielle motsetningene mellom klasser og næringer mer og mer i forgrunnen. Den såkalte venstre-høyre konflikten har utviklet seg fra å være en

motsetning mellom arbeidstakere og arbeidsgivere til å bli en konflikt mellom offentlige og private løsninger. I norsk valgforskning har en vært tilbakeholden med å trekke inn nye verdimesse dimensjoner, slik som for eksempel Ingleharts materialisme-postmaterialisme skala. Dette har imidlertid mer hatt å gjøre med en vurdering av hvilke dimensjoner som er viktigst empirisk sett, enn med en prinsipiell motstand mot å blande nye dimensjoner inn i en allerede etablert modell (Aardal 1994).

En annen norsk forsker som har markert seg på dette feltet er sosiologen Ottar Hellevik. I flere arbeider har han analysert verdimesse dimensjoner i norsk politikk. Hans tilnæringsmåte har mye til felles med ny-politikk retningen. I arbeidet med å forklare variasjon i holdninger og atferd, introduseres en rekke ulike verdimesse komponenter (Hellevik 1996). I hans arbeider i tilknytning til det store surveyprosjektet Norsk Monitor, skilles det imidlertid ikke mellom politiske og andre (personlige, arbeidsmessige, religiøse) verdi-dimensjoner.

I denne oppgaven er jeg ikke spesielt opptatt av skillet mellom verdier og holdninger. Den avhengige variabelen utgjøres av mål på atferd og holdninger. I noen tilfeller kan det diskuteres om disse holdningene eller sett av holdninger i stedet skal betraktes som mål på verdier. Dette gjelder først og fremst i tilfeller der vi har slått sammen flere holdningsspørsmål til indekser på bakgrunn av faktoranalyser. I vår sammenheng er det ikke avgjørende hvorvidt en indeks karakteriseres som en holdning eller en verdi.

Innenfor empirisk orientert samfunnsforskning omtales religiøsitet ofte på linje med en verdi eller verdiorientering (Hellevik 1996:55). Det fremgår ikke alltid eksplisitt i denne forskningen at det teoretisk sett er en forskjell mellom religiøsitet og (andre) verdier. Både verdier og religiøsitet handler om ønskerverdige tilstander og atferd som leder frem mot disse. Religiøsitet kan gi seg utslag i bestemte verdier, men inneholder en tilleggskomponent i forhold til verdier. Nedenfor diskuterer jeg ulike måter å definere religion og religiøsitet.

I samfunnsvitenskapelig litteratur brukes religion og religiøsitet ofte noe unyansert om hverandre. Hvis en ønsker å være presis kan "religion" skilles fra "religiøsitet" og benyttes om formelle trossystemer knyttet til bestemte konfesjoner og trossamfunn, altså noe som gjør seg gjeldende på

et institusjonelt nivå. Religiøsitet har å gjøre med individuell tro og handlinger som springer ut av denne troen. Individens trosforestillinger og religiøse handlinger vil i praksis være mindre konsistent og sammenhengende enn det formelle læresystemet som er nedfelt i religiøse skrifter. Religiøsitet kan også brukes for å karakterisere sosiale gruppers ide- og kulturgrunnlag. I faglig sammenheng er det vanlig å betrakte religion som et generelt begrep som både omfatter den individuelle religiøsiteten og formaliserte idesystemer og organisasjoner (Gilhus og Mikaelsson 2007:11). I denne avhandlingen vil religion i enkelte sammenhenger bli brukt synonymt med religiøsitet. Det vil fremgå av sammenhengen om jeg med religion sikter til individers religiøsitet eller tvert imot mener en samfunnssektor.

Innenfor sosiologien går det et skille mellom funksjonelle og substansielle definisjoner av religion og religiøsitet (Furseth og Repstad 2003:27). Funksjonelle definisjoner tar utgangspunkt i religiøsitetens funksjoner eller hva den *gjør*. Å bidra til å skape mening, tilhørighet og identitet er eksempler på slike funksjoner. Men dette er også funksjoner som kan kobles til ikke-religiøse tankeretninger og livssyn. De funksjonelle definisjonene er problematiske fordi de ikke skiller tydelig nok mellom religiøse og ikke-religiøse fenomener. Med en slik definisjon kan en for eksempel få problemer med å holde former for idrettskultur og idoldyrkelse atskilt fra religiøsitet.

Ved å koble religiøsitet til en oppfatning av "hellighet" beveger en seg over mot det som kalles substansielle definisjoner. I slike tilfeller dreier det seg ikke så mye om hva religiøsiteten *gjør*, men hva den *er*. "Hellighet" er imidlertid et mangetydig begrep. Det som oppfattes som hellig for en person, er det ikke nødvendigvis for en annen. En mer presis substansiell definisjon ser religiøsitet som et meningssystem som forutsetter at det eksisterer en oversanselig virkelighet. Et fremmedord for dette er "transcendens" – det som overskrider sansene. I religiøs sammenheng betegner transcendens oppfatningen om at det eksisterer en guddommelig makt som ikke kan sanses. Transcendent blir gjerne satt i et motsetningsforhold til "immanent" - det som er i tingene. "Transcendensialisme" betegner dermed en tankeretning som legger vekt på at Gud eller det guddommelige er atskilt fra verden (mennesker, natur), mens "immanensialisme" er forestillingen om at åndelige krefter finnes "i verden", det vil si i tingene (mennesker, natur). Substansielle definisjoner legger til grunn at religiøsitet omfatter noe overempirisk som ikke (uten videre) kan oppfattes med sansene (Robertson 1970:47). En slik definisjon vil dermed være

dekkende for både retninger som betrakter det guddommelige som noe transcendent, og retninger som ser det guddommelige som immanent.

Skillet mellom transcendens og immanens har blitt brukt som kriterium for å avgrense etablerte verdensreligioner (slik som kristendommen) fra stamme- eller naturreligion. Disse beskrives gjerne som "panteistiske", det vil si at det guddommelige gjennomsyrer alt. Det at naturreligioner er panteistiske, innebærer ikke at de forneker det guddommelige, men at det guddommelige finnes både i mennesker og i natur.

Liknende forestillinger finnes innenfor nye og alternative former for religiøsitet. Innenfor slike tankeretninger kan det være problematisk å operere med et skarpt skille mellom transcendent og immanent. Med et faguttrykk fra teologien kan alternativreligiøsiteten beskrives som "panenteistisk" (van der Ven 2004:360). Det guddommelige kan *både* være transcendent og immanent. Med en slik forståelse av religiøsitet forenes de to tilnærmingene til det guddommelige. Gud eller det guddommelige kan være i mennesket og naturen, men samtidig eksistere utenfor den jordiske materien, i universet (jfr. Woodhead og Heelas 2000:2-6).

Det transcendent elementet har særlig vært betont innenfor protestantiske retninger (lutherdommen inkludert). Disse har sett på Gud og verden som atskilt. Nye og moderne former for religiøsitet bryter med denne tankegangen. Bruddet og motsetningene blir ekstra tydelig der kulturen fra før er preget av protestantisk tankegods. Dette er en av grunnene til at de nye religiøse strømningene som slo gjennom i Norge på 1980-tallet fortjener betegnelsen "alternativreligiøsitet". På sentrale punkter bryter den grunnleggende med tenkningen innenfor tradisjonell protestantisk kristendom.

Woodhead og Heelas (2000) opererer med tre former for religiøsitet, hvorav de to første er tradisjonelle og den siste er av nyere dato. Typologien til Heelas og Woodhead har blitt forsøkt overført til norske forhold i et forskningsprosjekt om religiøsitet på Sørlandet (Repstad og Henriksen 2005). Her brukes betegnelsene "forskjellsreligion" og "humanitetsreligion" om de to første kategoriene, mens den siste ("spiritualitet") i liten grad omtales (jfr. Henriksen og Repstad 2005). I vår sammenheng er distinksjonen mellom tradisjonell kristendom på den ene siden, og

”spiritualities of life” på den andre, det interessante. På norsk er uttrykket ”spiritualitet” problematisk fordi det forbindes med en bestemt form for kristen religiøsitet (retreat-bevegelsen). På norsk vil uttrykkene ”alternativ spiritualitet” eller ”holistisk spiritualitet” bedre få frem at det dreier seg om en form for åndelighet som står i et spenningsforhold til ”mainline” kristendom. For å knytte an til den internasjonale diskusjonen velger jeg å benytte meg av de engelske begrepene New Age og Spirituality¹⁴.

Datamaterialet

Det finnes flere mulige kilder til data om religiøsitet og politiske holdninger og politisk atferd. Når en skal gjøre en kvantitativ studie, fremstår de norske valgundersøkelsene som den umiddelbart mest opplagte datakilden å bruke. Problemet er at valgundersøkelsene inneholder få spørsmål som kan brukes til å måle ulike typer av religiøsitet. De spørsmålene som inngår, er utformet med tanke på å måle en variant av kirkelig orientert kristendom. Valgprosjektet var fra starten i 1957 opptatt av å fange inn lavkirkelig pietisme, slik denne kommer til uttrykk i misjonsforeningene innenfor Den norske kirke. Etter hvert er skillet mellom det religiøse livet på bedehusene, i frikirkene og i vanlige statskirkemenigheter blitt tonet ned i valganalysene. Dette har sammenheng med at de indirekkelige motsetningene ikke lenger er så politisk interessante, og at gruppen ”aktivistisk lekfolk” har skrumpet noe inn (jfr. tabell 3.2).

Valgundersøkelsene inneholder også andre spørsmål om kirke og kristendom. Disse har vært brukt til å fange opp en moralsk-religiøs skillelinje knyttet til hvor mye kristne verdier skal prege samfunnet. Spørsmål som går igjen, er av typen ”bør vi satse på et samfunn basert på kristne verdier?” eller ”bør kristendomsundervisning i skolen være obligatorisk for alle elever?” Det kan hevdes at denne typen spørsmål indirekte sier noe om religiøsitet. Men en kan ikke uten videre ta for gitt at de som ønsker en kristen verdiformidling i skole og barnehage, selv har et kristent livssyn eller regner seg for troende. Det største problemet i vår sammenheng er imidlertid at valgundersøkelsene ikke inneholder spørsmål som peker i retning av en annen type religiøsitet enn den som forbindes med kirke og kristendom.

¹⁴ De to begrepene er nødvendige for å få frem viktige skiller i det empiriske materialet. I kap. 5 vil jeg undersøke nærmere på hva som ligger i de to alternativreligiøse formene som jeg kaller henholdsvis for New Age og Spirituality.

I og med at valgundersøkelsene inneholder få data om religiøsitet, er det aktuelt å trekke inn data fra undersøkelsen Norsk Monitor (Hellevik 1996). Norsk Monitor er en representativ surveyundersøkelse som blir samlet inn annet hvert år, i praksis i nær tilknytning til Stortings- og kommunevalgene. I vår sammenheng har Norsk Monitor den fordel at den både inneholder et bredt spekter av spørsmål knyttet til politikk og til religiøs tro og praksis.

I arbeidet med denne avhandlingen har jeg fått tilgang til materiale fra valgundersøkelsene og til deler av Norsk Monitor. Ved å henvende meg til professor Ottar Hellevik, som er faglig ansvarlig for Monitor-undersøkelsene, fikk jeg anledning til å se nærmere på data samlet inn i forbindelse med Stortingsvalgene i 1985, 1989, 1993, 1997 og 2001. I tillegg har jeg skaffet meg adgang til utvalgte data fra andre årganger av Norsk Monitor-undersøkelser, slik som undersøkelsen fra 2005¹⁵. Data fra valgundersøkelsen omfatter årene for Stortingsvalg. Valgundersøkelsene benyttes i forbindelse med kapittel 4, mens Norsk Monitor også benyttes som datagrunnlag for kapittel 4, men især for 5 og 6. Også data fra andre spørreundersøkelser trekkes sporadisk inn. Dette gjelder først og fremst i kapittel 7. Siden de to hovedundersøkelsene dekker de samme årstallene og er samlet inn på omtrent samme tid, vil det være interessant å sammenlikne fordelingen på utvalgte variabler. I og med at det er snakk om representative befolkningssurveyen kan en i utgangspunktet forvente å få frem like resultater i den grad spørsmålsstillinger og innsamlingsmetode stemmer over ens. I tillegg til å sammenlikne de to materialene vil jeg undersøke hvordan utvalgene forholder seg til kjennetegn ved befolkningen på de aktuelle tidspunktene. En slik kartlegging sier oss noe om muligheten for å foreta sammenlikninger, men inngår også i en diskusjon av reliabilitet (pålitelighet). I den grad resultatene i de to undersøkelsene avviker, kan det ha sammenheng med metoden for datainnsamling. Valgundersøkelsene er i hovedsak gjennomført som besøksintervjuer. Norsk Monitor har vært samlet inn i en kombinasjon av besøks-, telefon- og postale intervjuer.

I tillegg til å bruke data fra de to store surveyene Valgundersøkelsen og Norsk Monitor trekker jeg i kapittel 7 inn data hentet inn fra abonnentene på blandet Alternativt Nettverk (tidligere Nettverks-nytt). Dette er en spørreundersøkelse som ble gjennomført våren 1999 med

¹⁵ Disse datene er kjøpt av MMI/Synovate i forbindelse med andre forskningsprosjekter knyttet til religion og

undertegnede som prosjektleder og Jorunn Lunestad som prosjektmedarbeider. Prosjektet ble finansielt støttet av Egedeinstituttet i forbindelse med bokprosjektet *Gud er løs* (Engedal og Sveinall 2000), samt Norges forskningsråd. Tillatelse til undersøkelsen ble gitt av de to redaktørene, Øyvind Solum og Roald Pettersen. Solum fungerte også som konsulent på spørreskjemaet. Spørreskjemaet ble sendt postalt til i underkant av 650 abonnenter av tidsskriftet. 471 personlige abonnenter returnerte skjemaet, hvilket utgjør en netto svarprosent på 74, noe som må anses som tilfredsstillende for denne typen postale undersøkelser¹⁶.

Sammenlikning av Valgundersøkelsen og Norsk Monitor

Valgundersøkelsene har siden 1977 vært gjennomført i et samarbeid mellom Institutt for samfunnsforskning og Statistisk sentralbyrå (SSB). SSB er ansvarlig for trekking av utvalg, gjennomføring av feltarbeidet og tilrettelegging av datamaterialet. Valgundersøkelsene har blitt gjennomført som besøksintervjuer. De siste årene har også telefonintervju blitt benyttet for å få med vanskelig tilgjengelige respondenter. Fra og med 1981 er omtrent halvparten av utvalget ved den foregående undersøkelse tatt med i den nye undersøkelsen i form av rullerende paneler. Frafallet lå på 1980-tallet på omkring 20-25 prosent (Aardal 1993:177). I 2001 var frafallet på ca. 30 prosent (Aardal m.fl. 2003:7).

Norsk Monitor er en stort anlagt intervjuundersøkelse som har blitt gjennomført hvert annet år fra og med 1985. Materialet er samlet inn av MMI, Markeds- og Medieinstituttet (nå Synovate). Dette er et av de største private meningsmålingsinstituttene i Norge, ved siden av Gallup og Norsk Opinion. Ottar Hellevik har siden starten vært den faglige lederen av prosjektet. Rundt 3000 mennesker blir hver gang stilt mer enn 2000 spørsmål om så ulike temaer som stemmegivning og bruk av vaskepulver. En del av spørsmålene blir stilt av intervjuer ved hjemmebesøk, men hoveddelen samles inn ved hjelp av selvutfylling. Svarprosenten oppgis å være rundt 60-65 prosent (Hellevik 2003:245). Dette tilsvarer det som har vært vanlig ved postale undersøkelser, slik som for eksempel ISSP-undersøkelsen om religion fra 1998 (Lund 1999). Norsk Monitor er mer omfattende enn de fleste liknende undersøkelser både når det gjelder antall spørsmål og antall respondenter. Det er mange oppdragsgivere, blant annet media, banker,

samfunn (se for eksempel Botvar 1998, Botvar 2003 og Botvar 2006).

¹⁶ Enkelte av dataene fra undersøkelsen er tidligere presentert i Botvar 2004.

departement og forskere. Dermed er det også mange temaer som belyses. Undersøkelsen har hele tiden bestått av en grunnstamme på ca. 200 spørsmål som benyttes til å måle underliggende verdistrukturer. For eksempel har spørsmålene vært brukt til å konstruere Ingleharts materialisme-postmaterialisme indeks, et verdimål som har vært diskutert i flere av Helleviks arbeider (Hellevik 1993, 1996, 2001).

Norsk Monitor opererer med 50 verdier, ordnet i 25 par, målt ved hjelp av 70 spørsmål. Disse antas å utgjøre viktige verdimotsetninger i Norge (Hellevik 1996:54-56). Verdiparene er politiske, mellommenneskelige eller personlige. Spørsmål fra de ulike nivåene blandes sammen i den konkrete indekskonstruksjonen. Hellevik skriver at verdiene og måten de er laget på, er nøye vurdert av staben, inspirert av liknende undersøkelser i andre land og testet ved gruppeintervjuer (Hellevik 1996:53). Til tross for dette har bruken av verdiindekser innenfor Norsk Monitor blitt kritisert (Thrane 1997, Børsum 2004). Kritikken går blant annet ut på at verdiindeksene ikke nødvendigvis bidrar til å forklare mer enn de tradisjonelle sosio-økonomiske bakgrunnsfaktorene når det gjelder samfunnsholdninger. I denne avhandlingen tar jeg ikke utgangspunkt i de verdiparene som er utviklet innenfor rammen av Norsk Monitor, men forholder meg til enkeltspørsmål som har relevans for mitt tema. I den grad jeg benytter meg av samlemål og indekser redegjør jeg underveis for hvordan disse er konstruert.

I Monitor-prosjektet har en kommet frem til at de to viktigste verdidimensjonene er tradisjonell - moderne (eller stabilitets- vs. endringsorientering) og materialisme – idealisme (eller ytre- vs. indreorientering). I følge Hellevik har disse to dimensjonene likhetstrekk med de verdipar forskeren Scott Flanagan har kalt "authoritarian - libertarian" og "materialism - non materialism" (Hellevik 2002:24). Hellevik har i stor grad benyttet Norsk Monitor-materialet som utgangspunkt for å diskutere hvorfor nordmenn har blitt mer materialistisk innstilt over tid (Hellevik 1996:183, Hellevik 2001). De to siste Monitor-undersøkelsene, fra 2005 og 2007, tyder imidlertid på at denne tendensen er i ferd med å snu (Hellevik 2008:239-241).

Valgferd utgjør en av de avhengige variablene i denne studien. Det samme gjelder andre spørsmål knyttet til politisk atferd og politiske holdninger. Nedenfor ser vi nærmere på oppslutningen partiene får i Norsk Monitor og i valgundersøkelsen, sammenliknet med selve

Stortingsvalgene. Dette gjøres først og fremst for å vurdere kvaliteten (reliabiliteten) ved undersøkelsene. Fordi konstruering av de religiøse målene i studien er nært knyttet til problemstillingen, finner jeg det hensiktsmessig å presentere den i analysekapittel 5.

Begge de aktuelle undersøkelsene spør hvordan en stemte ved siste Stortingsvalg. I 3.1. presenteres de uveide resultatene fra Valgundersøkelsen og Norsk Monitor for de tre siste Stortingsvalgene. Tabellen forteller oss noe om i hvilken grad de to undersøkelsene klarer å fange opp valgresultatet på en noenlunde korrekt måte. Slike undersøkelser vil som regel avvike noe fra den faktiske fordelingen. Dette har sammenheng både med unøyaktigheter i datainnsamlingen, unøyaktighet i svargivningen og skjevheter i utvalget. For de største partiene er det vanlig å operere med feilmarginer på 2-3 prosentpoeng. Mer interessant enn å kartlegge enkeltstående avvik er imidlertid å se etter gjentatte tendenser til skjevhet i forholdet mellom utvalg og univers. Valgundersøkelsen har den fordel at en gjennom å kontrollere mot manntallsregisteret kan finne ut om respondentene faktisk har avgitt stemme ved valget. Det viser seg at en del av dem som oppgir at de stemte, likevel ikke har gjort det. I 2001 lå denne andelen på omkring 6 prosent av utvalget (Aardal m.fl. 2003). Selv om Valgundersøkelsene har luket ut dem som feilaktig oppgir å ha stemt, finnes det avvik fra den faktiske fordelingen av partistemmer. Dette skyldes skjevheter i utvalget eller at respondentene ikke har oppgitt korrekt partivalg.

Tabell 3.1. Registrert stemmegivning ved stortingsvalgene 1997, 2001 og 2005, Norsk Monitor, Valgundersøkelsen, samt faktisk stemmegivning (SSB).

	1997			2001			2005		
	NM	VU	SSB	NM	VU	SSB	NM	VU	SSB
AP	36.2	36.0	35.6	23.5	22.5	25.3	35.3	34.2	33.3
FrP	11.5	11.3	15.6	10.7	10.7	15.3	16.7	18.7	22.5
Høyre	16.6	15.8	14.6	24.2	26.9	22.2	14.9	16.4	14.4
KrF	13.7	15.6	13.9	12.6	13.5	12.9	6.3	5.5	7.0
RV	2.0	1.6	1.7	1.4	1.3	1.2	1.1	1.1	1.2
SP	6.3	7.9	8.1	5.4	5.8	5.8	7.5	7.8	6.7
SV	8.0	6.9	6.1	18.1	14.8	13.1	11.2	10.5	9.0
V	5.6	4.9	4.5	4.2	4.4	4.1	7.0	5.9	6.0
Sum	99.9	100	100.1	100.1	99.9	99.9	100	100.1	100.1
N	3391	1701	2.5 mill	3157	1590	2.5 mill	3178	1661	2.6 mill

Samlet sett likner valgundersøkellesdata mer på det faktiske valgresultatet enn data fra Norsk Monitor. Dette er tydeligere for 1997-valget enn for 2001-valget. Resultatene for 2005-valget er derimot ganske like. Valgundersøkelsen har hatt en tendens til å overrapportere andelen KrF-velgere, mens Monitor har overrapportert andel SV-stemmer. Begge undersøkelsene synes å ha problemer med å fange opp FrP-velgerne. Mye tyder på at Fremskrittspartiets sympatisører oftere lar være å delta i denne typen undersøkelsen enn dem som sokner til andre partier. En tilleggs effekt kan være at FrPs velgere har høyere frekvens enn andre når det gjelder å oppgi feil partivalg.

Hvor godt de to undersøkelsene treffer i forhold til Stortingsvalg, varierer fra gang til gang. Over tid ser det likevel ut til at begge undersøkelsene fanger opp de viktigste endringstendensene. For eksempel får begge undersøkelser tydelig frem skiftningene i oppslutning for Arbeiderpartiet og Høyre gjennom de tre aktuelle valgene. En sammenlikning av utvalgsresultatene og det faktiske valgutfallet, gir oss en pekepinn på om undersøkelsenes generelle kvalitet.

Tabellene 3.2. og 3.3. tar for seg deltakelse på gudstjenester og religiøse møter. Data fra de to undersøkelsene er ikke direkte sammenliknbare. Mens valgundersøkelsen er opptatt av deltakelse ved gudstjenester siste måned, spør Norsk Monitor etter deltakelse på årsbasis. Gudstjenester og andre religiøse møter er delt på to spørsmål, men slått sammen i tabell 3.2. Når spørsmålet dreier seg om religiøs deltakelse på årsbasis, kan en lett glemme at en også har vært i kirken i forbindelse med overgangsritualer knyttet til dåp, konfirmasjon, bryllup og begravelse (samt arrangementer i skole og barnehage). Slikt vil lettere komme med når en spør om deltakelse siste måned. Dette er trolig en hovedgrunn til at Valgundersøkelsen opererer med høyere tall enn Norsk Monitor. Valgundersøkelsen er dermed bedre egnet enn Monitor til å fange opp alle kirkebesøk, mens Monitor-materialet trolig gir et bedre bilde av den religiøse deltakelsen som ikke er motivert av det en kunne kalle ”ytre foranledninger” (jfr. Botvar 2004b).¹⁷

¹⁷ Norsk Monitor spør på følgende måte: ”Hvis du ser tilbake på de siste 12 måneder, omtrent hvor mange ganger har du gjort følgende ting: Vært til stede på gudstjeneste i kirken/Vært til stede på andre religiøse møter”. Valgundersøkelsen formulerer seg slik: ”Hvor mange ganger i løpet av den siste måneden har du... vært til stede ved gudstjenester i kirken?”

Tabell 3.2. Deltakelse på gudstjenester og religiøse møter.

	1985	1989	1993	1997	2001	2005
Tilstede minst en gang pr måned	10.1	9.0	7.8	7.0	8.1	6.8
Sjeldnere/aldri	89.9	91.0	92.3	93.0	91.9	93.2
Sum	100	100	100	100	100	100
N	2106	2779	2853	4123	3947	3726

Kilde: Norsk Monitor

Tabell 3.3. Deltakelser på kirkelige gudstjenester.

	1985	1989	1993	1997	2001	2005
Tilstede minst en gang pr måned	15.3	18.9	26.3	15.4	19.3	16.7
Sjeldnere/aldri	84.7	81.1	83.7	84.6	80.7	83.3
Sum	100	100	100	100	100	100
N	2155	2195	2180	2046	2034	2012

Kilde: Valgundersøkelsen.

Ulik måte å spørre på forklarer trolig langt på vei de ulike resultatene når det gjelder religiøs deltakelse. Besøkstallene fra valgundersøkelsen ligger to til tre ganger så høyt som Norsk Monitor. Andre undersøkelser indikerer at fremmøtet i forbindelse med livs- og dødsritualene står for omtrent halvparten av alle gudstjenestebesøk i Den norske kirke (Dnk) (Winsnes 2002). I og med at 80-85 prosent av befolkningen er medlem av Dnk, vil dette gi klare utslag i materialet. På bakgrunn av resultatene fra begge undersøkelsene, synes det som den samlede gudstjenestedeltakelsen holder seg ganske stabil over tid, men at andelen som deltar hyppig – uavhengig av overgangsritualene – er noe synkende.

Tabell 3.4. viser endringer som har skjedd når det gjelder variabler knyttet til religiøse forestillinger. De fire utvalgte variablene inngår alle i Norsk Monitor-undersøkelsene fra 1985 til 2005. De to første kategoriene kan oppfattes som typisk kirkelige kategorier, mens de to siste peker i alternativreligiøs retning. Oppslutningen om de to første variablene har holdt seg godt, mens de to siste har opplevd noe synkende oppslutning, særlig etter år 2000. Umiddelbart kan det synes som om kirkelig orientert religiøsitet opplever stabilitet eller noe fremgang, mens den alternative religiøsiteten går tilbake i den aktuelle perioden. Som vi skal se tydeligere etter hvert, baserer en slik vurdering seg på et spinkelt grunnlag. De aktuelle variablene utgjør et for begrenset materiale i forhold til å få frem nyansene i bildet. Det kan vise seg at de to aktuelle variablene representerer en side ved alternativreligiøsitet som har gått tilbake, mens andre deler

opplever fremgang. På bakgrunn av tabellen kan det synes som om andelen som "tror på stjernene" er like stor som andelen gudstroende. Dersom vi imidlertid bare tar for oss dem som "sikkert" tror på astrologien, faller oppslutningen til 8-10 prosent av befolkningen. Dette viser hvor vanskelig det kan være å måle disse fenomenene på en sikker og valid måte. Spørsmålet om hvilke religiøse endringer som skjer i befolkningen kommer vi tilbake til i kapittel 4.

Tabell 3.4. Endring i variabler knyttet til religiøse forestillinger.

	1985	1989	1993	1997	2001	2005
Tror på Gud (ja)	49.7	47.3	44.8	46.6	48.8	47.3
"Personlig kristen" (ja)	17.5	18.2	17.5	18.7	22.1	23.3
Astrologien har noe rett (sikkert/kanskje)	52.4	49.2	51.2	50.7	48.8	46*
Noen kan se inn i fremtiden (ja)	46.3	45.9	42.3	39.0	37.6	34*

Kilde: *Norsk Monitor*

* Oppgitt av Erik Dalen fra Synovate, januar 2008

Kjønn, alder og bosted er sentrale sosiologiske bakgrunnsvariabler. Vi skal i det følgende se i hvilken grad de to undersøkelsene fanger opp befolkningen på disse punktene. Dersom det avdekkes skjevheter vil det være interessant å finne ut om det dreier seg om samme type skjevhet i de to undersøkelsene. Dersom skjevhetene er de samme, kan det handle om at visse deler av befolkningen er vanskelig å nå med slike spørreundersøkelser. I motsatt tilfelle kan forklaringen være at den innholdsmessige siden ved den aktuelle undersøkelsen virker inn på oppslutningen. Valgundersøkelsen handler i all hovedsak om samfunnsspørsmål og politikk. Norsk Monitor er mer omfattende og tar for seg mange sider ved folks hverdagsliv, slik som arbeidsliv, familie, fritid og forbruk.

Spørsmålet om utvalget er skjevt i forhold til (den voksne del av) befolkningen, har ikke nødvendigvis avgjørende betydning for den statistiske sammenhengen mellom enkeltvariabler. Det er først og fremst slike jeg er opptatt av i denne avhandlingen. En analyse av frafall sier oss imidlertid noe om den generelle kvaliteten på undersøkelsen og kan på den måten indirekte ha betydning for resultatene.

Tabell 3.5. Fordeling på kjønn i Valgundersøkelsen og Norsk Monitor.

	1985		1989		1993		1997		2001		2005	
Kvinner	NM	VU	NM	VU	NM	VU	NM	VU	NM	VU	NM	VU
Menn	51.8	48.2	51.6	49.6	51.2	47.3	52.5	47.1	55.8	49.9	56.5	47.1
Sum	48.2	51.8	48.4	50.4	48.8	52.7	47.5	52.9	44.2	50.1	43.5	52.9
N	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
	2212	2180	2915	2195	3058	2194	4257	2055	4058	2052	3849	2012

Av tabell 3.5. går det frem at Norsk Monitors undersøkelser består av flere kvinner enn menn, mens det motsatte er tilfellet for valgundersøkelsen. De kjønnsmessige skjevhetene er særlig tydelig i Norsk Monitor gjennomført på 2000-tallet. Begge undersøkelsene er altså noe skjevfordelt når det gjelder kjønn, men på ulikt vis.

Andelen kvinner og menn i den voksne befolkningen er omtrent den samme – dersom vi avgrensner oss til mennesker mellom 18 og 79 år. I denne delen av befolkningen, som danner basis for valgundersøkelsen, er det en svært likelig fordeling på kjønn. Sammenlikner en den faktiske fordelingen av kvinner og menn i dette aldersspennet, er det i 1985 en liten overvekt av kvinner (50,4 prosent), mens det i 2005 er en liten overvekt av menn (50,1 prosent) (SSB-tall). Dersom en også tar med dem som er over 80 år, øker kvinneandelen noe. Likevel utgjør den totale andelen kvinner over 18 år ikke mer enn 51,0 prosent i 1985 og 50,9 prosent i 2005. Det faktum at Norsk Monitor også har med personer over 80 år i sine undersøkelser, kan dermed ikke alene forklare hvorfor kvinner er sterkere representert her enn menn. Det er nærliggende å tenke seg at også innholdet i undersøkelsen bidrar til at den trekker til seg flere kvinner enn menn. Generelt sett appellerer trolig temaet politikk sterkere til menn enn til kvinner (jfr. Valgundersøkelsen). Norsk Monitors store undersøkelse tar for seg så å si alle sider ved hverdagslivet, noe som synes å virke positivt i forhold til kvinners interesse. I de aller fleste spørreundersøkelser (bortsett fra Valgundersøkelsen) er kvinner overrepresentert i forhold til menn (Aardal m.fl. 2003:11). Her skiller Valgundersøkelsen seg fra de fleste andre spørreundersøkelser.

I forbindelse med spørreundersøkelser er det ofte en særlig utfordring å fange opp de aller yngste og de aller eldste aldersgruppene (Aardal 2003). Valgundersøkelsen har de siste gangene omfattet aldersgruppen mellom 18 og 79 år. Norsk Monitor har i praksis operert med et aldersspenn fra 15 til 90 år. Det kan diskuteres hvorvidt de yngste aldersklassene bør inkluderes i undersøkelser som

tar for seg valg og politikk. Samtidig pågår det en løpende diskusjon om stemmerettsalderen bør senkes til 16 år. Uansett er det interessant å se hvordan fremtidige velgere forholder seg til samfunnsspørsmål. Valgundersøkelsene taper en del av velgermassen i og med at 80-åringene holdes utenfor. Dette kan skape problemer dersom det viser seg at 80-åringene har en annen politisk profil enn dem som er yngre. En kunne for eksempel tenke seg at Kristelig Folkeparti ble underrepresentert ved at 80-åringene ikke telles. Tabell 3.1. tyder imidlertid ikke på at det er spesielt vanskelig å fange opp KrFs velgere. Både Valgundersøkelsen i 1997 og 2001 har en høyere andel KrF-velgere enn den faktiske stemmefordelingen. Dette var samtidig et valg hvor Kristelig Folkeparti fremstod som en av valg-vinnerne. Dermed øker også "faren" for at flere oppgir at de har stemt på partiet enn det som faktisk var tilfellet.

Tabell 3.6. Fordeling på aldersgrupper i Norsk Monitor og valgundersøkelsen.

	1985		1989		1993		1997		2001		2005	
	NM	VU	NM	VU	NM	VU	NM	VU	NM	VU	NM	VU
15/18-24	16.5	13.7	20.3	13.2	21.1	11.9	14.2	12.3	8.4	11.8	8.2	11.7
25 - 44	48.5	40.7	47.3	42.4	45.4	42.4	47.1	41.8	53.1	39.6	35.7	36.6
45 - 66	29.1	30.1	23.2	29.9	25.2	31.6	29.7	34.2	35.7	35.1	43.3	38.5
67 +	8.9	15.5	9.2	14.5	8.3	14.1	9.0	11.7	11.2	13.5	12.8	13.2
Sum	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
N	2212	2180	2915	2195	3058	2194	4257	2055	4058	2052	3849	2012

Andelen respondenter i hver av de fire aldersgruppene varierer en god del fra år til år. Det gjelder også innad i de to undersøkelsesoppleggene. Noen av utslagene krever en kommentar. Til tross for at Norsk Monitor har med 80-åringene i undersøkelsen, utgjør andelen over 67 år en mindre andel av det samlede utvalget, enn tilfellet er i valgundersøkelsen. Gjennomsnittlig for hele perioden utgjør de over 67 år 17 prosent av den voksne befolkningen (SSB-tall). Valgundersøkelsen har dermed en representasjon av den eldste aldersgruppen som samsvarer bedre med den faktiske fordelingen. Frafallet blant de eldste i Norsk Monitor-undersøkelsen kan henge sammen med spørreskjemaets omfang. Norsk Monitor har i de fleste undersøkelsene en bedre representasjon fra de yngste aldersklassene. Dette varierer imidlertid en del over tid. Fra å være overrepresentert i undersøkelsene fra 1989 og 1993 er ungdom i 2001 og 2005 gått over til å bli underrepresentert. Aldersgruppene 25-44 år er noe overrepresentert i de fleste av undersøkelsene, mens aldersgruppen 45-66 år som oftest er noe underrepresentert.

Valgundersøkelsene har den mest stabile fordelingen når det gjelder alder og treffer jevnt over bedre enn det Norsk Monitor gjør. I noen av undersøkelsene kan det være grunnlag for å foreta vektning på grunnlag av alder dersom en er særlig opptatt av oppslutningen om enkeltpørsmål. I denne studien benytter jeg meg av uveide data. Dette har sammenheng med at jeg ikke sikter mot å fange inn fordelingen på enkeltpørsmål (som for eksempel valgutfall), men derimot er mest opptatt av å se på sammenhengen mellom ulike variable.

Den geografiske spredningen er et tredje element som gjerne vurderes i forbindelse med representativitet. Sett i forhold til landsdeler kommer Norsk Monitor og valgundersøkelsene ganske likt ut. Det er relativt små variasjoner fra undersøkelse til undersøkelse, og det er vanskelig å peke på systematiske forskjeller mellom de to oppleggene. Et grovt mål på geografisk representativitet tyder på at begge undersøkelser treffer rimelig godt i forhold til den faktiske fordelingen. I 2005 var fordelingen av befolkningen på landsdeler slik: Oslo/Akershus 22.2 prosent, Østlandet ellers 27.4 prosent, Agder/Rogaland 14.3 prosent, Vestlandet 17.4 prosent, Trøndelag 8.7 prosent og Nord-Norge 10.0 prosent (SSB-tall). Dette utelukker imidlertid ikke at det kan finnes skjevheter på lavere nivåer – på fylkesnivå, mellom by og land etc.

Tabell 3.7. Fordeling på landsdeler i Norsk Monitor og valgundersøkelsen.

	1993		1997		2001		2005	
	NM	VU	NM	VU	NM	VU	NM	VU
Oslo/Akershus	21.2	19.4	21.0	21.0	21.1	21.4	21.6	23.6
Østlandet ellers	30.0	28.0	28.5	26.8	27.4	26.8	23.4	27.0
Agder/Rogaland	11.8	14.2	13.5	14.0	13.8	13.9	14.8	13.6
Vestlandet	15.9	18.3	17.2	18.5	17.6	18.1	17.8	16.5
Trøndelag	10.7	8.7	9.0	9.1	9.3	9.6	8.7	10.3
Nord-Norge	10.4	11.4	10.8	10.7	10.8	10.1	10.0	9.1
Sum	100	100	100	100	100	100	100	100
N	3058	2194	4257	2055	4058	2052	3849	2012

Samlet sett synes valgundersøkelsene å være mer representative enn Norsk Monitor når det gjelder grunnleggende sosiale kjennetegn. Frafallet er også noe mindre i valgundersøkelsene enn tilfellet er i Norsk Monitor. Begge deler henger trolig sammen med innsamlingsmetoden. Norsk Monitor baserer seg i først og fremst på postal selvutfylling, mens valgundersøkelsene i hovedsak består av besøksintervjuer. Valgundersøkelsene er i likhet med Norsk Monitor skjevt fordelt når det gjelder kjønn, men skjevheten peker her i mennenes favør. Norsk Monitor har større

problemer med å fange opp de eldre i sine undersøkelser til tross for at også 80-åringene inngår i materialet. På 2000-tallet er også de unge underrepresentert i Norsk Monitor materialet. Disse aldersmessige skjevhetene ville blitt forsterket dersom jeg hadde snevret Monitor-materialet inn til bare å omfatte aldersgruppen 18-79 år, slik situasjonen har vært for valgundersøkelsene (frem til 1997). Den geografiske fordelingen samsvarer godt med den faktiske fordelingen når denne måles på landsdelsnivå. Utvalgsskjevhetene er generelt sett relativt beskjedne og må sies å falle innenfor det akseptable. I undersøkelser som har med religion å gjøre, kan skjevhetene knyttet til kjønn, alder og bosted bli spesielt høye. I og med at dette ikke er et hovedtema i noen av undersøkelsene, er skjevhetene mindre enn hva som er tilfellet i forbindelse med en del andre undersøkelser som omhandler religion.

Statistiske teknikker

Resultatene av de empiriske analysene vil bli presentert gjennom prosentfordelinger, krystabeller, gjennomsnittskårer og de statistiske målene Pearsons r og beta. Variablene vi benytter i analysene, er for det meste på nominal- og ordinalnivå. Variabler på høyere målenivå vil stort sett fremkomme gjennom konstruksjon av indekser på bakgrunn av faktoranalyser.

Faktoranalyse

Faktoranalyse står sentralt både i Valgprosjektet og i Norsk Monitor. Faktoranalyser spiller en vesentlig rolle for teoretiseringen omkring ulike verdidimensjoner. Også i denne avhandlingen utgjør faktoranalyse en basis for å konstruere indekser. Faktoranalyse er en statistisk teknikk som kan hjelpe oss til å forenkle et materiale hvor det finnes mange indikatorer på samme type fenomen, for eksempel politiske holdninger eller religiøsitet. Ved hjelp av faktoranalyse kan en både skaffe seg et inntrykk av hvilke grunnleggende dimensjoner som er de viktigste ved et fenomen, og av hvilke enkeltvariabler som er best egnet til bruk i et samlemål for den enkelte dimensjon eller faktor (Kim og Mueller 1979).

Et sentralt spørsmål i enhver empirisk undersøkelse er om man faktisk måler det man har tatt sikte på å måle (validitet). Er det med andre ord samsvar mellom den teoretiske

begrepsdefinisjonen og operasjonaliseringen av begrepet (Hellevik 1997, Carmines og Zeler 1979). Ved å slå sammen flere mål til en indeks oppnår en vanligvis mål som er mer reliable og valide. I de fleste tilfeller bygger indeksene på en målemodell der sammenhengen (korrelasjonene) mellom ulike indikatorer antas å gjenspeile en felles underliggende dimensjon som disse indikatorene er effekter av (Mastekaasa 1987).

I faktoranalysen beregnes hvor sterkt hver enkelt indikator henger sammen med en eller flere underliggende faktorer. Denne sammenhengen uttrykkes i en såkalt faktorladning. En tommelfingerregel går ut på at en bare legger vekt på faktorladninger på minst 0,3 når variabelen skal brukes i en indeks for den underliggende faktoren (Kim og Mueller 1978). Faktorladninger varierer mellom -1 og +1.

Multivariat regresjonsanalyse

I kapittel 4, 5 og 6 gjennomføres multivariate analyser av sammenhengen mellom et sett av uavhengige variable og en avhengig variabel. Ved hjelp av denne teknikken kan en vurdere hvor mye hver enkelt forklaringsvariabel bidrar til variasjonen i effektvariabelen (Lewis-Beck 1980). De uavhengige variablene består stort sett av sosiale bakgrunnsvariabler og religiøse indekser. De avhengige variablene er ulike mål på samfunnsengasjement og politiske holdninger. Disse vil være på tilnærmet intervallskalanivå eller dikotomisert og dermed ha verdiene 0 eller 1.

Effekten av de uavhengige variablene måles ved hjelp av ustandardiserte regresjonskoeffisienter (B) og standardiserte (beta). Beta-koeffisienten måler den relative betydningen hver av de uavhengige variablene har etter kontroll for andre uavhengige variabler. R² antyder hvor stor andel av variansen i den avhengige variabelen som forklares av alle de uavhengige variablene til sammen.

I tillegg til beta-koeffisientene bidrar signifikanstesting til å gi et bilde av i hvor stor grad enkeltvariabler bidrar til å forklare den totale variansen. Signifikansnivået markeres med én eller to stjerner. Én stjerne viser et signifikansnivå på 5 prosent ($p < 0.05$), og to stjerner viser et signifikansnivå på 1 prosent ($p < 0.01$).

Oppsummering og diskusjon

I denne avhandlingen legges det til grunn at religiøsitet har å gjøre med tanker og handlinger som springer ut fra en erkjennelse av at det eksisterer en virkelighet som ikke (umiddelbart) kan oppfattes med våre fem sanser. I litteraturen brukes begrepet transcendent om skillet mellom menneske/natur og det guddommelige. Begrepsparet "transcendent" vs. "immanent" fungerer dårlig i forhold til moderne alternativreligiøsitet. Det teologiske begrep "panenteistisk" brukes om retninger som kombinerer de to tilnærmingene til det religiøse, noe som ofte er tilfellet for alternativ religiøsitet. For å oppnå begrepsmessig ryddighet kan en snakke om at de ulike orienteringene innbefatter "tro på noe over-empirisk". Det over-empiriske elementet vil som regel være knyttet en form for guddommelig makt. Ved å benytte en slik enkel og substansiell definisjon vil en fange inn både kirkelige og alternative former for religiøsitet som gjør seg gjeldende i dagens samfunn.

Religiøsitet skiller seg fra verdier ved at det første bygger på en anerkjennelse av en overempirisk virkelighet. For øvrig har de to begrepene flere fellestrekk. I praksis kan (sekulære) verdier og religiøs tro ha likeartede utslag på individplan. Både religiøsitet og verdier er dypt internaliserte, inneholder forestillinger om det ønskerdige og har konsekvenser for handlinger og holdninger. Religiøsitet ligger nær opp til begrepet "livssyn" og antas dermed generelt sett å ha enda større betydning for et individs holdnings- og handlingsmønster enn verdier. Fordi religiøsitet gjerne innbefatter forestillingen om en tilværelse ut over død og grav, kan de troende bli "verdensfravendte". Den aktive samfunnsinnsats som mange religiøse bevegelser har drevet med, viser imidlertid at dette ikke nødvendigvis er tilfellet. Hvorvidt religiøsitet generelt sett bidrar til svekket eller økt samfunnsengasjement er ikke opplagt, men utgjør et "empirisk spørsmål" – det vil si noe som må undersøkes nærmere ved hjelp av relevante data.

Avhandlingen bygger på et omfattende empirisk materiale. De to viktigste datakildene er Norsk Monitor-undersøkelsene gjennomført i tilknytning til Stortingsvalgene i 1985, 1989, 1993, 1997 og 2001, samt tilsvarende årganger av Valgundersøkelsen. Norsk Monitor peker seg ut som et hovedmateriale fordi det inneholder flere spørsmål av religiøs art, samtidig som de mest sentrale

politiske variablene også inngår¹⁸. Når det gjelder valgfaterd stemmer data fra valgundersøkelsene noe bedre overens med den faktiske stemmefordelingen enn data fra Norsk Monitor, men forskjellene er små, særlig når det gjelder 2005-data. Derimot er det et betydelig avvik mellom de to undersøkelsene når det gjelder data knyttet til religiøs aktivitet. Nivået på månedlig kirkegang ligger betydelig høyere i Valgundersøkelsene enn den gjør for Norsk Monitor. Dette har etter alt å dømme sammenheng med at Valgundersøkelsen spør etter kirkegang siste måned, mens Norsk Monitor tar for seg kirkegang på årsbasis. Det er derfor sannsynlig at Valgundersøkelsen fanger opp den type kirkegang som relaterer seg til dåp, bryllup og begravelse, mens Norsk Monitor først og fremst fanger opp kirkegang som ikke er motivert av slike overgangsritualene (jfr. Winsnes 2002, Botvar 2004b).

Når en sammenlikner de to undersøkelsene med hensyn til representativitet og reliabilitet, er det Valgundersøkelsen som kommer best ut. Frafallet er mindre for denne undersøkelsen, samtidig som utvalget likner mer på hele populasjonen når det gjelder aldersmessig fordeling. Norsk Monitor består av et større antall respondenter, noe som gir gode muligheter for å undersøke undergrupper. Det gjør seg i begge undersøkelsene gjeldende visse skjevheter knyttet til bakgrunnsvariablene kjønn, alder og bosted. Denne typen skjevhet kan være problematisk når en ønsker et mest mulig representative befolkningsutvalg. Ut fra tidligere empiriske studier vet en at religiøsitet har en tendens til å variere systematisk med nettopp disse faktorene. Når en likevel kan konkludere med at dette ikke utgjør noe stort problem for denne studien, har det sammenheng med at avvikene ikke ser ut til å gi så store og systematiske utslag på resultatene som en på forhånd kunne frykte. En annen grunn er at jeg først og fremst er opptatt av å studere sammenhenger mellom ulike variabler og grupper av variable, og i en slik sammenheng har det mindre betydning at utvalgene på noen punkter avviker fra populasjonen, altså den voksne del av befolkningen.

¹⁸ I kapittel 5 kommer jeg også til å trekke inn data fra Norsk Monitor 1995. Disse datene er kjøpt av MMI/Synovate i forbindelse med et tilgrenset forskningsprosjekt. Denne årgangen er spesielt interessant fordi den inneholder noen religiøse tilleggsspørsmål.

Kapittel 4

Modernisering og religiøs endring

I dette analysekapitlet tar jeg for meg spørsmålet om mulige sammenhenger mellom sentrale moderniseringsprosesser og den religiøse utviklingen. Indirekte undersøker jeg grunnlaget for sekulariseringsteorien – som i sin sterke form predikerer at modernisering vil gi seg utslag i redusert religiøsitet både på samfunnsnivå og på individnivå. Analysen av etterkrigstiden, med særlig vekt på de siste 30 årene, danner en bakgrunn for diskusjonen av den religiøse situasjonen på begynnelsen av 2000-tallet.

Modernisering og sekularisering

Sekularisering har lenge vært et overordnet tema innenfor samfunnsvitenskapelig forskning på religion. De siste par tiårene har dette perspektivet møtt konkurranse fra andre teoriperspektiver (jfr. kapittel 2). Dette har sammenheng med at sekulariseringsteser i mindre grad enn før synes å forklare det som skjer på det religiøse felt. De nye teoriene er mindre opptatt av religiøs nedgang og mer orientert mot religiøs endring. Disse nye teoriene kan ofte plasseres under vignetten privatiserings- eller individualiseringsteorier.

Et av hovedpoengene innenfor sekulariseringsteori er at det eksisterer en sammenheng mellom sentrale moderniseringsprosesser og utviklingen på det religiøse området. Jo mer modernisert samfunnet blir, jo svakere blir religionens stilling. Kjernen i de tidlige sekulariseringsteorier er at religion går over fra å være en samfunnssektor overordnet økonomi, jus, utdanning, familie etc, til å bli en sektor på linje med de øvrige (Berger 1967). Det er få som hevder at sekulariseringsteoretikerne tok feil på dette punktet. Det diskuteres først og fremst dreier seg om, er hvorvidt religionen i tillegg til å ha mistet sin innflytelse over andre samfunnsområder, også er svekket på organisasjons- og individnivå. Det er imidlertid ikke slik at endring på ett nivå med selvfølgelig følger av tilsvarende utvikling på andre nivåer (Dobbelaere 1981).

I dette kapitlet skal jeg undersøke i hvilken grad en ”sterk” variant av sekulariseringsteorien bidrar til å forklare viktige utviklingstrekk i det norske samfunnet. Den ”sterke” sekulariseringsteser legger til grunn at modernisering leder til religiøs nedgang på alle nivåer, innbefattet individnivået. Individuell sekularisering innebærer svekket religiøst engasjement i befolkningen, uttrykt gjennom manglende individuell tro og religiøs praksis (Luckmann 1967:33-37). Moderate eller ”svake” sekulariseringsteorier hevder at sekularisering først og fremst foregår på samfunnsnivå, og at religionen nok endrer seg på individnivå, men ikke nødvendigvis i form av en generell nedgang i religiøs tro og religiøs praksis (Chaves 1994, Casanova 1994). Den sterke versjonen har imidlertid fortsatt sine talsmenn, slik som for eksempel Steve Bruce (1996, 1999).

Hva er de viktigste sosiale og strukturelle prosessene knyttet til moderniseringsbegrepet? I følge Ronald Inglehart (1997:7) utgjør *industrialisering* selve kjernen i moderniseringsprosjektet. Industrialiseringen er imidlertid nært knyttet til andre prosesser, slik som urbanisering, yrkesmessig spesialisering og utbredelse av formell utdanning. På sikt vil slike prosesser med sannsynlighet føre til politisk mobilisering og medfølgende demokratisering, hvis dette ikke aktivt motarbeides av myndighetene (Inglehart 1997:7). Modernisering kan sees som en sammensatt, men helhetlig prosess som følger en bestemt utviklingslogikk. På mange måter er modernisering en treffende betegnelse på det som har skjedd i det norske samfunn siden midten av 1800-tallet. Det samme gjelder for mange andre europeiske land. Det er imidlertid ikke gitt at den utviklingen som begynte med den industrielle revolusjon for all fremtid vil fortsette i samme spor. Inglehart er en av de samfunnsforskere som hevder at samfunnsutviklingen har tatt en ny vending. Det brukes ulike betegnelse på dette skiftet. Hos Inglehart finner vi flere merkelapper - ”postindustrielle samfunn” (Inglehart 1977), ”avanserte industrisamfunn” (Inglehart 1990) og ”postmoderne samfunn” (Inglehart 1997). En del forskere er skeptiske til å bytte ut begrepet ”modernisering” med ”postmodernisering”. Sosiologen Anthony Giddens (1991:51) hevder at vi fortsatt befinner oss innenfor modernitetens rammer, men at enkelte sider ved moderniseringen er blitt forsterket, mens andre er tonet ned. I følge Giddens (1991) er det flere forbindelseslinjer mellom den moderniseringen som foregikk i vestlige samfunn fram til 1980-tallet og det som skjer i dag. Dette er bakgrunnen for at han snakker om ”senmoderne” fremfor ”postmoderne” samfunn. I sin analyse legger han stor vekt på *individualisering*, som han mener er en side ved

moderniseringen som har blitt aktualisert på en radikal måte. Uansett hvilke merkelapper en bruker om dagens samfunn, vil det være interessant å lete etter sammenhenger mellom sosio-strukturelle endringer og endringer på det religiøse området. Ved hjelp av tilgjengelige data, hentet fra Statistisk Sentralbyrå, kobler jeg sammen endringer på det strukturelle og det religiøse området for å undersøke mulige sammenhenger.

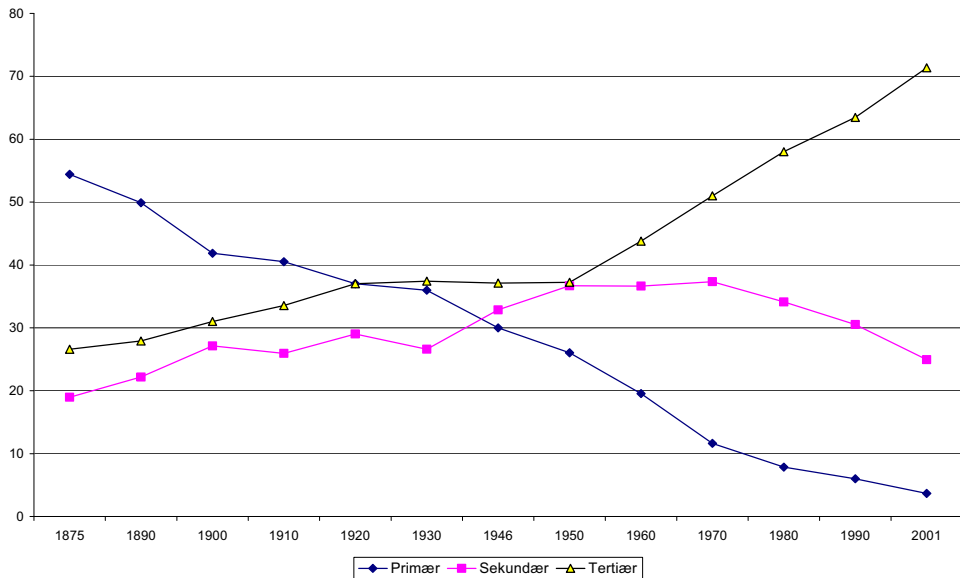
Strukturelle moderniseringsprosesser: Industrialisering, urbanisering og økt utdanning

Vi starter med å se nærmere på en del sosio-strukturelle endringer som har skjedd de siste 100-150 årene. Utgangspunktet tas i de prosessene som i særlig grad forbindes med modernisering, slik som industrialisering og tilhørende nedgang i primærnæringene, samt urbanisering og økende utdanningsnivå. Ved hjelp av tilgjengelig statistikk er det mulig å tegne et bilde av utviklingen og finne ut i hvilke perioder de ulike prosesser har gjort seg sterkest gjeldende.

Industrialisering og endret yrkesstruktur

Gjennom 1800-tallet var Norge et "jordbrukssamfunn" i den forstand at primærnæringene sysselsatte flest mennesker. Industrialiseringen skjøt fart fra midten av 1800-tallet. I 1860 hadde Norge omkring 17.000 "fabrikkarbeidere" (Bergh m.fl. 1983:145). Fram til Den andre verdenskrigen gikk industrisysselsettingen i bølger. I gode økonomiske tider steg den, mens den sank i nedgangsperioder med høy arbeidsledighet. I 1895 var tallet på industriarbeidere økt til 60.000. 25 år senere, i 1920, var tallet doblet til 130.000. Sett i forhold til folkemengden steg antall industriarbeidere fra 1 til 3 prosent i perioden 1850 til 1900, mens andelen i løpet av de neste 20 årene økte til ca. 5 prosent¹⁹.

¹⁹ (http://www.ssb.no/emner/historisk_statistikk/artikler/art-2000-12-06-01.html).



Figur 4.1. Yrkesaktive fordelt på næringer. Prosent
Kilde: SSB.

Figur 1 viser yrkesaktive fordelt på næring. Andelen sysselsatte i primærnæringene har gått jevnt nedover. Industrisysselsettingen har gått noe i bølger, men stort sett økt frem til 1960-tallet. Siden 1980-tallet har andelen i industrien gått ned. Det kan, ut fra figuren, se ut til at antall sysselsatte i tertiærnæringene stiger raskt fra 1950-tallet. Men den tilsynelatende kraftige stigningen har delvis sammenheng med det parallelle fallet i primærnæringene. Industriens nedgang ville kommet tydeligere frem dersom ikke primærnæringene hadde gått så kraftig tilbake. Fra 1980 har andelen av den voksne befolkning som ikke er i arbeid økt, delvis som en følge av bedre tilgang til utdanning og trygdeordninger. Det faktiske tallet på mennesker som arbeider innenfor tertiærnæringene har først og fremst steget på 1990-tallet (Statistisk årbok 2003:216). Rundt 1950 var omtrent like mange i Norge sysselsatt i industrien som i tjenesteytende næringer. Etter at veksten i industrisysselsettingen stoppet opp, har veksten i de tjenesteytende næringene fortsatt. Ved inngangen til det 21. århundre er bildet drastisk endret i forhold til hvordan det var hundre år tidligere. Tertiærnæringene sysselsetter flesteparten av de yrkesaktive, mens primærnæringene langt på vei er marginalisert. Industrisysselsettingen er tilbake til nivået på slutten av 1800-tallet, målt som andel av de yrkesaktive. Først fra 1945 skjer det en jevn vekst i industrisysselsettingen.

Antallet sysselsatte i industrien stiger fra 160 000 i 1945 til over 330 000 i 1956. Dette året var nesten ti av 100 innbyggere industriarbeidere. Slik holdt det seg helt til 1982 da antallet industrissysselsatte var oppe i 370 000. Det høyeste antallet sysselsatte i industrien ble oppnådd i 1974 da tallet passerte 400 000 (Bergh m.fl. 1983). Målt som andel av hele befolkningen passeres imidlertid toppunktet ti år tidligere, i 1966, da vel 10 prosent av den totale befolkningen var sysselsatt i industrien. Fra 1982 til 1993 falt antallet sysselsatte i industrien med over 100 000 og var nede i 266 000. Sett i forhold til hele befolkningen, gikk andelen industriarbeidere ned fra 9 til vel 6 prosent i bunnåret 1993. De seneste årene har industrissysselsettingen tatt seg noe opp igjen. Oppgangen etter 1993 har sammenheng med at den konjunkturbaserte ledigheten ble redusert.

Industrissysselsettingens høydepunkt strekker seg fra 1956 til 1982. I løpet av disse 26 årene utgjør antallet industrissysselsatte mellom 9 og 10 prosent av den totale folkemengden. Før dette er det to perioder med sterk vekst i antall industrissysselsatte i forhold til hele folkemengden, den første perioden fra 1905 til 1920 og den andre fra 1945 til 1956. Det er også to klare nedgangsperioder, den første inntreffer etter 1920, den andre etter 1982. I periodene med sterk vekst i industrissysselsettingen var det primærnæringene som avga arbeidskraft til industrien. De to periodene med sterk nedgang i industrissysselsettingen førte til en økning i arbeidsledigheten²⁰

Nedgangen i industrissysselsettingen som satte inn etter 1920 og varte i hele mellomkrigstiden, hadde sammenheng med den verdensomspennende økonomiske krisen, mens nedgangen som inntreffer etter den andre verdenskrig, blir betraktet som en generell avindustrialisering. I de aller fleste land som har gjennomgått det samme forløpet av vekst og fall, skjedde økningen i industrissysselsettingen parallelt med en nedgang i jordbruket. Industrissysselsettingen kulminerte tidligere i en del andre land enn den gjorde i Norge. I Storbritannia, Sveits og Belgia ble toppen nådd på 1950-tallet. I Forbundsrepublikken Tyskland, i Sverige og i Nederland inntraff dette på 1960-tallet, mens det i Danmark, Frankrike og Norge skjedde på 1970-tallet (Feinstein 1999).

Klassifiseringer av yrkesgrupper konkluderer med at andelen ”arbeidere” har gått ned på bekostning av andelen ”funksjonærer”. Dette gjelder for eksempel når en sammenlikner tall fra

²⁰ (http://www.ssb.no/emner/historisk_statistikk/artikler/art-2000-12-06-01.html).

begynnelsen av 1980-årene med tall slutten av 1990-årene (Statistisk årbok 2002). Disse kategoriene har imidlertid mistet noe av sin relevans i og med at mange industriarbeidsplasser er blitt automatisert, samtidig som andelen manuelt arbeidende funksjonærer, har økt. Veksten i antall sysselsatte innenfor tertiærnæringene har fra 1990-tallet i stor grad skjedd innenfor det en kan kalle "manuelle yrker", det vil si yrker som krever kroppsarbeid (varehandel, hotell og restaurantbransjen, deler av pleie- og omsorgssektoren). Forskjellen mellom disse nye og tidligere arbeideryrker ligger dermed ikke nødvendigvis i graden av manuelt arbeid, men heller i at jobben retter seg mot mennesker mer enn maskiner. Det er først og fremst kvinner som har gått inn i disse nye yrkene. Veksten i de nye arbeideryrkene har sammenheng med og er muliggjort ved at den kvinnelige yrkesdeltakelsen har økt fra ca. 55 prosent i 1980 til 70 prosent i 2001 (blant kvinner 16-74 år). Blant menn har andelen yrkesaktive ligget i underkant av 80 prosent i hele perioden (NOU 2000:21).

Den økende kvinnelige sysselsettingen er relevant i forhold til spørsmålet om individuell sekularisering. Det at kvinner i sterkere grad er blitt trukket inn i arbeidslivet, gjør det nærliggende å anta har bidratt til å forsterke tendensen til individuell sekularisering. De fleste undersøkelser viser nemlig at kvinner er mer religiøse enn menn. Dette har gjerne vært forklart med at kvinner er sterkest involvert i familieliv og omsorgsoppgaver, mens mannen er sterkere knyttet til et rasjonelt og instrumentelt yrkesliv. Denne arbeidsdelingen er i ferd med å endres, selv om yrkesrollene fortsatt ofte følger et tradisjonelt mønster (Morgan et al 2005).

Tidligere studier tyder på at tradisjonell religiøsitet står sterkest i utkanten av det industrielle og urbaniserte samfunnets produksjonsprosesser (Luckmann 1967). Det betyr at vi kan forvente å finne den største konsentrasjonen av denne typen religiøsitet blant (hjemmearbeidende) kvinner, blant folk utenfor arbeidslivet, blant sysselsatte i primærnæringer og blant dem som bor på landsbygda. Det er flere grunner til at en kan forvente å finne en negativ sammenheng mellom industrialisering og tradisjonelle former for religiøsitet. For det første utgjorde industrien lenge et alternativ til å jobbe innenfor primærnæringene. Å bryte opp fra landsbygda og jorda og dra til byen for å arbeide på fabrikken var for mange en stor overgang. Den teknisk-rasjonelle industriproduksjonen antas å trekke mennesker bort fra primærnæringenes nære forhold til naturen og til livsprosessene og gir mindre rom for refleksjon omkring det hinsidige og det

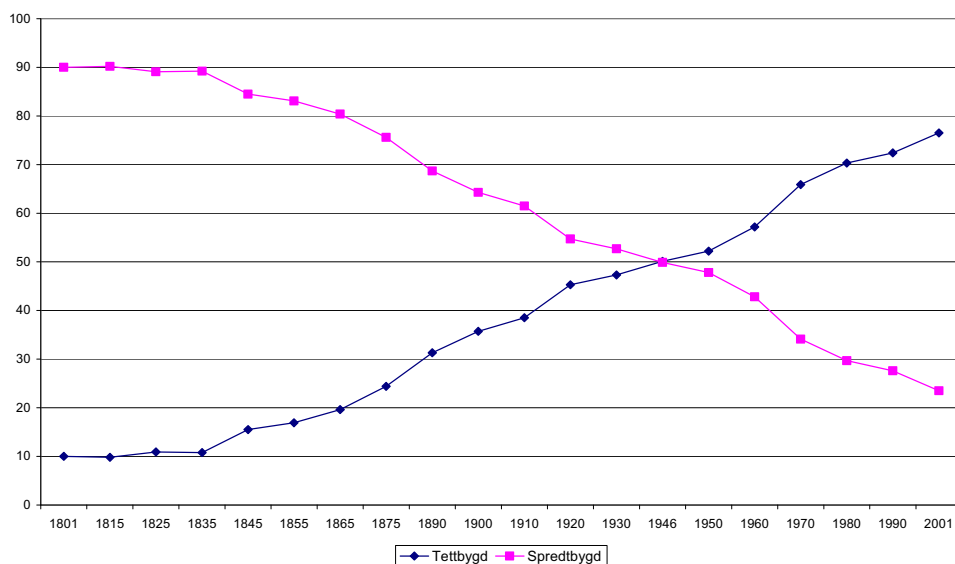
religiøse. Arbeidet på fabrikken betydde for mange et oppbrudd med barndommens sosiale rammer og verdier. Bylivet representerer dessuten en avmonopolisering av den tradisjonelle religionen. I henhold til Peter Berger (1974) kan dette føre til en generell troverdighetskrise for religiøse livsanskuelser. En tredje forklaring på industrialiseringens antatte negative virkning på det religiøse liv er den anti-religiøse holdningen som arbeiderbevegelsen i en fase kom til å stå for.

Urbanisering

Det er en nær sammenheng mellom industrialisering og urbanisering, det vil si en fortetting av folkemengden og dannelse av bysamfunn. Industribedriftene legges gjerne i bynære områder på grunn av tilgangen til arbeidskraft og av hensyn til transport av varer. Allerede "Fabriktellingen i Kongeriket Norge i 1909" viste at selv om et flertall av bedriftene lå i bygder, var det fabrikkene i byene som hadde det største antall arbeidere og som stod for flest dagsverk. Tellingen viste også at industrisyssetningen var konsentrert til noen få byområder²¹. Fra starten av var industrien et Østlandsfenomen med Kristiania som det desiderte sentrum og byene langs kysten til Kristiansand som utløpere sørover (Bergh m.fl. 1983:164).

Religiøse tradisjoner trenger støtte i sosiale fellesskap for å opprettholde sin troverdighet for brede lag av befolkningen (Berger 1967). I førmoderne tid bidro samfunnet som helhet til å legitimere religion. Slik er det ikke lenger. Likevel kan små lokalsamfunn fortsatt ivareta en slik funksjon. På småsteder virker ofte den lokale kirke integrerende i forhold til det sosiale miljøet. Tilhørighet til lokalsamfunnet blir gjerne sett på som en viktig forutsetning for religiøs aktivitet (Roof 1978). Dermed utgjør mobilitet en trussel mot konvensjonelle former for religion. Spredtbygde områder har en mer stabil bosetning enn byområder. På landet er det vanligere at folk blir boende livet ut i det samme miljøet hvor de fikk sin (religiøse) sosialisering. Byfolk bor ofte langt fra familien. Dette kan utgjøre en begrensning i forhold til utvikling av religiøse fellesskap. Det er ikke sikkert at byfolk generelt er mindre religiøse enn folk på landsbygda, men det religiøse aktivitetsmønsteret er som regel annerledes.

Andelen av befolkningen bosatt i tettbygd strøk har steget jevn og trutt de siste hundre årene. ”Tettbygd strøk” defineres av Statistisk sentralbyrå som områder med minst 200 bosatte der avstanden mellom husene ikke er mer enn 50 meter. Da de første folketellingene ble gjennomført på begynnelsen av 1800-tallet var bare 10 prosent av befolkningen bosatt i slike områder. Hundre år senere gjelder dette for en tredel av befolkningen, mens hele tre firedeler bor i tettbygde strøk ved inngangen til 2000-tallet (figur 2). Rett etter krigen, i 1946, var like mange bosatt i tettbygde som i spredbygde områder. Denne utviklingen har sammenheng med industrialisering, men også bedre levekår og befolkningsvekst.



Figur 4.2. Prosent av befolkningen bosatt i tettbygde strøk

Kilde: Statistisk årbok 2002.

Andelen av befolkningen bosatt i tettbygd strøk begynner å øke parallelt med industrialiseringen fra midten av 1800-tallet. Tettstedsutviklingen stiger relativt jevnt, med en viss stillstand mellom verdenskrigene. Den fortsetter også etter at avindustrialiseringen setter inn på 1980-tallet. Mens urbanisering i en tidlig fase var nært knyttet til industrireisning, er prosessen etter hvert blitt løsrevet fra denne.

²¹ (http://www.ssb.no/emner/historisk_statistikk/artikler/art-2000-12-06-01.html).

Urbanisering kan også måles ut fra folketallet i de største byene. I perioden fra 1930 til 1960 hadde de største byene en sterk vekst (Statistisk årbok 2002). Deretter har økningen vært jevn, men mer beskjeden. Et av problemene med å sammenlikne folketallet i storbyene er at dette varierer med kommunale grensejusteringer. Samtidig er det gjerne slik at grensereguleringer er et utslag av at bykommunene må utvide grensene på grunn av tilflytting fra omkringliggende landkommuner.

Sett i landsdelssammenheng er urbaniseringen mindre åpenbar. Fortettingen har i større grad skjedd innad i landsdelene enn ved at folk flytter fra perifere til sentrale strøk av landet. De seneste 40 årene har det likevel vært en viss relativ økning i andelen bosatt i Oslofjordområdet (dvs i fylkene Vestfold, Østfold, Akershus og Oslo). En tilsvarende relativ nedgang i folketallet har funnet sted i den nordlige landsdelen. Tar vi for oss Oslos andel av befolkningen har den faktisk gått ned fra omkring 13 prosent i 1961 til 11 prosent i 2001 (Statistisk årbok 2002).

Utdanningsnivå

I 1950 var det bare 3 prosent av befolkningen som hadde høyere utdanning, det vil si utdanning på høghskole- og/eller universitetsnivå. I 1970 var dette steget til nærmere 7 prosent. Den virkelige utdanningsekspløsjonen skjedde imidlertid på 1970-tallet. I løpet av dette tiåret steg andelen med høyere utdanning med 100 prosent.

Utdanningsnivået i Norge stiger stadig, og i dag har ca. 25 prosent av alle over 15 år utdanning på universitets- eller høghskolenivå. Dette er nesten dobbelt så mye som for 20 år siden. Det er ikke lenger noen vesentlig forskjell på menn og kvinner. I 2003 hadde om lag 23 prosent av både menn og kvinner over 15 år utdanning på høghskole- eller universitetsnivå. Av dem som har fullført en høyere utdanning av en varighet på inntil 4 år, er 58 prosent kvinner. Det er imidlertid fortsatt flere menn som tar høyere utdanning med varighet ut over 4 år. 66 prosent av dem som har en universitetsgrad er menn²².

²² (http://www.ssb.no/ola_kari/utdanning/main.html, lest mai 2008).

Tabell 4.1. Andel av befolkningen 16 år og over etter høyeste fullførte utdanning og kjønn.

	Grunnskole	Videregående	Universitet/ høgskole	Sum
1970 i alt	69,4	23,9	6,7	100
Menn	64,3	26,9	8,8	100
Kvinner	74,5	21,0	4,6	100
1980 i alt	56,8	32,1	11,1	100
Menn	51,9	34,4	13,7	100
Kvinner	61,5	29,8	8,7	100
1990 i alt	42,9	31,4	15,7	100
Menn	38,2	44,3	17,5	100
Kvinner	47,3	38,7	14,0	100
1999 i alt	30,2	49,3	20,5	100
Menn	26,2	52,6	21,2	100
Kvinner	34,1	46,1	19,9	100

Kilde: Statistisk årbok 2001.

Vitenskap og religion blir gjerne oppfattet å representere konkurrerende forklaringsperspektiver på verden. Høyere utdanning antas å ha en sekulariserende virkning ved at den åpner opp for den kritiske tanke og tilbyr alternative forklaringer på sammenhenger i tilværelsen. Dette knytter seg for eksempel til jordas og menneskets tilblivelse (Penning og Smith 2002). På den andre side kan utdanning også være med på å underbygge en kulturell interesse som innbefatter kirke og religion. I tillegg kommer at en del høyskoleutdanninger innenfor helse og sosial har en kirkelig basis. James D. Hunter (1987) hevder at gjennomføring av en form for høyere utdanning som oftest vil svekke en persons religiøse overbevisning. Påstanden bygger på materiale hentet fra kirkelig tilknyttede utdanningsinstitusjoner i USA. Empiriske studier viser imidlertid at høy utdanning ikke alltid virker på denne måten (Penning og Smith 2002). Forholdet mellom utdanningsnivå og religiøsitet er dermed noe som må undersøkes empirisk med utgangspunkt i hvert enkelt samfunn.

Sammenstilling av data som beskriver den strukturelle og den religiøse utviklingen

For å undersøke antakelsen om en mulig sammenheng mellom moderniseringsprosessene og den religiøse utvikling, sammenstiller vi data knyttet til modernisering og individuell religiøsitet. Ut fra klassisk sekulariseringsteori kan vi forvente å finne en klar sammenheng mellom moderniseringsfaktorene og de religiøse faktorene.²³ Det er begrenset hva som eksisterer av

²³ I og med at dataene jeg har tilgang til er på individdata, egner de seg dårlig til å teste teorier knyttet til

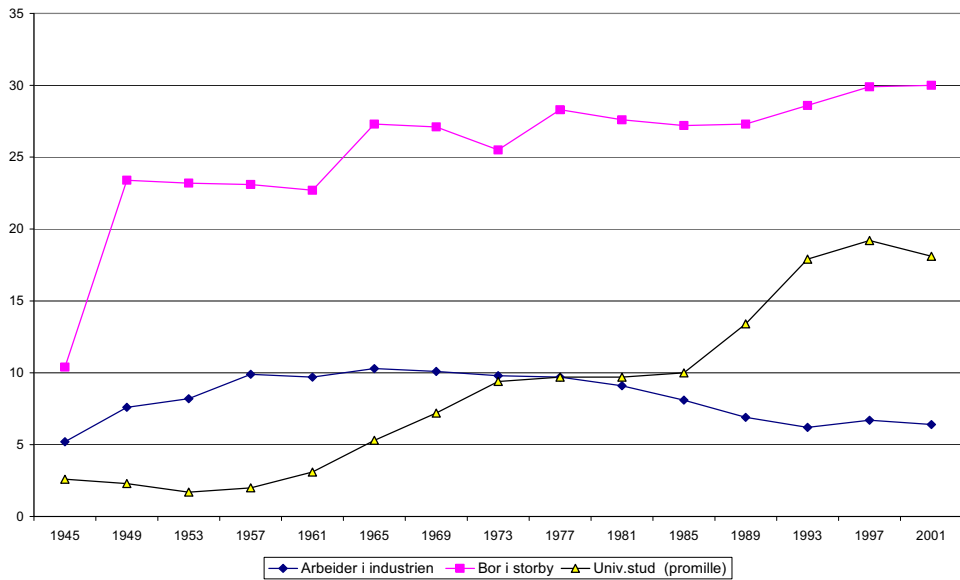
statistiske data om individuell religiøsitet fra langt tilbake, men en tradisjonell form for kirkelig orientert kristendom er for eksempel fanget opp gjennom valgundersøkelsene som gjøres i forbindelse med hvert stortingsvalg. Enkelte religiøse spørsmål er dessuten tatt med i andre gallupundersøkelser. Ved hjelp av denne typen kvantitative data kan jeg konstruere tidsserier som dekker de siste 50 år. I første omgang vil jeg se nærmere på bildet som tegnes når jeg foretar en enkel sammenstilling av data omkring bestemte moderniseringsprosesser og utvalgte data om religiøsitet. Indikatorene på modernisering er valgt på bakgrunn av hva det finnes data om, for de aktuelle årene (jfr tabell 4.2). Stemmegivning for KrF er ikke bare en indikator på individuell religiøsitet. Det har også et element av samfunnssyn og syn på politikk. Likevel er faktoren interessant fordi det er en type data vi kan følge gjennom hele etterkrigstiden. Ved å knytte målene opp mot folketall blir det lettere å sammenlikne data fra ulike tidspunkt. De første kolonnene har å gjøre med sentrale moderniseringsprosesser som industrialisering, urbanisering og spredning av høyere utdanning. Registertall er gjengitt med en desimal, mens surveytall er avrundet til hele tall.

Tabell 4.2. Moderniseringsprosesser og religiøse indikatorer, år med stortingsvalg. Prosent.²⁴

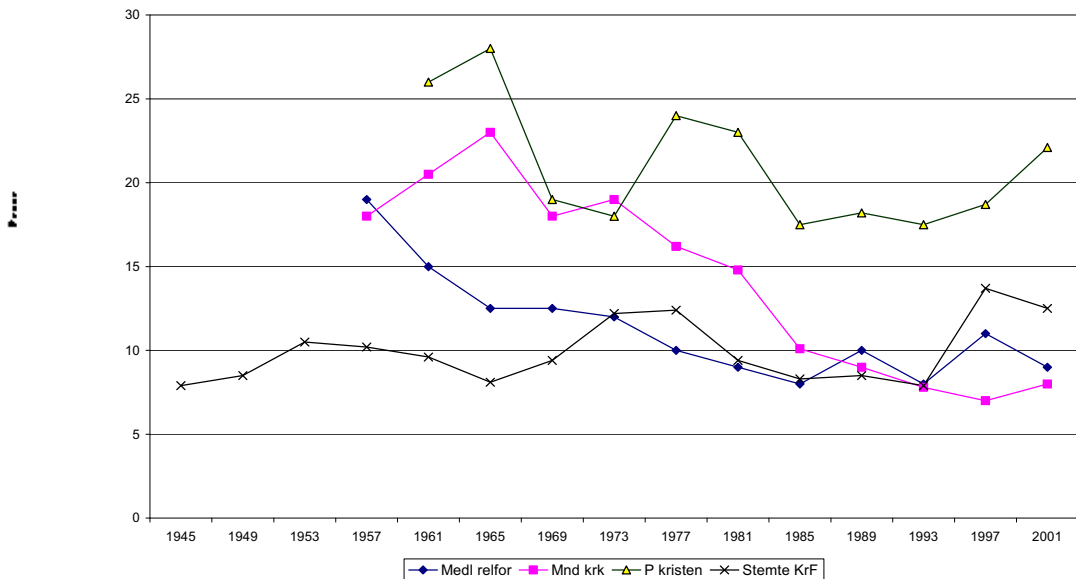
Stortingsvalg	Arb i industr	Bosatt 10 storbyer	Univ. stud. (prom)	Stemt KrF	Medl rel.for.	Månedl. i krk.	”Personl. kristen”	Tror på astrol.	Tror på spådom	Tror på reinkar.
1945	5,2	10,4	2,6	7,9						
1949	7,6	23,4	2,3	8,5						
1953	8,2	23,2	1,7	10,5					25	
1957	9,9	23,1	2	10,2	19	18				
1961	9,7	22,7	3,1	9,6			26			
1965	10,3	27,3	5,3	8,1	13	23	28			16
1969	10,1	27,1	7,2	9,4	13	18	19			
1973	9,8	25,5	9,4	12,2	12	19	18			
1977	9,7	28,3	9,7	12,4	10	16	24			
1981	9,1	27,6	9,7	9,4	9	15	23	39		
1985	8,1	27,2	10	8,3	8	10	18	52	46	
1989	6,9	27,3	13,4	8,5	10	9	18	49	46	13
1993	6,2	28,6	17,9	7,9	8	8	18	51	43	24
1997	6,7	29,9	19,2	13,7	11	7	19	51	39	24
2001	6,4	30,0	18,1	12,5	9	8	22	49	38	14
2005	5,8	35,5	19	6,7	11	7	23	46	33	23

Med utgangspunkt i tabell 4.2. kan vi sammenfatte de strukturelle endringer i samfunnet slik: Rett etter krigen skyter urbaniseringen fart. Krigen ser i noen grad ut til å ha virket dempende på denne utviklingen. Etter krigen førte vareknapphet og arbeidsledighet folk inn mot byene. I løpet av noen få år opplever de største byene en voldsom befolkningsvekst. Også industrialiseringen øker sterkt de første 20 år etter krigen. Veksten i andelen som tar universitetsutdanning starter for alvor når industrialiseringen har nådd et topp-punkt rundt 1960. På 60-tallet skjer det en positiv utvikling på alle de tre feltene vi tar for oss. På 1970-tallet flater det hele ut, og vi får en stabil periode. Fra 1980-tallet skjer det så en gradvis nedgang i industrisyssetningen, mens det samtidig finner sted en sterk økning når det gjelder urbanisering og høyere utdanning. Figur 4.3. viser at de tre moderniseringsprosessene bare delvis følger hverandre. Sett i sammenheng antyder figurene 4.3. og 4.4. hvordan de strukturelle og de religiøse indikatorene forholder seg til hverandre.

²⁴ Kilder: Industriarbeidere, bosatt i de 10 største byene, universitetsstudenter, samt KrF-stemmeavgivning er hentet fra SSB. Medlemskap i religiøs forening fra Valgundersøkelsene. Kirkegang fra valgundersøkelsen og Norsk Monitor. ”Personlig kristen”, tro på astrologi, tro på spådomskunst fra Norsk Monitor, med unntak av 1953 og 1981 Norges markedsdata. Reinkarnasjon er hentet fra ulike kilder: 1965 Norsk Gallup institutt 1966. 1989 Verdiundersøkelsen 1990, 1993 Religionsundersøkelsen 1991, 1997 Norsk Monitor 1996, 2001 Religionsundersøkelsen 1998 og 2005 Visendi 2005. Spørsmålene har noe ulik ordlyd og er samlet inn med ulike metode. 1993, 1997 og 2005 er mest sammenliknbare. Det samme gjelder 1965 og 1989. En del av dataene er hentet fra Leifsen 1991 og Hauglin 1993.



Figur 4.3. Prosentandel industriarbeidere, prosentandel bosatt i de 10 største byene, samt andel universitetsstudenter (promille) - sett i forhold til befolkningen.



Figur 4.4. Prosentandel av den voksne befolkningen som på ulike tidspunkter er medlem av religiøs forening, går minst månedlig til kirke eller på religiøse møter, kaller seg personlig kristen eller stemmer KrF.

De to religiøse indikatorene knyttet til medlemskap i foreninger og hyppig kirkegang har en relativt sterk grad av sammenfall. I perioden 1970 til 1990 karakteriseres begge indikatorene av nedgang. I henhold til surveytallene er situasjonen mindre stabil når det gjelder andelen personlig kristne. Dette kan skyldes målefeil, men kan også ha å gjøre med at dette målet er mer løst fra institusjonell religion enn de øvrige og dermed åpent for kortvarige stemningsskifter i befolkningens forhold til religion og kirke. Stemmegivningen for KrF ser i noen grad ut til å følge de samme bølgebevegelser som endringer i andelen som kaller seg personlig kristne, men krusningene er svakere her. Det kan se ut til å eksistere et samspill mellom en positiv vurdering av KrF og et "personlig" forhold til kristendommen. Figuren antyder videre at flere av indikatorene har opplevd et visst løft i løpet av 1990-årene.

De to indikatorene som er sterkest knyttet til institusjonell religiøsitet, nemlig medlemskap og kirkegang, er de to religiøse indikatorene som i sterkest grad følger den samme utviklingen som moderniseringsindikatorene, men altså med motsatt fortegn. Fra 1960-tallet til 1990-tallet viser begge indikatorene en nedadgående tendens. Dette er samtidig den fasen hvor de tre moderniseringsprosessene *samlet sett* stod sterkest i Norge. Deretter blir, fra slutten av 1980-tallet, avindustrialiseringen tydelig, mens utdanningsnivået øker bratt. Grovt sett kan det hevdes at Norge på 1990-tallet går over fra å være et industrisamfunn til å bli et tjenesteyttings- og utdanningssamfunn. Dersom en tolker tallene vidt, ser dette skiftet ut til å gi gunstigere rammebetingelser for institusjonalisert religion. Når det gjelder mål på ikke-institusjonalisert religiøsitet, er situasjonen mer utydelig. For astrologi og tro på spådomskunst viser tallene (tabell 4.2.) at disse ideene når et toppunkt på samme tid som avindustrialiseringen setter inn. Siden har trosindikatorene vist en svakt synkende tendens. Når det gjelder troen på reinkarnasjon (tabell 4.2.), synes utviklingen å ha vært mer stabil. Variasjonen i dette målet skyldes at indikatoren er ulik utformet i de forskjellige undersøkelsene. Disse enkeltspørsmålene utgjør imidlertid et for svakt grunnlag for å si noe sikkert om utviklingen innenfor alternativ religiøsitet. Det er heller ikke sikkert at det handler om en enhetlig form for alternativ religiøsitet. Dette spørsmålet kommer jeg tilbake til i kapittel 5.

Disse synspunktene på forholdet mellom strukturelle endringer og individuell religiøsitet er imidlertid tentative og foreløpige. For å få tak i hvordan faktorene er koblet sammen må vi foreta

en analyse på individnivå. Ved hjelp av det rikholdige materialet fra de to store surveyprosjektene Valgundersøkelsen og Norsk Monitor er det mulig å foreta en nærmere analyse av hvordan sosial struktur og individuell religiøsitet henger sammen. Valgundersøkelsene og Norsk Monitor inneholder begge et sett av sosioøkonomiske og religiøse variabler. Når det gjelder religiøse variabler, er undersøkelsene delvis overlappende. På det religiøse området inneholder Norsk Monitor flere spørsmål enn Valgundersøkelsen. I tråd med teorien om et radikalt skifte i samfunnsutviklingen vil jeg se hvordan de sosialstrukturelle faktorene slår ut i forhold til religiøsitet før og etter at avindustrialiseringen setter inn. Dette gjør jeg ved å sammenlikne undersøkelser som ble gjennomført i 1985 og i 2005.

En gjennomgang av surveydata 1985 - 2005

Valgundersøkelsen og Norsk Monitor benytter seg av noe ulike innsamlingsmetoder. I 1985 ble valgundersøkelsen i sin helhet gjennomført i form av besøksintervjuer. I 2005 ble den fortsatt i hovedsak gjennomført som besøksintervju. Dataene i Norsk Monitor blir derimot hele tiden først og fremst samlet inn i form av en selvutfyllingsenquete. En kjerne av spørsmålene har imidlertid blitt samlet inn gjennom besøks- eller telefonintervjuer. Ottar Hellevik (2004) hevder at en såkalt intervjuereffekt spiller en rolle i forbindelse med religiøse spørsmål. I følge Hellevik fører tilstedeværelse av en intervjuer til at rapportering av gudstro er høyere ved besøksintervjuer enn ved selvutfylling. Han mener derfor at selvutfyllingsskjemaer gir et riktigere bilde av folks religiøsitet (2004:15). Spørsmålet om tilstedeværelse av intervjuer bidrar til at folk fremstiller seg som mer religiøse enn de ellers ville gjort, er relevant å stille i forbindelse med de to undersøkelsene. Dersom det er riktig at besøksintervjuer fører til mer rapportert religiøsitet kan det bidra til å forklare at kirkegangen er høyere i Valgundersøkelsen enn i Norsk Monitor. Det samme synes imidlertid ikke uten videre å være tilfellet når det gjelder stemmegivning i favor av Kristelig Folkeparti (jfr. Botvar 2004b).

Både Norsk Monitor og valgundersøkelsen blir gjennomført kort tid etter Stortingsvalgene (gjelder også 1985). Tilnærmet de samme sosiale bakgrunnsvariablene inngår i undersøkelsene. I begge tilfeller er utvalgene trukket tilfeldig ut fra folkeregisteret. De religiøse indikatorene varierer. Kirkegang og KrF-stemmegivning inngår imidlertid i begge undersøkelsene. Likevel ser

vi av tabell 3.3 at resultatene spriker en god del. Andelen som deltar månedlig eller oftere på gudstjenester og/eller religiøse møter oppgis å være dobbelt så høy i valgundersøkelsen som i Norsk Monitor. Dette har trolig først og fremst sammenheng med at spørsmålet er ulikt stilt (jfr. diskusjon i kapittel 3). Også stemmegivningen til fordel for Kristelig Folkeparti (KrF) gir ulikt resultat i de to undersøkelsene. Den faktiske oppslutningen om KrF ved valget lå et sted mellom de to undersøkelsene (8,3 prosent), men ligger likevel nærmest Valgundersøkelsens resultat. Tabell 4.4. viser imidlertid at for 2005 er det Norsk Monitor som treffer best i forhold til den faktiske oppslutningen om Kristelig Folkeparti.

Tabell 4.3. Utvalgte religiøse data fra Valgundersøkelsen 1985 og Norsk Monitor 1985. Prosent.

Valg 1985				Monitor 1985			
	Medlem i religiøs foren	Minst mnd. gudstj/møter	Stemte KrF ved siste valg	Kaller seg pers.kristen	Tror på Gud	Minst mnd. gudstj/møter	Stemte KrF ved siste valg
Utdanning:							
Grunnskole	6,7	19	8,7	18,7	56,5	9,8	5,4
Videre.skole	8,2	19,2	10	12,6	44,2	6,9	4,1
Høyere	12,3	22,8	11	19,8	42,6	12,2	7,7
N	2169	2153	1932	2068	2073	1989	1706
Bosted:							
Spredtbygd	8,2	22,9	12,1	17,9	53,1	9,7	5,4
Tettsted	11,4	26,2	12,1	15,9	48,8	8	5,7
By	8	16,4	7,6	18,2	50	10,8	5,6
N	2169	2153	1932	2091	2096	2009	1726
Bransje:							
Indu./h.verk	3,3	12,8	5,7	12,7	42,6	5,2	3,6
Annet	9,6	20,2	6,8	17	48,7	8,9	6
Ikke i arbeid	9,7	23,2	12,5	21,6	56,9	10	7,1
N	2170	2170	2170	1797	1801	1737	1488
Stilling:							
Arbeider	6,9	16,3	7,9	13	45,7	6,8	4,3
Funksjonær	9,2	19,5	9,9	17,3	46,4	10,8	5,6
Øvrige	9,2	24	11,1	20,9	55,4	11	8,1
N	2169	2153	1932	2009	2014	1929	1659
Kjønn:							
Menn	6,5	16	7,1	15,6	42,1	8,6	4,5
Kvinner	10,5	24	12,4	19,2	58	10,7	6,6
Alle	8,4	19,8	9,7	17,5	50,4	9,7	5,6
N	2170	2153	1932	2091	2096	2009	1726
Alder:							
18-33	7	15,2	6,7	11,5	40,5	6	3,3
34-49	6,6	18,3	8,1	16,5	48,3	8,6	5,6
50-65	9,4	22,7	12,3	23,3	62,8	13	7,8
66-79	13,8	28,4	15,7	33,7	72,9	23,6	9,9
N	2168	2152	1931	2091	2096	2009	1726

Hvilke mønstre finner vi så når det gjelder religion og sosial struktur? Jeg tar for meg forholdet mellom seks struktur-variable og fem religiøse variable. To av de religiøse variablene finnes både i Valgundersøkelsen og i Norsk Monitor (Gudstjenestedeltakelse og KrF-støtte). De strukturelle variablene er knyttet til utbredelse av industrinæring (stilling, bransje), urbaniseringsgrad (bosted) og utdanningsnivå. I tillegg trekker jeg inn kjønn og alder som relevante kontrollvariable. I flere tilfeller kan det tenkes å foreligge et samspill mellom kjønn, alder og de andre bakgrunnsvariablene. Et eventuelt samspill kan ha betydning for i hvilken grad vi finner en statistisk sammenheng mellom strukturelle og religiøse variabler. Først foretar jeg en grov analyse basert på krystabeller. Deretter gjennomfører jeg en multivariat regresjonsanalyse for å undersøke den statistiske betydningen av hver enkelt strukturvariabel.

Utdanningsnivå

Jeg har vært inne på at variabelen utdanning kan virke negativt inn på religiøsitet. Det er imidlertid få tegn til en slik sammenheng i tabell 4.3. I de fleste tilfeller synes det som om sammenhengen mellom utdanningsnivå og religiøsitet er motsatt av det en kunne forvente på bakgrunn av teori. De som har gjennomført utdanning på høyskole/universitet, scorer gjennomgående høyere på religiøsitetens mål enn de andre utdanningsgruppene. Bare når det gjelder gudstro, scorer de med høy utdanning lavest. Dette kan tyde på at institusjonell religiøsitet står relativt sterkt blant de høyt utdannende, mens en mindre institusjonalisert religiøsitet preger lavutdanningsgruppene. Forholdet mellom utdanning og religiøsitet synes å være mer kompleks enn teori knyttet til modernisering og sekularisering skulle tilsi. Det kan tenkes at andre faktorer spiller inn. For eksempel kan det være slik at lavutdanningsgruppene for en stor del består av folk med yrker som scorer lavt på religiøsitetens mål. Likevel kan en slå fast at høy utdanning ikke predikerer lav grad av religiøsitet. Dette gjelder vel å merke data fra 1985 før eksplosjonen av lange universitetsutdanninger starter for alvor. Funnet bidrar imidlertid til at det må stilles et spørsmålstegn ved antakelsen om at alle moderniseringsprosesser med nødvendighet fører til at religionen svekkes.

Urbanisering

På bakgrunn av tabell 4.3 kan en slå fast at urbaniseringsvariabelen gir blandende og utydelige utslag i forhold til de religiøse målene. Generelt sett skiller ikke byboere seg ut ved å være spesielt lite religiøse, slik en kunne forvente på bakgrunn av moderniserings- og sekulariseringsteori. Landsbygda skiller seg heller ikke ut ved å ha spesielt mange religiøse. Jevnt over er det liten forskjell mellom oppslutningen om de religiøse variablene innenfor de ulike bostedstypene. I valgundersøkelsen 1985 er det klart lavere gudstjeneste og møtefrekvens i byene enn på mindre steder. Det samme gjelder for oppslutningen om KrF. I Norsk Monitor er det marginale forskjeller mellom de tre bostedstypene. Byene kommer sågar ut med de høyeste tallene for personlig kristne, samt møtefrekvens. Det siste viser at de to undersøkelsene gir noe ulike resultater. Det som lenge har vært en vanlig antakelse, nemlig at institusjonell religiøsitet står sterkere i spredtbygde enn i tettbygde strøk, får ikke støtte i dataene fra midten av 1980-tallet. Dette er også blitt påvist for data fra 1990-tallet (Knudsen 1992).

Vi har sett at verken utdanningsnivå eller urbanisering fungerer spesielt godt som prediktorer på religiøsitet - eller mangel på sådan. Dette gjelder vel og merke med utgangspunkt i data fra generelle befolkningsutvalg. En kan ikke se bort fra at sammenhengene ville kommet tydeligere frem dersom en tok for seg bestemte deler av landet eller grupper av befolkningen. Det jeg har funnet, stemmer så langt i liten grad overens med tankegangen en finner innenfor den sterke sekulariseringsteorien. En kan imidlertid ikke utelukke at det er mulig å se klarere sammenhenger i forventet retning dersom en hadde tatt for seg data fra 1960- eller 1970-tallet.

Arbeideryrker og industri

Hva så med indikatorer relatert til den tredje moderniseringsprosessen - industrialisering? Utbygging av industrien har en sentral plass i de fleste moderniseringsteorier. Antakelsene som knytter seg til forholdet mellom urbaniseringens og masseutdanningens virkning på religion har gjerne som forutsetning at det skjer - eller har skjedd - en industrialiseringsprosess. I datamaterialet fra 1985 er det mulig å undersøke hvordan industriarbeidere eller personer knyttet

til bransjebetegnelsen industri/håndverk forholder seg til de religiøse variablene, sett i forhold til de øvrige yrkesgruppene. Videre har jeg mulighet til å ta for meg stillingsbetegnelsen ”arbeider”, som er en kategori som dekker et bredere spekter av yrker enn industriarbeider/håndverker og som samtidig er en mer subjektiv indikator på yrkesidentitet. I valgundersøkelsen er disse kategoriene kodet i henhold til offisiell yrkesstatistikk på bakgrunn av informasjon om respondentens yrke og yrkesbetegnelse. I Norsk Monitor er det opp til respondentene selv å angi sin yrkesmessige plassering. Dataene fra Norsk Monitor er altså i større grad enn Valgundersøkelsen basert på en subjektiv oppfatning av hvor en hører hjemme i arbeidslivet. Dermed er det mulig at de som klassifiseres som ”industriarbeidere” i Norsk Monitor-materialet har en sterkere bevissthet om sin egen klasse- og yrkesmessige tilhørighet enn dem som faller inn under tilsvarende kategori i valgundersøkelsen. Variabelen stillingsbetegnelse bygger i begge tilfeller på en subjektiv vurdering.

I begge undersøkelsene skiller de som tilhører kategorien industri/håndverk seg ut som mindre religiøse enn de som ikke er yrkesaktive (tabell 4.3). Det samme gjelder når en ser denne kategorien i forhold til andre yrkesaktive, om enn i noe mindre grad. Det er vanskelig på basis av tabell 4.3. å avgjøre om ulike måter å kategorisere yrkesgruppen på har innvirkning på resultatene. Dersom dette hadde betydning burde en finne en sterkere arbeiderklassebevissthet i Monitor-materialet og en tilsvarende lavere score for institusjonell religiøsitet. De to variablene som er felles for de to undersøkelsene, kirkegang og KrF-stemmegivning, avviker når det gjelder nivå, mens mønsteret som fremkommer derimot er ganske likt. For alle indikatorene gjelder at kategoriene ”industri/håndverk” scorer lavere når det gjelder religiøsitet enn kategorien ”arbeider”.

Både når det gjelder kirkegang og KrF-stemmegivning scorer kategoriene ”industri/håndverk”, samt ”arbeider” lavere enn gjennomsnittet. I materialet fra begge undersøkelsene fremstår kategorien ”arbeider” som mindre religiøs enn industri/håndverk-kategorien. Dette kan ha sammenheng med at begrepet ”arbeider” oppfattes å dekke et videre spekter av yrker, slik som de relativt nye tjenestenæringene knyttet til hotell, restaurant, varehandel, samt helse og sosial. Forskjellene mellom arbeidere og funksjonærer kommer ikke tydelig frem i forbindelse med alle de religiøse variablene. Forskjellene er for eksempel marginale når det gjelder ”gudstro”. Det vil

være interessant å finne ut hvorvidt sammenhengene mellom tilknytning til industri- og arbeideryrker og religiøsitet oppnår statistisk signifikans når vi tar hensyn til innvirkningen fra de andre uavhengige variablene.

Kjønn og alder

Det er en tydelig tendens til at kvinner scorer høyere enn menn på de religiøse målene. Dette gjelder for alle de religiøse variablene som inngår i tabell 4.3 (selv om det ikke er opplagt at alle sammenhengene er statistisk signifikante). Kvinner er oftere enn menn medlem av religiøse foreninger. De er oftere faste kirkegjengere, og de stemmer hyppigere på KrF. Dette fremgår både av Valg 85 og Monitor 85. Går vi over til å se på alder, er mønsteret også her entydig. Oppslutningen om de religiøse variablene øker med alder. Den yngste aldersgruppen scorer lavere enn de andre aldersgruppene, med et visst unntak for medlemskap i religiøse foreninger. Hvorvidt denne alderseffekten først og fremst har å gjøre med en generasjons- eller en livssyklus-effekt er det vanskelig å avgjøre uten tilgang på paneldata, det vil si data om de samme personene over tid.²⁵

I og med at det synes å være en sammenheng mellom kjønn og alder på den ene siden, og religiøsitet på den andre, kan disse variablene virke forstyrrende inn når en skal se nærmere på forholdet mellom religiøsitet og sosiale bakgrunnsvariabler. I den grad industriarbeidere er mindre religiøse enn andre yrkesgrupper, kan dette i prinsippet like gjerne skyldes at de er menn som at de arbeider innenfor en bestemt yrkessektor.

Når det gjelder bosted og utdanning, er det mindre åpenbart at det eksisterer noen samvariasjon. Derimot er det tydelig at det eksisterer en kobling mellom alder og utdanningsnivå. Denne koblingen kan være utgangspunkt for samspill-effekter. Blant høyt utdannede er det en overvekt av unge mennesker. Vi har sett at de yngre generelt synes å være mindre religiøse (slik vi måler det her) enn de eldre. Dette kan bety at de med høy utdanning fremstår som mindre religiøse fordi de tilhører en bestemt aldersgruppe, og ikke fordi de er høyt utdannet. På bakgrunn av tidligere

²⁵ En sammenlikning mellom tabell 4.3. og 4.4. viser at den yngste aldersgruppen i mindre grad skiller seg fra den nest yngste i 2005. I noen tilfeller er utslagene lavere for den yngste gruppen enn de var i 1985 (Gudstro, kirkegang), i andre tilfeller er den høyere (kaller seg kristen, medlem av religiøse foreninger).

forskning omkring religion og sosial bakgrunn er det grunn til å anta at det gjør seg gjeldende slike tendenser til samspill. Dette kan undersøkes nærmere ved hjelp av statistiske analyseteknikker som gjør det mulig å kontrollere for innvirkning fra såkalte ”tredjevariabler”.

Før jeg gjennomfører en slik multivariat analyse, ser jeg nærmere på hvordan relasjonen mellom variablene fremstår i undersøkelser gjennomført 20 år senere, altså i 2005. Som vi tidligere har sett har det i perioden 1985 til 2005 skjedd en tydelig avindustrialisering. Parallelt har det vært en eksplosjonsartet økning i andelen som har gjennomført universitetsutdanning, samt en fortetting av bosettingen til større byer. Mens enkelte trekk knyttet til klassisk modernisering er i tilbakegang, skjer det altså en videreføring av andre moderniseringsprosesser. På bakgrunn av tabell 4.3. og 4.4. kan vi diskutere hvilke følger slike strukturelle endringer har for det religiøse liv. Vi sammenlikner først nivået på de religiøse indikatorene i 1985 og 2005. Deretter undersøker vi om sammenhengene mellom variablene er blitt endret.

Endringer fra 1985 til 2005

Ut fra det tilgjengelige materialet ser det ut til å ha skjedd en viss nedgang i den typen religiøsitet som fanges opp av de aktuelle variablene i perioden 1985 til 2005. Nedgangstendensene omfatter imidlertid ikke medlemskap i religiøs forening. Materialet tyder altså på at det har funnet sted en viss individuell sekularisering sett i forhold til institusjonell, kristen religiøsitet.

Tabell 4.4. Utvalgte religiøse data fra valgundersøkelsen 2005 og Norsk Monitor 2005.

Valg 2005				Monitor 2005			
	Medlem i religiøs foren.	Minst mnd. gudstj/møter	Stemte KrF ved siste valg	Kaller seg "pers.kristen"	Tror på Gud	Minst mnd. gudstj/møter	Stemte KrF ved siste valg
<i>Utdanning:</i>							
Grunnskole	13,8	20	3,7	26,0	54,6	7,3	7,7
Videregående	9,9	15,4	7,0	20,9	47,2	4,4	5,5
Høyere	11,6	16,8	4,6	24,9	45,3	7,9	6,2
N	2012	2012	1680	3560	3563	3522	3068
<i>Bosted:</i>							
Spredtbygd	11,8	20,37	8,2	23,3	49,0	5,8	6,4
Tetsted	10,8	14,9	4,4	23,7	47,6	6,4	6,1
By	-	-	-	22,7	46,6	6,9	6,0
N	2001	2001	1632	3562	3565	3524	3069
<i>Næring:</i>							
Industr/h.verk	12,9	20	1,8	19,0	41,0	3,5	4,6
Annet	10,8	24,4	10,9	22,3	45,7	6,4	6,0
Ikke i arbeid	11,1	14,9	19,3	27,4	56,4	8,1	7,4
N	2012	2012	1680	3354	3358	3345	2895
<i>Stilling:</i>							
Arbeider	11,4	15,9	4,6	22	44,4	5,8	6,7
Funksjonær	10,2	16,8	5,8	19,2	41,1	9,5	4,3
Øvrige	13,9	16,9	5,7	26,7	53,3	8	7,2
N	2002	2012	1680	3473	3477	3448	3245
<i>Kjønn:</i>							
Menn	10,8	16,4	4,6	20,4	41,8	5,9	4,8
Kvinner	11,5	16,9	6,6	25,2	51,8	7	7,3
Alle	11,4	16,7	5,5	23,1	47,4	6,5	6,2
N	2002	2012	1641	3562	3565	3524	3069
<i>Alder:</i>							
18-33	12,9	12,1	3,5	20,9	36,1	4,3	4,7
34-49	11,2	15,9	5,7	20,6	44,5	4,1	4,7
50-65	7,2	16,9	5,1	24,3	51,2	8,2	7,1
66-79	15,2	26,3	9,2	30,3	61,8	12,3	9,7
N	2002	2012	1642	3562	3565	3524	3069

Vi merker oss at forskjellen mellom kvinner og menn synes å ha blitt noe mindre på det religiøse område. Dette *kan* skyldes tilfeldige utvalgsskjevheter. Samtidig er det ikke usannsynlig at det faktisk skjer en slik tilnærming mellom kjønnene på basis av den økende yrkesdeltakelsen blant kvinner og medfølgende utvisking av skillet mellom mannlige og kvinnelige (yrkes)roller.

Også de religiøse forskjellene mellom ulike aldersgrupper synes å være mindre enn før. Religiøsiteten ser ut til å ha økt noe blant de yngste, samtidig som de eldre fremstår som mindre

religiøse enn tidligere. En mulig forklaring går ut på at det finner sted et generasjonsskifte ved at mindre religiøse generasjoner erstatter eldre og mer religiøse generasjoner. Flere har pekt på at generasjonen som fikk sin primære sekularisering på slutten av 1960-årene og begynnelsen av 1970-årene, ser ut til å ha blitt mindre religiøse enn generasjonene som ble sosialisert tidligere (jfr. Dobbelaere 1981, Inglehart 1977). Endringene vi kan spore blant de yngre kan derimot være utslag av en endring av "tidsånden" - i form av økt åpenhet for det religiøse - noe som først og fremst gjenspeiler seg i den yngste og "uformede" generasjonen. Økningen i andelen som kaller seg "personlig kristne" blant yngre mennesker kan muligens ha sammenheng med at begrepet er i ferd med å få et nytt innhold. Mens det tidligere ble forbundet med en dogmatisk tro og tilhørende streng livsførsel, vil en i dag like gjerne oppfatte det som en personlig (selv-)utformet trosvariant, kanskje særlig blant de unge (jfr. Hellevik 2008:156).

Heller ikke utdanning gir sterke utslag på religiøsitetensnivået. De to strukturelle prosessene knyttet til urbanisering og spredning av høyere utdanning ser med andre ord ikke ut til å være relatert til en generell svekkelse av individuell religiøsitet. En kan ikke på bakgrunn av det presenterte materialet utelukke at det motsatte faktisk kan være tilfellet i utvalgte regioner eller sektorer i samfunnet. I og med at vi tar for oss teorier og antakelser knyttet til forholdet mellom generelle samfunnsprosesser og individuell religiøsitet, vil det ikke være så interessant å avdekke eventuelle "avvik fra regelen".

Hva har skjedd med forbindelsen mellom yrkessktor og religiøsitet? Den samfunnsmessige konteksten er ikke lenger industrialisering, men snarere avindustrialisering. Innebærer endringer i rammebetingelsene også at relasjonen endres? Det er mulig å tenke seg at dette kan slå ut på ulike måter. I og med at det blir færre industriarbeidere, kan det føre til at klassebevisstheten øker blant dem som er igjen. På den andre siden kan det hende at avindustrialiseringen innebærer at arbeidsoppgavene mister noe av sitt særpreg fordi de fysiske krevende oppgavene i stadig større grad overtas av maskiner.

I valgundersøkelsen 2005 skiller kategorien "operatør/håndverker" seg ikke entydig fra andre yrkesgrupper i befolkningen når det gjelder religiøsitet. Dette er en endring fra 1985 som kan ha å gjøre med metodiske forhold. En slik mistanke vekkes ved at er andelen medlemmer av religiøse

foreninger innenfor kategorien har økt fra 3,3 prosent i 1985 til 12,9 prosent i 2005. Denne typen utslag kan ha sammenheng med at yrkeskodingen over tid har gjennomgått visse endringer. For analysen er det dessuten problematisk at industriarbeidere og håndverkere inngår i samme kategori. Over tid kan det skje en forskyving fra industriarbeidere til håndverkere som påvirker resultatene. Det er for eksempel en kjent sak at håndverkeryrker er populære innenfor mange kristne frimenigheter. På den andre siden har vi data fra Norsk Monitor som opererer med den samme kategoriseringen i begge årene. Her er også utslagene mer i tråd med mønsteret for 1985. Riktignok har andelen som kaller seg personlig kristne, og de som stemmer KrF, gått opp blant industriarbeidere, men dette er en tendens som gjelder generelt i utvalget når 1985 og 2005 sammenliknes.

I 1985-materialet scorete kategorien "arbeider" lavere på religiøsitetmålene enn "funksjonær". I 2005 er det ikke lenger noen entydig forskjell mellom de to kategoriene. I noen tilfeller fremstår arbeidere som mer religiøse enn funksjonærer, i andre tilfeller er det omvendt. Forskjellene er som oftest så små at de ikke er statistisk signifikante. Sett i sammenheng med utslagene for yrkessektor tyder resultatene på at det kan ha skjedd endringer i måten folk tilknyttet arbeideryrkene forholder seg til religiøsitet på. Med et mulig unntak for kirkegang og gudstro (i Monitor-materialet) ser det ut til at det innenfor arbeideryrkene (industrien inkludert) har skjedd en orientering mot det religiøse. En nærliggende tolkning går ut på at avindustrialiseringen (og eventuelt andre trekk i samfunnet) har bidratt til å svekke arbeiderklasseideologien og dermed dempet den tradisjonelle anti-religiøse holdningen som tidligere preget arbeiderbevegelsen. En tilleggsforklaring kan være at kvinneandelen i disse yrkesgruppene har økt.

Multivariat analyse basert på surveydata

Hensikten med å gjennomføre en multivariat analyse er å finne ut hvilken direkte effekt de uavhengige variablene har på den avhengige variabelen. Dette gjøres ved å se på effekten hver variabel har etter kontroll for innvirkningen fra de øvrige uavhengige variablene. Som jeg har vært inne på, kan det eksistere et samspill mellom de uavhengige variablene. Når for eksempel landsbygdbefolkningen fremstår som mer religiøs enn byboere, kan det tenkes å henge sammen med at de har lavere utdanning eller i gjennomsnitt er eldre enn dem som bor i byer. Ved å forta en multivariat analyse kan en også finne ut hvilken effekt yrke har når vi tar hensyn til den

indirekte effekten som går via variabelen kjønn. Hensikten med den multivariate analysen er todelt: Dels ønsker jeg et mål på de direkte effektene, og dels vil jeg besvare spørsmålet om signifikans og forklaringskraft. I utgangspunktet har jeg en antakelse om at variabler knyttet til moderniseringsprosessene, har mistet noe av sin betydning som forklaringsfaktor i forhold til oppslutning om religiøse mål.

I det foregående har vi sett at av de tre strukturelle variablene som dannet utgangspunktet, nemlig bransje/yrke, bosted og utdanning, er det bare yrke som har noen vesentlig effekt på religiøsitet. Bosted og utdanning har generelt små og uklare utslag. I tabellene 4.5. og 4.6. nedenfor fremgår det hvilke variabler i survey-materialet som slår ut i forhold til de ulike religiøse indikatorene i henholdsvis 1985 og 2005. Alle variablene er gjort om til dummy-variabler. Analysen er bare gjennomført på den yrkesaktive delen av befolkningen.

Tabell 4.5. Multivariat analyse med religiøse variabler som de avhengige og kjønn, alder, bransje, stilling, bosted og utdanning som uavhengige (Valgundersøkelsen).

Avhengige variabler	Valg 1985			Valg 2005		
	Uavhengige	B	Beta	Uavhengige	B	Beta
Oppslutning om KrF	Kjønn	-.019	-.037	Kjønn	.019	.041
	Alder	.004	.028	Alder	.016	.070**
	Bosted	-.035	-.203**	Bosted	.038	.079**
	Bransje	-.041	-.061	Bransje	-.049	-.040
	Stilling	-.092	-.172**	Stilling	-.004	-.007
	Utdanning	-.029	-.047	Utdanning	.002	.006
Adjusted R Square	.065			.010		
Kirkegang	Kjønn	.063	.080**	Kjønn	.004	.005
	Alder	.017	.074*	Alder	.039	.104**
	Bosted	-.019	-.071*	Bosted	.053	.067**
	Bransje	-.067	-.064*	Bransje	.008	.004
	Stilling	.017	.074*	Stilling	-.019	-.019
	Utdanning	.072	.075*	Utdanning	.001	.002
Adjusted R Square	.026			.013		
Medl religiøs forening	Kjønn	.034	.061*	Kjønn	.009	-.014
	Alder	.013	.083**	Alder	-.005	-.016
	Bosted	-.002	-.014	Bosted	.010	.015
	Bransje	-.027	-.036	Bransje	.027	.016
	Stilling	-.008	-.014	Stilling	-.001	-.002
	Utdanning	.074	.111***	Utdanning	-.005	-.011
Adjusted R Square	.023			.001		

** sign. på .01-nivå. * sign. på .05-nivå.

Kilde: Valgundersøkelsen 1985/2005.

Tabell 4.6. Multivariat analyse med religiøse variabler som de avhengige og kjønn, alder, bransje, stilling, bosted og utdanning som uavhengige (Norsk Monitor).

Avhengige variabler	Monitor 1985			Monitor 2005		
	Uavhengige	B	Beta	Uavhengige	B	Beta
Oppslutning om KrF	Kjønn	.027	.045*	Kjønn	.022	.047*
	Alder	.000	.024	Alder	.017	.068**
	Bosted	-.025	.042*	Bosted	.002	.008
	Bransje	-.033	-.039*	Bransje	-.007	-.010
	Stilling	.021	.032	Stilling	.014	.026
	Utdanning	.008	.024	Utdanning	.004	.018
Adjusted R Square				.005		
Kirkegang	Kjønn	.153	.096**	Kjønn	.009	.017
	Alder	.054	.097**	Alder	.027	.102**
	Bosted	-.157	-.100**	Bosted	-.004	-.013
	Bransje	-.106	-.047**	Bransje	-.026	-.036*
	Stilling	-.037	-.021	Stilling	.004	.007
	Utdanning	.050	.056**	Utdanning	.006	.029
Adjusted R Square				.011		
Pers. kristen	Kjønn	.176	.071**	Kjønn	.052	.062**
	Alder	.054	.062**	Alder	.030	.068**
	Bosted	-.088	-.036*	Bosted	-.002	-.004
	Bransje	-.137	-.039*	Bransje	-.020	-.016
	Stilling	-.008	-.003	Stilling	-.005	-.006
	Utdanning	-.013	-.009	Utdanning	-.002	-.005
Adjusted R Square				.007		
Gudstro	Kjønn	.314	.125**	Kjønn	.090	.090**
	Alder	.161	.182**	Alder	.082	.154**
	Bosted	-.097	-.039*	Bosted	.000	.000
	Bransje	-.130	-.036*	Bransje	-.031	-.021
	Stilling	-.055	-.019	Stilling	-.005	-.004
	Utdanning	-.044	-.031	Utdanning	-.011	-.027
Adjusted R Square				.030		

** sign. på .01-nivå. * sign. på .05-nivå.

Kilde: Norsk Monitor 1985/2005.

En sammenlikning av de direkte effektene hver av de uavhengige variablene har på den avhengige gir som resultat at kjønn og alder jevnt over har mest å si. Dette er variabler som ikke direkte knyttet til moderniseringsprosessene, selv om kjønnsroller og aldersroller kan bli påvirket av denne typen samfunnmessige endringer. Etter kjønn og alder er det (høy/ikke-høy) utdanning som oftest gir utslag. Variablen "industri/håndverk" slår ut på enkelte variable, mens bosted og "arbeider" har lite å si.

Når en sammenlikner resultatene fra 1985 med dem fra 2005, ser en at de uavhengige variablene samlet sett forklarer en stadig mindre del av variasjonen i de religiøse målene. Dette gjelder

uansett hvilke av de religiøse variablene vi tar for oss. I 2005 gir verken bransje (industri) eller stilling (arbeider) noen signifikante utslag i forhold til KrF-stemmegivning. Det er ikke lenger noen signifikant forskjell mellom kvinner og menn når det gjelder medlemskap i religiøs forening. I 1985-materialet har industri-variabelen selvstendig effekt i forhold til kirkegang, ”personlig kristen” og Gudstro (Valg/Monitor). Dette innebærer at om en trekker en person tilfeldig fra denne bransjen, er sjansen mindre for å treffe på en fast kirkegjenger enn hvis vi trekker en person fra den øvrige arbeidsstokken. I henhold til data fra Norsk Monitor 1985 var industriarbeidere både mindre tilbøyelige til å stemme på KrF, til å gå i kirken, til å tro på Gud og til å kalle seg ”personlig kristen” enn andre arbeidstakere. I Norsk Monitor 2005 finner en bare at ”industri/håndverk” slår signifikant (negativt) ut i forhold til kirkegang. Dette viser at industri-variabelen har tapt mye av sin forklaringskraft i forhold til de religiøse variablene. Det er for øvrig en tendens til at hele settet av uavhengige variable, og især de faktorene som knytter seg til moderniseringsprosessene, har mistet sin aktualitet som forklaring på religiøse forskjeller i befolkningen. Dette kan bety at religiøsitet er mer fristilt og i mindre grad enn før påvirkes av denne typen strukturelle endringsprosesser i samfunnet.

Oppsummering og diskusjon

Dette første analysekapitlet handler om sammenhengen mellom moderniseringsprosesser og religiøsitet. Analysen tok utgangspunkt i den utbredte antakelsen at modernisering av samfunnet fører til at religionens stilling, generelt sett, blir svekket. Dette kaller jeg for den ”sterke” utgaven av sekulariseringsteorien. Den hevder at det samtidig med sekularisering på samfunnsnivå finner sted en individuell sekularisering som medfører at befolkningens religiøse aktivitet og tro reduseres. En ”svak” utgave av sekulariseringsteorien legger til grunn at sekularisering er noe som først og fremst foregår på institusjons- og samfunnsnivå. Sekularisering vil dermed innebære at religionen mister innflytelse over ikke-religiøse samfunnsinstitusjoner knyttet til jus, politikk, økonomi, utdanning, kunst osv. På det juridiske området kan dette skje ved at kristendom og kirke mister sin posisjon i lovverket (jfr. blasfemiparagrafen). På det politiske området kan sekularisering innebære at kirken(e) mister privilegier i form av statlige byråkratier eller økonomiske overføringer. Det er få, om noen, som setter spørsmålsteget ved om det over tid har skjedd en slik form for samfunnsmessig eller institusjonell sekularisering. Det er først og fremst

den ”sterke” utgaven av sekulariseringsteorien som har blitt debattert og kritisert²⁶.

Modernisering blir i samfunnsfaglig litteratur gjerne forbundet med prosesser knyttet til industrialisering, urbanisering, samt økning av befolkningens formelle utdanningsnivå. Ved å sammenstille indikatorer knyttet til disse tre moderniseringsprosessene med tilgjengelige mål på oppslutning om religiøs tro og religiøs aktivitet, oppnås et bilde av forholdet mellom strukturelle og religiøse endringer. I tillegg til analyse av registerdata gjennomførte jeg en analyse av surveydata fra to tidspunkter, 1985 og 2005. Til sammen gir den empiriske analysen et grunnlag for å vurdere hvorvidt utvalgte moderniseringsprosesser opptrer sammen med endringer på det religiøse området.

På bakgrunn av materialet kan en fastslå at det gjennom store deler av 1900-tallet har hersket et sammenfall mellom *økt* modernisering (målt ved hjelp av indikatorer på industrialisering, urbanisering og spredning av utdanning) og *svekket* kirkelig religiøsitet. Dette gjelder i særlig grad for indikatorer knyttet til medlemskap i religiøse foreninger, samt kirkegang. Oppslutningen om religiøse foreninger og kirkegang lå, i henhold til datamaterialet, på et vesentlig høyere nivå på slutten av 1950-tallet og begynnelsen av 1960-tallet, enn det gjorde på 1980- og 1990-tallet. I løpet av 1980-tallet nådde den tradisjonelle moderniseringen, kjennetegnet ved kombinasjonen av industrialisering og urbanisering, sin kulminasjon. På denne tiden begynte andelen sysselsatte i industrien å gå tilbake. Det samme gjaldt den relative andelen som var bosatt i de største byene. Nivået for høyere utdanning holdt seg ganske stabilt fra begynnelsen av 1970-tallet til slutten av 1980-tallet, når en tar utgangspunkt i antall universitetsstudenter relatert til folketallet. På 1990-tallet fortsatte så utviklingen mot økt urbanisering og utdanningsnivå på nytt, samtidig som andelen industriarbeidere ble ved med å synke. Dermed ble sentrale moderniseringsprosesser koblet fra hverandre. Enkelte vil se dette som tegn på at samfunnsutviklingen gikk inn i en ny fase. Ronald Inglehart (1977, 1990) har kalt den utviklingen som kjennetegnet mange vestlige land på 1980- og 1990-tallet, for en *post-industrialiseringsprosess*. Industrien ble bygget ned til fordel for tjenesteytende næringer, mens utviklingen i retning av ”kunnskapssamfunnet” fortsatte med uforminsket kraft.

Uansett om en betrakter det som skjedde på 1980- og 1990-tallet som et radikalt brudd med den

²⁶ I noen sammenhenger har riktignok også den svake formen for sekulariseringsteori møtt motstand, for eksempel i

tidligere utviklingen eller ikke, kan en slå fast at enkelte av de trekkene som preget den klassiske moderniseringsfasen, ikke lenger var tilstede. Heller ikke på det religiøse området fulgte utviklingen tidligere mønster. Det var ikke lenger gitt at alle mål på religiøsitet viste en nedadgående tendens. På 1990-tallet kan det spores tegn til økt oppslutning om enkelte religiøse indikatorer. Dette gjelder især andelen i befolkningen som kaller seg ”personlig kristne”.

Analysen av surveydata viser at de religiøse indikatorene statistisk sett var sterkere koblet til den sosiale strukturen i 1985 enn i 2005. Korrelasjons- og signifikansmål viser videre at strukturelle variabler slik som yrke/bransje, bosted og utdanningsnivå, over tid har mistet mye av sin forklaringskraft i forhold til religiøse mål. Religion fremstår i undersøkelser fra 2000-tallet som mer fristilt i forhold til moderniseringsfaktorer, enn tilfellet var 20 år tidligere. Variabler som kjønn og alder har imidlertid langt på vei beholdt sin posisjon som sentrale forklaringsfaktorer på religiøsitet. Det er målene knyttet til institusjonaliserte former for religiøsitet som er sterkest korrelert med den sosiale strukturen. Mål knyttet til ikke-institusjonalisert religiøsitet fremstår derimot som stabile og mindre påvirket av samfunnsendringer.

Resultatet kan tolkes på to måter. For det første kan analysen betraktes som en støtte til teorier som hevder at samfunnssituasjonen er blitt endret på en måte som gir økt spillerom for religion. Den beskjedne økningen en kan finne i mål på ikke-institusjonalisert religiøsitet, peker i en slik retning. Men materialet kan til en viss grad også tilpasses et sekulariseringsperspektiv. En kan hevde at den klassiske formen for modernisering langt på vei opphørte på 1980-tallet, og at forutsetningene for sekularisering ikke lenger var til stede. Men selv med en slik tilpasning kan en ikke se bort fra at den sterke varianten av sekulariseringsteorien har lite å bidra med når det gjelder å forklare tendenser til religiøs oppblomstring i dagens samfunn. Vårt materiale gir ikke grunnlag for å trekke bombastiske slutninger omkring forholdet mellom samfunnsutvikling og religion. En kan likevel slå fast at analyser av perioden etter 1980 gir liten støtte til den sterke utgaven av sekulariseringsteorien.

På bakgrunn av ulike survey- og opinionsundersøkelser fra 1948 til 2005 kan en sammenlikne befolkningens oppslutning om utvalgte indikatorer på kristen og alternativ religiøsitet. En slik

José Casanovas bok (1994) *Public Religion in the Modern World*.

sammenlikning viser at indikatorer på kristen religiøsitet har hatt en fallende oppslutning i befolkningen, mens spørsmål relatert til astrologi, reinkarnasjon og sannsigelse/spådommer har hatt en økende oppslutning i perioden fra 1960 til 1990. Data fra 1990-tallet viser relativt stabile tall for kirkelig religiøsitet, mens oppslutningen om alternativ religiøsitet har gått noe tilbake. Dette tyder på at også den alternative religiøsiteten gjennomgår en form for endring.

Det at kirke-orientert religiøsitet har gått tilbake parallelt med at nye former for alternativ religiøsitet har fått økt oppslutning, behøver ikke å bety at de to fenomenene er nært sammenknyttet. Tvert imot viser denne og andre undersøkelser at kirkelig og alternativ religiøsitet i hovedsak rekrutterer mennesker fra ulike sosiale grupper og miljøer (jfr. Botvar 1996). Det at tradisjonell religiøsitet får mindre oppslutning, mens den alternative styrker sin stilling, er heller ikke noen tilstrekkelig betingelse for at alternativ-religiøse ideer og interesser vil få økt betydning på det politiske plan. Det er flere elementer som må på plass for at et tema eller en konflikt skal få varig innpass på den politiske arena (jfr. kapittel 8).

Kapittel 5

Religiøsitetstyper og sosial profil

I dette kapitlet behandles den andre av avhandlingens tre overordnede problemstillinger: Finnes det andre religiøsitetstyper i Norge enn den tradisjonelt (lav)kirkelige, som har potensiale til å bidra til samfunnsendring? Valgundersøkelsene har lenge vært innrettet mot å fange opp en religiøsitetstypen som har hatt sitt tyngdepunkt i lekmannsorganisasjonene innenfor Den norske kirke. Denne lavkirkelige og til dels pietistiske religiøsitetstypen står sentralt i Rokkans (1987) motkulturperspektiv²⁷. Nyere forskning omkring den religiøse utvikling i Norge, tyder imidlertid på at det har skjedd vesentlige endringer i det religiøse liv de siste 20-30 årene (Gilhus og Mikaelsson 1998, Aadnanes 1997, Repstad 2000, Furseth og Repstad 2003). I kapittel 4 tok jeg for meg den såkalte sekulariseringsteorien, som legger til grunn at industrialisering og modernisering innebærer en svekkelse av religionen. Jeg har undersøkt tesen om at en slik utvikling medfører redusert religiøsitet på befolkningsnivå. Tesen møter ikke entydig støtte i det empiriske materialet. Ny forskning på feltet tegner tvert imot et mer komplekst bilde av situasjonen på det religiøse området. Det betyr ikke nødvendigvis at en må avvise sekulariseringsteorien fullstendig. Sekulariseringsteorien kan bidra til å forklare at etablert og tradisjonell religiøsitet opplever nedgang. Den er mindre egnet til å forklare hvorfor det vokser frem nye former for religiøsitet. Dagens samfunn preges av at ulike trekk gjør seg gjeldende på en og samme tid. Det er dermed behov for teorier som kan forklare andre typer endring i det religiøse liv enn nedgang. I dette kapitlet redegjøres det for teori som tar sikte på å forklare hvorfor alternative (ikke-kirkelige) former for religiøsitet eller "spiritualitet" oppstår i postindustrielle samfunn. På bakgrunn av både teori og empiri forsøker jeg å måle dette fenomenet empirisk. Kapitlet avsluttes med en analyse av ulike religiøsitetstypers sosiale profil. En slik analyse

²⁷ I utgangspunktet dreide den religiøse konflikten seg om holdning til statskirken og de statskirkelige prestene. Lekfolket var skeptiske til om deres forkynnelse var bibelsk nok. Etter hvert ble spørsmål om organisatoriske forhold underordnet kampen mellom kristne (motkulturelle) verdier og sekulære verdier. Parallelt med at perspektivet ble flyttet fra organisering til verdier har også fokuset på bestemte grupperinger innenfor Den norske kirke blitt tonet ned til fordel for et mer generell skille mellom en religiøs og en sekulær orientering.

skaper et grunnlag for å vurdere hvor i samfunnet de ulike religionsformene først og fremst gjør seg gjeldende. I tillegg vil analysen si noe om viktigheten av å foreta en kontroll for sosiale kjennetegn når jeg senere skal se på religiøsitetens betydning for politiske holdninger og atferd.

Religions sosiologien har tradisjonelt vært mest opptatt av offentlige og kollektive former for religionsutøvelse. Dette gjelder ikke minst forskning som tar for seg forholdet mellom religion og politikk. Siden slutten av 1960-årene har imidlertid den faglige interessen for ikke-institusjonaliserte former for religion vært økende (se for eksempel Luckmann 1967, Berger 1974, Bellah 1985, Beckford 1989, Heelas 1996). I dag hevdes det fra enkelte hold at utradisjonell og ikke-institusjonell religiøsitet er i ferd med å bli like dominerende på individplan som kirkelig orientert religiøsitet (Heelas og Woodhead 2004).

Religiøsitet som kun praktiseres i private sammenhenger, og som det ikke misjoneres for, blir gjerne kalt "privatreligiøsitet" (Repstad 2000, 2005). Definert på denne måten, er privatreligiøsitet et utbredt fenomen i Norge og de andre nordiske land. "Privatreligiøsitet" brukes gjerne som en sekkebetegnelse på tros- og praksisformer som ikke kommer til uttrykk i en kollektiv og offentlig sammenheng. Det kan for eksempel dreie seg om bønn som ikke foregår i en kollektiv setting. Den private religiøsiteten er ikke direkte observerbar og heller ikke umiddelbart tilgjengelig for forskning. Ved bruk av spørreskjemaer til representative utvalg av befolkningen blir imidlertid også denne formen for religiøsitet gjort forskbar. Hva er det som kjennetegner den private og folkelige religiøsiteten som finnes hos en betydelig andel av befolkningen? Finnes det et teoretisk og empirisk grunnlag for å dele den inn i ulike kategorier?

De "nyreligiøse" impulsene på 1970- og 80-tallet

I norsk kontekst vil religion ofte innebære en variant av kristendommen. De siste tiårene har vi gjennom innvandringen imidlertid fått et større innslag av andre religioner, selv om disse er utpregede minoritetsreligioner. Fortsatt er 82 % av befolkningen tilsluttet Den norske kirke (Statistisk årbok 2007). Dette har dels med tro å gjøre, men også tilhørighet og identitet²⁸. Til

²⁸ Som tidligere bemerket tar jeg i denne oppgaven ikke for meg religioner som jødedom, islam og hinduisme. Dette er ikke mulig på bakgrunn av det aktuelle empiriske materialet. Målt ut fra antall medlemmer står alle disse religionene svakt i Norge, dersom vi sammenlikner med Den norske kirke (Dnk). Av trossamfunn utenom Dnk er

tross for forbindelsen som eksisterer mellom Den norske kirke og befolkningen i kraft av medlemssituasjonen, har det alltid vært en spenning mellom befolkningens (religiøse) liv og kirkens forkynnelse. Lenge etter at kristendommen ble offisiell religion, har nordmenn vært tilbøyelige til å blande kristne og ikke-kristne trosforestillinger og tolke kirkens læresetninger på en annen måte enn kirkens offisielle representanter. Det finnes mye folkloristisk materiale som bekrefter dette (Hodne 1999, Amundsen 1999). Til tross for at det lenge har hersket en motsetning mellom folkelig religiøsitet og kirkelig lære, har kristent tankegods gjennom århundrene bidratt til å sette sitt preg på det norske samfunnet. I det siste har nye impulser og innslag i ”den norske religiøsiteten” skapt et behov for nye kategorier for å beskrive det religiøse liv. Det er ikke lenger nok å snakke løst om at det eksisterer en offisiell kirkelig og en privat-folkelig tro.

På begynnelsen av 1980-tallet fikk begrepene ”New Age” og ”nyreligiøsitet” betydelig oppmerksomhet i mediabildet. I Norge var religionsviteren Arild Romarheim ved Menighetsfakultetet en av de første som begynte å forske på fenomenet (Romarheim 1977). Den såkalte New Age-bevegelsen har sitt utspring i hippie-bevegelsen. På 1960- og 70-tallet representerte den en motkultur, som numerisk sett stod sterkest på den amerikanske vestkysten (Wuthnow 1976). I dag har enkelte forestillinger og praksisformer relatert til New Age-begrepet fått et visst gjennomslag også i de nordiske land. New Age representerer et sammensatt tankegods som kombinerer elementer fra ulike religiøse tradisjoner. I hovedsak henter New Age inspirasjon fra kilder utenfor den etablerte jødisk-kristne tradisjonen, slik som vestlig okkultisme og østlig filosofi. Noen av de religiøse forestillingene som gjennom New Age bevegelsen har fått innpass i vestlige land, er av nyere dato, mens andre har en gammel opprinnelse. Det gjelder for eksempel troen på stjernetyding (astrologi) og sjelevandring eller reinkarnasjon (i noen sammenhenger kalt gjenfødelse). Dette er to kjerneelementer innenfor New Age. Begge har blitt utsatt for nytolkninger opp gjennom historien. Tidlig astrologi var opptatt av spådomskunst – en brukte himmelkonstruksjoner til å fortolke jordiske fenomener. Etter hvert utviklet det seg en form for astrologi som var opptatt av menneskelig personlighetsutvikling. Fødselshoroskopet ble ikke nødvendigvis tolket som ubønnhørlig skjebne, men mer som en ramme av muligheter for det

Islam størst. Omtrent 3 prosent av befolkningen er i følge SSB (2008) registrert som medlemmer av en muslimsk menighet.

jordiske livet. Astrologien var senere utgangspunktet for det som innenfor New Age rammen betegnes som "Vannmannens tidsalder" (Gilhus og Mikaelsson 1998, Aadnanes 1997).

Også forestillingen om sjelevandring eller reinkarnasjon har en lang historie. Det finnes imidlertid ulike utlegninger av læren. Troende hinduer legger vekt på reinkarnasjon som en negativ spiral som det er ønskelig å komme ut av. Innenfor vestlig teosofi oppfattes sjelevandring mer som en mulighet for å nå et stadig høyere utviklingsnivå. Kirken har regnet sjelevandring som uforenlig med kristen tro. Likevel er det mange som kombinerer sjelevandring med kristne trosforestillinger (Botvar 2000). Representative spørreundersøkelser tyder på at enkelte elementer knyttet til New Age møter en viss interesse i vestlige land, Norge inkludert (Botvar 1993, Harding 1996, Botvar 1996a, Botvar 2004a). Dette gjelder ikke minst forestillinger knyttet til sjelevandring og astrologi. Andre sider ved New Age-fenomenet, slik som opptatthet av kontakt med avdøde mennesker ("kanalisering") eller bruken av krystaller og amuletter, har et svakere folkelig feste. Den såkalte Religionsundersøkelsen fra 1998 viste at 13 prosent av befolkningen helt eller delvis sluttet seg til sjelevandringslæren, mens 23 prosent helt eller delvis trodde at stjernetegn har noe å si for folks skjebne (Lund 1999)²⁹.

Den såkalte New Age-bevegelsen, som er en samlebetegnelse på ulike grupper som deler visse ideer, er bare en del av de nye religiøse impulsene. Parallelt med utviklingen av New Age, har det vokst frem en ny-karismatisk retning med tilknytning til pinsebevegelsen, i Norge kalt "trosbevegelsen". Et trekk som denne bevegelsen deler med New Age, er fokuset på religiøse opplevelser. I likhet med New Age er også den karismatiske bevegelsen preget av enkle og fleksible former for organisering³⁰. Den skiller seg imidlertid fra New Age ved å kombinere religiøse opplevelser med kristne dogmer. Framveksten av både den karismatiske trosbevegelsen og New Age-bevegelsen på 1980- og 1990-tallet bidro til at det er vanskelig å finne begreper som fanger inn alle sider ved den religiøse utviklingen.

Det er av analytiske hensyn gunstig å kunne dele folks religiøsitet inn i ulike kategorier. Vi har

²⁹ Følgende formuleringer ble brukt: 1) Tror du at mennesker har levd tidligere liv, og blir født til stadig nye liv her på jorden? Og 2) Tror du at en persons stjernetegn eller horoskop har noe å si for ens personlighet og skjebne?

³⁰ Den nye karismatiske bevegelsen er imidlertid organisert i menigheter, noe som innebærer at den er mer organisert enn den alternativreligiøse bevegelsen.

vært inne på at dimensjonene privat - offentlig og individuell – kollektiv fremstår som interessante. Disse begrepsparene danner imidlertid ikke en tilstrekkelig ramme dersom en ønsker å fange inn de ulike religiøsitetensformer som gjør seg gjeldende i befolkningen. Dette henger blant annet sammen med at både den alternative religiøsiteten og den kristent-kirkelige religiøsiteten er i endring og tar opp i seg noen av de samme impulsene. Den kirkelige religiøsiteten er blitt mer orientert mot individuelle opplevelser, mens den alternative religiøsiteten, er blitt bedre organisert (Engedal og Sveinall 2000, Roof 1999, Heelas og Wodhead 2000, Laugerud 1999, Botvar 2004a).

Det norske livssynsfeltet kan beskrives som labilt og preget av delvis motstridende utviklingstrekk. For det første kan det registreres en tendens til fortsatt sekularisering, parallelt med en nyvakt interesse for åndelige spørsmål. For det andre peker den nye åndelige interessen både i en kristen og i en ikke-kristen retning. For det tredje utgjør både individualisering og institusjonalisering en del av utviklingen. Til sammen gjør dette det vanskelig å plassere alle tendensene inn i et enkelt skjema. Det er nødvendig å foreta et valg når det gjelder hvilke tendenser en vil fokusere på. I fortsettelsen vil jeg først og fremst rette søkelyset mot religiøsitet som fremstår som alternativ og avvikende i forhold til tradisjonell kirkelig religiøsitet.

Operasjonalisering av tradisjonell og alternativ religiøsitet

I det følgende skal jeg ved hjelp av data fra en serie av nasjonale surveyundersøkelser, lete etter religiøse dimensjoner i den norske befolkningen. Jeg tar for meg et utvalg spørsmål fra Norsk Monitor som i vid forstand har med religion og åndelighet, å gjøre. Norsk Monitor var ved starten i 1985 en av de første omfattende surveyundersøkelsene i Skandinavia som inneholdt et sett av spørsmål omkring religiøsitet som peker i en annen retning enn tradisjonell kristendom. Andre undersøkelser har hatt med et par slike spørsmål, f.eks. knyttet til astrologi og reinkarnasjon. Ved hjelp av Norsk Monitor er det mulig å undersøke om det finnes en eller flere alternative religiøsitetensformer i Norge, ved siden av kirkelig orientert religiøsitet. For å finne ut av dette foretar vi en faktoranalyse (jfr. kapittel 3) basert på et sett av religiøse variable for å lete etter religiøse dimensjoner i befolkningen.

Spørsmålene som inngår i Norsk Monitor, varierer noe fra år til år. Det finnes imidlertid en kjerne som går igjen fra undersøkelse til undersøkelse. Nedenfor sammenlikner jeg resultater av faktoranalyser gjennomført på Norsk Monitor data fra 1995 og 2001. Jeg gjennomfører altså de samme analysene med utgangspunkt i undersøkelser foretatt ved ulike tidspunkt og med delvis ulike variabler. En grunn til å foreta samme analyse på ulike datasett er å undersøke om dimensjonene er stabile over tid. Dersom vi avdekker de samme underliggende dimensjonene med utgangspunkt i undersøkelser fra ulike tidspunkt og med noe ulike variabler, gjør dette funnene sikrere.³¹

Det er ikke uten videre lett å angi omfanget av alternativ-religiøse forestillinger. De spørsmål som jeg har benyttet meg av for å måle de ulike religiøse dimensjonene i befolkningen, har ikke likeartede svarkategorier (jfr. Tabell A1 i appendiks). Det er derfor vanskelig å sammenlikne styrken eller dybden i de ulike religiøse forestillingene. I en artikkel av Paul Heelas (2007:8) gjengis tall fra en av mine analyser basert på tall fra undersøkelsen ISSP 2000 der andelen som slutter opp om sentrale kristne forestillinger anslås til 20 prosent av befolkningen mens tilsvarende tall for alternativreligiøse forestillinger anslås til å utgjøre ca. 15 prosent (da skiller en ikke mellom ulike typer alternativreligiøsitet)³². I tabell A. 1. i appendikset bak gjengis den prosentvise oppslutningen de ulike spørsmålene eller påstandene. I og med at svarkategoriene varierer så vidt mye er det vanskelig å sammenlikne styrken i oppslutningen om de ulike variablene. Jeg har dermed ikke grunnlag for å avgjøre om troen på kristne elementer ”stikker dypere” enn troen på alternativreligiøse fenomener.

³¹ Spørsmålet som omhandler tro på at mennesker har levd et tidligere liv, har undertegnede selv tatt initiativ til å få med i Norsk Monitor 1995. Dette temaet framstår som sentralt innenfor alternativreligiøsiteten.

³² ISSP (Internatjonal Social Survey Programme) 2000, med hovedtema natur og miljø, inneholdt takket være et samarbeid mellom NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste) og norske forskere en rekke tilleggsspørsmål omkring religiøsitet.

De spørsmålene i Norsk Monitor 1995 jeg tar for meg, er:

1. Tror du på Gud?
2. Betrakter du deg som personlig kristen?
3. Hvor ofte har du vært til stede ved gudstjenester i kirken de siste 12 måneder?
4. Hvor ofte har du vært til stede på andre religiøse møter de siste 12 måneder?
5. Hvor interessert er du i å se på gudstjenester og andakter som sendes i fjernsynet?
6. Tror du at mennesker har levd et tidligere liv?
7. I følge astrologien skal man kunne si noe om ens personlighet og skjebne ut fra stjernenes stilling på det tidspunkt en ble født. I hvilken grad tror du det er noe i dette?
8. Tror du det finnes noen som kan se inn i fremtiden?
9. Er du interessert i å lese ukebladenes stoff om overnaturlige fenomener?
10. Naturleger og naturmedisin kan ofte yte hjelp der vanlige leger og medisin kommer til kort
11. I hvilken grad er du enig eller uenig i følgende påstander:
Jeg skulle ønske jeg hadde et rikere åndelig liv
12. Jeg ønsker å leve mer i pakt med de grunnleggende verdiene jeg tror på
13. Jeg liker å prøve alt som kan gi meg et rikere indre liv
14. Hvor ofte tenker du over den dypere meningen med livet?
15. Jeg er stadig på utkikk etter nye følelsesmessige opplevelser

Tabell 5.1. Faktoranalyse av religiøse variabler. Varimax rotasjon. Faktorladninger over 0,30 uthevet.

	Faktor 1 Tradisjonell kristendom	Faktor 2 New Age	Faktor 3 Ny Spiritualitet
TV-gudstjenester	.738	-.060	.055
Personlig kristen	.725	-.016	.034
Kirkegang	.723	-.060	-.041
Religiøst møte	.711	-.173	.033
Gud	.660	.172	-.055
Mening	.502	.123	.488
Astrologi	-.052	.751	.013
Tidligere liv	-.101	.742	.098
Fremtid	.150	.737	-.049
Overnaturlig	-.083	.582	.166
Naturmedisin	.029	.505	.041
Indre liv	-.012	.081	.640
Nye opplevelser	-.271	.059	.631
Åndelig liv	.483	.071	.517
Grunnverdier	.427	.022	.491

Faktor	Eigenverdi	% av varians	Kumulativ %
1	3.465	23.102	23.102
2	2.467	16.444	39.545
3	1.343	8.951	48.496

Kilde: NM 1995. N=ca.3000.

I faktoranalysen av de 15 variablene blir det (ved bruk av varimax rotasjon) skilt ut tre distinkte faktorer eller dimensjoner. I tabell 5.1 gjengis faktorladningene sortert etter styrke. Faktorskårer sterkere enn .30 er markert med halvfet skrift. Variablene som lader høyt på den første faktoren, har en tydelig kristen-kirkelig karakter. Denne faktoren står for en kirkeorientert religiøsitetensform. Variabler som lader høyt på den andre faktoren likner dem som vanligvis brukes til å måle New Age, slik som for eksempel astrologi og reinkarnasjon. I tillegg skilles det ut en tredje faktor, som omfatter variabler som har med indre mening, religiøs interesse og åndelig liv å gjøre. Variablene som lader høyt på denne faktoren har en mer åpen form, samtidig som de har et slektskap med den første faktoren. Dette kommer blant annet fram ved at tre variabler ("Mening, åndelig liv" og "grunnverdier") har høy ladning (over 0,30) på både faktor 1 og 3. Til sammen forklarer de tre faktorene nær halvparten av variansen i materialet. Til hver av

dem knytter det seg fem variabler med høy ladning. På bakgrunn av faktoranalysen konstruerer vi 3 additive indekser basert på de fem variablene som lader høyest på hver av faktorene. Variabelen ”mening” inngår altså i indeksen som korresponderer med faktor 3. De tre indeksene utgjør et mål på henholdsvis en kristen-kirkelig, en New Age og en ”spirituell” eller ”indre-åndelig” religiøsitetens form. Indeksene har alle verdier fra 0 til 15.

Selv om indeksene representerer ulike dimensjoner, finnes det et visst ”slektskap” mellom dem. Korrelasjonen er sterkest mellom den første og den tredje faktoren (Pearsons r .36), mens den er bare svakt positiv mellom faktor 2 og 3 (.17). Det er tilnærmet ingen korrelasjon mellom den kirkeorienterte faktoren og New Age-faktoren (Pearsons r :-.01). På bakgrunn av at kirkene tar aktivt avstand fra deler av New Age ideologien (f.eks. astrologi og reinkarnasjon) kunne vi likevel forventet en klarere negativ sammenheng mellom de to empiriske dimensjonene.

Jeg benytter meg av to tester for å validere indeksene. Reliabilitetstester viser at hvert av settene med fem variabler, består av beslektede variabler som er tilstrekkelig interkorrelert til at de kan inngå i en indeks³³. En korrelasjonsanalyse mellom de tre indeksene og den lagrede faktorskåren utgjør en annen test på hvorvidt de tre indeksene fanger opp og representerer hver sin underliggende dimensjon i materialet. En slik analyse viser en meget sterk korrelasjon mellom indeksen og den tilhørende faktorskåren. Korrelasjonen (Pearsons r) mellom indeks og faktorskåren utgjør henholdsvis .96 (kirkeorientert indeks), .99 (New Age) og .95 (Spirituality).

Den samme prosedyren gjentas med materialet fra 2001. Noen av variablene fra 2001-undersøkelsen er identiske med dem vi finner i 1995-modulen, mens andre er byttet ut. Det er særlig variablene knyttet til ”Spirituality” som varierer noe.

De spørsmålene i Norsk Monitor 2001 jeg tar for meg, er:

1. Jeg liker å prøve alt som kan gi meg et rikere indre liv
2. Naturleger og naturmedisin kan ofte yte hjelp der vanlige leger og medisin kommer til kort
3. I følge astrologien skal man kunne si noe om ens personlighet og skjebne ut fra stjernenes stilling på det tidspunkt en ble født. I hvilken grad tror du det er noe i dette?

³³ Cronbachs alpha-test viser at den første indeksen har en alpha på .77, den andre .69 og den tredje .57.

4. Tror du det finnes noen som kan se inn i fremtiden?
5. Tror du på Gud?
6. Betrakter du deg som personlig kristen?
7. Jeg skulle ønske jeg hadde et rikere åndelig liv
8. Hvor interessert er du i å lese ukelbladenes stoff om... horoskop?
9. Hvor interessert er du i å lese ukebladenes stoff om... overnaturlige fenomener?
10. Hvor interessert er du i å se på gudstjenester og andakter som sendes i fjernsynet?
11. Hvor interessert er du i å se fjernsynsprogrammer om filosofi, moral og livssyn
12. Hvor ofte har du vært til stede ved gudstjenester i kirken de siste 12 måneder?
13. Hvor ofte har du vært til stede på andre religiøse møter de siste 12 måneder?
14. Jeg er stadig på utkikk etter nye følelsesmessige opplevelser

Tabell 5.2. Faktoranalyse av religiøse variabler. Varimax rotasjon.

	Faktor 1 Tradisjonell Kristendom	Faktor 2 New Age	Faktor 3 Ny Spiritualitet
TV-gudstjenester	.784	-.062	.058
Religiøst møte	.776	-.134	-.032
Personlig kristen	.743	.019	-.038
Kirkegang	.687	.017	-.160
Gudstro	.663	.216	-.118
Åndelig liv	.542	.091	.390
TV livssyn	.443	.037	.331
Astrologi	-.098	.787	.040
Fremtid	.182	.703	-.048
Stoff horoskop	-.033	.646	.143
Overnaturlig	-.007	.541	.236
Naturmedisin	.036	.520	-.036
Nye opplevelser	-.148	.025	.730
Indre liv	.024	.143	.711

Faktor	Egenverdi	% av varians	Kumulativ %
1	3.237	23.122	23.122
2	2.195	15.678	38.800
3	1.427	10.193	48.993

Kilde: NM 2001. N=ca. 4000.

De tre faktorene som skilles ut i analysen presentert i tabell 5.2. likner dem jeg fant med utgangspunkt i 1995-materialet³⁴. Dette bidrar til å styrke antakelsen om at vi har funnet frem til grunnleggende og varige dimensjoner som kan brukes til å beskrive i befolkningens religiøse liv. Til hver av faktorene knytter det seg fire til fem variabler med høy ladning. På bakgrunn av faktoranalysen konstruerer jeg så tre additive indekser basert på variablene som lader høyt på hver av faktorene. Kodingen av variablene tilsvarer den jeg gjorde for 1995-materialet. De fem variablene som lader høyest på den kirkelige faktoren brukes til å konstruere den additive indeksen. New Age-indeksen tar utgangspunkt i variablene astrologi, fremtid, horoskop, naturmedisin og overnaturlig. Den siste indeksen er mest diskutabel. To av de fire variablene som benyttes for å konstruere denne indeksen lader også høyt på den første faktoren. Dette gjelder åndelig liv og livssynsprogram. Dette likner for øvrig på den overlappingen som vi fant i forbindelse med 1995-materialet. Når en ser på det innholdsmessig avviket mellom den tredje faktoren og den første i lys av teorien om den nye ”spiritualiteten”, er det likevel rimelig å behandle den som en separat faktor (jfr. Heelas og Woodhead 2004).³⁵

Indeksene som konstrueres har verdier fra 0 til 15 og er tilnærmet normalfordelte. Korrelasjonsanalyse av indeksene viser på nytt at det er tilnærmet ingen korrelasjon mellom den kristen-kirkelige og New Age-indeksen (Pearsons r .05). Derimot er det moderate positive sammenhenger mellom spiritualitetsindeksen og de to øvrige. Den sterkeste korrelasjonen finner vi mellom denne og den kirkelige indeksen (Pearsons r .26), mens korrelasjonen med New Age indeksen er noe lavere (Pearsons r .21).

Forklaring av den ideologiske todelingen innenfor alternativ religiøsitet

Både i faktoranalysen basert på 1995- og på 2001-data inneholder den sterkeste faktoren elementer som peker i retning av en kristen og kirkelig form for religiøsitet. Indikatorene er imidlertid for få og for generelle til at det gir mening å diskutere nærmere hva slags kristendomsform variablene representerer. Woodhead og Heelas (2000) deler tradisjonell

³⁴ Også analyse av liknende data fra andre innsamlingsopplegg, slik som ISSP 2000, med hovedtema verdier, natur og miljø, viser at vi får fram tre religiøse hovedformer som tilsvarer de vi finner her (Botvar 2003, Botvar 2008).

³⁵ Reliabilitetstesten gir alpha verdier på henholdsvis .78 (kristendom), .66 (New Age) og .42 (spiritualitet).

religiøsitet inn i to typer, kalt "religions of difference" og "religions of humanity". I norsk sammenheng brukes betegnelsene "forskjellsreligion" og "humanitetsreligion" (Henriksen og Repstad 2005). Den andre faktoren som skiller ut, likner den religiøse dimensjonen som i mange forskningsbidrag har blitt betegnet "New Age" (Donahue 1993, Holm og Bjørkquist 1996, Hollinger og Smith 2002). Mens den tredje faktoren inneholder elementer som gjør at den ligger tett opp til det som betegnes "spiritualities of life" (Heelas 2002, Heelas og Woodhead 2004), det vil si en åndelig retning som er orientert mot individuelle religiøse opplevelser.

Lars Ahlin opererer i sine arbeider med et hovedskille mellom "tradisjonell tro" og "ikke-tradisjonell tro". Den ikke-tradisjonelle troen deler han videre inn i to retninger (Ahlin 2005). Bakgrunnen er empiriske analyser som viser at grupper med ulik sosial status ofte har ulik tilnærming til alternativ religiøsitet (Ahlin 2001, 2005). Religiøst søkende mennesker med lav sosial status er mer tilbøyelige til å betrakte seg selv som avmektige i forhold til det religiøse felt. Mennesker med høy sosial status tenker derimot ofte at de selv styrer og har kontroll over sine liv. Dette har konsekvenser for hvordan de nærmer seg det religiøse. I den grad de ulike sosiale gruppene er opptatt av alternativreligiøse fenomener, vil den første gruppen plassere seg innenfor det Ahlin betegner som "moderne folketro", mens den andre gruppen havner i kategorien han kaller "New Age".

I sine bøker beskriver Ahlin New Age som en individualistisk religionsform. Ahlin går så langt i en slik retning at New Age hos ham nærmest fremstår som en ekstrem form for individualisme (Ahlin 2005:89). Det blir dermed uklart hva som skiller New Age fra individualisme som ideologisk retning. På dette punktet er det en motsetning mellom Ahlin (2005) og Heelas og Woodhead (2004). I boken *Krop, sind eller ånd* (Ahlin 2007) går det frem at Ahlin ikke uten videre støtter den teoretiske dreiningen som preger Heelas sine arbeider på 2000-tallet (Ahlin 2007:12-13). Heelas og Woodhead (2004:95-97) legger vekt på at den alternative spiritualiteten ikke må betraktes som ego-sentrert individualisme. Spirituality-retningen er orientert mot "well-being" og betoner alle menneskers rett og mulighet til å finne fram til en form for åndelighet som er riktig for den enkelte. For å unngå de negative konnotasjonene (innsnevret, egosentrisk) som knytter seg til individualisme-begrepet, snakker Heelas og Woodhead heller om "subjektivisme", altså en ideologi som respekterer og er opptatt av individets iboende ressurser og muligheter. I

henhold til Heelas og Woodhead (2004) går søken etter ens indre spiritualitet sammen med en form for individualisme med sosiale overtoner. Dette kaller de for "relational individualism" i motsetning til "individuated subjectivism" (Heelas og Woodhead 2004:95-97).

I sine analyser trekker Lars Ahlin veksler på antropologen Mary Douglas' såkalte grid/group teori. Denne går i korthet ut på at folks tro og verdier farges av den sosiale konteksten personene befinner seg i til daglig. Med utgangspunkt i dimensjonene "grid" og "group" kommer hun frem til fire grunnleggende kulturelle kontekster, kalt hierarki, egalitarianisme, fatalisme og individualisme (Douglas 1982). Ahlins analyser viser at de alternativ-religiøse særlig fordeler seg på de to kulturene "fatalisme" og "individualisme", og at denne plasseringen henger sammen med om de har lav eller høy sosial status.

Ahlins analyser er gjennomført før Heelas og Woodhead (2004) presenterte teorien om "den spirituelle revolusjon". Ahlin forholder seg ikke til denne teorien eller til spiritualitetsbegrepet, men opererer i stedet med uttrykkene "moderne folketro" og "New Age". Hvor treffende denne begrepsbruken er, kan diskuteres. En kan problematisere koblingen mellom tidligere tiders "folketro" og dagens alternativ-religiøsitet. Det kan synes nærliggende å trekke en forbindelse mellom tidligere tiders tro på overnaturlige vesener i form av troll, hulder og vætter med dagens tro på stjernemennesker, UFOer, hjelpere etc., slik vi blant annet finner det i Margit Sandemos litterære univers (jfr. Romarheim og Holter 1993). Også andre har vært inne på muligheten for en slik kobling (Hammer 1997, Grongstad m.fl. 1999, Hodne 1999, Botvar 1999). Før en trekker for sterke paralleller, bør en imidlertid være klar over den ulike idehistoriske bakgrunnen for disse religiøse fenomenene. Den klassiske folketroen har sin basis i førkristen (norrøn) religion. Den har utviklet seg parallelt med kristendommens innføring i de nordiske land og gradvis blitt skjøvet til side etter hvert som lesekyndighet og skolegang brakte kunnskap om kristendommen ut til alle samfunnslag og utposter. Den muntlige traderingen sammen med folkediktingen og eventyrtradisjonen har bidratt til å holde de folkereligøse ideene levende til langt ut på 1800-tallet (jfr. Amundsen 1982, Hodne 1999). Dagens alternativreligiøsitet har først og fremst et annet idehistorisk utgangspunkt, nemlig esoteriske og mystiske tradisjoner i utkanten av de etablerte religionene. Inspirert av ideer fra østlig religiøs tenkning knyttet til hinduisme og buddhisme ble den teosofiske bevegelsen etablert i flere land på slutten av 1800-tallet. Det

antroposofiske selskap i Norge ble opprettet i 1913. I Norden ble de spiritistiske gruppene fra mellomkrigstiden en viktig kanalisator for disse ideene (Kraft 1993). Begrepet "New Age" skriver seg opprinnelig fra 1920-tallet, men ble først benyttet om en religiøs bevegelse på 1980-tallet (Lewis 1992:6, Gilhus og Mikaelsson 1998:151).

Den mest interessante koblingen mellom den klassiske folketroen og deler av dagens alternativreligiøsitet er betoningen av skjebneelementet (Amundsen 1999, Hodne 1999:240). Troen på en uavvendelig skjebne ligger implisitt i mye av dagens interesse for astrologi og stjernetegn. Ahlin (2004) legger også vekt på at troen på at individets styres av en ytre åndelig autoritet, er felles tankegodt for gammel og ny folketro. Å bruke vektlegging av ytre åndelig autoritet som kriterium er imidlertid problematisk, ikke minst sett i forhold til modellen presentert av Woodhead og Heelas (2000). Her inngår nemlig ytre åndelig autoritet som kriterium på etablert religion (slik som kristendommen), og som en motsats til alternativ spiritualitet. Det kan altså diskuteres hvorvidt folketroen er alene om å legge vekt på ytre religiøse autoriteter. I tillegg er det en utfordring for folketro-perspektivet at en god del av opphavet til tidligere tiders eksistensielle usikkerhet, er fjernet. Naturfenomen og sykdommer som for to hundre år siden var uforklarlige, kan i dag forklares og delvis bøtes på av naturvitenskapen. Gjennom en avansert velferdsstat kan nød og marginalisering motvirkes på en helt annen måte enn tilfellet var den gang de klassiske folkereligøse forestillingene rådet.³⁶ Folketroen bidro ikke bare til å skape frykt for åndelige krefter, men var også med på å skape orden i kaos gjennom å tilby en forklaring av det uforklarlige (Hodne 1999). Til tross for visse likhetspunkter kan altså sammenlikningen mellom tidligere tiders folketro og dagens interesse for alternativreligiøse fenomener, drives for langt. Mary Douglas' teori om den sosiale og kulturelle kontekstens betydning for religiøsiteten, representerer et mer solid teoretisk fundament for samfunnsvitenskapelige analyser av alternativ religiøsitet. Ahlins funn om at personer med lav sosial status forholder seg annerledes til alternativ religiøsitet, enn personer med høy sosial status, representerer dermed et interessant bidrag til den pågående debatten om alternativreligiøsitetens kjennetegn og funksjoner i dagens samfunn.

Oppfatningen av at det eksisterer to ulike former for alternativreligiøsitet finner også støtte

³⁶ Dette resonnementet ligger for øvrig til grunn for Norris og Inglehart (2004) sin påstand om at religion først og

innenfor alternativ-bevegelsen. Redaktør og leder for Alternativt Nettverk, Øyvind Solum, omtaler de alternativreligiøse som delt i to grupperinger, de som er opptatt av enkeltstående fenomen ("fenomen-orientering"), og de som har en mer intellektuell eller helhetlig tilnærming til feltet (Solum 2001).

Religiøsitetens sosiale profil

En analyse av de tre religiøsitetstypenes sosiale profil vil gjøre det lettere å avgjøre om det er rimelig å tolke de konstruerte indeksene som et uttrykk for de teoretiske kategoriene som er utviklet i de religionssosiologiske arbeidene vi har presentert. I tillegg bidrar en slik analyse til å klargjøre hvilke sosiale bakgrunnsfaktorer som det bør kontrolleres for, når vi i den videre analysen skal gå nærmere inn på sammenhengen mellom religiøsitetstyper og politiske variabler.

Til vanlig forbindes religiøsitet med kvinner, eldre, lavt utdannede, middelklasse og landsbygd (jfr. Luckmann 1967). Dette bildet er blitt dannet på bakgrunn av studier av tradisjonell kristen religiøsitet. Når vi tar for oss flere og nyere typer religiøsitet, vil dette bildet kunne endre seg. Det er grunn til å tro at de ikke-tradisjonelle formene for religiøsitet har en noe annen sosial profil enn den kristent-kirkelige. I henhold til Ahlin (2005) er "moderne folketro" (som jeg velger å kalle for New Age) overrepresentert blant yngre respondenter og blant folk med lav inntekt og relativt lavt utdanningsnivå. Dette tyder på at den har et fotfeste blant folk med lav sosial status. Den nye spiritualiteten er orientert mot selvutvikling og åndelige erfaringer. På bakgrunn av den teoretiske beskrivelsen av den nye spiritualiteten er det nærliggende å forvente at dens tilhengere i hovedsak består av relativt ressurssterke mennesker.

_____ fremst gjør seg gjeldende i land som scorer lavt når det gjelder materiell velstand og trygghet.

Tabell 5.3. Bivariat korrelasjon mellom religiøse indekser og demografiske bakgrunnsvariabler (Pearsons r).

	Tradisjonell kristen orient 1995	Tradisjonell kristen orient 2001	New Age-orientering 1995	New Age-orientering 2001	Spirituality-orientering 1995	Spirituality-orientering 2001
Kjønn	.13	.12	.23	.29	.03	.05
Alder	.30	.22	-.17	-.10	.04	.11
Utdanning	-.13	-.07	-.11	-.12	-.04	.02*
Inntekt hus.	-.07	-.10	-.08	-.15	-.11	-.11
Bosted	-.02*	-.06	-.05	-.02*	.07	.06

Kilde: NM 1995/2001. (N 1995= ca. 3000, N 2001=ca. 4000).

Korrelasjoner markert med * er IKKE signifikante på .05 nivå.

Koding: Tradisjonell kristendom: 0-15. New Age orientering: 0-15. Spiritualitetsorientering: 0-15. Kjønn 0=Mann, 1=Kvinne. Alder: 18-79. Utdanning: 1=Folkeskolenivå, 2=Ungdomsskole/realskolenivå, 3=Videregående skole/gymnasnivå, 4=Høgskole/universitetsnivå. Inntekt: 1=Inntil 100.000, 2=100-299.000, 3=300-499.000, 4=500-799.000, 5=800.000 eller mer. Bostedstype: Tettsted, bygd=0, By=1

Når en sammenlikner de tre religiøsitetstypene, kommer det frem visse likhetstrekk mellom dem, men også klare forskjeller. Likhetene knytter seg især til variablene kjønn og inntektsnivå. For alle tre religiøsitetstypene er det en tendens til at "oppslutningen" er størst blant folk med lavere inntekt enn gjennomsnittet av befolkningen. Det behøver imidlertid ikke å bety at det er snakk om felles "klasse-dimensjon". Lav lønn, relativt sett, er noe som preger både lavt utdannede i privat sektor og høyt utdannede i offentlig sektor. Analysen viser, ikke uventet, at kvinner er mer religiøse enn menn. Dette gjelder både for tradisjonell kristendom og visse former for alternativ religiøsitet (av New Age-typen). Det som her er kalt "Spirituality" står imidlertid bare så vidt sterkere blant kvinner enn menn. Dette er altså en religiøsitetstypen som også appellerer til menn. En mulig forklaring kan ligge i den intellektuelle åpenheten og liberale innstillingen som ligger til grunn. Å komme til bunns i spørsmål knyttet til kjønn og religion vil imidlertid kreve en langt grundigere analyse enn den jeg foretar her. De øvrige bakgrunnsvariablene slår ulikt ut avhengig av hvilken religiøsitetstypen vi tar for oss. Når det gjelder alder, fremstår tradisjonell religiøsitet og New Age som motpoler. Tradisjonell kristendom appellerer i særlig grad til eldre mennesker, mens det motsatte er tilfellet med New Age. Aldersvariabelen gir samlet sett svakere utslag i forhold til den nye spiritualiteten, som dermed synes å ha appell til ulike aldersgrupper. Når det gjelder utdanning, skiller spirituality-variabelen seg mest ut. Både tradisjonell kristendom og New Age appellerer til mennesker med lavere utdanningsnivå enn gjennomsnittet. Utdanningsvariabelen har derimot svake utslag på Spirituality-variabelen. For 2001-

undersøkelsen er korrelasjonen til og med positiv (men ikke signifikant). Spirituality-retningen fremstår med andre ord som den religiøsitetens form som appellerer sterkest til de høyt utdannede. Bakgrunnen for at Spirituality appellerer til denne gruppen kan være den samme som ble nevnt i forhold til menn, det vil si liberalitet og åpenhet. I og med at dette ikke utgjør noe sentralt spørsmål i denne oppgaven, overlater jeg til andre å finne forklaringer på at Spirituality-retningen synes å stå relativt sterkt blant menn og blant høyt utdannede – grupper som vanligvis ikke fremstår som spesielt religiøse. Også når det gjelder bosted avviker Spirituality fra de to andre religiøse målene. Det er en tendens til at både tradisjonell religiøsitet og New Age står sterkest i landlige områder. Utslagene i forhold til Spirituality går i motsatt retning, det dreier seg om et mer urbant fenomen.

Alt i alt viser analysen at det er betydelige forskjeller på hvordan sosiale bakgrunnsvariabler slår ut i forhold til de tre religiøse målene. Dette bidrar til å underbygge antakelsen om at vi har å gjøre med tre distinkte religiøsitetsformer. Når det gjelder tradisjonell kristendom, er utslagene i tråd med forventningene, selv om ikke alle sammenhengene fremstår som særlig sterke (gjelder for bosted, utdanning og inntekt). Spirituality korrelerer samlet sett svakere med de sosiale bakgrunnsvariablene enn New Age (gjelder særlig for kjønn og utdanning). Det kan bety at vi har å gjøre med en religiøsitetsform som appellerer til brede lag av befolkningen. Analysene gir holdepunkter for å hevde at New Age representerer en religiøsitetsform som har sin sterkeste sosiale basis blant grupper som er marginalisert eller står i fare for å bli det (kvinner, ungdom, lavt utdannede, lavt lønnede, landsbygdbefolkning). Selv om resultatene samsvarer med forventningene, er ikke denne relativt summariske analysen et tilstrekkelig grunnlag for å slå fast at New Age-religiøsiteten representerer en fatalistisk kulturform (jfr. Ahlin 2001, 2005).

Den bivariate Analysene underbygger resultatene fra faktoranalysen, som viser at det dreier seg om tre distinkte og ulikeartede religiøsitetsformer. Alle variablene har signifikant utslag i forhold til minst to religionsformer både i analysen av data fra 1995 og fra 2001. Dette viser at det er grunn til å ta hensyn til de sosiale bakgrunnsfaktorene når jeg i den videre analysen skal behandle religiøsitet som en uavhengig variabel i forhold til syn på politikk og samfunn.

Oppsummering og diskusjon

I dette kapitlet har vi sett at en ut fra bredt anlagte surveyundersøkelser kommer frem til at det gjør seg gjeldende tre distinkte former for religiøsitet i befolkningen. Den sterkeste faktoren i materialet er relatert til tradisjonell kirkeorientert kristendom. Materialet gir imidlertid ikke grunnlag for å skille mellom konservative og liberale varianter av kristendom. I likhet med Ahlin (2001, 2005) finner jeg at alternativreligiøsiteten kan deles i to ideologiske hovedretninger. Den ene av disse (New Age) likner i stor grad på det Ahlin kaller ”moderne folketro” selv om spørsmålsstillingene er noe ulike. Jeg synes imidlertid betegnelsen er uheldig fordi det fatalistiske elementet ved denne religiøsitetsformen dermed overbetones, mens tendensen til opptatthet av utvalgte religiøse fenomener i samtiden underkommuniseres. Den andre religiøsitetsformen oppfatter jeg har mange likhetstrekk med det Heelas og Woodhead kaller ”Spirituality”. Denne retningen er opptatt av åndelige opplevelser og å finne sin indre ”guddom”. Heelas og Woodhead (2004) problematiserer koblingen mellom alternativ religiøsitet og individualisme. De benytter i stedet av begrepet ”subjektivism” for å betone at den alternative religiøsiteten vektlegger alle menneskers behov for åndelig selvrealisering.

Den parallelle eksistensen av to former for alternativ religiøsitet underbygges ved at de to orienteringene, når en måler dem ved hjelp av additive indekser, viser seg å ha relativt ulikt sosialt nedslagsfelt. Den ene formen for alternativreligiøs orientering trekker til seg unge mennesker, samt mennesker som har lavere utdanning og inntekt enn gjennomsnittet. Den andre orienteringen appellerer i sterkere grad til voksne, yrkesaktive mennesker, samtidig som den tiltrekker seg personer med høyere utdanning enn gjennomsnittet. Analysen demonstrerer at sosial bakgrunn og plassering på samfunnsstigen har betydning for hvilken religiøsitetsform en sympatiserer med. Analysen av religiøsitetens sosiale fordeling bidrar dermed til å understreke at det dreier seg om to distinkte former for religiøsitet, som analytisk bør holdes fra hverandre.

Med utgangspunkt i både teori og empiri velger jeg altså å operere med to separate former for alternativ religiøsitet. Jeg kaller den ene religiøsitetsformen for ”New Age” og den andre ”Spirituality”. Dette samsvarer etter min oppfatning, med begrepsbruken som gjør seg gjeldende i internasjonal forskning på området. New Age-begrepet har blitt brukt om den terapi- og

fenomen-orienterte religiøsitet som vokste fram på 1980- og 1990-tallet med utspring i 1970-tallets motkultur. Denne religiøsitetsformen har visse likhetstrekk med tidligere former for folkelig religiøsitet (gjerne kalt ”folketro”). Dersom en tar utgangspunkt i religionens sosiale funksjoner, kan en finne paralleller mellom tidligere tiders folkelige forestillinger og deler av dagens alternative trosunivers. Et annet fellestrekk påstås å være det fatalistiske grunnsynet en finner både innenfor gammel og ny ”folketro”, og som gir seg utslag i at individet oppleves som underlagt over-empiriske krefter utenfor dets kontroll (Hodne 1999:240).

Det er gjort relativt lite forskning knyttet til nye former for åndelighet. Dermed er det også vanskelig å formulere hypoteser om dens antatte sosiale og politiske konsekvenser. Ut fra det som har vært gjort av forskning på alternativ religiøsitet vil jeg imidlertid forvente at New Age, slik jeg har operasjonalisert fenomenet her, vil trekke i en fatalistisk og passiviserende retning, mens den nye spiritualiteten (kalt ”Spirituality”) i sterkere grad vil være orientert mot relasjonelle og politiske forhold.

Kapittel 6

Samfunnsmessig og politisk engasjement

I kapittel 5 redegjorde jeg for ideologiske og sosiale kjennetegn ved de tre religiøsitetstypene kalt tradisjonell kristen religiøsitet, New Age og Spirituality. I dette kapitlet tar jeg opp avhandlingens tredje hovedproblemstilling som dreier seg om religiøsitetens samfunnsmessige sider. Målet er å analysere og sammenlikne de tre religiøsitetstypenes sosiale og politiske betydning. I analysen benytter jeg meg av multivariat regresjonsanalyse der ulike former for religiøsitet inngår som uavhengige variabler ved siden av sosial bakgrunn. De avhengige variablene har å gjøre med generelt samfunnsengasjement, politisk atferd og politiske holdninger.

I den første delen av kapitlet tar jeg for meg spørsmålet om det finnes en sammenheng (positiv eller negativ) mellom ulike typer religiøsitet på den ene siden og samfunnsengasjement, på den andre. Diskusjonen omkring "sosial kapital" og religionens bidrag til denne utgjør her det teoretiske utgangspunktet (jfr. Putnam 2000, Strømsnes 2004, Wollebæk og Selle 2002). Senere går jeg nærmere inn på hva religiøsitet har å si for politisk atferd, som for eksempel stemmegivning. Her trekker jeg inn teori knyttet til forholdet mellom tradisjonelle og nyere, mer direkte former for politisk atferd. I siste del av kapitlet tar jeg for meg forholdet mellom ulike religiøsitetstyper og politiske holdningsdimensjoner eller konfliktlinjer. Denne delen trekker veksler på arbeider gjort innenfor rammen av valgforskningsprogrammet (se f.eks. Rokkan 1987, Valen 1981, Aardal 1993, Berglund 2005).

Valgforskningens behandling av forholdet mellom religion og politikk bygger på Stein Rokkans arbeider om nasjonsbygging (Rokkan 1987). I følge Rokkan utgjør den protestantiske reformasjonen et omdreiningspunkt som får dype politiske konsekvenser. Reformasjonen baner vei for det kristne lekfolkets innflytelse i kirken. Rokkan utvikler det såkalte motkulturperspektivet (Rokkan 1967). Her blir den lavkirkelige pietismen sett i sammenheng med andre motkulturelle bevegelser som avholds- og nynorskbevegelsen. I analysene nedenfor

forholder jeg meg til et mål på tradisjonell kristen religiøsitet. Hensikten er ikke å studere denne religiøsitetsformen særskilt, siden dette allerede har vært gjort i rikt monn, men derimot å bruke et slikt mål som sammenlikningsgrunnlag for nyere og alternative former for religiøsitet. På den måten vil en lettere få frem særtrekk ved alternativ religiøsitet.

I norsk sammenheng har det foreløpig vært gjort lite forskning på alternativreligiøsitetens politiske betydning. Dermed er det også vanskelig å operere med klare forventninger til funnene. Det er imidlertid grunn til å anta at den religiøsitetsformen jeg har kalt New Age, i liten grad virker stimulerende på samfunnsmessig og politisk engasjement. Ahlins (2001, 2005) studier fra Sverige viser, som tidligere nevnt, at denne religiøsitetsformen er overrepresentert i lavere sosiale lag av befolkningen, og at den er relatert til en avmaktskultur. Ahlin benytter begrepet ”moderne folketro” om denne religiøsitetsformen. Antakelsen om at det finnes en alternativ religiøsitetsform som særlig appellerer til mennesker med lav sosial status får delvis støtte i analysen av det norske materialet som er gjennomført i kapittel 5.

Den andre formen for alternativreligiøsitet knytter an til det Heelas og Woodhead (2004) kaller ”Spirituality of life”. Til tross for at de beskriver denne religiøsitetsformen som relasjonelt og sosialt orientert, er de ikke så opptatt av dens mulige samfunnsmessige konsekvenser. Dette er paradoksalt i og med at de også påstår at denne religiøsitetsformen i løpet av noen år vil komme til å samle flere mennesker enn kristne kirker. Likevel er det mulig å lese noen betraktninger omkring de sosiale følgene av en dreining fra tradisjonell til ny religiøsitet ut av boken *The Spiritual Revolution* (2004). Forfatterne ser fremveksten av den nye spiritualiteten i sammenheng med en grunnleggende kulturell endring - ”the subjective turn in culture” (Heelas og Woodhead 2004:2, Taylor 1989, 1991). På det religiøse området bidrar ”subjektivering” til at det blir økt fokus på individers religiøse erfaringer og opplevelser. Tankegangen går ut på at hver enkelt bør søke etter en form for religiøsitet som oppleves riktig for dem selv. Som på andre livsområder blir selvrealisering en målsetting på det religiøse området.

Den nye spiritualiteten ses altså som del av et større kulturelt skifte basert på selvutvikling, livskvalitet og velvære som vil gi seg utslag på en rekke samfunnsområder, slik som skole/utdanning, konsum, helse og arbeidsliv. På alle disse områdene blir individets

forutsetninger og behov i stadig sterkere grad satt i sentrum (Heelas og Woodhead 2004:5). Forfatterne regner med at den nye formen for spiritualitet på sikt vil overta for tradisjonell religiøsitet (Heelas og Woodhead 2004:146). Dersom denne spådommen er riktig, vil den nye spiritualiteten kunne utgjøre en spydspiss i det kulturelle skiftet.

Heelas og Woodhead (2004) fremhever de positive samfunnsmessige virkningene av den individualiseringsprosess som finner sted. Andre er mer tilbøyelige til å trekke frem mulige negative sider ved individualiseringen. Blant teoretikere som betoner individualiseringens negative innvirkning på det religiøse liv, finner vi blant annet Robert Bellah (1985) og Steve Bruce (1999:17-21), mens Ulrich Beck og Elisabeth Beck-Gernsheim (2002), samt Robert Putnam (2000) er opptatt av at individualisering kan fjerne grunnlaget for altruisme og sosiale nettverk.

I beskrivelsen av det kulturelle skiftet blir det blant annet henvist til statsviteren Ronald Ingleharts teori om et skifte i befolkningens grunnleggende verdier (2004:172). I likhet med Woodhead og Heelas bruker Inglehart betegnelsen "cultural shift" om de verdimeslige endringene som holder på å skje. Ny-politikk teoretikere som Inglehart (1990, 1997) og Flanagan (1987) beskriver utviklingen på det politiske felt, men er mindre eksplisitte når det gjelder endringer på det religiøse området. De ser langt på vei for seg at sekulariseringen som preget industrisamfunnet, blir videreført i det postindustrielle samfunnet. Dette fremgår tydelig i *Sacred and Secular* (2004), skrevet av Norris og Inglehart. I den grad religiøsiteten tar nye veier, dreier det seg hovedsaklig om en motreaksjon mot de dominerende verdiendringene. Religiøsiteten betraktes dermed først og fremst som en del av et tradisjonelt eller før-moderne verdiset. Hos Inglehart omtales en slik tradisjonell verdistruktur som "materialistic values", mens Flanagan bruker uttrykket "pre-modern values" (Flanagan og Lee 2003).³⁷

Inglehart (1990:177) hevder at overgangen til et postindustrielt samfunn vil skape økt interesse for "spirituelle verdier". Han beskriver såkalte postmaterialister som potensielt mer interessert i

³⁷ Perspektivene på religiøs endring som vi finner hos Heelas/Woodhead og hos Inglehart/Flanagan er ikke nødvendigvis uforenlige. En kan tenke seg at det kulturelle skiftet bidrar til to parallelle, men ulike prosesser på det religiøse området. På den ene side foregår det en forsterkning av sekulære synssett. På den andre siden dannes det en ny og annerledes form for religiøsitet.

religiøse spørsmål enn materialistene, men legger til at "...most organized religions today have little to say about the meaning and purpose of life – at least in terms that are meaningful to the Postmaterialists" (Inglehart 1990:193).

Med utgangspunkt i beskrivelsen av kulturell endring som finnes hos Heelas og Woodhead og hos Inglehart/Flanagan, er det nærliggende å tenke at den nye spiritualiteten går sammen med politiske verdier og standpunkter som kjennetegner "ny-politikk". Selv om teoretikere som Inglehart og Flanagan er uenige om enkelte sider ved det kulturelle verdiskiftet - ikke minst hvordan det best kan måles – hevder begge at det fører til økt vektlegging av økologiske spørsmål, demokrati og medvirkning, samt direkte former for politisk deltakelse (aksjoner, demonstrasjoner etc). I de delene av kapitlet som handler om politisk atferd og politiske holdninger, vil jeg undersøke nærmere i hvilken grad de nye religiøse formene går sammen med nye ikke-materialistiske politiske spørsmål. Men først skal jeg se på forholdet mellom religiøsitet og generelt samfunnsengasjement. Innenfor sosial kapital-perspektivet finnes en tydeligere teoretisk kobling mellom religiøsitet og samfunnsengasjement enn det en finner innenfor ny-politikk perspektivet.

Sosial kapital-perspektivet

Begrepet sosial kapital ble introdusert av teoretikere som Pierre Bourdieu (1977) og James Coleman (1988, 1990). De seneste årene er det imidlertid Robert Putnams (1993, 2000) bruk av begrepet i analyser av det italienske og amerikanske samfunnet som har bidratt til at det står sentralt innenfor dagens samfunnsforskning.

Robert Putnam definerer "sosial kapital" som "connections among individuals – social networks and the norms of reciprocity and trustworthiness that arise from them" (2000:19). Sosial kapital har å gjøre med å bygge bånd (*bonding*) til andre mennesker og etablere frivillige nettverk. I tillegg dreier det seg om å bygge broer (*bridging*) mellom ens egen gruppe og andre grupper i samfunnet (Putnam 2000:22). Fra en samfunnsmessig synsvinkel er det siste mest interessant. Det første elementet synes imidlertid å være en forutsetning for det andre. Det å inngå i en gruppekontekst og bli støttet av andre, synes langt på vei å være en betingelse for å kunne bygge

broer mellom grupper i samfunnet. Sett ut fra et organisasjonssynspunkt kan imidlertid de to elementene lett komme i konflikt med hverandre. Grupper eller organisasjoner kan bruke så mange ressurser på å skape samhold og harmoni innad, at det går ut over det utadrettede arbeidet. En kan også bli så opptatt av den utadrettede virksomheten at en forsømmer det interne organisasjonsarbeidet.

Frivillige organisasjoner blir sett på som den viktigste kilden til sosial kapital. Putnam (1993, 2000) legger vekt på at sosial kapital først og fremst er noe som utvikles gjennom ansikt-til-ansikt kontakt mellom deltakere i uformelle nettverk. Tilhengere av en mer institusjonell tilnærming til feltet kritiserer Putnams sterke vektlegging av den individuelle sosialiseringens betydning for den sosiale kapitalen (for eksempel Stolle 2001, Wollebæk og Selle 2002). Disse hevder at en gjennom å studere individer ikke fullt ut fanger opp hvordan organisasjoner fungerer. Ut fra et institusjonelt perspektiv er det viktig også å se på kjennetegn ved organisasjonene. Bare på denne måten kan en forstå hvordan land med relativt likt individuelt deltakelsesmønster likevel kan skille seg fra hverandre når det gjelder samlet nivå av sosial kapital. I Norge og andre nordiske land er det for eksempel en nær forbindelse mellom de frivillige organisasjonene og staten. Dette er noe som både bidrar til deres økonomiske fundament og deres anseelse i befolkningen (Wollebæk og Selle 2007).

Politisk virksomhet er knyttet til sosial samhandling og kollektiv innsats. Det er derfor vanlig å anta at organiserte former for religiøsitet har sterkere innvirkning på politisk engasjement enn uorganiserte religiøsitetsformer (Putnam 2000:66ff). Dette henger sammen med at personer som er med i en menighet eller en religiøs forsamling kan utvikle en "sosial kompetanse" som kan være nyttig også i ikke-religiøse sammenhenger. Religiøse organisasjoner kan til en viss grad fungere som "skoler" for politikk. I norsk sammenheng har dette for eksempel vært en realitet for en del politikere tilknyttet Kristelig Folkeparti. I partisystemets tidlige historie gjaldt det samme for partiet Venstre.

Putnam (1993) måler sosial kapital ved hjelp av elementene organisasjonsdeltakelse, sosialt nettverk og sosial tillit. Wollebæk og Selle (2002) skiller ikke mellom organisasjonsdeltakelse og sosial nettverk, men trekker derimot inn "samfunnsmessig engasjement" i operasjonaliseringen.

”Sosial tillit” har å gjøre med tiltro til at mennesker en møter på sin vei, er til å stole på og vil en vel. Denne typen tillit bidrar til å stimulere interaksjonen mellom mennesker som ikke kjenner hverandre fra før, noe som er vesentlig for utvikling av nettverk og senere organisasjoner.

Wollebæk og Selle (2002) betrakter altså politisk engasjement som en del av sosial kapitalbegrepet og ser det ikke, som Putnam, primært som en *konsekvens* av sosial kapital. Hos Wollebæk og Selle måles ”samfunnsengasjement” ved hjelp av deltakelse i politisk virksomhet (valg) og kunnskap om politiske forhold. Putnam (2000) er på sin side opptatt av å skille mellom sivilt samfunnsengasjement og politisk engasjement. I den empiriske analysen nedenfor har jeg valgt å undersøke de tre religionstypenes forhold både til generelt samfunnsengasjement og til spesifikk politisk aktivitet. Med utgangspunkt i det aktuelle datamaterialet tar jeg for meg tre indikatorer på sosial kapital: 1) medlemskap og deltakelse i frivillige organisasjoner, 2) sosial tillit og 3) generelt samfunnsengasjement. Det siste blir målt på en noen annen måte enn hos Wollebæk og Selle (2002) - ikke direkte relatert til politisk atferd. Dette gjør det mulig å benytte sosial kapital-elementene som uavhengige variabler i forhold til politisk atferd.

Religiositetstyper og sosial kapital

I følge Putnam (2000) er det deltakelse i frivillige, ikke-kommersielle og u-politiske organisasjoner, som først og fremst bidrar til dannelsen av sosial kapital. Dette henger sammen med disse organisasjonenes altruistiske karakter og horisontale struktur. Putnam vurderer religiøse og humanitære organisasjoner som viktigere enn de politiske når det gjelder å bygge opp sosial kapital. Politiske organisasjoner er hierarkiske og legger i mindre grad opp til jevnbyrdig kommunikasjon mellom mennesker med ulik bakgrunn og skoloring. Med utgangspunkt i USA hevder Putnam (2000:66) at religiøse organisasjoner er den organisasjonstypen som har aller størst betydning for den sosiale kapitalen. Derimot mener han at privatisert religiositet, som ikke er knyttet til formelle organisasjoner, har lite å si for samfunnets samlede reservoar av sosial kapital selv om den kan bidra til å bevisstgjøre individer, når det gjelder moral-holdninger.

Organisasjonsdeltakelse

Organisasjonsdeltakelse utgjør ett av elementene i sosial kapital begrepet. Nedenfor skal jeg ta for meg forholdet mellom religiøsitetstyper og organisasjonsdeltakelse. I Norsk Monitor er det spurt om medlemskap i til sammen 18 organisasjoner eller organisasjonstyper. Noen av kategoriene er brede slik som politisk parti, miljøvernorganisasjon, fredsorganisasjon, religiøs organisasjon og idrettslag, mens 11 dreier seg om spesifikke, navngitte organisasjoner. Det er i hovedsak snakk om humanitære organisasjoner³⁸. Til sammen omfatter listen en stor del av det frivillige organisasjonslivet. Hele 75 prosent av utvalget oppgir at de er medlem av minst én av organisasjonene. 30 prosent er medlem av en organisasjon (eller organisasjonstype), 22 prosent er medlem av to, 12 prosent av tre, mens bare omtrent 10 prosent er medlem av mer enn tre av de nevnte 18 organisasjonene/organisasjonstypene. Dette tyder på at de oppgitte kategoriene fanger opp de fleste organisasjonsaktive, samtidig som andelen med mange medlemskap blir synliggjort.

Jeg er altså interessert i å se nærmere på forholdet mellom organisasjonsaktivitet og religiøsitetstyper. Tabell 6.1. viser resultatet av en regresjonsanalyse med antall organisasjonsmedlemskap (verdier 0-5) som avhengig variabel. Som uavhengige variabler benyttes sosial bakgrunn, samt de tre religionstypene kirkelig kristendom, New Age og Spirituality. Religionstypene viser seg å ha betydning for organisasjonsmedlemskap, og i en del tilfeller større betydning enn de sosiale bakgrunnsvariablene.

³⁸ En av grunnene til at listen over organisasjoner består av en blanding av generelle og spesifikke kategorier, er at bestemte organisasjoner har betalt for å bli tatt med i undersøkelsen for å kunne studere sin medlemsmasse nærmere. Spørsmål og svarkategorier ser slik ut: "Hvilke av disse organisasjonene er du personlig medlem av? Et politisk parti, en miljøvernorganisasjon, en fredsorganisasjon, et idrettslag, et boligbyggelag, en kirketilknyttet organisasjon, annen religiøs organisasjon, Human-Etisk Forbund, Norges Naturvernforbund, Norsk Folkehjelp, redd Barna, Amnesty International, Den Norske Turistforening, Norsk Luftambulanselag, Norske Kvinners sanitetforening, Den norske kreftforening, Landsforeningen for hjerte- og lungesyke". Spørsmålet fanger ikke opp medlemskap i Den norske kirke.

Tabell 6.1. Regresjonsanalyse med antall medlemskap i frivillige organisasjoner (avhengig variabel), sosiale bakgrunnsvariable og religiøsitetstype.

Uavhengige variabler	B	Beta	Sig.
Kjønn	.143	.044	.006
Alder	.026	.249	.000
Bosted	-.021	-.006	N.S.
Utdanning	.122	.090	.000
Inntekt (husholdning)	.099	.059	.000
Tradisjonell kristen rel.	.248	.112	.000
New Age	-.163	-.068	.000
Spiritualitet	.231	.080	.000
Justert R2	.105		

Kilde: Norsk Monitor 2001. (N=3921)

Koding av variablene: Tradisjonell kristendom: 0-15. New Age: 0-15. Spiritualitet: 0-15. Kjønn 0=Mann, 1=Kvinne.

Alder: 18-79. Utdanning: 1=Folkeskolenivå, 2=Ungdomsskole/realskolenivå, 3=Videregående skole/gymnasnivå, 4=Høgskole/universitetsnivå. Inntekt: 1=Inntil 100.000, 2=100-299.000, 3=300-499.000, 4=500-799.000, 5=800.000 eller mer.

Bostedstype: Tettsted/landsbygd=0, By=1. N.S.=Not significant

Av religiøsitetstypene er det kirkelig kristendom som har den sterkeste innvirkningen på organisasjonsmedlemskap (jfr. Beta-verdiene). Spiritualitet har også en signifikant positiv effekt på medlemskap. Derimot er det en negativ sammenheng mellom New Age og organisasjonsmedlemskap. De som skårer høyt på denne variabelen, er gjennomgående medlem av færre organisasjoner enn gjennomsnittet. Dette stemmer overens med antakelsen om at New Age er overrepresentert blant mennesker som opplever avmakt eller føler seg marginalisert i samfunnet.

I henhold til Putnam er det ikke medlemskapet i seg selv, men den sosiale aktiviteten i organisasjonene, som er den vesentlige faktoren. Frivillige organisasjoner står sentralt i teorien om sosial kapital fordi de utgjør en arena for ansikt-til-ansikt kontakt mellom mennesker som ikke kjenner hverandre, og som har ulik bakgrunn. På denne måten bidrar de til sosial integrering. Wollebæk og Selle (2002:37) mener at også passivt medlemskap kan ha betydning for sosial kapital. Dette gjelder ikke minst dersom individene er medlem av *ulike typer* organisasjoner. ”Kryssende medlemskap” indikerer et bredt engasjement, samtidig som det kan dempe potensielle motsetninger mellom ulike organisasjoner, for eksempel mellom humanitære, religiøse og politiske. Dermed aktualiseres forholdet mellom såkalt bonding og bridging. Medlemskap i ulike typer organisasjoner kan i noen tilfeller svekke prosesser knyttet til ”bonding”, men samtidig øke muligheten for at ”bridging” finner sted.

Med utgangspunkt i modellen som ligger til grunn for tabell 6.1. skal vi se nærmere på forholdet mellom politiske og humanitære organisasjoner. De tre organisasjonstypene som er nevnt først - politisk parti, miljøvernorganisasjon og fredsorganisasjon - kan alle betraktes som ”politiske”. Av de navngitte enkeltorganisasjonene er 8 typiske humanitære. I følge data fra Norsk Monitor 2001 er 16 prosent av befolkningen medlem av en politisk organisasjon. Omtrent 10 prosent er *både* medlem av en politisk og en humanitær organisasjon. Et flertall av de politisk organiserte er altså også med i humanitære organisasjoner. I gitte tilfeller kan det oppstå en motsetning mellom disse organisasjonstypene. Dette kan for eksempel gjelde uenighet i synet på kanalisering av midler fra staten til frivillige organisasjoner. Både kirkelig kristendom og spiritualitet korrelerer positivt med slikt ”dobbelmedlemskap” (Pearson r henholdsvis 0,12 og 0,10). Dette tyder på at de ivrigste tilhengerne av ulike religiøse retninger ofte samtidig er med i politiske og i humanitære organisasjoner. I henhold til Wollebæk og Selle (2002:37) er dette positivt sett fra en samfunnsmessig synsvinkel. Det de omtaler som ”modererings-effekten”, innebærer at medlemmer av ulike typer organisasjoner må moderere egne standpunkter i møte med mennesker med ulik bakgrunn, ideer og mål.

Medlemskap i kirkelige og andre religiøse organisasjoner er problematisk å fange opp og måle i norsk sammenheng. I det totale utvalget er det 14 prosent som oppgir medlemskap i en kirkelig eller religiøs organisasjon. Samtidig oppgir hele 85 prosent av utvalget at de er medlem av Den norske kirke³⁹. Dette oppfattes imidlertid ikke av respondentene som en organisasjon på linje med andre. Blant medlemmer av Den norske kirke oppgir 13 prosent at de (også) er med i en kirkelig/religiøs organisasjon. ”Organisasjon” assosieres i denne sammenheng trolig med misjonsorganisasjoner tilknyttet Den norske kirke (Norsk Luthersk Misjonssamband, Normisjonen etc).

I tabell 6.2. presenteres en analyse av forholdet mellom religiøsitetstyper og organisasjonsdeltakelse. Det siste måles ved hjelp av gjennomsnittlig antall timesverk utført for en av de aktuelle organisasjonene (eller -typene) per måned. I følge Norsk Monitor arbeider omtrent 15 prosent av befolkningen mer enn 5 timer i måneden for en eller flere frivillige organisasjoner. Omtrent 25 prosent utfører mellom 1 og 5 timers arbeidsinnsats pr måned. Vel

³⁹ Dette fremgår av et annet spørsmål i Norsk Monitor-skjemaet.

halvparten av befolkningen utfører ikke denne typen arbeid. Dette betyr ikke nødvendigvis at de ikke stiller opp på et møte eller to i året. Sannsynligvis fanger variabelen utførte timesverk likevel opp noe nær den samlede innsatsen for frivillige organisasjoner.

Tabell 6.2. Regresjonsanalyse med utførte timeverk for frivillige organisasjoner pr måned (avhengig variabel), sosial bakgrunn og religiøsitetstype.

Uavhengige variabler	B	Beta	Sig.
Kjønn	-.142	-.056	.001
Alder	.001	.009	N.S.
Bosted	-.090	-.036	.025
Utdanning	-.016	-.017	N.S.
Inntekt (husholdning)	.037	.029	.085
Tradisjonell kristen rel.	.371	.219	.000
New Age	-.146	-.079	.000
Spiritualitet	.102	.046	.007
Justert R2	.064		

Kilde: Norsk Monitor 2001. (N=3921)

Det samlede settet av uavhengige variabler har svakere forklaringskraft i forhold til organisasjonsarbeid enn det vi så i forhold til medlemskap (tabell 6.1). Selv om utslagene er svakere, er mønsteret det samme. Når vi sammenlikner Beta-verdiene, viser det seg at kirkelig kristendom korrelerer sterkt med organisasjonsdeltakelse, mens Spirituality har en svakere, men likevel positiv effekt. New Age korrelerer negativt med organisasjonsdeltakelse, etter at det er kontrollert for sosial bakgrunn.

Effekten av de sosiale bakgrunnsfaktorene er imidlertid noe annerledes enn ved den første regresjonen (tabell 6.1). Utslagene kan oppsummeres slik: Kvinner er jevnt over medlem av flere organisasjoner enn menn, men menn deltar mer aktivt i organisasjonene de er medlem av. Eldre mennesker er oftere organisasjonsmedlemmer enn yngre, men det ikke er forskjell på yngre og eldre når det gjelder grad av involvering. Dette betyr at passivt medlemskap er mindre vanlig blant yngre mennesker. Utdanning og inntekt spiller en viss rolle for antall medlemskap, men betyr lite når det gjelder aktivitetsnivå.

Religiøs orientering har noe å si både når det gjelder bredden og dybden i

organisasjonsengasjement. Enkelte former for religiøs orientering spiller en positiv og forsterkende rolle, mens andre ikke bygger opp under organisasjonsinnsats overhode. Den tradisjonelle kirkelige religiøsiteten betyr (fortsett) mest. Dette er ikke overraskende på bakgrunn av at denne religiøsitetsformen langt på vei har sitt et utspring i de frivillige misjonsforeningene som ble dannet i siste del av 1800-tallet. Også den nye spiritualiteten fungerer som en motivasjonsfaktor i forhold til organisasjonsinnsats, mens New Age derimot peker i passiviserende retning.

Sosial tillit

Innenfor sosial kapital forskningen er *tillit* eller forekomst av gjensidige tillitsforhold mellom individer, et sentralt tema. I henhold til Putnam (2000:138) er det en nær sammenheng mellom deltakelse i frivillige organisasjoner og utvikling av gjensidige tillitsforhold mellom individene. I et slikt perspektiv er det ikke tilliten vi har til *samfunnsinstitusjoner* som er det interessante, men den umiddelbare tillit vi møter våre medborgere med i det daglige. En rekke empiriske studier viser at de som i utgangspunktet har tillit til at folk de møter i hverdagen vil dem vel, er mer sosialt aktive enn de som er skeptiske overfor mennesker de ikke kjenner (Putnam 1993, 1995, 2000).

I faglitteraturen skilles det mellom ”tykk” og ”tynn” tillit (Coleman 1990, Seligman 1997). Såkalt tykk tillit kjennetegnet relasjonen mellom mennesker i det gamle bondesamfunnet, et samfunn preget av sterke kontrollmekanismer og lav sosial mobilitet. Her kjente alle sin plass og sin rolle, og en kunne stole på at individene handlet innenfor rammene av en tilskrevet rolle. Spørsmålet er om en slik tykk tillit kan karakteriseres som tillit overhodet, i og med at den enkeltes atferd var direkte kontrollert av andre mennesker. ”Tynn tillit” er den type tillit vi forbinder med moderne og sosialt mobile samfunn, der mellommenneskelige relasjoner er mer sporadiske og kontraktsbaserte enn hva tilfellet var i bondesamfunnet. Det er når rollene blir flytende og usikre at behovet for tillit som kjennetegn på mellommenneskelige relasjoner, melder seg.

Sosial tillit er altså et nøkkelbegrep og inngår i de fleste mål på sosial kapital som benyttes i dag (Coleman 1990, Putnam 2000, Strømsnes 2004). Norsk Monitor inneholder ikke nøyaktig det

samme spørrebatteriet som vanligvis brukes for å fange opp og måle sosial tillit⁴⁰. På bakgrunn av en faktoranalyse har jeg imidlertid funnet fram til fire spørsmål i Norsk Monitor som synes å fange opp en liknende dimensjon. De fire spørsmålene er:

- Jeg foretrekker å holde en viss avstand til andre mennesker
- Jeg trives dårlig sammen med mennesker som har andre meninger enn meg selv
- Jeg er på vakt mot forsøk på å påvirke meg
- Jeg føler ofte at det lurte farer over alt, og at jeg må være på vakt

Analysen viser at de fire variablene lader høyt på samme faktor. Alle spørsmålene er negativt formulert. Ved kodingen snus derfor svaralternativer slik at høy verdi svarer til høy grad av sosial tillit. Tabell 6.3. presenterer resultatet av en regresjonsanalyse hvor en additiv indeks for sosial tillit (verdier 0 til 15) benyttes som avhengig variabel.

Tabell 6.3. Regresjonsanalyse med sosial tillit (avhengig variabel), sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.

Uavhengige variabler:	B	Beta	Sig.
Kjønn	-.401	-.113	.000
Alder	.006	.056	.001
Bosted	-.042	-.012	N.S.
Utdanning	-.104	-.070	.000
Inntekt (husholdning)	-.168	-.092	.000
Tradisjonell kristen rel.	-.026	-.011	N.S.
New Age	.078	.030	N.S.
Spiritualitet	.477	.152	.000
Justert R2	.060		

Kilde: Norsk Monitor 2001. (N=3921)

⁴⁰ Følgende tre spørsmål blir ofte brukt som utgangspunkt for å konstruere en indeks for sosial tillit (social trust). Disse spørsmålene er brukt i Medborgerundersøkelsen 2001 i regi av Maktutredningen. (jfr. Strømsnes 2004, Strømsnes og Wollebæk 2007). Det første spørsmålet er også benyttet i den omfattende komparative studien World Values Study (WVS).

- 1) Mener du at de fleste mennesker i sin alminnelighet er til å stole på, eller mener du at man ikke kan være forsiktig nok når man har med andre å gjøre?
- 2) Vil du si at mennesker for det meste prøver å være hjelpsomme, eller at de stort sett bare tar hensyn til seg selv?
- 3) Tror du de fleste mennesker ville forsøke å utnytte deg hvis de fikk muligheten til det, eller tror du de ville forsøke å være reale?

Analysen viser at de uavhengige variablene fordeler seg noe annerledes på sosial tillit-målet enn de gjorde i forhold til organisasjonsdeltakelse. For det første synes menn å ha større tillit til fremmede enn kvinner. For det annet synes den sosiale tilliten å bli svekket med økt utdannings- og inntektsnivå. Utdanning og inntekt er en ressurs som vanligvis forventes å slå positivt ut på mål for sosial kapital. Når det gjelder sosial tillit (slik det er målt her), er imidlertid bildet omvendt.

Også de tre religiøse målene slår ut på en annen måte enn tidligere. Tradisjonell kirkelig religiøsitet har ingen signifikant effekt. New Age har en positiv, men ikke-signifikant effekt. Spiritualitetsmålet slår imidlertid klart positivt ut. De som er orientert mot den nye spiritualiteten er i større grad enn andre (religiøse) tilbøyelige til å ha tillit til fremmede. Dette harmonerer med det positive syn på mennesket og dets muligheter som denne religiøsitetsformen antas å representere.

Generelt samfunnsengasjement

Organisasjonsdeltakelse og sosial tillit er to vanlige indikatorer på sosial kapital. I tillegg blir "samfunnsengasjement" av enkelte tatt med i operasjonaliseringen. Til sammen danner de tre indikatorene et utgangspunkt for å studere fenomenet på individnivå. Enkelte, slik som Selle og Wollebæk (2002), måler som nevnt samfunnsengasjement ved hjelp av politisk atferd og kunnskaper. I denne sammenheng tar jeg utgangspunkt i et mer uspesifisert spørsmål, som ikke forutsetter involvering i politisk virksomhet. I Norsk Monitor 2001 blir svarerne bedt om å angi sin holdning til følgende utsagn: "Jeg ønsker å delta aktivt og gjøre noe for samfunnet". Spørsmålet inneholder en tydelig atferdskomponent, men peker samtidig ut over det spesifikt partipolitiske. Relativt få plasserer seg i ytterpunktene "stemmer meget godt" eller "stemmer ikke i det hele tatt". Over tre firedeler svarer at utsagnet til en viss grad sammenfaller med hva de selv mener eller gjør. Tabell 6.4. viser resultatet av en regresjonsanalyse med generelt samfunnsengasjement som avhengig variabel.

Tabell 6.4. Regresjonsanalyse med "samfunnsengasjement" (avhengig variabel), sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.

Uavhengige variabler:	B	Beta	Sig.
Kjønn	.005	.003	N.S.
Alder	.001	.022	N.S.
Bosted	-.028	-.017	N.S.
Utdanning	.084	.125	.000
Inntekt (husholdning)	.011	.014	N.S.
Tradisjonell kristen rel.	.167	.154	.000
New Age	-.059	-.050	.002
Spiritualitet	.383	.271	.000
Justert R2	.134		

Kilde: Norsk Monitor 2001.

Av bakgrunnsvariablene er det bare utdanning som slår signifikant ut. Jo høyere utdanningsnivå, jo sterkere samfunnsengasjement. Dette står i en viss motsetning til tidligere funn knyttet til organisasjonsaktivitet og sosial tillit. Utdanningsnivå er dermed ingen entydig prediktor i forhold til individers bidrag til den sosiale kapitalen. I den grad de sosiale bakgrunnsvariablene slår signifikant ut, viser det seg at de ofte har ulik effekt avhengig av hvilken indikator som benyttes.

De gjennomførte analysene viser at ulike typer religiøs orientering har ulik betydning for utviklingen av sosial kapital på individnivå. Den eneste av de uavhengige variablene som har entydig signifikant effekt på alle indikatorene, er "spiritualitet". Når det gjelder generelt samfunnsengasjement har denne variabelen sterkere positiv effekt enn tradisjonell kristen religiøsitet. New Age-religiøsitet virker negativt inn på sosial kapital. På bakgrunn av de presenterte tabellene kan en reise spørsmålet om det er tradisjonell kristen religiøsitet eller den nye spiritualiteten som står for det viktigste bidraget til utviklingen av sosial kapital i befolkningen. Analysen så langt tyder på at spiritualitet er positivt korrelert med flere indikatorer på sosial kapital enn tradisjonell kristen religiøsitet. Dette samsvarer ikke med Putnams påstand om at det er den organiserte religiøsiteten som bidrar til oppbyggingen av sosial kapital, mens uorganisert religiøsitet har liten betydning. Tradisjonell religiøsitet er knyttet til medlemskap i religiøse organisasjoner. Men de er ikke nødvendigvis like aktive i sekulære organisasjoner. Det er ikke gitt at religiøse organisasjoner bidrar mer til den sosiale kapitalen enn andre frivillige organisasjoner. Putnam (2000:66) argumenterer med at de religiøse organisasjonene i særlig grad

fremmer altruistiske og filantropiske ideer og verdier. Mot dette kan en anføre at religiøse organisasjoner som har sektliknende trekk, ofte har få berøringspunkter med det omkringliggende samfunn.

Religiøsitet og politisk engasjement

Putnam (1993:176) betrakter høy forekomst av sosial kapital i et samfunn som en forutsetning for et velfungerende demokrati. Sosial kapital blir sett på som en faktor som påvirker befolkningens deltakelse i politisk virksomhet, samt det politiske systemets evne til effektiv problemløsning (Norris 2001:3). En alternativ forståelse går ut på at det derimot er det politiske systemets fungeringsevne som bestemmer nivået av tillit og dermed sosial kapital. I et "rational choice"-perspektiv hvor handlinger kobles til maksimering av effektivitet og egen nytte, kan like gjerne mistillit være utgangspunkt for politisk engasjement (Hansen og Tjerbo 2003:4). Det er imidlertid vanskelig å tenke seg at et politisk engasjement kan opprettholdes over tid dersom det ikke ledsages av en visjon om hva som utgjør et godt samfunn.

Den nordiske forskningen på sosial kapital har i større grad enn Putnams betraktet politisk aktivitet som en del av sosial kapital-begrepet (for eksempel Wollebæk og Selle 2002). Dette har sammenheng med den nære forbindelsen som eksisterer mellom den politiske og den frivillige sektoren. De politiske partiene samarbeider ofte med frivillige organisasjoner om løsningen av oppgaver. Korporative trekk er særlig fremtredende innenfor arbeidslivet, men mange humanitære organisasjoner har også nær kontakt med myndighetene. Statskirkesystemet bidrar samtidig til å knytte politikk og kirke sammen. Med utgangspunkt i de funn som er gjort, går jeg nærmere inn på forholdet mellom religiøs orientering og politisk engasjement – i form av politisk interesse og politisk deltakelse.

Politisk interesse

Politisk engasjement kan sies å bestå av to komponenter - politisk interesse og politisk deltakelse. I dette underkapitlet retter jeg søkelyset mot politisk interesse. Under neste punkt går jeg nærmere inn på interesse for spesifikke politiske tema og saker. Et minimum av politisk interesse

er en forutsetning for de fleste typer politisk atferd, i alle fall den som strekker seg over tid slik som det å inneha et politisk verv. Tabell 6.5. viser en multipel regresjon med politisk interesse som den avhengige variabel og med det samme sett av uavhengige variabler som tidligere. Vi ønsker å se nærmere på sammenhengen mellom religiøsitetstyper og politisk interesse, kontrollert for sosiale bakgrunnsforhold. Spørsmålet som utgjør den avhengige variabelen, er formulert slik: ”Hvor interessert er du i politikk i sin alminnelighet? Er du meget interessert, ganske interessert, ikke særlig interessert eller ikke interessert i det hele tatt?” De fleste respondentene uttrykker en moderat, men positiv interesse for politikk. Bare 11 prosent er ”svært interessert”, mens færre, 5 prosent, overhodet ikke er interessert.

Er det slik at den politiske interessen stimuleres av at samfunnet fungerer og løser problemer eller vekkes den tvert imot ved at noe oppleves som skjevt og galt? Dette spørsmålet har relevans for diskusjonen om tillit eller mistillit som er drivkraft for politisk handling. Grad av politisk interesse viser seg å være positivt korrelert med hvor godt vi mener demokratiet fungerer. Blant dem som er mest interessert i politikk, gir hele tre firedeler uttrykk for tilfredshet med måten demokratiet fungerer på, mens det samme gjelder for 47 prosent av dem som overhodet ikke er interessert i politikk. Et velfungerende demokrati synes altså å virke stimulerende på den politiske interessen i befolkningen. En kan selvsagt ikke se bort fra at misnøye og utilfredshet i enkelte sammenhenger kan lede til politisk engasjement. Men dataene tyder ikke på at dette er hovedtendensen.

Tabell 6.5. Regresjonsanalyse med politisk interesse (avhengig variabel), sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.

Uavhengige variabler:	B	Beta	Sig.
Kjønn	-.180	-.121	.000
Alder	.010	.213	.000
Bosted	.008	.005	N.S.
Utdanning	.131	.212	.000
Inntekt (husholdning)	.046	.060	.000
Trad. Kristen religiøsitet	-.007	-.007	N.S.
New Age	-.089	-.081	.000
Spiritualitet	.184	.141	.000
R2	.138		

Kilde: Norsk Monitor 2001. (N=3921)

Når det gjelder religiøsitet, har bare to av målene signifikant effekt. Det er de to indikatorene på nyere og alternative former for religiøsitet som slår ut, om enn på ulike måter. Mens Spirituality har en klar positiv effekt på interesse, er betydningen av New Age-orientering negativ. Spirituality har dermed en positiv innvirkning på politisk interesse som tradisjonell kirkelig religiøsitet ikke har. Mønsteret likner for øvrig det vi tidligere har sett i forhold til sosial tillit (tabell 6.3). Av de sosiale bakgrunnsvariablene er det alder og utdanning som har sterkest effekt. Eldre mennesker er mer interessert i politikk enn yngre. Interessen for politikk øker også med utdannings- og inntektsnivå. Menn gir uttrykk for sterkere interesse for politikk enn kvinner. Politisk interesse ser med andre ord ut til å være koblet til personlige ressurser.

Sosiologer brukes gjerne begrepet "apati" som betegnelse på manglende tro på egen evne til å påvirke ens rammebetingelser. Innenfor statsvitenskap betegner lav grad av "political efficacy" manglende tro på muligheten til å påvirke det politiske systemet (Gilens et al. 2001). Apati eller mistro utgjør en motsats til tillit. En bivariat analyse viser at politisk apati står i et klart motsetningsforhold til politisk interesse (Pearsons $r = -.30$). I tabell 6.6. presenteres en regresjonsanalyse med politisk apati som avhengig variabel. Variabelen er basert på utsagnet: "Politikken er ofte så innviklet at vanlige mennesker ikke kan sette seg inn i hva det dreier seg om".

Analysen understreker på nytt at New Age-orienteringen går sammen med en form for avmaktsfølelse (i tråd med Ahlins studier). Spirituality derimot, har en signifikant negativ effekt på avmakt, mens tradisjonell kirkelig religiøsitet ikke gir signifikant utslag. Ikke overraskende er politisk apati negativt korrelert med utdanning og inntekt. Vanskeligere å forstå er det at menn utviser større politisk interesse enn kvinner, samtidig som de oftere føler politisk avmakt. Det er imidlertid sjelden de samme individene som er interessert i politikk, og som føler avmakt. Dessuten bygger avmaktsvariabelen på et utsagn om hvordan mennesker i sin alminnelighet oppfatter politikken. Det er dermed mulig å mene at velgere flest er avmektige, men ikke en selv. I statsvitenskapelig litteratur skiller det gjerne mellom *external* og *internal efficacy* (Gilens et al. 2001).

Tabell 6.6. Regresjonsanalyse med politisk apati (avhengig variabel), sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.

Uavhengige variabler:	B	Beta	Sig.
Kjønn	-.082	-.043	.007
Alder	-.001	-.012	N.S.
Bosted	-.060	-.032	.042
Utdanning	-.175	-.221	.000
Inntekt (husholdning)	-.062	-.064	.000
Trad kristen religiøsitet	.020	.016	N.S.
New Age	.120	.085	.000
Spiritualitet	-.060	-.036	.028
Justert R2	.08		

Kilde: Norsk Monitor 2001. (N=3921).

Analysen av politisk interesse viser at de sosiale bakgrunnsforholdene spiller en betydelig rolle. Dette gjelder i særlig grad utdanningsvariabelen. Av de religiøse variablene peker Spirituality seg ut som en variabel som underbygger politisk tillit. New Age-religiøsitet fungerer motsatt, mens tradisjonell religiøsitet ikke har noen innvirkning. Bildet er ikke ulikt det som kommer frem, dersom vi tar for oss de tre indikatorene på sosial kapital i sammenheng.

Politisk deltakelse

Tradisjonelt har politisk deltakelse dreid seg om å arbeide gjennom politiske partier og benytte seg av valgsystemet. Denne typen konvensjonell politisk atferd har vært omtalt som den politisk-demokratiske innflytelseskanalen (Rokkan 1987). Det finnes imidlertid alternative kanaler for politisk innflytelse. Siden 1960-årene har ”irregulær” politisk atferd i form av demonstrasjoner og aksjoner vært økende, mens den konvensjonelle, målt som valgdeltakelse og medlemskap i politiske partier, har vist en nedadgående tendens (Hansen og Tjerbo 2003:1).

I henhold til ny-politikk teoretikere slik som Ronald Inglehart (1990:312ff) er tradisjonelle politiske deltakelsesformer knyttet til industrisamfunnets verdier, mens den irregulære atferden går sammen med post-industrielle (eller post-materielle) verdier. I den grad den nye spiritualiteten ses som en del av dette nye verdisetet, kan vi forvente å finne positive sammenhenger mellom denne religiøsitetensformen og nye politiske verdier. Tradisjonell

religiøsitet betraktes, paradoksalt nok, som koblet til det som kalles materielle verdier. På bakgrunn av tidligere funn antar vi at New Age skårer negativt på politisk atferd-variable.

Deltakelse i konvensjonell politisk virksomhet måles ved hjelp av spørsmål knyttet til politiske partier. Norsk Monitor inneholder følgende data: Medlemskap i politisk parti, pengestøtte til partier, frivillig arbeid for partier, samt partistemmegivning. Det er bare en liten andel av befolkningen som er medlem av et politisk parti (12 prosent), mens en stor andel stemmer ved valg (75,5 prosent ved Stortingsvalget i 2001). I det følgende opererer jeg med to indekser som mål på deltagelse i den politiske kanal, hvor den ene er operasjonalisert ved deltagelse i partier og fagforeninger og den andre ved valgdeltakelse. Partier og fagforeninger har tradisjonelt stått hverandre nær. Ved å trekke inn fagforeningsaktivitet i operasjonaliseringen oppnås et mål som er mindre skjevfordelt enn det ellers ville blitt. I variabelen ”tradisjonell kollektiv politisk aktivitet” inngår medlemskap i politisk parti, medlemskap i fagforening, pengestøtte til politisk parti og frivillig arbeid for parti. Likevel blir variabelen noe skjev. Det andre målet på konvensjonell politisk atferd er valgdeltakelse. I Norsk Monitor 2001 blir respondentene spurt om hvordan de har forholdt seg til fire valg: EU-avstemningen i 1994, Stortingsvalget i 1997, Stortingsvalget i 2001, samt et tenkt Stortingsvalg ”i morgen”. Hver av variablene er kodet med tre verdier: Stemte/ville stemme, stemte ikke/ville ikke stemme og husker ikke/vet ikke. Hele 70 prosent av de som var over 18 år i 1994 oppgir at de deltok eller ville delta ved samtlige valg. De to regresjonene gir følgende resultat:

Tabell 6.7. Regresjonsanalyse med valgdeltakelse (avhengig variabel), sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.

Uavhengige variabler:	B	Beta	Sig.
Kjønn	.017	.006	.733
Alder	.019	.191	.000
Bosted (by/ikke)	-.003	-.001	.954
Utdanning	.148	.125	.000
Inntekt (husholdning)	.162	.108	.000
Trad. kristen religiøsitet	.088	.046	.009
New Age	-.044	-.021	.252
Spiritualitet	-.067	-.027	.129
Justert R2	.051		

Kilde: Norsk Monitor 2001 (N=3525).

Tabell 6.8. Regresjonsanalyse med konvensjonell kollektiv politisk aktivitet (avhengig variabel), sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.

Uavhengige variabler:	B	Beta	Sig.
Kjønn	-.061	-.034	.751
Alder	.010	.176	.039
Bosted	-.098	-.055	.000
Utdanning	.032	.042	.013
Inntekt (husholdning)	.035	.038	.025
Trad. kristen religiøsitet	.076	.063	.000
New Age	-.064	-.049	.004
Spiritualitet	.058	.037	.028
Justert R2	.049		

Kilde: Norsk Monitor 2001. (N=3921).

Modellen som brukes til å forklare konvensjonell politisk deltakelse, har i begge tilfeller samlet sett lav forklaringskraft. En kan ikke se bort fra at det finnes andre forklaringer på graden av deltakelse enn dem som er trukket inn her. De uavhengige variablene som inngår i modellen, fungerer på samme måte i de to tilfellene. Tradisjonell kristen religiøsitet har en moderat, positiv effekt. New Age slår negativt ut, men har bare signifikant effekt i forhold til partiaktivitet. Spirituality har, i likhet med New Age, ingen signifikant effekt i forhold til valgførelse. Derimot slår Spirituality svakt positivt ut i forhold til variabelen kollektiv aktivitet. Alder er den variabelen som gir sterkest utslag. Eldre mennesker slutter i sterkere grad enn yngre opp om tradisjonelle former for politisk aktivitet. Det er ingen forskjell på kvinners og menns oppslutning om den politiske kanal. Byfolk er mindre tilbøyelige til å delta i den politiske kanal enn folk bosatt i tettsteder eller på landsbygda. Utdanning og inntekt slår positivt ut, men tydeligst i forhold til partipolitisk virksomhet.

Over tid har tradisjonell politisk atferd fått konkurranse fra irregulære og mer direkte former for politisk atferd. Denne typen politisk atferd er ofte knyttet til nyere sosiale bevegelser, som for eksempel fredsbevegelsen, kvinnebevegelsen og miljøbevegelsen. I datamaterialet finnes det enkelte spørsmål som peker i retning av slike mer direkte former for politisk deltakelse. De fleste av disse indikatorene er imidlertid relatert til miljøvernfeltet. Dette kan bidra til å ”forstyrre” analysen. Det kan for eksempel tenkes at religiøse mennesker jevnt over er mindre opptatt av natur og miljø enn andre på grunn av Bibelens befaling om ”å underlegge dere jorden” (jfr. White

1967). De seneste årene har imidlertid både tradisjonelle og ikke-tradisjonelle religiøse retninger vist engasjement i miljøspørsmål (Bispemøtet 1993, Kirkemøtet 1996, Botvar 1996b, Botvar 1998). Dermed er det vanskelig på forhånd å vite hvordan de ulike religiøsitetstypene vil slå ut i forhold til denne typen politisk atferd.

På samme måte som når det gjelder konvensjonell politikk, opererer jeg med to mål på ikke-konvensjonell politisk atferd. Det ene målet er knyttet til deltakelse i nyere politiske bevegelser, her representert ved miljø- og fredsbevegelsen. Det dreier seg altså om *konvensjonelle aktivitetsformer* (møter, pengestøtte, frivillig arbeid), men innenfor *nyere politiske organisasjoner*. Det andre målet tar for seg politisk atferd som er ukonvensjonell og uavhengig av organisasjoner, slik som boikott av varer og endring av forbruksmønster. Tabell 6.9. viser oppslutningen om ulike indikatorer på ikke-konvensjonell politisk aktivitet.

Tabell 6.9. Oppslutningen i befolkningen om (miljørelatert) ikke-konvensjonell politisk deltakelse.

Variabler:	Prosent av totalutvalget	N
Medlemskap i miljøvernorganisasjoner	3.5	142
Medlemskap i fredsorganisasjoner	2.9	116
Gitt penger til miljøvernorganisasjon	8.1	329
Gitt penger til fredsorganisasjon	8.9	363
Frivillig arbeid for miljøorganisasjon (månedlig)	1.0	40
Frivillig arbeid for fredsorganisasjon (månedlig)	1.0	35
Støtte til utsagnet: "Jeg støtter miljøorganisasjoner"	34.4	1384
Støtte til utsagnet: "Jeg er opptatt av hva jeg personlig kan gjøre for natur og miljø"	49.9	2008
Støtte til utsagnet: "Jeg boikotter produkter som jeg vet forurensar"	40.6	1628
Støtte til utsagnet: "Jeg ønsker å skjære ned på forbruket mitt uansett hva andre gjør"	40.6	1625
Støtte til utsagnet: "Jeg kjemper ofte/av og til for mer grøntareal, sykkelstier etc. i nærmiljøet"	29.9	1188

Kilde: Norsk Monitor 2001.

De syv første variablene benyttes til å konstruere en additiv indeks som måler grad av støtte til miljø- og fredsorganisasjoner, mens de fire siste brukes til å lage en additiv indeks for irregulær (og individuell) politisk atferd. Det knytter seg visse metodiske problemer til det siste målet. For

det første er alle spørsmålene relatert til miljøfeltet. For det andre er noen av målene så pass vage at de like gjerne kan avspeile holdninger som faktisk atferd ("jeg er opptatt av hva jeg kan gjøre..."). Imidlertid viser de to spørsmålene som tydeligst inneholder en handlingskomponent ("Jeg boikotter..." og "Jeg kjemper for..."), at det foregår en god del bevisst politisk atferd utenfor den konvensjonelle politiske kanalen. Den svake oppslutningen om vanlig organisasjonsarbeid viser at tradisjonelle arbeidsformer har begrenset appell selv om de er koblet opp mot nye politiske saker. Dataene tyder på at det er aktivitetsformene mer enn sakskomplekset som er bestemmende for graden av involvering.

Tabell 6.10. Regresjonsanalyse med støtte til miljø- og fredsorganisasjoner (avhengig variabel), sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.

Uavhengige variabler:	B	Beta	Sig.
Kjønn	.056	.023	.161
Alder	.005	.068	.000
Bosted	.084	.034	.029
Utdanning	.129	.125	.000
Inntekt (husholdning)	.027	.021	.198
Trad. kristen religiøsitet	-.046	-.027	.095
New Age	-.028	-.015	.366
Spiritualitet	.444	.205	.000
Justert R2	.064		

Kilde: Norsk Monitor 2001. (N=3921).

Tabell 6.11. Regresjonsanalyse med irregulær politisk aktivitet (avhengig variabel), sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.

Uavhengige variabler:	B	Beta	Sig.
Kjønn	.243	.100	.000
Alder	.009	.121	.000
Bosted	.032	.013	.397
Utdanning	.098	.096	.000
Inntekt (husholdning)	.028	.023	.170
Trad. kristen religiøsitet	.052	.032	.051
New Age	.019	.010	.529
Spiritualitet	.472	.220	.000
Justert R2	.092		

Kilde: Norsk Monitor 2001. (N=3921).

Av tabell 6.10 og 6.11 ser vi at settet av uavhengige variabler har likeartet effekt på de to målene på politisk aktivitet utenfor den politiske kanalen. Av de religiøse variablene har spiritualitet i begge tilfeller et klart positivt utslag. Verken tradisjonell kristen religiøsitet eller New Age har signifikant effekt på irregulær atferd. Spirituality fremstår som en viktigere prediktor på politisk deltakelse enn utdanningsnivå, som utgjør en annen sentral forklaringsfaktor. Mye tyder på at de spirituelt orienterte er spesielt opptatt av det som har med natur og miljø å gjøre, og at dette i noen grad er med på å farge den aktuelle analysen. Noe overraskende viser det seg at eldre mennesker er mer engasjert i ikke-konvensjonell politisk aktivitet knyttet til fred og miljø, enn yngre. Mindre overraskende er det at utdanningsnivå slår positivt ut i forhold til denne typen engasjement. Videre er det en tendens til at kvinner deltar oftere enn menn i irregulær politisk atferd. Støtten til miljø- og fredsorganisasjoner er noe sterkere i byene enn på landet.

Som ventet slår tradisjonell religiøsitet positivt ut i forhold til regulær politisk deltakelse og deltakelse i politiske partier (fortrinnsvis Kristelig Folkeparti). I tråd med forventningene går spiritualitet sammen med deltakelse i nye deltakelsesformer og deltakelse i nye politiske bevegelser. New Age har bare signifikant (negativ) effekt på ett av målene på politisk aktivitet (konvensjonell kollektiv aktivitet).

Politiske holdningsdimensjoner

Gjennom flere publikasjoner har Henry Valen og Bernt Aardal dokumentert at det på 1980- og 1990-tallet gjør seg gjeldende fire sentrale ideologiske konflikt dimensjoner i norsk politikk (Valen 1981, Valen og Aardal 1983, Aardal 1999). Det dreier seg om offentlige inngrep versus privat virksomhet, om velferd og solidaritet (inkludert innvandring), om moral og religion og om vekst versus vern. Moral/religion og offentlig - privat regnes som de eldste konfliktlinjene, mens solidaritet/innvandring og vekst - vern er av nyere dato. Valgundersøkelsen 1981 var den første der alle fire dimensjonene var inkludert i spørrematerialet (Berglund 2002:149). På bakgrunn av faktoranalyser har en innenfor valgforskningen konstruert additive indekser basert på et sett av tre til fem spørsmål eller påstander knyttet til temafeltet. De konkrete spørsmålene har vært relevante i forhold til det aktuelle valget, men har samtidig knyttet an til vedvarende konflikter i det politiske liv (Berglund 2002). Disse indeksene eller verdi-dimensjonene har vist seg å utgjøre

viktige forklaringsfaktorer i forhold til valgatferd (Aardal og Valen 1995:75-76, Aardal 1999:95ff, Aardal 2003:66, Aardal 2007). Norsk Monitor 2001 inneholder en rekke spørsmål som likner dem som har vært benyttet i valgundersøkelsene. På bakgrunn av en sammenlikning med valgundersøkelsene, samt bruk av faktoranalyser, konstrueres fire additive indekser med verdier fra 0 til 20. Ytterpunktene representerer ideologiske motsetninger på skalaene vekst - vern, venstre - høyre, sekulær - religiøs og for/mot innvandring. Ved konstrueringen av indekser har jeg valgt å benytte spørsmål som inngår både i Norsk Monitor 1997 og 2001. Det er dermed mulig å foreta analyser med utgangspunkt i begge undersøkelsene (og dermed begge Stortingsvalgene)⁴¹.

Tabell 6.12 viser en multipel regresjonsanalyse med religionstyper og sosial bakgrunn som uavhengige variabler og offentlig-privat dimensjonen som avhengig variabel. Beta-verdiene viser at de religiøse indeksene alle har signifikant effekt, men med forskjellig fortegn. Tradisjonell religiøsitet og særlig New Age korrelerer med høyreorienterte holdninger, mens spiritualitet trekker i venstre-retning. Av de sosiale bakgrunnsvariablene er det særlig kjønn og utdanning som slår ut (i venstre-retning). Det at de to alternativreligiøse indeksene skiller lag, er ikke overraskende på bakgrunn av tidligere funn.

Tabell 6.12. Regresjonsanalyse med offentlig - privat dimensjon (avhengig variabel), sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.

Uavhengige variabler:	B	Beta	Sig.
Kjønn	-1.379	-.148	.000
Alder	.001	.003	.862
Bosted	-.025	-.003	.862
Utdanning	-.548	-.141	.000
Inntekt (husholdning)	.472	.099	.000
Trad. kristen religiøsitet	.456	.072	.000
New Age	1.137	.165	.000
Spiritualitet	-.738	-.090	.000
Justert R2	.065		

Kilde: Norsk Monitor 2001. (N=3921).

⁴¹ Indikatorene brukt til å konstruere politiske dimensjoner er gjengitt i appendiks 1.

Venstre-høyre dimensjonen er korrelert med innvandringsdimensjonen. En kan dermed forvente at religiøsitetstypene spriker også her. Det samlede settet av variabler forklarer en større del av variansen i holdninger til innvandring. Som ventet peker spiritualitet i pro-innvandringsretning, mens New Age trekker i motsatt retning. Tradisjonell religiøsitet er moderat korrelert med en pro-innvandringsholdninger. Igjen er det kjønn og utdanning som har mest å si av bakgrunnsvariablene.

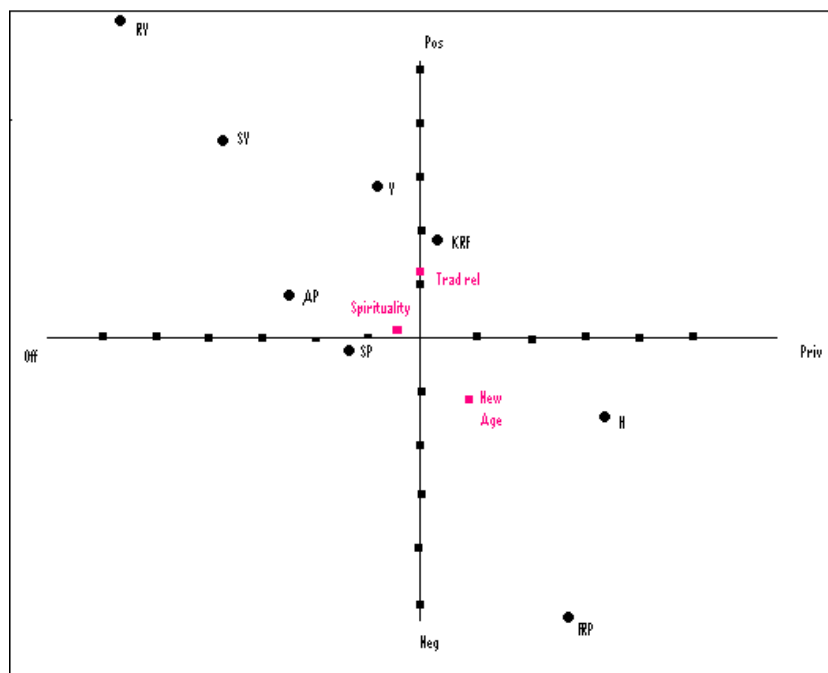
Tabell 6.13. Regresjonsanalyse med innvandring/solidaritet dimensjon (avhengig variabel), sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.

Uavhengige variabler:	B	Beta	Sig.
Kjønn	1.571	.142	.000
Alder	-.010	-.028	.076
Bosted	.359	.033	.028
Utdanning	1.342	.290	.000
Inntekt (husholdning)	.201	.035	.024
Trad. kristen religiøsitet	.430	.057	.000
New Age	-1.347	-.164	.000
Spiritualitet	1.560	.160	.000
Justert R2	.172		

Kilde: Norsk Monitor 2001. (N=3921).

I figur 6.1. presenteres en figur som viser hvordan partienes velgere, samt de som skårer høyt på de tre religiøse dimensjonene plasserer seg i et todimensjonelt plan hvor offentlig-privat indeksen kombineres med vekst-vern. Partienes plassering i forhold til konflikt dimensjonene er vel kjent fra valgforskningspublikasjonene (se for eksempel Aardal 1999 og Aardal 2003). En sammenlikning med Valgundersøkelsen 2001 viser at Norsk Monitor-dataene gir påfallende like resultater, selv om dimensjonene delvis er satt sammen av andre spørsmål. I tillegg til partiene er de tre religiøsitetstypene tatt med. For hver religiøsitetstype har jeg trukket ut den femtedelen (20 prosent) som scorer høyest. Dermed oppnår jeg tre dummy-variabler som mål på religiøs orientering. Siden Norsk Monitor består av ca 4000 respondenter betyr dette at hver religiøs kategori inneholder omtrent 800 respondenter. Som regresjonsanalysene viser, er avstanden mellom de tre religiøsitetstypene større når det gjelder innvandring, enn når det gjelder holdninger til offentlig eller privat dominans i økonomien. De tre religiøsitetstypene ligger mer samlet enn det partiene gjør. Politisk-ideologisk befinner religiøsitetstypene seg nær midten i

figuren og dermed i nærheten av de tre mellompartiene og Arbeiderpartiet. Ikke overraskende plasserer tradisjonell religiøsitet gruppen seg nær Kristelig Folkeparti. New Age står tilsynelatende nær Høyre og FrP – først og fremst på grunn av innvandringssaken. Spiritualitet ligger derimot nærmest Senterpartiet – hovedsakelig på grunn av likhetspunkter i innvandringsspørsmål. Dette forteller ikke nødvendigvis hvilket parti de religiøse gruppene stemmer på, bare hvordan gjennomsnittet innenfor de forskjellige parti-gruppene plasserer seg i diagrammet. Fordelingen likner den vi finner i valgundersøkelsen fra 2001 (se Aardal 2003:92). Men både partiene Høyre og Venstre plasserer seg noe lenger mot offentlighetspolen enn tilfellet er i valgundersøkelsen.



Figur 6.1. Plassering av ulike grupper i diagram basert på offentlig - privat og for/mot innvandring dimensjonene.

Kilde: Norsk Monitor 2001.

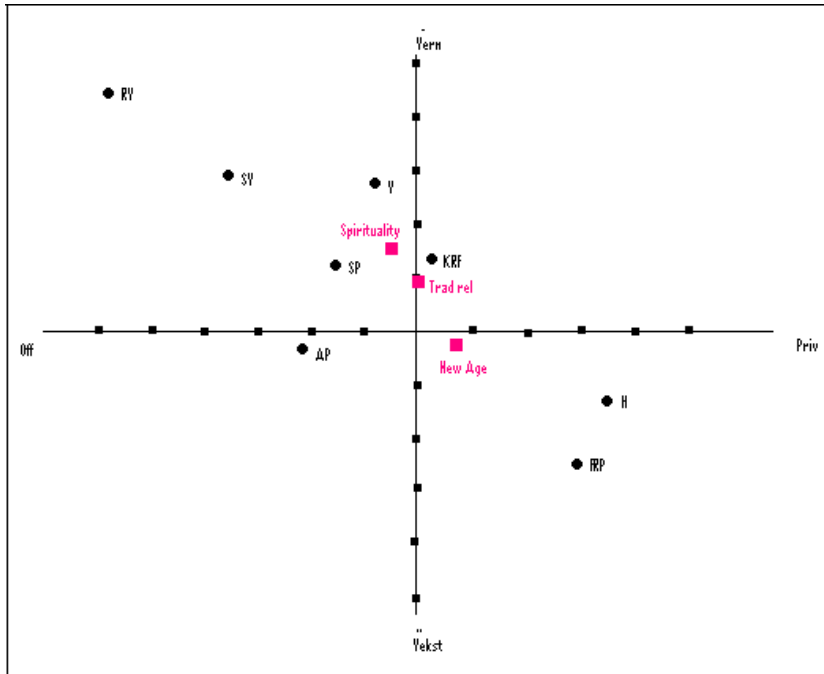
I neste tabell tar vi for oss vekst - vern dimensjonen. Igjen har de to alternative religiøsitsformen ulik effekt, mens tradisjonell kristendom ikke gir signifikante utslag. Ut fra tidligere analyser av medlemskap i miljøorganisasjoner og atferd knyttet til miljøfeltet, er det ikke overraskende at spiritualitet korrelerer så pass sterkt med verneinteresser. Utslaget er så tydelig at det er nærliggende å tenke seg denne formen for religiøsitet går sammen med det å betrakte naturen som hellig og guddommelig.

Tabell 6.14. Regresjonsanalyse med vekst - vern dimensjon (avhengig variabel), sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.

Uavhengige variabler:	B	Beta	Sig.
Kjønn	1.181	.135	.000
Alder	.007	.024	.133
Bosted	.119	.014	.370
Utdanning	.765	.209	.000
Inntekt (husholdning)	.154	.034	.034
Trad. kristen religiøsitet	.099	.017	.292
New Age	-.498	-.077	.000
Spiritualitet	1.788	.232	.000
Justert R2	.127		

Kilde: Norsk Monitor 2001. (N=3921).

Figur 6.2 viser det politiske rommet som skapes når en krysser de to politiske dimensjonene offentlig - privat med vekst - vern. Bildet vi får frem har klare likhetstrekk med det i figur 6.1. New Age skiller seg ut ved å være mer vekst-orientert enn de to øvrige. Spiritualitet er, på sin side, mer verne-orientert enn tradisjonell religiøsitet og plasserer seg nærmere "miljøpartiet" Venstre.



Figur 6.2. Plassering i diagram basert på offentlig - privat vs vekst - vern dimensjonen.
Kilde: Norsk Monitor 2001.

Korrelasjonen mellom tradisjonell religiøsitet og den religiøst-moralske dimensjonen er så sterk at faren for "multikolinearitet" er til stede (Lewis-Beck 1980). Teoretisk nærmer vi oss en tautologi. Tradisjonell religiøsitet, slik jeg måler det her ligger nær den moralsk-religiøse enden av skalaen. Av denne grunn unnlater jeg å ta med figuren som viser sammenhengen mellom religiøsitetstypene og denne konfliktdimensjonen. Det største avviket i forhold til valgundersøkelsen 2001 er igjen at Venstre plasserer seg til venstre for gjennomsnittet (Aardal 2003).

Tabell 6.15. Regresjonsanalyse med moral/religion dimensjon (avhengig variabel), sosial bakgrunn og religiøsitetstyper.

Uavhengige variabler:	B	Beta	Sig.
Kjønn	.770	.078	.000
Alder	.110	.355	.000
Bosted	-.448	-.046	.000
Utdanning	-.455	-.111	.000
Inntekt (husholdning)	-.296	-.058	.000
Trad. kristen religiøsitet	2.622	.393	.000
New Age	-.716	-.098	.000
Spiritualitet	-.583	-.067	.000
Justert R2	.396		

Kilde: Norsk Monitor 2001. (N=3921).

I tabell 6.15 kan vi merke oss at de to alternative religiøsitetstypene begge har en signifikant negativ effekt på denne konfliktdimensjonen. Det innebærer at de trekker i en liberaliserende retning. De viktigste prediktorene er imidlertid alder, som har positiv effekt og utdanning, som har negativ effekt på dette målet.

Samlet sett er de to alternative religiøsitetstypene sterkere korrelert med de nye konfliktdimensjonene (solidaritet/innvandring, vekst - vern) enn med de gamle (venstre - høyre, moral/religion). På denne måten passer de innenfor den delen av den politiske debatten som dreier seg om såkalte ny-politikk spørsmål. Det mest interessante er at de to nye religiøsitetstypene har motsatt fortegn og plasserer seg på hver side av gjennomsnittet i forhold til flere av konfliktdimensjonene. Det er nærliggende å spørre om disse religiøsitetstypene står nærmere politiske partier som har profilert seg i forhold til den nye typen verdi-politiske stridsspørsmål, slik som Sosialistisk Venstreparti og Fremskrittspartiet (Jenssen 1991). En antakelse vil være at de mest alternativreligiøse er overrepresentert blant disse partienes velgere, men underrepresentert innenfor gamle partier som er knyttet til mer tradisjonelle konfliktlinjer.

Partistemmegivning og partisympati

Jeg har allerede undersøkt visse aspekter ved politisk deltakelse. Tidligere i kapitlet så jeg på medlemskap i partier og oppslutning om offentlige valg. I denne siste delen skal jeg ta for meg partisympati og stemmegivning. Frie valg står sentralt i ethvert demokrati. Det er gjennom

stemmegivning på partier at vi velger våre ledere. For valgforskningen er det et mål å forstå og forklare hvorfor folk stemmer som de gjør, og hvorfor oppslutningen om partiene endres fra valg til valg. Datamaterialet jeg har til rådighet, gjør det mulig å se nærmere på flere aspekter knyttet til de politiske partiene, slik som stemmegivning og partisympati. Når valgforskningen har utviklet mål på grunnleggende konfliktdimensjoner i samfunnet, er det fordi disse har vist seg å utgjøre viktige forklaringsfaktorer i forhold til partistemme-givning. Hvor en plasserer seg på de ulike ideologiske dimensjonene, vil dermed gi en god pekepinn om hvilket politisk parti en står nær.

Partienes oppslutning varierer over tid. Hovedmaterialet er hentet fra en undersøkelse (Norsk Monitor) gjennomført høsten 2001, altså noen uker etter Stortingsvalget. Partienes stilling vil dermed være preget av det politiske bildet som rådet på det aktuelle tidspunktet. Partier som hadde gått fram i forhold til forrige valg var særlig Høyre og Sosialistisk Venstreparti. Fremskrittspartiet og Kristelig Folkeparti hadde gått noe tilbake, men holdt stillingen brukbart, mens Arbeiderpartiet, Senterpartiet og Venstre hadde gått klart tilbake (Venstre var samlet sett under sperregrensen på 4 prosent). Da undersøkelsen ble gjennomført, var det klart at Høyre, Kristelig Folkeparti og Venstre ville danne en mindretallsregjering med subsidiær støtte fra Fremskrittspartiet. Selv om oppslutningen om og forholdet mellom partiene har endret seg, vil trolig relasjonen mellom politiske partier og religiøse orienteringer være mer stabilt. De sammenhenger vi finner mellom religiøse retninger eller orienteringer og politiske parti, vil dermed kunne ha relevans utover den perioden dataene skriver seg fra. Høyst sannsynlig vil de ulike religiøse gruppene bli påvirket av den aktuelle politiske situasjonen på samme måte som opinionen for øvrig. Det første jeg skal se nærmere på, er hvilket parti de religiøse gruppene ville stemme på sammenliknet med hele befolkningen (de stemmeberettigede). Etterpå skal jeg ta for meg spørsmålet om grad av stabilitet i partipreferanser, samt sympatibarometer for det enkelte parti.

Tabell 6.16. Hvilket parti ville du stemme dersom det var Stortingsvalg kommende mandag?

Parti ville stemme	Trad. Religiøse (øverste 20 %)	New Age (øverste 20 %)	Spirituality (øverste 20 %)	Befolkning (NM 2001)
Arbeiderpartiet	13,9**	20,2	19,4	22,0
Fremskrittspartiet	6,9**	13,6*	7,3**	10,8
Høyre	19,8**	24,5	20,9*	24,9
Kristelig folkeparti	38,3**	10,8	18,5**	12,1
Senterpartiet	5,7	3,1	3,2	4,3
Sosialistisk Venstreparti	9,4**	21,0	24,1**	18,2
Venstre	4,3	2,9*	4,2	4,4
Rød valgallianse	0,4	1,5	1,0	1,2
Andre	1,3	2,5	1,3	2,1
Sum	100	100,1	99,9	100
N	671	649	685	3091

Kilde: Norsk Monitor 2001.

* sign. avvik fra befolkningen på 0.05-nivå, ** sign. på 0.01-nivå

Selv om undersøkelsen er foretatt kort tid etter Stortingsvalget benytter vi spørsmålet om hvilket parti folk ville stemme dersom det var Stortingsvalg kommende mandag, fordi dette gir flere og mer pålitelige svar enn spørsmål om faktisk stemmegivning ved forrige valg. Allerede dagen etter Stortingsvalget er det en tendens til at folk heller oppgir at de stemte på et parti i medvind enn en taper. Tendensene i valget vil ofte bli noe forsterket i galluper tatt opp kort tid etter valget.

Generelt sett er det de tradisjonelt religiøse som avviker mest fra befolkningen når det gjelder stemmegivning. Dette har sammenheng med den sterke posisjonen som Kristelig Folkeparti har i denne gruppen. Dette innebærer at de fleste andre partier får lavere oppslutning enn de har velgerkorpset samlet sett. Dette gjelder for Arbeiderpartiet, Fremskrittspartiet, Sosialistisk Venstreparti og Høyre. For Høyres del er utslagene beskjedne, men signifikante. De to andre såkalte sentrumspartiene, Senterpartiet og Venstre, har den samme oppslutningen blant de tradisjonelt religiøse som vi finner i befolkningen. De New Age-orienterte av velgerne, avviker signifikant fra befolkningen i bare to tilfeller. Fremskrittspartiet oppnår høyere oppslutning enn i den øvrige befolkning, mens Venstre relativt sett får færre stemmer. Den relativt sett sterke stilling som Fremskrittspartiet har i denne gruppen, kan knyttes til flere forhold. For det første stemmer dette overens med New Age-variabelens plassering på konflikt dimensjonene. New Age plasserte seg nærmere den private enn den offentlige polen, nærmere innvandringsmotstand enn innvandringsstøtte og nærmere vekst enn vern-polen. Det siste kan i tillegg til å underbygge

støtten til Fremskrittspartiet, være en faktor bak Venstres svake stilling i denne gruppen. For det andre kan de negative utslagene som New Age-religiositeten har overfor en rekke mål på samfunnsinnsats og sosial tillit, være med på å forklare støtten til Fremskrittspartiet. Til tross for partiets størrelse er det fortsatt mange som oppfatter FrP som et protestparti som har et kritisk blikk på det politiske systemet.

Spirituality-gruppen har en annen partipolitisk profil enn New Agerne. Dette stemmer overens med funn gjort i tidligere analyser. De to Høyre-partiene står svakere i denne gruppen enn i den øvrige befolkning, mens Sosialistisk Venstreparti står sterkere. Også Kristelig folkeparti er overrepresentert. Selv om disse to partiene står på ulik side når det gjelder mange saker, er de likevel like på den måten at de er opptatt av å sette verdspørsmål på dagsorden.

Hvor stabile er så disse partiholdningene? Dette kan vi få en pekepinn om ved å se på hva respondentene oppgir at de stemte ved Stortingsvalget i 1997⁴². Dersom vi sammenlikner med resultatene fra Stortingsvalget i 1997, er det også her klart at New Age-gruppen var overrepresentert i FrP, mens Spirituality-gruppen var overrepresentert i KrF og underrepresentert i FrP. Sosialistisk Venstreparti hadde den gang sterkere støtte i begge de alternativreligiøse gruppene enn størrelsen skulle tilsi. De ulike holdningene til Fremskrittspartiet (og dels KrF) ser dermed ut til å ha bestått en stund. Derimot hadde SV også sterk grobunn blant New Age-tilhengerne. En sammenstilling av hvilket parti en stemte i 1997 og hva en ville stemme nå, viser graden av partistabilitet eller lojalitet. Dette er også et forhold som varierer innenfor de religiøse velgergruppene. Blant de tradisjonelt religiøse er stabiliteten stor for Kristelig Folkeparti og Høyre. Omkring 80 prosent av de som stemte på et av disse partiene ved valget i 1997 ser ut til å holde fast ved partiet fire år senere. I denne gruppen er lojaliteten svakest for de som har stemt Arbeiderpartiet, Fremskrittspartiet og Venstre. Blant New Agerne er stabiliteten størst blant dem som har stemt Høyre og Sosialistisk Venstreparti. KrF og SP har derimot lav velgerlojalitet i denne gruppen. Innenfor Spirituality-gruppen finner vi den sterkeste partiloyaliteten blant dem som stemte Høyre, KrF og SV ved forrige valg. De øvrige partiene har vesentlig mindre stabile velgere innenfor denne gruppen.

⁴² En må være klar over at det vanligvis skjer en forskyvning av preferansene i undergrupper som reflekterer

For ytterligere å nyansere bildet trekker vi inn spørsmålet om partisympati. Selv om folk ikke nødvendigvis stemmer på et parti kan de likevel ha mye til overs for dets standpunkter og dets ledere. Sympatimål eller velgernes rangering av partiene kan i tillegg si noe om hvilket parti en kan være tilbøyelig til å stemme ved neste valg.

Tabell 6.17. Sympatibarometer. Prosentandeler som liker partiet meget eller nokså godt.

Liker partiet meget/nokså godt	Trad religiøs	New Age	Spirituality	Befolkning (NM 2001)
SV	52,6	62,3**	61,7**	52,6
H	56,2	51,0	49,5	52,4
V	52,3	35,3**	43,5**	52,3
AP	42,2 **	50,9	50,6	51,9
KrF	73,8 **	46,2	51,7	43,9
SP	42,1	36,2 **	35,4**	42,1
FrP	32,3	40,6**	30,7**	34,8
RV	10,8	17,3**	21,6**	10,8

Kilde: Norsk Monitor 2001.

* sign avvik fra befolkningen på 0,05-nivå, ** sign avvik på 0,01-nivå

De tre religiøse målene har først og fremst betydning i forhold til oppslutningen om de tre sentrumpartiene, samt SV og FrP. Ingen av målene gir signifikant utslag for partiet Høyre og bare det tradisjonelle religiøsitetetsmålet slår ut for Arbeiderpartiet (negativt). Av de tre sentrumpartiene er det Kristelig Folkeparti som ser ut til å ha mest å hente fra disse gruppene, altså i noen grad fra de nye og alternative. Venstre og Senterpartiet står svakt i begge de to alternativreligiøse gruppene, sammenliknet med situasjonen blant velgere flest. Fremskrittspartiet har en delt stilling innenfor den alternative religiøsiteten. Det bekrefter at står sterkt blant dem som orienterer seg i New Age-retning, men tilsvarende svakt blant den nye spiritualitetsgruppen. Sosialistisk Venstreparti står sterkest i spirituality-gruppen, men ser også ut til å ha en betydelig andel positivt innstilte velgere i New Age-gruppen. Det samme kan sies om Rød Valgallianse eller Rødt, som partiet kaller seg i dag. Samtidig viser det seg at det å ha sympati ikke er nok for å vinne kampen om velgernes gunst når det virkelig teller på valgdagen.

generelle opinionssvingninger.

Oppsummering og diskusjon

I dette kapitlet har jeg tatt for meg betydningen de tre religiøsitsformene har på det samfunnsmessige og politiske området. Analysen tok utgangspunkt i diskusjonen omkring sosial kapital og individuelle forutsetninger for politisk deltakelse. De tre religiøsitsformene skiller seg på flere punkter fra gjennomsnittet av befolkningen, samtidig som de skiller seg fra hverandre. Det er især blant de kirkelige og de spirituelle at en finner et potensiale for et bredt og aktivt samfunnsengasjement. I begge tilfeller eksisterer det en positiv sammenheng mellom religiøsitet og ønsket om å gjøre noe for samfunnet. På bakgrunn av analyser av det amerikanske samfunnet har Robert Putnam (2000) konkludert med at organisert religiøsitet er en av de viktigste faktorene bak oppbyggingen av sosial kapital. Privatiserte former for religiøsitet mener han mangler forutsetningen for å bidra til den sosiale kapitalen. Analysen av norske data viser at nye, alternative og langt på vei privatiserte former for religiøsitet, også kan virke fremmende på sosial kapital. Dette gjelder vel og merke av typen "spiritualitet". Den andre nye religiøsitsformen, New Age, har gjennomgående negativ innflytelse på den sosiale kapitalen. Dette underbygger det jeg tidligere har påpekt om at vi har å gjøre med to klart forskjellige former for alternativ religiøsitet. Den empiriske analysen støtter dermed opp under antakelsen om at folkelig New Age har en individualistisk og fatalistisk grunnholdning, mens den nye spiritualiteten har en samfunnsmessig og relasjonell orientering.

De kirkelige er sterkere forankret i tradisjonelle organisasjoner og bevegelser enn de alternativreligiøse. Ser en derimot på ikke-konvensjonelle og direkte former for politisk deltakelse, er det de spirituelt orienterte som viser sterkest grad av involvering.

Når det gjelder politiske konfliktlinjer, er de nye religiøsitsformene sterkest korrelert med de konfliktdimensjonene som er av nyere dato, slik som vekst - vern og innvandring/solidaritet. Tradisjonell religiøsitet er som ventet særlig knyttet til den moralsk/religiøse konfliktlinjen, slik denne har blitt framstilt i valgforskningen. De tre religiøsitsformene er også klart splittet når det gjelder Ingleharts materialisme - postmaterialisme dimensjon. En analyse av partistemmegivning viser at de to nye religiøsitsformene på hver sin kant er sterkt knyttet til de to nyeste partiene i partisystemet, det vil si Sosialistisk Venstreparti og Fremskrittspartiet. Det er altså ikke slik at

religiøsitet utelukkende har å gjøre med gamle konfliktlinjer og med tradisjonelle former for politisk aktivitet. Religiøsitet kan, som vi har sett, både virke hemmende og fremmende på samfunnsengasjement og politisk virksomhet. En kan ut fra presenterte data, diskutere om det er den tradisjonelle religiøsiteten eller den nye spiritualiteten som representerer den sterkeste religiøse motivasjonsfaktoren vis-a-vis samfunnsinnsats. På det politiske området ser det ut til at den tradisjonelle kirkelige religiøsiteten har fått konkurranse av den nye spiritualiteten når det gjelder å utgjøre en forklaringsfaktor i forhold til politikk og samfunnsengasjement.

Analysen viser at religiøsitet er en dynamisk størrelse som gjennomgår forandringer som kan være politisk relevante. Ny og alternativ religiøsitet antar imidlertid så vidt ulike former at det kan ha nærmest motsatte implikasjoner i forhold til politiske holdninger. Dette viser med tydelighet at det er nødvendig å benytte seg av flere mål på religiøsitet for å få frem et helhetlig bilde av religionens politiske betydning.

Kapittel 7

Alternativ religiøsitet på et organisert nivå

I dette kapitlet skal jeg ta for meg de to problemstillingene som dreier seg om alternativreligiøsitetens ideologiske dimensjoner og deres konsekvenser på det politiske felt. Temaene overlapper dermed de som ble tatt opp i kapittel 5 og 6. Men i dette kapitlet skal jeg undersøke alternativreligiøsitet på et annet nivå enn i foregående kapitler. Datamaterialet som ligger til grunn for dette kapitlet, er hentet fra en gruppe mennesker som står nærmere kjernen i den alternativreligiøse bevegelsen. Hensikten med å ta for meg data knyttet til mesonivået er å finne ut om de tendenser og sammenhenger vi har avdekket med utgangspunkt i generelle befolkningsstudier, også gjør seg gjeldende på andre nivåer. Dersom dette er tilfellet vil de tidligere funnene bli styrket.

Med utgangspunkt i en spørreundersøkelse blant dem som abonnerer på bladet som binder det alternative miljøet sammen (tidligere kalt "Alternativt Nettverk", nå "Visjon"), skal vi se nærmere på kjernetropen. Hvem er de, hva tror de på og hvordan forholder de seg til samfunn og politikk? Likner de på den uorganiserte og folkelige delen av bevegelsen, eller fremstår de som en elite når det gjelder syn på religion og politikk?

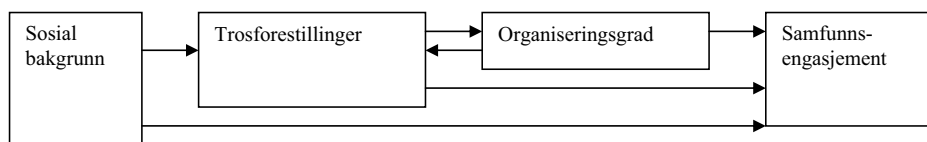
Den alternativ-religiøse bevegelsen har vært mye omtalt i massemedia. Alt som har vært skrevet om den, har ikke vært like veldokumentert. Det finnes dermed flere myter om hvem det er som tiltrekkes av alternativreligiøse aktiviteter, hva de tror og hva de mener. For eksempel hevdes det fra tid til annen at feltet domineres av kvinner i 50-årene. Dette representerer i beste fall en forenkling av virkeligheten. I dette kapitlet skal vi ta for oss en undersøkelse rettet mot kjernen i bevegelsen. Det dreier seg om mennesker som har et forhold til det alternative nettverket som nettopp går under betegnelsen "Alternativt Nettverk" (AN). Mye av det som foregår på dette feltet, er relativt løst organisert. Tilbudene knyttes til slike ting som (handels)messer, kurs, foredrag, terapi, samt litteratur. Disse tilbudene utgjør en sentral del av den alternative

bevegelsen. Og de som tar del i denne typen aktiviteter, utgjør langt på vei kjernen i nettverket.

Kapittel 5 og 6 tok for seg ulike religiøsitetsformer som gjør seg gjeldende i befolkningen i stort. Det viktigste funnet i kapittel 5 var at religiøsitet som framstår som alternativ i forhold til den tradisjonelle kirkelige, kan deles inn i to retninger. Med utgangspunkt i en drøfting av teoretiske bidrag, primært Heelas og Woodhead (2004) samt Ahlin (2001, 2005), ble de to dimensjonene betegnet henholdsvis ”New Age” og ”Spirituality”. Faktoranalyser gjennomført i kapittel 5 viste at disse dimensjonene kunne måles ved hjelp av additive indekser basert på et sett av spørsmål. Indeksene har dermed sin basis både i en teoretisk diskusjon og i empiriske analyser. I kapittel 6 ble det ytterligere understreket at det dreier seg om to *ulike* religiøse dimensjoner. Når en kjører de to religiøse indeksene mot mål på politisk og samfunnsmessig engasjement, får en frem ulike resultater. Målet på New Age korrelerer som regel negativt med samfunnsengasjement, mens det motsatte gjerne er tilfelle for Spirituality-målet.

Hittil har jeg tatt for meg den uorganiserte og folkelige alternativreligiøsiteten. I dette kapitlet ser jeg på en mer organisert form for alternativreligiøsitet. Målet med kapitlet er å undersøke nærmere den andre og den tredje hovedproblemstillingen, det vil si spørsmålet om det gjør seg gjeldende en eller flere alterantive religiøsitetsformer og hvorvidt denne/disse har betydning for holdningen til samfunnsliv og politikk.

Jeg går frem på følgende måte: Først undersøker jeg om det finnes likeartede religiøsitetsformer i de to datamaterialene (Norsk Monitor og AN-undersøkelsen). Dersom jeg med basis i det nye utvalget finner at det eksisterer en todeling i materialet som tilsvarer det jeg har kalt New Age og Spirituality, vil jeg videre undersøke om de to religiøsitetsformene har likeartet *effekt* på variabler knyttet til politikk og samfunn, som i de tidligere analysene. For ytterligere å belyse spørsmålet om funnene er avhengige av grad av organisering, konstruerer jeg et eget mål på dette. Faktoren *organiseringsgrad* kan betraktes som mellomliggende i forhold til trosforestillinger/ideologi og politiske forhold. Figur 7.1. viser skjematisk hvilke forhold jeg retter søkelyset mot og den antatte forbindelsen mellom dem.



Figur 7.1. Kausalmodell som viser forholdet mellom sosial bakgrunn, trosforestillinger, organiseringsgrad og samfunnsengasjement.

Den første faktoren i analysemodellen er sosial bakgrunn. Jeg har tidligere, i kapittel 5, sett at de to religiøsitetensformene New Age og Spirituality har til dels ulikt sosialt nedslagsfelt. New Age ser ut til å appellere sterkere til mennesker med relativt lav utdanning og dermed lavere sosial status enn tilfellet er for Spirituality. I og med at det å delta i organiserte aktiviteter krever personlige og sosiale ressurser, kan en forvente at den religiøsitetensformen jeg har gitt merkelappen "New Age" har et relativt sett svakere fotfeste innenfor den organiserte delen av det alternativreligiøse miljøet, enn utenfor. I tillegg til sosial bakgrunn tar jeg for meg faktorene trosforestillinger, organiseringsgrad og samfunnsengasjement. Ulike mål på samfunnsengasjement utgjør analysens avhengige variabel.

Med basis i representative befolkningsdata har jeg tidligere påvist eksistensen av to ulike former for alternativreligiøsitet. De to formene avviker fra hverandre når det gjelder innhold, sosial fordeling og konsekvenser for politikk og samfunnssyn. Det vil være interessant å se om jeg finner igjen de to religiøsitetensformene innenfor den mer organiserte delen av alternativbevegelsen. Ved hjelp av data fra alternativmiljøet vil jeg undersøke hvilken rolle organiseringsgrad spiller i forhold til (alternativ) religiøsitet. Sammenhengene kan i utgangspunktet tenkes å gå begge veier. Ulike typer av religiøsitet kan trekke i ulik retning hva fellesskap og organisering angår. Videre kan organisering og deltakelse i fellesskap bidra til å forsterke visse (sosiale) former for religiøsitet. I den siste delen av kapitlet vil jeg ta for meg den tredje delen av problemstillingen, nemlig de mulige politiske konsekvensene som nyere og alternative former for religiøsitet kan tenkes å ha. Dersom analysen gir de samme resultatene som tidligere, altså på tvers av analysenivå og grad av organisering, vil dette bidra til å styrke våre tidligere funn om at det innenfor det alternative miljøet gjør seg gjeldende to ulike ideologiske retninger med ulike samfunnsmessige konsekvenser.

På bakgrunn av den teoretiske diskusjonen, især knyttet til Ahlins bidrag, kan en anta at Spirituality-formen gjør seg sterkere gjeldende innenfor den organiserte delen av bevegelsen enn innenfor den uorganiserte. Dette har sammenheng med at dette er en religiøsitetsform som er sterkere relatert til sosiale ressurser (sosial kapital) enn New Age-religiøsiteten. Dersom dette stemmer, kan vi videre forvente at det helhetssynet som preger Spirituality virker stimulerende på samfunnsengasjement, og at dette vil være sterkere i den organiserte delen av bevegelsen enn utenfor. Med utgangspunkt i det aktuelle datamaterialet tar jeg for meg følgende underproblemstillinger:

- Finnes den samme ideologiske todelingen mellom New Age og Spirituality som påvist tidligere?
- Stemmer den sosiale profilen overens med tidligere funn?
- Har religiøsitetsformene de samme effektene på variable knyttet til samfunn og politikk også på mesonivå?

I dette kapitlet skal jeg forsøke å etterspore og følge de to formene for alternativreligiøsitet som tidligere er påvist ved hjelp av befolkningsdata. I tillegg til å ta for meg skillet mellom New Age og Spirituality trekker jeg inn organiseringsgrad som en egen faktor. Skjematisk kan dette fremstilles slik:

TYPE RELIGIØSITET

	NEW AGE	SPIRITUALITY
ORGANISERT	1)	2)
IKKE-ORGANISERT	3)	4)

Mens kapitlene 5 og 6 tok for seg rutene 3 og 4, vil dette kapitlet først og fremst omhandle religiøsitet som faller inn under rutene 1 og 2. Mens jeg tidligere har studert to typer religiøsitet med utgangspunkt i religiøst innhold, vil jeg nå i tillegg foreta sammenlikninger ut fra grad av formell organisering. Hvorvidt det tidligere etablerte skillet mellom New Age og Spirituality gir mening også innenfor den organiserte delen av alternativbevegelsen, er foreløpig et åpent spørsmål.

Kultens nivåer

Innenfor religionssosiologien er det vanlig å dele religiøse gruppedannelser inn i hovedformene kirke, denominasjon, sekt og kult. En slik inndeling bygger på de religiøse organisasjonenes forhold til samfunnet, grad av organisering og utvikling av en enhetlig lære. Her skal jeg imidlertid konsentrere meg om *kulten*. Det er denne kategorien alternativbevegelsen først og fremst har blitt assosiert med (Hexham og Poewe 1997:4, Hanegraaf 1998: 18, Gilhus og Mikaelsson 1998:26). Kulter avviker mer fra den kirkelige formen enn sektene – både når det gjelder grad av organisering og kravet om en sammenhengende lære. Kulten representerer, i motsetning til sekten, en religiøs innovasjon og ikke et skisma (Stark og Bainbridge 1985).

Stark og Bainbridge (1985) deler kulter inn i tre typer. "Audience cult" eller "tilhørerkult" er den kulten som har lavest grad av organisering. Tilhørerkult er en fellesbetegnelse på løst sammensatte grupper med diffuse trosforestillinger (Gilhus og Mikaelsson 1998:26). De likner lite på en etablert religiøs organisasjon eller kirke, og har et lavt spenningsnivå i forhold til samfunnet. Tilhørerkulter består av mennesker som er interessert i et bestemt felt, og som stiller seg åpen og positiv overfor de ideene som presenteres der. Samtidig har de ikke en så sterk overbevisning knyttet til disse ideene at de ønsker å involvere seg i et forpliktende fellesskap. Det dreier seg mer om et meningsfellesskap enn om et sosialt fellesskap. En har i liten grad ansikt-til-ansikt kontakt med andre som er tiltrukket av de samme ideene eller praksisformene. "Medlemmene" av tilhørerkulten kan være med på et foredrag, et møte eller en konferanse, men deltar ellers lite i organisert virksomhet. Som oftest tilegner de seg kultens budskap gjennom tidsskrifter, bøker, aviser, radio eller TV. En tilhørerkult krever ingenting av medlemmene, som godt kan være orientert mot flere kulter samtidig.

Klientkulter er lettere å avgrense enn tilhørerkulter (Stark og Bainbridge 1985:26). De inngår oftere i ansikt-til-ansikt relasjoner med andre som deler deres grunnsyn. Relasjonen mellom lederen og "medlemmet" i klientkulter kan sammenliknes med relasjonen mellom terapeut og pasient eller konsulent og klient. Klientkultene krever bare deltidsengasjement av medlemmene. Klientkulter står i et lavt spenningsforhold til samfunnet. De kultene jeg snakker om her, har gjerne en forbindelse til alternativmedisin og alternative terapier. Slike terapier tilbys gjerne på et

marked og har en mer eller mindre tydelig religiøs forankring. Ofte kan det være vanskelig å skille mellom hva som er religion og hva som er terapi (Ahlin 2007:89ff).

”Kultbevegelsen” er den mest organiserte typen av kultur. Medlemmene kan være fulltidsengasjert og spenningen vis-a-vis samfunnet er høy. Visse klientkulturer kan fungere som kultbevegelser for lederne eller terapeutene, men som klientkulturer for vanlige ”medlemmer” (Stark og Bainbridge 1985:212). På dette punktet synes Stark og Bainbridge å skille seg fra Gilhus og Mikaelsson. De sistnevnte hevder at klientkulturen utgjøres av de som tilbyr og kjøper alternativreligiøse tjenester (Gilhus og Mikaelsson 1998:27). Lars Ahlin (2007) opererer i sin studie av alternative terapeuter i Århus med et klart skille mellom tilbydere og mottakere av tjenestene, i tråd med Stark og Bainbridge. I utgangspunktet er det nærliggende å tenke seg at det er forskjell på tilbydere og mottakere. Tilbydere antas å ha en ideologisk innsikt og en tilgang til praksis som overgår klientens. Samtidig utgjør dette et empirisk spørsmål, i den forstand at empirien vil kunne bidra til å gi svar på om utøverne og klientene er forskjellige, eller om de samme individene vekselvis inntar rollen som klient og terapeut.

Gilhus og Mikaelsson (1998:25-28) diskuterer ulike nivåer innenfor den norske alternativbevegelsen. Deres sirkelmodell er inndelt i tre felt fra sentrum til periferi. Den indre kjernen består av dem som har religionen som levebrød eller livsform – alternativmedisinske utøvere, de som driver alternative sentra, butikker etc. De tjener penger på å ta imot pasienter, holde kurs og skrive bøker. Utenfor den indre kjernen finner vi dem som benytter seg av tilbudene fra den indre kjernen. Det dreier seg om brukere av alternativmedisinske tjenester og deltakere på kurs og aktive brukere av produkter og litteratur. Medlemmene er aktive på den måten at de oppsøker alternative medisinske tilbud og opplevelser.

I den ytterste sirkelen finner vi mer passive mottakere som gjennom artikler og reklame får tilgang til informasjon om alternativreligiøse ideer og praksisformer. Inndelingen som Gilhus og Mikaelsson opererer med, har mye til felles med kategoriene tilhørerkult, klientkult og kultbevegelse, som vi finner hos Stark og Bainbridge (1985). Ved å beskrive de ulike nivåene som ”konsentriske sirkler” antyder Gilhus og Mikaelsson (1998:13) at tilhørergruppen er betydelig mer omfattende enn klientgruppen, som igjen er større enn den indre kjernen – de

aktive utøverne. Modellen antyder også at det som preger den innerste sirkelen, sprer seg utover til de andre delene av bevegelsen. I henhold til modellen til Gilhus og Mikaelsson bør vi finne igjen de samme elementer i den ytterste som i den innerste sirkelen, om enn i svakere grad. Sirkelmodellen passer imidlertid dårlig til en situasjon der de ytre sirklene atskiller seg klart fra den innerste.

I praksis kan det være vanskelig å trekke en klar grense mellom nivåene i den alternativreligiøse bevegelsen. I nasjonale surveyundersøkelser (med relevante spørsmål) vil jeg først og fremst fange opp medlemmer av den ytre sirkel eller tilhørergruppen, altså de med en svak involvering i religiøse fellesskap og antatt lite helhetlige trossystemer. En survey blant abonnentene på et alternativ-religiøst tidsskrift vil i større grad enn befolkningssurveyene omfatte medlemmer av klientkulten. På grunnlag av analysen nedenfor vil jeg drøfte i hvilken grad sirkelmodellen til Gilhus og Mikaelsson er et egnet utgangspunkt for å diskutere denne typen data.

Sosial og religiøs profil

Data om de indre sirklene av den alternativreligiøse bevegelsen henter jeg altså fra en spørreundersøkelse gjennomført blant et tilfeldig utvalg av dem som abonnerer på det ledende alternativreligiøse tidsskriftet i Norge, tidligere kalt Alternativt Nettverk - nå Visjon. Navneskiftet er trolig motivert ut fra et ønske om å skille bladet fra "organisasjonen".

En kan gå ut fra at de som har valgt å betale et årsabonnement på et alternativt magasin (250,- for 14 utgaver i 1999), er betydelig mer interessert i feltet enn gjennomsnittet av befolkningen. Samtidig kan en ikke være sikker på hvilket nivå en først og fremst fanger opp: tilskuer-, klient- eller elitegruppen. En utgangshypotese er at jeg først og fremst kommer til å fange opp det som kan beskrives som klientgruppen, altså de som benytter seg av og kjøper alternativreligiøse tjenester og produkter.

Den aktuelle undersøkelsen inneholder en rekke spørsmål om grad av tilknytning til det alternativreligiøse nettverket. En gjennomgang av datamaterialet viser at omtrent halvparten (44 %) av alle abonnentene (i 1999 totalt ca. 12.000) oppgir at de selv opererer som en type

terapeuter. Av disse står en del oppført i listen over kontaktpersoner som trykkes i hvert nummer. Samtidig viser det seg at et flertall har benyttet seg av kurs eller andre tjenester som tilbys i tilknytning til Alternativt Nettverk (AN). Bare 14 prosent av utvalget har *aldri* deltatt på et AN-kurs eller vært på en alternativmesse⁴³. Data tyder på at de fleste i utvalget kan knyttes til det jeg har omtalt som ”klientkulten”. Spørsmålet er om de som kaller seg terapeuter, skal regnes som den indre kjernen, altså det som kalles ”kultbevegelsen”. Kanskje er det ikke så stor forskjell på de som praktiserer som terapeuter og de som ”bare” er klienter. Dette utgjør ett av forholdene jeg skal se nærmere på nedenfor.

I kapittel 5 fant jeg at den sosiale profilen til de to alternative religiøsitetensformene avviker klart fra den en finner når en ser på befolkningen i stort eller på de tradisjonelt religiøse. Det at den sosiale profilen varierer, gjør det nødvendig å ta hensyn til slike variabler når en analyserer politiske og samfunnsmessige forhold. Sammenhengen mellom ”type religiøsitet” og ”politikk” kan nemlig vise seg å være tilsynelatende (spuriøs) og egentlig knyttet til de religiøse gruppenes sosiale kjennetegn. I dette kapitlet skal jeg forsøke å finne ut hva faktoren organiseringsgrad har å si for resultatene. Dette gjør jeg på to måter. For det første ved å konstruere et eget mål på deltakelse i (sosiale) alternativreligiøse aktiviteter. For det andre gjennom å sammenlikne de to analysenivåene – befolkning/tilhørere og klienter/terapeuter.

I hvilken grad de ”organiserte alternativreligiøse” likner på de uorganiserte, er relevant for kapitlets overordnede problemstilling. Hvor distinkte og stabile de religiøse dimensjonene er, vil ha betydning for deres mulighet til å sette sitt preg på samfunnet. I gjennomgangen av Alternativt Nettverk-materialet vil jeg derfor ha et sideblikk på data knyttet til hele befolkningen, dels ved å trekke inn data for den samlede befolkning og dels ved å sammenlikne med de analyser jeg allerede har gjennomført i kapittel 5 og 6.

Det første jeg tar for meg, er en enkel sammenlikning av den sosiale profilen til AN-utvalget og befolkningen i stort. Samtidig deler jeg AN-utvalget inn i to grupper, de som oppgir at de selv tilbyr alternative terapitjenester, og de som ikke gjør det. Denne todelingen er motivert ut fra

⁴³ Alternativmessen er et sted hvor miljøer, personer og produkter knyttet til det alternative feltet blir presentert. Alternativmessen ble første gang arrangert i 1993 i Oslo. Siden har dette vært en årlig foreteelse. Fra slutten av 1990-tallet ble det arrangert Alternativmesser også i andre storbyer, slik som Kristiansand, Bergen og Trondheim.

diskusjonen om kultens ulike nivåer. På denne måten vil jeg følge opp spørsmålet om det i materialet gjør seg gjeldende et skille mellom ”klienter” og ”ledere”.

Tabell 7.1. Terapeuter, øvrige abonnenter og befolkning, fordelt på sosiale kjennetegn. Prosent.

	Terapeut (N=208)	Øvrige (N=263)	Befolkning NM 2001
Kvinne	80	77	56*
Gjennomsnittsalder	45	48	45
Høyere utdanning	65	72	23
Bosatt i by	68	59	50
Gift	34	36	49
Yrkesaktiv	82	69	70

Kilde: AN-utvalget 1999 og Norsk Monitor 2001.

* Kvinner er noe overrepresentert i de eldste aldersklassene. Dette slår ut på totalen. Tallet samsvarer med SSBs registerdata.

En gjennomgang av det empiriske materialet viser at AN-utvalget skiller seg klart fra befolkningen når det gjelder sosial profil. Derimot er det sosialt sett liten forskjell på terapeutene og de øvrige abonnentene (tabell 7.1).

Både de som tilhører terapeut- og klientgruppene har en sosial profil som på flere punkter skiller seg fra befolkningen i stort. Det største avviket knytter seg til utdanningsnivå. To tredeler av AN-utvalget har utdanning på universitets- eller høyskolenivå, mot ca. en fjerdedel i befolkningen. Noe overraskende finner jeg en litt større andel med høyere utdanning blant klientene enn blant terapeutene. Dette henger trolig sammen med at formell utdanning ikke nødvendigvis er noen forutsetning for å drive denne typen terapeutvirksomhet. Kvinner er like klart overrepresentert blant terapeuter som blant klienter. Overvekten av kvinner er større her enn den var innenfor den mer folkelige tilhører-gruppen (data fra Norsk Monitor 2001, jfr. tabell 5.3). Aldersfordelingen ser umiddelbart ut til å være ganske lik for de tre kategoriene i tabellen. Gjennomsnitt dekker imidlertid over det faktum at AN-utvalget i all hovedsak består av mennesker mellom 30 og 60 år. Den organiserte delen av alternativbevegelsen gjør seg sterkest gjeldende i byområder. Dette henger trolig sammen med to forhold. Toleransen for religiøse avvik er størst i byene, samtidig som det i byene finnes et befolkningsgrunnlag som gjør det mulig å tilby alternative terapitjenester.

Analysen viser at den sosiale profilen til kjernen i alternativmiljøet på flere punkter avviker fra befolkningens. I kapittel 5 tok jeg for meg den folkelige alternativreligiøsitetens sosiale profil. Det viste seg å være forskjell mellom tilhengerne av henholdsvis New Age- og Spirituality-dimensjonen. New Age tiltrakk seg først og fremst yngre mennesker, lav utdanning, landsbygd og kvinner. Spirituality var derimot mer utbredt blant mennesker over 40 år og folk bosatt i byer. Når det gjaldt kjønn og utdanning, var Spirituality mer likelig fordelt. Begge religiøsitetensformene var mest utbredt blant folk med et inntektsnivå under gjennomsnittet.⁴⁴ Alt i alt synes det som om den sosiale fordelingen jeg fant for Spirituality-gruppen, stemmer best overens med profilen til AN-utvalget. Kjønnfordelingen likner mest på det vi tidligere fant var typisk for New Age-dimensjonen, mens fordelingen på alder, utdanning og bosted peker i retning av Spirituality. Både teori og empiri knytter New Age-religiøsiteten sammen med lav sosial status (Ahlin 2001, 2005). Samtidig antas det at Spirituality er den alternativreligiøse retningen som vil vokse i fremtiden (jfr. Heelas og Woodhead 2004). På denne bakgrunn er det nærliggende å forvente at Spirituality også er den dimensjonen som gjør seg sterkest gjeldende i AN-utvalget.

Jeg skal nå se på hvordan AN-utvalget stiller seg til en del spørsmål av religiøs karakter. I utgangspunktet forventer jeg å finne en sterkere oppslutning om religiøse forestillinger blant abonnentene enn i befolkningen. I tabell 7.2. nedenfor tar jeg for meg åtte spørsmål eller utsagn knyttet til religiøs tro og religiøse erfaringer. De fleste (6) dreier seg om religiøse oppfatninger eller tro. Settett av åtte spørsmål er valgt ut fordi de er mulig å sammenlikne med undersøkelser av representative befolkningsutvalg⁴⁵. Det første er knyttet til tro på et liv etter døden. Spørsmålet er generelt utformet og kan tolkes både i en kristen og i en alternativreligiøs retning. Samtidig er spørsmålet sentralt når det gjelder å fange opp et religiøst livssyn.

⁴⁴ Det ble ikke spurt om inntektsnivå i AN-undersøkelsen.

⁴⁵ Internasjonale surveyundersøkelsen gjennomført av Internasjonal Social Survey Programme (ISSP) i 1998 og 2000. Dataene er stilt til rådighet via Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD).

Tabell 7.2. Oppslutning om trosforestillinger. Terapeuter, øvrige abonnenter, samt befolkning. Prosent.

	Terapeut (N=208)	Øvrige (N=263)	Befolkning ISSP 1998 ISSP 2000
Jeg tror på et liv etter døden (Absolutt/antakelig)	95	90	44
For meg har livet mening fordi det finnes en Gud/guddom (Helt enig/enig)	64	59	12
Har følt meg nær Gud eller det guddommelige ute i naturen (Ofte/flere ganger)	76	69	19
Har følt at en åndelig kraft har løftet meg ut av meg selv (Ofte/flere ganger)	40	31	5
Det finnes mennesker som kan se inn i fremtiden (Sikkert/antakelig)	94	92	43
En persons stjernetegn påvirker ens personlighet. (Sikkert/antakelig)	87	82	25
Mennesker har levd tidligere liv, og blir født til nye (Sikkert/antakelig)	86	86	13
Det er mulig å få kontakt med avdøde mennesker (Sikkert/antakelig)	81	76	14

Kilder: AN-utvalget og ISSP 1998/2000.

Fordelingen viser at nesten alle AN-respondentene plasserer seg innenfor en religiøs ramme. Det samme gjelder for knapt halvparten av befolkningsutvalget. AN-utvalget er altså betydelig mer religiøst orientert enn befolkningen ellers. Spørsmålet er om troen på en eksistens ut over død og grav har å gjøre med tro på reinkarnasjon ("har levd tidligere liv"). Lite tyder på at spesifikt kristne forestillinger om et liv etter døden står særlig sterkt i AN-gruppen. Likevel oppnår spørsmål som inneholder begrepet "Gud" eller "guddom" betydelig oppslutning. Hele 70 prosent av AN-utvalget oppgir at de flere ganger har følt seg nær Gud eller det guddommelige ute i naturen.⁴⁶ Dette impliserer indirekte en form for gudstro. Andelen som gir sin tilslutning til utsagnet om at livet har mening fordi det finnes en guddom, ligger noe lavere enn opplevelse av Gud/det guddommelige i naturen. Sammenliknet med befolkningen er andelen imidlertid meget høy. Den relativt lave oppslutningen om det sistnevnte spørsmålet kan ha sammenheng med at formuleringen implisitt sier at uten en guddom ingen mening. En fatalistisk livsoppfatning, som spørsmålet kan tolkes som uttrykk for, vil en del av det alternative miljøet trolig reagere negativt på. Utsagnet får også meget lav tilslutning i befolkningsutvalget.

⁴⁶ Spørsmålsstillingen i AN-utvalget inneholder "Gud eller guddom", mens bare "Gud" brukes i befolkningsstudien.

AN-utvalget scorer klart høyere enn befolkningen på spørsmål som har med religiøse erfaringer å gjøre (Gud i naturen, følt kraft). Forskjellene er tydelige også når det gjelder trosmessige eller ideologiske komponenter. Hvert av de ideologiske utsagnene oppnår hel eller delvis tilslutning fra rundt åtte av ti i AN-utvalget. I befolkningene er bildet omvendt; omkring åtte av ti avviser hvert av utsagnene.

På bakgrunn av tabell 7.1. og 7.2. kan en slå fast at de som abonnerer på det alternativreligiøse tidsskriftet skiller seg klart ut fra befolkningen – både sosialt og religiøst sett. Det viser seg derimot å være liten forskjell på dem som oppgir å være utøvende terapeuter og de som ikke er det. Dette kan tolkes slik at det er lite som skal til for at en som etterspør terapeutisk-religiøse tjenester, selv begynner å tilby slike tjenester til andre. Det er ikke nødvendigvis så mye som kreves av formell skoloring. Kompetansen kan like gjerne være knyttet til iboende evner som tillærte kunnskaper. Tendensen til å operere med klare skiller mellom tilbydere og brukere av alternativreligiøse tjenester eller produkter, ser ut til å ha begrenset støtte i empirien. Mangelen på forskjeller i utdanningsnivå mellom terapeut og klient, trekker i liknende retning. I vår sammenheng er det dermed rimelig å betrakte både dem som kaller seg terapeuter, og dem som ikke gjør det, som en del av klientkulten.

Jeg har foreløpig bare sett på skillet mellom terapeut og klient. Det kan tenkes at det finnes andre mål som bidrar bedre til å avgrense en indre kjerne. Slike mål kan være knyttet til sosial involvering. Jeg skal nå ta for meg ulike mål på sosial deltakelse i alternativmiljøet. Målet er å konstruere en samlet indikator på involvering som kan ses i forhold til religiøsitet på den ene siden og faktorer knyttet til samfunnsliv og politikk, på den andre (jfr figur 7.1).

Tabell 7.3. Andel som skårer positivt på ulike mål på sosial involvering etter popularitet/eksklusivitet. N=471.

Sosial involvering i bevegelsen:	Prosent
Er oppført som kontaktperson i nettverket	11
Er med i en alternativreligiøs gruppe	31
Praktiserer som alternativ(religiøs) terapeut	44
Har deltatt på kurs/seminar annonsert i bladet	52
Har vært på minst en "alternativmesse"	58
Har venner som også abonnerer på bladet	70
Negativt utslag på alle målene	9

Kilde: AN-utvalget.

Tabell 7.3. viser at bare en liten minoritet (9 prosent) av abonnentene ikke skårer positivt på noen av spørsmålene knyttet til deltakelse. Bare et fåtall ser ut til ikke å ha noen form for sosial tilknytning til det alternative miljøet. Det synes med andre ord som om svært få har en individualistisk, i betydningen ikke-sosial, tilnærming til feltet. Kategorien "kontaktperson" fremstår som den mest eksklusive gruppen, både på grunn av dens eksklusivitet og på grunn av sosial funksjon. Det er vanskelig *ikke* å betrakte dette som en kjernetropp. Ut fra abonnementsstallene kan vi anslå kontaktpersonene til å utgjøre noe i overkant av 1000 personer på landsbasis (basert på abonnementsstall i 1999). Videre ser deltakelse i en alternativreligiøs samtalegruppe ut til å være en sterkere indikator på involvering i bevegelsen enn det å være terapeut⁴⁷. Det å praktisere som alternativreligiøs terapeut fremstår i denne sammenheng ikke som spesielt eksklusivt.

En reliabilitetstest viser at de 6 variablene er beslektet og kan danne grunnlag for en additiv indeks som måler grad av sosial involvering i bevegelsen (Cronbachs alpha: 0,53). Indeksen konstrueres ved at de ulike variablene gis poeng fra 6 til 1, ut fra grad av eksklusivitet. Kontaktpersoner utgjør den minste andelen og får dermed verdien 6, mens det å ha venner som abonnerer, gis ett poeng. Indeksen får dermed verdier fra 0 til 21 og er rimelig normalfordelt (14 av 471 eller tre prosent skårer positivt på alle variablene).

Så langt er det mye som taler for å betrakte deltakelse i den alternativreligiøse bevegelsen som et

⁴⁷ Dette kan ha sammenheng med at ikke alle terapeutene nødvendigvis betoner det religiøse aspektet ved behandlingsformen, jfr. Lars Ahlins (2007) studie av alternativterapeuter i Århus kommune.

kontinuum, hvor det finnes ulike grader av engasjement og ikke nødvendigvis klart avgrensede nivåer. Jeg tar forbehold om at de såkalte kontaktpersonene utgjør en så liten gruppe i materialet (53 personer) at det gir liten mening å studere dem statistisk.

Dimensjonene New Age og Spirituality

Innledningsvis stilte jeg spørsmålet om hva graden av deltakelse i organiserte aktiviteter har å si for de ideologiske (trosmessige) og samfunnsmessige sidene av alternativreligiositeten. Foreløpig har jeg avdekket at de som grovt sett kan knyttes til "klientkulten", både sosialt og religiøst skiller seg fra et tverrsnitt av befolkningen. Mye tyder på at klientkulten også avviker fra tilhørerkulten. Dette er imidlertid vanskelig å fastslå fordi jeg mangler presise mål på hvem som er med i tilhørerkulten, og hvem som ikke er det. Jeg har tidligere dessuten operert med en todeling av den folkelige alternativreligiositeten eller "tilhørerkulten" med utgangspunkt i religiøs orientering. Dette gjør det vanskelig å snakke om tilhørerkulten som *en* gruppe.

I kapittel 5 så jeg hvordan dimensjonene "New Age" og "Spirituality" korrelerte med sosiale bakgrunnsvariabler. De to målene var ulikt relatert til sosiale kjennetegn slik som kjønn, alder og utdanning. I kapittel 6 så vi videre at de to ideologiske dimensjonene hadde ulik relasjon til mål på samfunnsmessig og politisk engasjement. Nedenfor vil jeg undersøke om en tilsvarende ideologisk todeling gjør seg gjeldende innenfor den mer organiserte delen av alternativreligiositeten. Som nevnt forventer jeg å finne en sterkere oppslutning om Spirituality-enn New Age-dimensjonen. En kan heller ikke se bort fra at enkelte av de ideologiske elementene (trosforestillingene) tolkes på en annen måte innenfor den organiserte delen av alternativbevegelsen, enn utenfor.

Norsk Monitor og AN-undersøkelsen inneholder en del tilnærmet like spørsmål. Som vist er oppslutningen om alternative tros-elementer betydelig høyere i klientgruppen enn det en finner i den alminnelige befolkning. De religiøse variablene er skjevfordelt i begge utvalgene, men i motsatt retning. I befolkningen er det et mindretall som slutter seg til trosforestillingene, mens det i AN-utvalget er et mindretall som *ikke* gjør det. Siden hver av variablene består av fire til fem verdier er det likevel mulig å fange opp tilstrekkelig mye variasjon til at variablene, i begge

tilfeller, kan benyttes i faktoranalyser. I tabell 7.4. presenteres resultatet av en faktoranalyse basert på AN-materialet. Faktoranalysen viser at de ideologiske komponentene fordeler seg på to distinkte dimensjoner, som langt på vei tilsvarer dem vi tidligere har operert med. Dette kan tolkes som støtte til den første antakelsen, som gikk ut på at skillet mellom New Age og Spirituality er av en grunnleggende karakter og representerer to ulike tilnæringsmåter til det alternative feltet.

Tabell 7.4. Faktoranalyse av ideologiske komponenter i klientkulten.

	Faktor 1: New Age	Faktor 2: Spirituality
Mennesker har levd tidligere liv	0.793	0.179
Det er mulig å få kontakt med avdøde	0.778	0.159
Utenomjordiske vesener besøker i blant vår planet	0.699	0.060
Hvordan en lever nå, får følger for neste liv	0.662	0.150
Det finnes mennesker som kan se inn i fremtiden	0.652	0.201
En persons stjernetegn påvirker ens personlighet	0.577	0.191
Vi skaper vår egen virkelighet	0.085	0.754
Er ansvarlig for alt som skjer i mitt liv	0.235	0.686
Vi er det guddommeliges medskapere på jorden	0.298	0.605
Alt har en dypere mening	0.381	0.551
Jeg har styrke og ressurser i meg selv til å mestre enhver situasjon som oppstår	0.073	0.524
Det guddommelige finnes inne i hvert menneske	0.044	0.519
<i>Egenverdi</i>	4.202	1.433
<i>% forklart varians</i>	35.016	11.941

Kilde: AN-utvalget.

Faktoranalysen skiller altså ut to ideologiske komponenter i materialet som likner dem jeg tidligere har funnet i befolkningsutvalget, og som ble kalt henholdsvis New Age og Spirituality. New Age faktoren baserer seg på variabler som så å si er identiske med dem som er benyttet i tidligere faktoranalyser (jfr. tabell 5.1. og 5.2). Variabelen ”naturmedisin hjelper der skolemedisin kommer til kort”, som tidligere inngikk i New Age-målet, viser seg imidlertid å danne en selvstendig dimensjon i AN-materialet. I stedet er variabler knyttet til ”karma” og ”UFO” trukket inn. Det er ikke overraskende at det gjør seg gjeldende flere dimensjoner i et utvalg som representerer en mer organisert del av bevegelsen. Det er nærliggende å anta at en i noen grad har å gjøre med en populær versus en innvidd fortolkning. Dermed kan det også tenkes at den enkelte komponent tolkes noe ulikt i de to utvalgene. For eksempel kan det tenkes at

forhold knyttet til begrepene sjelevandring og astrologi oppfattes som mindre deterministisk og skjebnebestemt i klientutvalget enn i befolkningsutvalget. Dette har sammenheng både med plassering i det sosiale statushierarkiet, og med skolering innenfor det alternative feltet (litteratur, kurs etc).⁴⁸

Den andre faktoren som skilles ut, likner den jeg på bakgrunn av analysene til Heelas og Woodhead (2004), har omtalt som Spirituality (evt. "spirituality of life"). Variablene som lader høyt på denne faktoren, har å gjøre med søken etter dypere mening, individets guddommelighet og iboende evner og muligheter til å skape et meningsfullt og godt liv. Spørsmålene som likner mest på dem som inngikk i det som tidligere utgjorde Spirituality-målet, har å gjøre med "søken etter dypere mening" og "individets indre styrke og ressurser". Med basis i faktoranalysen lager vi to additive indekser, hver bestående av seks variabler med verdier fra 0 til 3 (der høy verdi indikerer tilslutning til utsagnet). Til sammen får indeksene dermed verdier fra 0 til 17. Reliabilitetstesten gir New Age indeksen en alphaverdi på 0,804, mens alphaverdien til Spirituality indeksen er på 0,690.

I AN-utvalget er det gjennomgående mange som gir sin tilslutning til de ideologisk-religiøse utsagnene. De fleste spørsmålene støttes (i større eller mindre grad) av 80 til 90 prosent. To utsagn oppnår støtte fra mindre enn 70 prosent - "utenomjordiske vesener" og "Gud finnes inne i mennesket". I og med at andelen som slutter seg til utsagnene er høyere i AN-utvalget enn i befolkningen, er det nærliggende å anta at også tolkningen kan avvike i de to utvalgene.

I tidligere kapitler har vi sett at (den folkelige) New Age-orienteringen er nært forbundet med en passiv og fatalistisk holdning til samfunn og politikk, mens Spirituality langt på vei har den motsatte funksjonen. Selv om vi har funnet to liknende dimensjoner i AN-utvalget, er det ikke gitt at dimensjonene virker på samme måte i de to utvalgene. For det første har jeg vist at individuelle ressurser i form av oppnådd utdanningsnivå, spiller en rolle for typen alternativreligiøs orientering. Høyt utdanningsnivå peker vanligvis ikke i retning av fatalistiske

⁴⁸ Spørsmålene som inngår i AN-undersøkelsen er utarbeidet i nært samarbeid med Øyvind Solum, redaktør i bladet. Som redaktør, kursholder og arrangør av alternativmesser er han en av dem som vet mest om hva som rører seg i bevegelsen. I arbeidet med spørreskjemaet kom han med forslag til utsagn som han mente ville treffe godt i forhold til hvordan mange innenfor alternativfeltet tenker.

holdninger, men snarere mot en tro på egne evner og muligheter. Samtidig kan det tenkes at involvering i et religiøst miljø går sammen med svekket oppmerksomhet mot det omkringliggende samfunn. Det er vanskelig på forhånd å avgjøre hvilken av disse prosessene som gjør seg sterkest gjeldende. Dermed beveger jeg meg over til den andre av underproblemstillingene, og en kan spørre: Fører deltakelse i den organiserte delen av alternativreligiositeten til sterkere eller svakere samfunnsmessig og politisk engasjement enn det en finner innenfor folkelig alternativreligiositet?

Samfunnsengasjement og politisk interesse

I denne delen tar jeg for meg temaet samfunnsengasjement og politisk interesse – knyttet til den ”organiserte delen” av alternativfeltet. Målet er todelt. For det første vil jeg undersøke om interessen for politikk og samfunn er høyere i den organiserte delen av bevegelsen, enn den er i den uorganiserte. Dersom jeg finner at dette er tilfellet, kan det bety at en videreføring av den institusjonalisering vi allerede har sett tendenser til innenfor alternativfeltet, vil innebære at bevegelsen blir mer synlig på den politiske arenaen. Vanligvis vil organisering av individer med like interesser og holdninger føre til ideologisk bevissthet, og gi dem styrke til å agere politisk. I Norge har de frivillige organisasjonene tradisjonelt hatt en nær forbindelse til det politiske liv. Dette gjelder ikke minst de såkalte ”folkebevegelsene” som hadde et bredt demokratisk grunnlag (Wollebæk og Selle 2002). Når det gjelder religiøse organisasjoner, kan imidlertid deres fokus mot det ikke-jordiske fremme ”verdensfravendte” holdninger. Tendensen til å dyrke individuelle religiøse praksisformer, slik som meditasjon, antas å trekke i en slik retning. De som befinner seg på et mer forpliktende nivå i bevegelsen, kan tenkes å involvere seg enda sterkere i slike praksisformer enn dem som befinner seg i randsonen. Det er med andre ord et åpent spørsmål hvorvidt faktoren ”organisering” slår positivt eller negativt ut i forhold til samfunnsengasjement. Ved hjelp av datamaterialet vil jeg undersøke om det eksisterer positive eller negative sammenhenger mellom ideologiske dimensjoner og variabler knyttet til samfunn og politikk. Ut fra tidligere funn har jeg grunn til å tro at den retningen jeg har kalt New Age er mindre orientert mot samfunnsproblemer enn Spirituality-retningen. Jeg har tidligere påvist at New Age går sammen med fatalistiske oppfatninger omkring ens egen situasjon og tilværelsen i sin alminnelighet. Denne typen oppfatninger virker negativt inn på faktorer som samfunnsinnsett og

involvering i det politiske liv. Dersom jeg finner en liknende sammenheng på "elite-nivå", vil det bidra til å styrke tidligere slutninger omkring betydningen av ulike alternativreligiøse dimensjoner.

Det aktuelle materialet gir meg mulighet til å gå nærmere inn på følgende temaer knyttet til samfunnssyn og politisk interesse:

- Livsinnstilling/livskvalitet
- Vurdering av ulike livsområders viktighet
- Deltakelse i organisasjoner
- Tillit til samfunnsinstitusjoner
- Stemmegivning ved valg
- Holdning til politiske spørsmål

De nevnte forskningsspørsmålene vil bli undersøkt ved hjelp av data fra AN-undersøkelsen, samt en sammenlikning med data fra befolkningsurveyen.

Livsinnstilling og livskvalitet

Tidligere har vi sett at deler av "det ytre" alternativmiljøet, nærmere bestemt personer som er opptatt av fenomener forbundet med New Age-begrepet, skårer høyt på mål knyttet til fatalistiske holdninger. "Fatalisme" synes videre å være nært knyttet til svakt samfunnsengasjement og politisk apati (i statsvitenskapelig litteratur omtalt som mangel på "political efficacy"). Før jeg tar for meg faktorer knyttet til politikk og samfunn, kan det derfor være på sin plass å se nærmere på hvor utbredt denne typen holdninger er innenfor AN-utvalget. I analysen av livsinnstilling og livskvalitet trekker jeg også inn beslektede forhold, slik som selvrapportert lykke, livskriser og personlige ressurser.

Jeg har allerede konstruert indekser som fanger opp de to orienteringene New Age og Spirituality, samt en indeks som måler graden av involvering i den alternativreligiøse bevegelsen. Disse tre målene benyttes i hovedsak som uavhengige variabler i analysen. I første omgang ønsker jeg altså å se disse variablene i forhold til livsinnstilling og livskvalitet. Det er begrenset hva som finnes av variabler i materialet, som kan brukes til å måle livskvalitet. Undersøkelsen

inneholder imidlertid en del variabler forbundet med en fatalistisk livsinnstilling. I tillegg inngår spørsmål om selvrapportert lykke, om opplevelse av livskrise, samt personlige ressurser i form av utdanningsnivå. Disse variablene er relevant å trekke inn en diskusjon omkring livskvalitet, selv om særlig den siste faktoren representerer et indirekte mål på dette fenomenet.

En fatalisme-indeks konstrueres med basis i følgende tre utsagn:

- Det er lite folk kan gjøre for å endre sitt livsløp
- Etter min mening har livet ikke noe formål
- Enhver er herre over eget liv (svarkategoriene snus)

De tre variablene er høyt innbyrdes korrelert og reliabilitetstesten gir en alpha-verdi på 0,44. Dette er noe lavt, men gir likevel et visst grunnlag for å benytte variablene i en indekskonstruksjon. Tabell 7.5. viser hvordan utvalget fordeler seg på hvert enkelte utsagn sammenliknet med befolkningen. Når en betrakter de tre variablene under ett, gir det grunnlag for å hevde at AN-utvalget er *mindre* fatalistisk innstilt til tilværelsen enn befolkningen generelt. Når det gjelder selvrapportert lykke, er det ingen forskjell mellom de to utvalgene.

Tabell 7.5. Tilslutning til utsagn som måler livsinnstilling og lykke. AN-utvalget og befolkningen. Prosent.

	AN-utvalg	Befolkning (ISSP 1998)
Lite folk kan gjøre for å endre livsløp (helt enig/enig)	5	10
Livet har ikke noe formål (helt enig/enig)	5	5
Enhver er herre over eget liv (helt enig/enig)	83	60
Svært/ganske lykkelig	86	87

Kilder: AN-utvalget og ISSP Religion 1998.

Tar en i betraktning at AN-utvalget stort sett består av mennesker med høy utdanning, er det ikke spesielt overraskende at de samlet skårer lavere på fatalisme-målet enn befolkningen. Resultatet tyder ikke på at koblingen vi tidligere har funnet mellom New Age-orientering og fatalisme (kapittel 6), gjør seg gjeldende på et høyere nivå i bevegelsen. En ytterligere test oppnås ved å trekke inn korrelasjonen mellom New Age-målet og ulike mål på livsinnstilling og livskvalitet.

Tabell 7.6. Korrelasjon (Pearsons r) mellom variablene involveringsgrad, New Age, Spirituality, utdanningsnivå, selvrapportert lykke og fatalisme (indeks).

	Involvering	New Age	Spirituality
Selvrapportert lykke	.035	.054	.110*
Fatalisme (indeks)	-.081	-.248**	-.308**
Opplevd livskrise	.079	.043	.100*
Utdanningsnivå	.168**	-.213**	-.036

Kilde: AN-utvalget.

* sign på .05-nivå, ** sign på .01-nivå

Tabell 7.6. viser den bivariate korrelasjonen mellom ulike mål på livsinnstilling/livskvalitet på den ene siden, og grad av sosialt engasjement og type religiøs orientering, på den andre. Enkelte av sammenhengene som fremkommer i tabell 7.6. samsvarer med tidligere funn fra befolkningsutvalget. Det gjelder blant annet den negative sammenhengen mellom utdanningsnivå og New Age-holdninger, samt mangelen på (signifikante) sammenheng mellom utdanningsnivå og Spirituality-dimensjonen. Videre finner jeg at utdanningsnivå er positivt korrelert med involveringsgrad. Dette stemmer godt overens med funn gjort i generelle studier av organisasjonsdeltakelse (Wollebæk og Selle 2002). Andre sammenhenger er mindre opplagte og dermed vanskelig å forklare. For eksempel er variabelen ”involvering” ikke signifikant korrelert med noen av variablene knyttet til livsinnstilling og livskvalitet. Dette har i noen grad å gjøre med at relativt få enheter i utvalget gjør det krevende å oppnå signifikante resultater. Til tross for dette registreres flere tilfeller av signifikante sammenhenger mellom de uavhengige variablene og målene på alternativreligiøs orientering. New Age er som nevnt negativt korrelert med utdanningsnivå. Det samme gjelder for fatalisme. Vi finner med andre ord den motsatte sammenhengen mellom fatalisme og New Age når dette studeres på organisasjonsnivå, sammenliknet med hva vi fant på et uorganisert nivå. Dette gjelder til tross for at jeg langt på vei benytter meg av likeartede mål. New Age-orienteringen synes dermed å ha svakere utslag i retning av fatalisme når en beveger seg ”oppover” i bevegelsen. En nærliggende tolkning av dette går ut på at de som har fordypet seg mer i idegrunnlaget for begrepene, betoner individets påvirkningsmuligheter sterkere enn dem som har et mindre ”intellektuelt” forhold til disse fenomenene. Det gjenstår at New Age-retningen skiller seg ut ved å være opptatt av enkeltfenomener som astrologi, reinkarnasjon etc., og i mindre grad er opptatt av å sette indre, religiøse opplevelser inn i et helhetsperspektiv. Jeg finner ingen sammenheng mellom New Age-

orientering og variablene lykke eller livskrise. Derimot finner jeg at Spirituality-dimensjonen korrelerer signifikant med alle målene knyttet til livsinnstilling og livskvalitet. I likhet med hva vi fant for New Age, eksisterer det en klar negativ sammenheng mellom Spiritualitet og fatalistiske holdninger. Dette samsvarer med tidligere funn fra befolkningsutvalget. I tillegg gjør det seg gjeldende en positiv sammenheng mellom Spirituality og selvrapportert lykke. Dette stemmer med fraværet av en fatalistisk livsinnstilling. Vanskeligere er det å forklare at Spirituality korrelerer positivt med livskriser. Andelen som nevner at de har opplevd en livskrise de seneste årene, er vesentlig høyere blant dem som slutter opp om Spirituality-målet, enn blant de øvrige. Kanskje er dette knyttet til sosio-demografiske forhold. Mange av Alternativt Nettverk-leserne er kvinner mellom 40 og 60 år. En god del i denne aldersgruppen har gjennomgått en skilsmisse, og mange har mistet sine foreldre. Det er nærliggende å anta at slike livskriser kan bidra til en nyorientering når det gjelder forholdet til tro og livssyn. En kan videre spekulere på om Spirituality-orienteringen oppleves som en mer farbar vei ut av krisen enn New Age-retningen, som kan synes mindre helhetlig. Materialet i seg selv kan ikke gi fullgode svar på hvorfor det er en sammenheng mellom Spirituality og livskriser. Det er også en tendens til at variablene involvering og New Age går sammen med lykke og livskriser. Selv om sammenhengene ikke er signifikante, gir det likevel et grunnlag for å hevde at livskriser synes å være en bakgrunn for at mennesker søker denne typen ideer og miljøer. Siden lykke-målet tar utgangspunkt i her og nå-situasjonen, mens spørsmålet om livskrise er stilt retrospektivt, er det rimelig å betrakte denne variabelen mer som en *årsak til* det alternativreligiøse engasjementet, enn en *følge av* det.

Vi har sett at det å praktisere et alternativreligiøst engasjement innenfor en organisert ramme, i liten grad samsvarer med fatalistiske holdninger og redusert livskvalitet. Riktignok er det en tendens til at Spirituality-orienteringen går sammen med opplevelse av en livskrise. Livskrisen kan imidlertid like gjerne skrive seg fra tidspunktet før en ble engasjert i bevegelsen. I motsetning til i tidligere kapitler finner jeg ikke noen sammenheng mellom New Age-orienteringen og fatalistiske holdninger, snarere tvert imot. Fraværet av holdninger knyttet til fatalisme og apati gir grunn til å forvente at det finnes et betydelig rom for sosialt og samfunnsmessig engasjement blant de (organiserte) alternativreligiøse. Dette spørsmålet skal jeg belyse nærmere gjennom flere analyser. Først tar jeg for meg viktigheten som tillegges ulike livsområder.

Ulike livsområders viktighet

I AN-undersøkelsen inngår et spørsmål hvor jeg ber respondentene angi hvor viktig ulike arenaer for sosial og økonomisk aktivitet oppleves å være (familie, venner, organisert aktivitet osv). Det blir benyttet en skala fra 1 til 5 for å angi betydningen hver av disse sosiale arenaene har. Verdien 5 angir ”svært viktig”, mens 1 angir ”ikke viktig i det hele tatt”. Oppsettet er lånt fra andre befolkningsundersøkelser (Verdiundersøkelsen 1996 (SSB), Medborgerundersøkelsen 2001 (SSB)). Nedenfor skal jeg se hvordan AN-abonentene fordeler seg på kategoriene sammenliknet med befolkningen. Tabell 7.7. viser den gjennomsnittlige scoren på hvert av områdene. Spørsmålene som er benyttet i Medborgerundersøkelsen er formulert noe annerledes enn i AN-undersøkelsen. Resultatene er derfor ikke helt sammenliknbare. For det første er det benyttet en skala fra 1 til 10. For å oppnå sammenliknbare tall har vi derfor delt resultatene med 2. I AN-undersøkelsen har jeg benyttet kategorien ”samfunnsengasjement”. I Medborgerundersøkelsen inngår to kategorier kalt politikk og organisasjonsaktivitet. For å oppnå et samlet uttrykk for samfunnsengasjement er disse to kategoriene slått sammen. Selv om undersøkelsene altså avviker noe fra hverandre, umuliggjør det ikke en forsiktig sammenlikning.

Tabell 7.7. Ulike livsområders sentralitet (gjennomsnittsskårer på skala 1-5).

	Alternativ Nettverk abonnenter	Befolkningen (Medborger 2001)	Forskjell AN-ab. og Befolkning
Arbeid	4.12	3.80	+
Familie	4.64	4.75	-
Venner	4.51	4.21	+
Fritid	4.18	4.08	+
Samfunnsengasjement (politikk og andre org aktiviteter)	3.56	2.29	+
Religion/livssyn	4.63	1.76	++
Alle	4.27	3.47	+

Kilder: AN-utvalget og Medborgerundersøkelsen.

AN-abonentene skårer høyere enn befolkningen på de fleste kategoriene. Bare når det gjelder familie har AN-abonentene lavere score. Avvikene er ikke så store når det gjelder arbeid, venner og fritid. Forskjellene er derimot tydelige når det gjelder religion/livssyn, samt

samfunnsengasjement. Den første sammenhengen peker i forventet retning. Med forbehold om at det knytter seg visse metodiske problemer til sammenlikningen, tyder resultatene på at det finnes et omfattende samfunnsengasjement innenfor gruppen av organiserte alternativreligiøse.

Det kan imidlertid innvendes at det ville være mer sakssvarende å sammenlikne de alternativreligiøse med andre grupper organisasjonsaktive. Kan hende det er faktoren ”organisering”, mer enn livssynsmessig orientering, som ligger bak utslagene. Svaret på dette kan en få en pekepinn om ved å foreta en sammenlikning med andre grupper av organisasjonsaktive. Det er nærliggende å trekke inn resultatene for aktive kirkegjengere (Medborgerundersøkelsen 2001). Gruppen av kirkeaktive (minimum månedlig til kirke) scorer noe høyere (4,03) på hele settet av livsområder enn befolkningen. De områdene hvor kirkeaktive skiller seg ut, er det religiøse feltet (5,33), samt samfunnsengasjement (4,53). Det siste ser først og fremst ut til å henge sammen med deltakelse i religiøse organisasjoner - i mindre grad i politiske. Dermed understrekes det vi allerede har sett, nemlig at de alternativreligiøse som befinner seg på et organisert nivå, jevnt over er sosialt og samfunnmessig aktive. Dette gjelder også når jeg sammenlikner med andre organiserte grupper. Samtidig skapes et inntrykk av at de alternativreligiøse er relativt lite familieorienterte. Her kan det være en interessant kobling til samfunnsorientering. Lavt fokus på familiære relasjoner kan gi tid og rom til å etablere kontakter med mennesker som står utenfor ens nærmeste krets.

Det vil være interessant å koble ”livsområder” til de tre målene på grad av og type alternativreligiøst engasjement, det vil si indeksene involvering, New Age og Spirituality. Siden jeg begrenser meg til å se på bivariate sammenhenger, er det ikke nødvendig å ta stilling til hva som i dette tilfellet representerer uavhengig og avhengig variabel. Påvirkningen kan tenkes å gå begge veier. I den aktuelle analysen er det likevel nærliggende å betrakte livsområdets viktighet som den avhengige variabelen - som blir påvirket av de religiøse faktorene. En slik analyse gir imidlertid få signifikante utslag. Bare i forhold til religion/livssyn slår alle de tre (uavhengige) variablene signifikant ut. Dette er ikke overraskende i og med at alle variablene i en viss forstand handler om religiøsitet eller livssyn. Vi merker oss likevel at det er forskjell på utslagene. Sterkest er korrelasjonen mellom livsområdet religion/livssyn og Spirituality (Pearson $r=0,38$). Svakest er utslagene knyttet til Involvering (Pearsons $r=0,16$). To av indeksene har også

signifikant effekt på arbeidsvariabelen. Involvering slår positivt ut (Pearsons $r=0,16$), mens New Age slår negativ ut (Pearsons $r=-0,12$). Dette kan tyde på at de som prioriterer arbeid særlig høyt, ofte har et yrke som inkluderer en religiøs komponent, for eksempel gjennom å drive egen terapivirksomhet. De som skårer høyt på New Age-indeksen, prioriterer imidlertid arbeid lavt. Dette kan tyde på at de har en svakere tilknytning til arbeidslivet enn andre alternativreligiøse. Dermed aktualiseres på nytt antakelsen om at New Age-dimensjonen har en viss sammenheng med marginalisering og lav sosial status, også på et organisert nivå i bevegelsen. Sammenhengene er imidlertid vanskeligere å avdekke og synes å være svakere enn funn fra befolkningsstudien.

Det gjenstår å finne ut *hva slags* samfunnsengasjement som preger gruppen av alternativreligiøse. Dreier det seg om et bredt engasjement som omfatter mange sider av samfunnet, eller et smalt engasjement begrenset til noen få temaer? En måte å undersøke dette nærmere på er å se på hvilke organisasjoner de alternativreligiøse er medlem av. Igjen sammenlikner vi med tallene for befolkningen under ett for å fange opp særtrekk ved de alternativreligiøses samfunnsengasjement. Ut fra tidligere analyser av den folkelige delen av alternativreligiøsiteten, kan en anta at AN-utvalget er overrepresentert i visse typer organisasjoner og underrepresentert i andre. For eksempel antar jeg at utvalget er svakt representert innenfor tradisjonelle politiske organisasjoner, men sterkt representert innenfor nyere, mer saksorienterte organisasjoner, ikke minst de som er rettet mot miljøspørsmål.

Tabell 7.8. Organisasjonsmedlemsskap AN-abonnenter og befolkning.

Forening knyttet til...	Alternativ Nettverk Abonnenter	Befolkningen (Medborger 2001)	Forskjell AN-ab. og befolkning
Partipolitikk	7.5	9.7	-
Kultur/musikk/kunst	20.8	9.4	+
Menneskerettigheter/u-land	13.4	3.2	+
Miljøvern	13.4	2.0	+
Idrett	18.9	26.9	-
Kirke/religion	3.5	10.5	-
Kvinnebevegelsen	3.3	2.4	+
Fredsbevegelsen	1.5	1.0	+
Dyrevern	5.0	0.7	+
Alternativ-gruppe	31.5	-	
Ingen av de 9 første	44.6	51.0	
Ingen forening	23.4	12.5	

Kilder: AN-utvalget og Medborgerundersøkelsen 2001.

Når en ser de 9 første foreningstypene i tabell 7.8. i sammenheng, gir det grunnlag for å hevde at AN-utvalget er minst like involvert i organisasjonslivet som befolkningen generelt. Over halvparten er med i minst en av de nevnte organisasjonene. Dersom en i tillegg trekker inn organiserte grupper tilknyttet det alternativreligiøse feltet, viser det seg at mer enn 7 av 10 er organisasjonsaktive. Likevel er det dobbelt så stor andel innenfor alternativmiljøet som ikke er med i noen forening eller gruppe. Dette aktualiserer på nytt spørsmålet om alternativt religiøse (som tiltrekkes av New Age-retningen) har større sannsynlighet enn andre for å oppleve seg marginalisert, samtidig som et flertall innenfor alternativmiljøet er meget sosialt aktive (jfr. diskusjon i kapittel 5).

Som ventet er de alternativreligiøse lite tiltrukket av tradisjonelle organisasjonstyper slik som politiske partier, idrettslag og etablerte religiøse organisasjoner. Derimot er de mer aktive enn gjennomsnittet når det gjelder organisasjoner knyttet til kunst, kultur, menneskerettigheter og miljøvern. Felles for disse organisasjonene er at de er relativt nye og samtidig rettet mot samfunnsspørsmål som i henhold til ny-politikk teoretikerne er i ferd med å få en stadig viktigere plass på den politiske dagsorden (Inglehart 1990). Bare et mindretall på 15 prosent er kun med i en alternativreligiøs gruppe og ingen andre lag eller foreninger. Dette viser at de alternativreligiøse (på dette nivået) har et bredt samfunnsengasjement som særlig retter seg mot nye organisasjonstyper. Samfunnsengasjementet er altså sterkere og bredere enn det inntrykket en

får gjennom massemedias omtale av miljøet. En annen antakelse en kan gjøre seg på basis av analysen, er at samfunnsholdningene hos de alternative ikke ensidig knytter seg til deres religiøse engasjement. For å undersøke om denne tolkningen er riktig trekker jeg inn de tre målene relatert til alternativreligiøst engasjement (Tabell 7.9).

Tabell 7.9. Korrelasjon mellom organisasjonsdeltakelse, involvering, New Age og Spirituality. (Pearsons *r*).

Forening knyttet til...	Involvering (indeks)	New Age (indeks)	Spirituality (indeks)
Partipolitikk	.019	-.022	-.033
Kultur/musikk/kunst	.061	-.057	-.010
Menneskerettigheter/u-land	.094*	-.090	-.016
Miljøvern	.040	-.091*	-.075
Idrett	-.010	-.031	-.023
Kirke/religion	.050	-.105*	-.010
Kvinnebevegelsen	.068	-.086	.058
Fredsbevegelsen	.050	-.081	.002
Dyrevern	.085	.061	-.022
Alternativ-gruppe	#	.098*	.144**
Indeks (alle 9 utenom AG)	.118*	-.134**	-.049
Ingen av disse 10	.046	.106*	.062

Kilde: AN-utvalget.

* Sign på .05-nivå

** Sign på .01-nivå

inngår som en del av indeksen (Pearsons r 0,686**).

Av tabell 7.9 fremgår at en oppnår få statistisk signifikante sammenhenger når en krysser organisasjonsdeltakelse med de tre religiøse målene. Dette kan tolkes som støtte til synspunktet om at deltakelse ikke ensidig knytter seg til det religiøse elementet. Av organisasjonstypene finner jeg bare signifikante sammenhenger mellom menneskerettighetsgrupper og involvering, samt mellom deltakelse i en alternativgruppe og de to trosdimensjonene. Mer interessant er det at det er en positiv sammenheng mellom generell organisasjonsdeltakelse og variabelen involvering, samt en negativ sammenheng mellom organisasjonsdeltakelse og New Age. Dette kan forklares med at New Age er negativt korrelert med deltakelse i miljøvernorganisasjoner og i kirkelige organisasjoner. Alt i alt bidrar analysen til å underbygge antakelsen om at den organisasjonsdeltakelsen og det samfunnsengasjementet som kommer til uttrykk, ikke ensidig kan ses på som en forlengelse av det religiøse engasjementet, men er uttrykk for en bredere

mobilisering. Jo mer involvert en er i bevegelsen, jo mer involverer en seg også i ikke-religiøse foreninger. Samtidig kan en ikke utelukke at det gjør seg gjeldende mer subtile sammenhenger som vanskelig lar seg lese ut av et statistisk materiale.

Målet på involvering i organiserte aktiviteter slår positivt ut i forhold til ikke-religiøse aktiviteter og engasjement. De rent ideologiske eller trosmessige faktorene gir derimot mindre uttelling i forhold til samfunnsdeltakelse (til dels negative). Disse funnene har aktualitet i forhold til den tidligere diskusjonen knyttet til Robert Putnams tese om organisert religiøsitet og sosial kapital. I henhold til Putnam er det særlig den organiserte religiøsiteten som har positiv innvirkning på sosial kapital (Putnam 2000).

Tillit til samfunnsinstitusjoner

Jeg har tidligere vært inne på at tillit til de sosiale omgivelsene ofte oppfattes som en forutsetning for aktiv samfunnsdeltakelse. Robert Putnam og andre sosial kapital-teoretikere betrakter tilliten til medmennesker som så sentralt at det benyttes som hovedkomponent i operasjonaliseringen av sosial kapital. Dersom en istedenfor sosial kapital tar for seg politisk deltakelse, blir det klart at tillit til samfunnets institusjoner også utgjør en viktig komponent. Politisk atferd kan være motivert av misnøye og mistro, men i utbygde velferdsstater er dette momentet mindre fremtredende. Dersom en imidlertid mangler tillit til at det politiske system ivaretar innbyggernes synspunkter, fremstår det som lite meningsfylt å bruke fritiden på politisk innsats (med mindre en har håp om å velte hele systemet).

Massemedia fremstiller ofte alternativbevegelsen som innadvendt og kun opptatt av individenes åndelige utvikling. Dersom dette stemmer, kan en forvente at de involverte inntar en negativ holdning til samfunnets institusjoner. En slik antakelse er nærliggende å ty til fordi de alternativreligiøse i utvalgte saker står i et spenningsforhold til bestemte samfunnsinstitusjoner. Den norske kirke er et slikt eksempel. Men det finnes også spenninger vis a vis helsevesenet og rettsvesenet, indirekte også i forhold til Stortinget, som vedtar lovverket. Disse spenningene er først og fremst knyttet til at alternative terapier og terapeuter, som utgjør en sentral del av alternativbevegelsen, har hatt vanskelig for å bli godtatt og godkjent som lovlige og

støtteberettiget på linje med andre velferdstjenester⁴⁹.

Tabell 7.10. Tillit til samfunnsinstitusjoner.

	Alternativ Nettverk abonnenter	Befolkningen (ISSP 1998, Medborger 01)	Forskjell AN-ab. og befolkning
Stortinget	57.3	32.8	+
Næringslivet	39.5	24.7	+
Rettsystemet	66.6	52.2	+
Utdanningssystemet	63.1	45.5	+
Helsevesenet	54.2	44.1	+
Den norske kirke	31.4	43.3	-
Den europeiske union	23.3	26.1	*

Kilder: AN-utvalget og ISSP 1998 Religion.

*Ingen signifikant forskjell.

Til tross for at det finnes gode grunner for AN-utvalget til å innta en skeptisk holdning til flere samfunnsinstitusjoner, viser empirien at utvalget generelt sett har *større tillit* til disse, enn folk flest. Rangeringen er ikke vesensforskjellig, men tillitsnivået er høyere. Bare Den norske kirke har AN mindre tillit til enn den øvrige befolkningen. Mens befolkningen plasserer rettsystemet, utdanningssystemet, helsevesenet og kirken på topp, har AN-utvalget mest tillit til (i rekkefølge) rettsystemet, utdanningssystemet, Stortinget og helsevesenet.

På samme måte som i forbindelse med diskusjonen omkring organisasjonsmedlemskap, kan det hevdes at det er urimelig å sammenlikne de alternativreligiøse med et representativt utsnitt av befolkningen. Siden AN-utvalget i hovedsak består av mennesker som er involvert i en sosial bevegelse, kan det argumenteres for at de i stedet bør sammenliknes med andre organisasjonsaktive. For enkelhets skyld foretar jeg igjen en sammenlikning med de kirkeaktive. I likhet med analysen av organisasjonsdeltakelse finner jeg at de kirkelig aktive scorer høyere enn befolkningen (tall ikke vist her). Dette gjelder i særlig grad for kategorien religiøse organisasjoner. Når det gjelder de øvrige institusjonene, scorer de kirkelig aktive noe lavere enn

⁴⁹ Nåværende Stortingspresident Thorbjørn Jagland representerer et unntak når det gjelder myndighets-skepsis mot alternativ terapi. Allerede i 1995, da han var leder for Arbeiderpartiet, tok han til orde for å anerkjenne alternativmedisin og trekke den mer inn i det offentlige helseapparatet (se Jagland 1995a). I forbindelse med den offentlige debatten om Snåsamannen og andre helbredere i januar/februar 2009, går det frem at flere politikere stiller

de alternativreligiøse. La oss derfor se nærmere på de tre religiøse målene jeg har konstruert.

Tabell 7.11. Korrelasjon mellom involvering, New Age, Spirituality og tillit til samfunnsinstitusjoner.

	Involvering	New Age	Spirituality
Stortinget	-.057	-.17**	-.105*
Næringslivet	.005	.046	.015
Rettsystemet	-.082	-.183**	-.097
Utdanningssystemet	-.047	-.104*	-.111*
Helsevesenet	-.134**	-.209**	-.100*
Den norske kirke	-.069	-.095*	-.094*
Den europeiske union	-.040	.000	-.007
Alle (additiv indeks)	-.096*	-.162**	-.109*

Kilde: AN-utvalget

* Sign på .05-nivå

** Sign på .01-nivå

Noe overraskende og i kontrast til det en finner i andre undersøkelser av organisasjonsaktivitet og institusjonell tillit, finner jeg at graden av tillit svekkes jo mer involvert en er i bevegelsen. Utslagene er særlig tydelige i forhold til helsevesenet. Dette tyder på at spenningen mellom alternativ-terapi og skolemedisin bidrar til å redusere den tillit en del alternativreligiøse har til helsevesenet. Jeg har i analysen slått sammen alle kategoriene til et generelt mål på institusjonell tillit. Den mest negative sammenhengen finner jeg mellom institusjonell tillit og New Age. Dette er rimelig ut fra tidligere betraktninger knyttet til utbredelsen av fatalistiske holdninger og denne typen religiøs orientering. De sterkeste enkeltutslagene gjelder for Stortinget, rettsvesenet og helsevesenet. Mye tyder på at dette har å gjøre med institusjonenes behandling av alternativmedisinen. Blant dem som i stor grad er involvert i organiserte alternative aktiviteter, er det imidlertid bare helsevesenet som gir signifikant utslag. På sett og vis er det overraskende at utslagene ikke er mer negative enn det som kommer frem. Det er på bakgrunn av tallene *ikke* grunnlag for å hevde at de (organiserte) alternativreligiøse generelt sett har en negativ innstilling til sentrale samfunnsinstitusjoner. Tvert imot oppnår AN-utvalget samlet sett et høyere nivå av institusjonell tillit enn både befolkningen og gruppen kirkeaktive. Med unntak av helsevesenet, blir heller ikke tilliten svekket når en beveger seg nærmere kjernen i det alternativreligiøse

seg åpne overfor slike fenomen (jfr. kap. 8).

miljøet. Når det gjelder tillit til Den norske kirke har både New Age- og Spirituality-målet, negativt utslag.

Stemmegivning og politiske saker

La oss bevege oss enda tettere på det politiske liv. I analysen nedenfor ser vi nærmere på forholdet mellom alternativreligiositet, partisympati og politiske saker.⁵⁰

Som sammenlikningsgrunnlag benyttes data fra Fylkestingsvalget 1999. Som det fremgår av tabell 7.11. er det mange (omkring 20 prosent) i det alternative miljøet som ville stemme på partier som aldri har vært representert på Stortinget og som (foreløpig) har marginal oppslutning i befolkningen. Når jeg i tabellen velger å ta med disse partiene, innebærer det at den relative støtten til andre partier blir redusert.

Tabell 7.12. Stemmegivning ved tenkt Stortingsvalg våren 1999, samt Fylkestingsvalget 1999. Prosent.

	AN-utvalget (N=305)	Fylkestingsvalget 1999*	Avvik mellom AN- utvalg og FT-valg
Arbeiderpartiet (DNA)	15.7	28.2	--
Fremskrittspartiet (FrP)	9.5	13.4	-
Høyre (H)	9.2	21.3	--
Kristelig folkeparti (KrF)	5.2	10.1	-
Senterpartiet (SP)	4.6	8.5	-
Sosialistisk venstreparti (SV)	22.3	8.5	++
Venstre (V)	6.9	4.2	#
Rød Valgallianse (RV)	3.6	2.1	#
Miljøpartiet De Grønne	13.8	0.4	++
Naturlovpartiet	7.2	0.0	++
Andre	2.0	3.3	#
Sum	100	100	

Kilder: AN-utvalget, samt SSB.

* SSB

#Avvik ikke signifikant på 0,05-nivået.

⁵⁰ I undersøkelsen som tar for seg abonnentene, inngår spørsmålet om hvilket parti en ville stemme dersom "det var Stortingsvalg førstkommande mandag". Spørsmålet er mye brukt i surveyundersøkelser. Det antas å gi en god pekepinn om hvilket parti respondenten er mest positiv til for tiden. Samtidig kan en regne med at frafallet i svarene blir mindre enn om en hadde spurt hva respondenten stemte sist gang det var (Stortings)valg. Slik spørsmålet er stilt, fanger det opp partisympatier på det aktuelle tidspunktet, det vil si våren 1999.

Presentert på denne måten fremstår avvikene mellom de alternativreligiøse og befolkningen som markante. Etablerte partier og partier på politikken høyreside får jevnt over lav oppslutning i AN-utvalget. De partiene som er overrepresentert blant de alternativreligiøse, er alle partier som har markert seg tydelig for miljøsakene. Partifordelingen blant de organiserte alternativreligiøse skiller seg også fra den en finner blant de folkelige alternativreligiøse (jfr. Tabell 6.16). Blant disse er både Arbeiderpartiet, Fremskrittspartiet og Kristelig Folkeparti godt representert, selv om partistemmegivning avviker med typen religiøs orientering (New Age vs Spirituality). Noe av denne forskjellen kan knyttes til at politisk apati synes å være svakere representert innenfor den organiserte enn innenfor den uorganiserte delen av alternativbevegelsen.

Oppslutningen om politiske partier gir et inntrykk av at miljøspørsmål står i en særklasse når det gjelder de alternativreligiøses politiske engasjement. Dette bekreftes når jeg ser på oppslutningen om to spørsmål i undersøkelsen rettet mot miljøpolitikk og personlig miljøengasjement.

Tabell 7.13. Oppslutning om to utsagn om miljøvern.

	AN-utvalget	Befolkningen ISSP 1998	Kirkeaktive ISSP 1998
Industrien må bygges ut selv om det går ut over miljøet (uenig)	80	29	35
Jeg er villig til å gi avkall på varer og tjenester for miljøet (enig)	89	63	76

Kilde: AN-utvalget og ISSP 1998 Religion.

Tabell 7.11. viser at de alternativreligiøse er mer orientert mot miljøvern enn befolkningen og gruppen av kirkelig aktive. Dessverre mangler jeg data som kan gi et dekkende bilde av hvilke politiske saker de alternativreligiøse er opptatt av. Spørreskjemaet inneholder bare et fåtall slike spørsmål. Et utsagn som er tatt med er ”Det finnes meninger som ikke bør tillates fremført i radio og TV”. Et liknende spørsmål har vært benyttet i Valgundersøkelsene som del av den religiøst-moralske konfliktlinje. Dersom en foretar en sammenlikning som den ovenfor, viser at de alternativreligiøse og de kirkeaktive plasserer seg i hver sin ende når det gjelder dette spørsmålet. Et mindretall på 38 prosent av de alternativreligiøse kan tenke seg å drive sensur av radio og TV, mens andelen blant de kirkeaktive er på hele 80 prosent. Befolkningen deler seg omtrent på

midten med 48 prosent som går inn for sensur. Selv om fordelingen bare gjelder et enkelt spørsmål antyder resultatet likevel at de alternativreligiøse også er engasjert i denne typen spørsmål. Men i motsetning til det en finner blant de kirkeaktive, ønsker de alternativreligiøse å fremme liberale holdninger på det moralsk-politiske feltet. Andre studier viser den samme tendensen (jfr. Botvar 2004).

I tillegg til disse enkeltspørsmålene inngår det i AN-undersøkelsen et sett av spørsmål som brukes til å måle det Inglehart (1977, 1990) kaller det post-materialistiske verdisyndrom. I henhold til Inglehart er dette den beste måten å fange opp støtten til henholdsvis tradisjonelle politiske verdier og ny-politikk verdier. De nye politiske verdiene knyttes gjerne til saker som miljøvern, likestilling, fred, minoritetsretter, velferd etc. Med utgangspunkt i det jeg allerede har vist når det gjelder organisasjonsvirksomhet blant de alternativreligiøse, er det nærliggende å forvente at de slutter seg til de såkalte post-materielle verdiene. Nedenfor sammenlikner jeg oppslutning om politiske verdityper innenfor AN-utvalget og de to andre kategoriene.

Tabell 7.14. Fordeling på m-pm-målet

	AN-utvalget	Befolkning (Norsk Monitor 2001)	Kirkeaktive (Norsk Monitor 2001)
Materialist	4.4	19.3	25.9
Mixed	53.5	69.9	74.6
Post-materialist	42.1	10.8	11.5
Total	100	100	100
N	470	4058	209

Kilder: AN-utvalget og NM 2001.

Ikke uventet er det en tendens til at en betydelig del av de alternativreligiøse plasserer seg i rubrikken for postmaterialister. Andelen er omtrent fire ganger så høy som den en finner i befolkningsutvalget og blant de kirkeaktive. Dette indikerer at de alternativreligiøse er engasjert i politiske spørsmål, men ikke nødvendigvis i slike som peker i en tradisjonell (materialistisk) retning. Ingleharts spådommer om de postmaterialistiske verdienes fremmarsj har vist seg å være overdrevne, i alle fall sett fra et nordisk ståsted (Knutsen 1986). Men dersom det likevel skulle vise seg at den materialistiske verdiorienteringen etter hvert blir fortrent av en

postmaterialistisk, vil gruppen av organiserte alternativreligiøse representere en spydspiss i en slik utviklingsprosess.

Tabell 7.15. Korrelasjon mellom MPM-skalaen og religiøse mål i AN-undersøkelsen og i Norsk Monitor 2001.

	Involvering (AN)	New Age (AN)	Spirituality (AN)	New Age (NM 01)	Spirituality (NM 01)	Trad. Krk.rel (NM 01)
M-PM skala	.061	-.038	.156**	-.046**	.109**	-.032*

Til slutt skal jeg se hvordan de religiøse målene jeg har konstruert slår ut i forhold til m-pm indeksen. Med utgangspunkt i data fra AN-utvalget finner jeg bare *en* sammenheng som er signifikant. Det dreier seg om forholdet mellom Spirituality og post-materialisme. Ved hjelp av en nasjonal surveyundersøkelse har jeg tidligere påvist den samme positive sammenhengen mellom Spirituality-orientering og postmaterialistiske verdier. I befolkningsutvalget gjør det seg i tillegg gjeldende en signifikant negativ sammenheng mellom New Age og postmaterialisme. (Det samme gjelder for øvrig for tradisjonell kirkelig orientering). Dette stemmer overens med resultatet som viser at det eksisterer en positiv sammenheng mellom Spirituality og samfunnsengasjement. Den tidligere avdekkede negative relasjonen mellom New Age-retningen og samfunnsengasjement blir derimot noe avdempet når en beveger seg fra det uorganisert til det mer organiserte nivået i den alternativreligiøse bevegelsen.

Oppsummering og diskusjon

I dette kapitlet har jeg tatt for meg problemstillingene knyttet til dimensjoner ved alternativreligiositeten, samt dens politiske betydning. Forskjellen fra tidligere kapitler er at jeg her benytter meg av data for den mer organiserte delen av bevegelsen, nærmere bestemt de som abonnerer på Alternativt Nettverk-magasinet. Hensikten er å undersøke om funn fra tidligere kapitler blir bekreftet i data relatert til mesonivået.

Også når en tar for seg mennesker som står nærmere kjernen av alternativmiljøet, kommer det til syne en ideologisk todeling knyttet til religiøs tro og praksis. Den empiriske analysen av dem

som abonnerer på Alternativt Nettverk (AN), bygger dermed opp under tidligere funn gjort med basis i representative befolkningsutvalg. Den empiriske analysen viser at de to hoveddimensjonene knyttet til New Age og Spirituality gjenfinnes i AN-materialet, til tross for at indikatorene som benyttes avviker noe fra tidligere analyser. Spirituality-gruppen fremstår også i dette materialet som mer involvert i organisasjons- og samfunnslivet enn New Age-gruppen. Forskjellene er imidlertid mindre markante enn det som tidligere ble avdekket med utgangspunkt i befolkningsdata. Det samme gjelder graden av fatalisme-orientering. New Age-delen av bevegelsen (klient-kulten) fremstår som mindre fatalistisk enn den gjorde i befolkningsstudien (tilhører-kulten). Dette bidrar til å forklare at skillene generelt sett er mindre også når det gjelder holdninger til samfunnsspørsmål.

En finner altså igjen de to ideologiske dimensjonene fra tidligere analyser, men forskjellene mellom de to orienteringene synes å bli mindre jo nærmere en kommer de "indre sirkler" i bevegelsen. Sirkelmodellen til Gilhus og Mikaelsson (1998) synes å treffe bedre det empiriske materialet enn modellen utviklet av Stark og Bainbridge (1985). I den aktuelle studien finner jeg ikke markant forskjellige nivåer, men snarere en gradvis sterkere involvering i alternativfeltet jo nærmere kjernen en kommer. Denne involveringsfaktoren slår imidlertid i begrenset grad ut i forhold til ikke-religiøse forhold (holdning til samfunnet).

Etablerte partier, især de på høyresiden, får jevnt over lav oppslutning i utvalget. De partiene som er overrepresentert blant de "organiserte alternativreligiøse" er alle partier som har markert seg tydelig for miljøraken, slik som Miljøpartiet De Grønne, Naturlovpartiet og Sosialistisk Venstreparti. Partifordelingen blant de organiserte alternativreligiøse avviker dermed fra den vi finner blant de folkelige alternativreligiøse. Blant disse er både Arbeiderpartiet, Fremskrittspartiet og Kristelig Folkeparti godt representert, selv om partistemmegivning avviker med typen religiøs orientering (New Age vs. Spirituality). Oppslutningen om politiske partier gir et inntrykk av at miljøspørsmål står i en særstilling når det gjelder de alternativreligiøses politiske engasjement. Den høye oppslutning om "postmaterialisme" indikerer at de alternativreligiøse er engasjert i politiske spørsmål, men ikke i de tradisjonelle økonomisk-materielle sakene.

Kapittel 8

Oppsummering og avsluttende diskusjon

Siktemålet med denne avhandlingen har vært å se nærmere på den religiøse utvikling de seneste tiårene med henblikk på å finne ut om det har utviklet seg nye og alternative former for religiøsitet med samfunnsmessig betydning. Jeg har forsøkt å bringe sammen to ulike faglige perspektiver på forholdet mellom religion og politikk. Ett av utgangspunktene har vært den norske valgforskningstradisjonen, representert ved blant annet Rokkans og Valens arbeider (Rokkan og Valen 1964, Rokkan og Valen 1974, Valen 1981, Rokkan 1987). Herfra har jeg trukket veksler på teori om politiske skillelinjer, samt operasjonaliseringer av religiøse og politiske fenomener. I tillegg har jeg trukket inn religionssosiologiske perspektiver. Religionssosiologien var lenge dominert av sekulariseringsteorien. Den delen av sekulariseringsteorien som hevdet at modernisering ville føre til religiøs nedgang på alle nivåer, også det individuelle, har mistet noe av sin tidligere posisjon innenfor fagmiljøene. Samtidig har teorier relatert til religiøs endring fått vind i seilene. Jeg har først og fremst vært opptatt av slike som omhandler nye og alternative former for religiøsitet (jfr. Heelas og Woodhead 2004, Ahlin 2001, 2005). Sammenkoblingen av statsvitenskapelige og religionssosiologiske perspektiver har bidratt til at jeg har fått belyst sider ved religionens samfunnsmessige rolle som i liten grad har vært fremme i norsk forskning tidligere.

I dette sluttkapitlet vil jeg først oppsummere hovedfunnene fra den empiriske analysen, før jeg i et avsluttende utblikk drøfter betingelsene for at den alternative religiøsiteten skal komme til å spille en mer aktiv rolle på den politiske arena fremover.

Hovedfunn

Innledningsvis stilte jeg opp tre forskningsspørsmål:

- Hvordan og i hvilken grad har sentrale moderniseringsprosesser bidratt til endring av det

religiøse liv?

- Har det i løpet av de siste tiårene utviklet seg nye former for religiøsitet som bryter radikalt med den kirkelig orienterte religiøsiteten?
- Hvordan og i hvilken grad har nye og alternative religionsformer betydning for folks forhold til samfunnsspørsmål og politikk?

Modernisering av samfunnet går sammen med svekkelse av tradisjonelle former for religiøsitet. I den perioden hvor det norske samfunnet gjennomgikk en klassisk form for modernisering, preget av både industrialisering, urbanisering og økende utdanningsnivå, mistet kirkelig religiøsitet sakte, men sikkert noe av sin oppslutning i befolkningen. Den klassiske moderniseringsfasen tok imidlertid slutt rundt 1980. Da begynte avindustrialiseringen parallelt med at de to andre prosessene fortsatte som før. Dette bruddet med den tidligere utviklingen, omtales i litteraturen som en overgang til det postindustrielle samfunn. Et hovedkarakteristikk er at tjenesteytende næringer tar over for tradisjonell industri (Norris og Inglehart 2004:48). Datamaterialet tyder på at det først og fremst er den klassiske formen for industrialisering som fører til en svekkelse av institusjonalisert religiøsitet. Urbanisering og økning av utdanningsnivået bidrar ikke på samme måte til religiøs nedgang. Samtidig med at situasjonen for kirkeorientert religiøsitet ble mer stabil på 1980- og 1990-tallet, har det vært en økende interesse for alternativ religiøsitet.

I det empiriske materialet finner jeg tre hovedformer for religiøsitet. Disse kan grovt sett sies å bestå av kirkeorientert religiøsitet og to former for alternativreligiøsitet. Tilhengerne av de tre religiøsitetsformene skiller seg fra hverandre både når det gjelder sosiale kjennetegn, religiøs tro og praksis, samt forhold til samfunnsliv og politikk. Den kirkelige religiøsiteten kjennetegnes blant annet av gudstro, identifisering som "personlig kristen", hyppig deltakelse på gudstjenester og religiøse møter, samt interesse for TV-gudstjenester. New Age-retningen preges av positiv interesse for astrologi, sannsigelse, reinkarnasjon, naturmedisin og overnaturlige fenomen i ukebladene. Spirituality-retningen kjennetegnes av ønsket om et rikere åndelig liv, opptatthet av livets dypere mening, søken etter egne grunnverdier, orientering mot sterke følelsesmessige opplevelser, samt interesse for TV-program som tar opp livssynsspørsmål. De empiriske analysene viser at de som er opptatt av astrologi, reinkarnasjon og ukeblad-stoff om overnaturlige fenomener, generelt sett ikke er de samme som scorer høyt på spørsmål som dreier seg om

åndelig søken og åndelige opplevelser. Heller ikke de kirke-religiøse er blant dem som skårer høyest på slike spørsmål.

De tre religiøse retningene har sitt sosiale feste i ulike befolkningsgrupper. Spissformulert kan en hevde at den kirkelige religiøsitet står sterkest blant eldre kvinner på landsbygda med lav utdanning og inntekt. New Age har sitt sterkeste nedslagsfelt blant unge kvinner med lav utdanning og inntekt. Spirituality er mer jevnt fordelt på sosiale grupper, men står likevel sterkest blant middelaldrende bosatt i tettbygde strøk.

På samme måte som vi finner klare skiller når det gjelder tilnærming til religiøse spørsmål og sosial profil, har de tre religiøsitetstypene ulikt forhold til samfunnsliv og politikk. Spirituality korrelerer sterkest med mål på generelt samfunnsengasjement. Også kirkelig religiøsitet korrelerer positivt med samfunnsengasjement, men i svakere grad. New Age er derimot negativt korrelert med generelt samfunnsengasjement.

Både kirke-kristne og ”spirituelle” er mer tilbøyelige enn andre til å være medlem av frivillige organisasjoner. Samtidig skiller gruppene seg fra hverandre når det gjelder hvilke organisasjoner de støtter opp under. Spirituality er positivt korrelert med støtte til miljø- og fredsorganisasjoner, mens det ikke finnes en slik sammenheng for kirkelig religiøsitet. Spirituality-målet er videre positivt korrelert med mål på sosial tillit, mens det ikke gjør seg gjeldende noen sammenheng mellom sosial tillit på den ene siden og kirkelig religiøsitet eller New Age, på den andre⁵¹.

Videre finner jeg at Spirituality-målet er positivt korrelert med interesse for politikk. Det gjør seg derimot ikke gjeldende noen sammenheng mellom kirkelig religiøsitet og politisk interesse. New Age-orienteringen er, på sin side, negativt korrelert med politisk interesse. Det er videre en positiv sammenheng mellom Spirituality og ”irregulær” politisk aktivitet (aksjoner og demonstrasjoner). Derimot gjør det seg ikke gjeldende noen statistisk sammenheng mellom

⁵¹ ”Sosial tillit” er en indeks konstruert med basis i følgende fire påstander hentet fra Norsk Monitor:

- Jeg foretrekker å holde en viss avstand til andre mennesker
- Jeg trives dårlig sammen med mennesker som har andre meninger enn meg selv
- Jeg er på vakt mot forsøk på å påvirke meg
- Jeg føler ofte at det lurer farer over alt, og at jeg må være på vakt

irregulær politikk på den ene siden og kirkelig religiøsitet eller New Age, på den andre.

Den empiriske analysen viser at både Spirituality og kirkelig religiøsitet jevnt over er positivt korrelert med samfunnsengasjement og politisk deltakelse⁵². I de fleste tilfeller er Spirituality-målet sterkere positivt korrelert med mål på samfunnsengasjement enn kirkelig religiøsitet. New Age-målet har derimot som regel ingen eller en negativ statistisk sammenheng med mål på samfunnsengasjement.

Også når det gjelder politiske holdninger, skiller de tre religiøsitetsformene lag. Spirituality korrelerer negativt med indikator for holdningsdimensjonen offentlig - privat, mens kirke-religiøsitet, og i enda høyere grad New Age, korrelerer positivt med denne politiske dimensjonen. Dette innebærer at de som er tiltrukket av Spirituality-retningen, jevnt over ønsker en sterk offentlig sektor, mens de to andre religiøse gruppene i større grad er tilhengere av privat ansvar. Valgforskningen har påvist at norsk politikk preges av fire holdningsdimensjoner⁵³. Når det gjelder dimensjonen innvandring/solidaritet, korrelerer både Spirituality- og kirke-målet positivt, mens denne dimensjonen har en negativ sammenheng med New Age-målet. Holdningsdimensjonen kalt vekst - vern er positivt korrelert med Spirituality, negativt korrelert med New Age og har ingen statistisk sammenheng med kirkereligiøsitet. I forhold til dimensjonen moral/religion korrelerer, som ventet, kirke-målet positivt, mens de to alternative religiøsitetsformene har en negativ korrelasjon⁵⁴.

Sammenhengen mellom hver av de tre religiøsitetsformene og de politiske holdningsdimensjonene indikerer at religiøs orientering kan ha svært ulike konsekvenser på det politiske området. Dette bekreftes når jeg ser nærmere på partistemmegivning blant dem som scorer høyest på hver av de tre religiøse målene. Norsk Monitor-undersøkelsen som ble foretatt kort tid etter Stortingsvalget i 2001, viser at de tre religiøse gruppene skiller seg markant fra hverandre når det gjelder stemmegivning. De kirkelig religiøse stemmer i mindre grad enn befolkningen på Arbeiderpartiet, Fremskrittspartiet, Høyre og Sosialistisk Venstreparti, men

⁵² Samfunnsengasjement er målt ved hjelp av stillingtaken til påstanden: "Jeg ønsker å delta aktivt og gjøre noe for samfunnet". Politisk deltakelse er målt ved å se på oppslutning om offentlige valg, deltakelse i politiske partier og fagforeninger, men også støtte til ulike typer politiske aksjoner og demonstrasjoner.

⁵³ De fire dimensjonene offentlig – privat, solidaritet/innvandring, vekst – vern og moral/religion peker seg ut som sentrale, jfr. Valen og Aardal 1983, Aardal 1999, Aardal 2007.

⁵⁴ Måten de fire holdningsdimensjonene eller konfliktlinjene er målt på fremgår av appendiks 1.

slutter i mye høyere grad opp om Kristelig Folkeparti. New Age-gruppen stemmer i mindre grad på Venstre og i større grad på Fremskrittspartiet, enn andre. Spirituality-gruppen stemmer i mindre grad på Fremskrittspartiet og Høyre, og i høyere grad på Kristelig Folkeparti og Sosialistisk Venstreparti, enn den øvrige befolkning.

De to alternativ-religiøse gruppene skiller seg særlig fra den kirke-religiøse gruppen ved sin relativt sett sterke støtte til henholdsvis Fremskrittspartiet (New Age-gruppen) og Sosialistisk Venstreparti (Spirituality-gruppen). De to alternativreligiøse gruppene plasserer seg dermed på hver sin ytterkant i det politiske landskapet. Selv om Fremskrittspartiet og Sosialistisk Venstreparti ofte står for motsatte standpunkter i politiske saker, er begge en del av det verdikomplekset som går under navnet ny-politikken (Inglehart 1990, Jenssen 1991). Denne representerer en dreining bort fra tradisjonelle økonomisk-materielle politiske spørsmål og over mot ikke-materielle saker og spørsmål. Konfliktlinjene knyttet til innvandring/solidaritet og vekst-vern representerer denne typen nye politiske spørsmål. På disse dimensjonene plasserer de to alternativ-religiøse orienteringene seg på hver sin side. Det samme gjelder for offentlig-privat dimensjonen. Den eneste av de sentrale konflikt-dimensjonene hvor de to alternativ-religiøse retningene står sammen, gjelder dimensjonen moral/religion. Når det gjelder tradisjonelle moralsk-religiøse standpunkter, er det en markant avstand mellom de kirkereligøse på den ene siden og de alternativ-religiøse på den andre.

Forholdet mellom empiriske funn og teori

Det pågår for tiden en internasjonal fagdebatt om hvordan alternativ religiøsitet skal forstås og hvilken samfunnsmessig rolle den spiller (Andersen et al. 2007). Denne avhandlingen representerer et innspill til denne debatten. Mitt teoretiske utgangspunkt er en diskusjon av to teoretiske bidrag relatert til alternativ religiøsitet. Det ene er Lars Ahlins studier av alternativ religiøsitet i Sverige (Ahlén 2001, 2005). Det andre er Heelas og Woodheads (2004) studie av alternativ religiøsitet i Kendal, Storbritannia. Begge bidragene er teoretisk orientert, men trekker også inn empiri. I min analyse av norske data har jeg kombinert antakelser utledet av arbeidene til Ahlén og Heelas/Woodhead. Dette har vist seg å være en fruktbar forskningsstrategi. Funnene stemmer i stor grad overens med teoretiske forventninger utledet på basis av den aktuelle

litteraturen. Analysen av ideologiske komponenter viser at det gjør seg gjeldende to distinkte alternativreligiøse dimensjoner. Den ene peker i retning av det Heelas og Woodhead kaller for "Spirituality", mens den andre har likhetstrekk med det som i internasjonal forskning har blitt omtalt som New Age – det vil si den fragmenterte oppslutningen om religiøse ideer og forestillinger som på 1980-tallet fremstod som "nye" (selv om det i mange tilfeller var mer snakk om en relansering av gammelt tankegods). Det er foreløpig få forskere som har sett nærmere på den alternativ-religiøse retningen som betegnes "Spirituality". Men de empiriske analysene gir grobunn for å hevde at en slik form for religiøsitet har begynt å gjøre seg gjeldende i en norsk kontekst. Temaet har ikke vært undersøkt med utgangspunkt i norske data tidligere. Datamaterialet som benyttes, har i tillegg vært lite brukt i forskningen tidligere⁵⁵.

Hva har så de empiriske funnene å si for teoriutviklingen på feltet? For det første kan en hevde at analysene har vist at de målene som tidligere har vært benyttet til å studere sammenhengen mellom religiøsitet og politikk, ikke er egnet til å fange opp den nye interessen for religiøsitet i befolkningen. Analysene gir grunnlag for å hevde at valgforskningen konsentrerer seg om kristen-kirkelig religiøsitet og overser andre religiøsitetsformer. Både dimensjonene New Age og Spirituality har implikasjoner for samfunnsengasjement og politiske holdninger og atferd, og de bør derfor trekkes inn i denne typen analyser. Mens New Age-målet som regel korrelerer negativt med samfunnsengasjement, registrerer vi at Spirituality-målet ofte korrelerer positivt. Fordi tilhengerne jevnt over fremstår som engasjerte og aktive deltakere i ulike former for politisk virksomhet utgjør Spirituality det mest interessante av de nye religiøse målene å følge opp i videre studier av valg og velgere.

Resultatene utgjør et grunnlag for kritisk å drøfte religionssosiologisk teori på området. Både bidragene fra Heelas og Woodhead og fra Ahlin bidrar til videreutvikling av teorier knyttet til alternativ religiøsitet. Heelas og Woodhead peker på dreiningen som har skjedd innenfor alternativreligiøsiteten i retning av økt vekt på selvutviklings-, erfarings- og relasjonsaspekter. Ahlin på sin side, fremhever det ideologiske og strukturelle skillet som finnes innenfor alternativreligiøsiteten. Ved å sammenstille disse to bidragene og koble dem til ny empiri, er det mulig å komme videre i analysen av alternativ-religiøsitetens samfunnsmessige side. I denne

⁵⁵ Et unntak er Ottar Helleviks bruk av Norsk Monitor. Materialet er blant annet presentert og analysert i bøkene

avhandlingen har jeg vist at alternativ religiøsitet både kan virke passiviserende og stimulerende i forhold til samfunnsinnsats. Den kan ha samfunnsmessig betydning gjennom å forsterke tendenser til politisk apati og tilbaketrekning, men også fungere som motivasjonsfaktor i forhold til politisk atferd.

Selv om jeg i denne avhandlingen benytter et bestemt sett av spørsmål for å fange opp og måle alternativ religiøsitet, vil det ikke dermed si at diskusjonen omkring måleinstrumenter er et avsluttet kapittel. I den videre forskningen omkring alternativ religiøsitet bør en tvert imot prøve ut ulike spørsmålsbatterier med sikte på å finne frem til formuleringer som fungerer som stabile og gode mål over tid og på tvers av land⁵⁶.

Resultatene har relevans for diskusjonen omkring postmaterialisme og religiøsitet. Inglehart (1990) hevder at tradisjonell kristen religiøsitet har en tendens til å gå sammen med et materialistisk verdsett, mens postmaterialister har en annen tilnærming til det religiøse. Inglehart er imidlertid klar på forholdet mellom religiøsitet og postmaterialisme og følger ikke dette opp i sine nyeste arbeider. I denne avhandlingen går det frem at den formen for alternativreligiøsitet som kalles Spirituality, i høy grad slutter seg til postmaterialistiske politiske standpunkter, slik disse fremkommer hos Inglehart (1977, 1990, 1997).

Alternativreligiøsitet på den offentlige arena

Det finnes flere eksempler på at alternativ religiøsitet og alternativ terapi er blitt eksponert på den offentlig-politiske arena. Et av de ferskeste eksemplene er diskusjonen omkring prinsesse Märtha Louises såkalte "engleskole", hvor hun tilbyr folk å lære seg å bruke egne iboende åndelige evner (Aftenposten 2007)⁵⁷. Noe av kritikken mot prinsessens "engleskole" dreier seg om at Märtha Louise fortsatt representerer kongehuset i offisielle sammenhenger, og dermed bør la være å engasjere seg i (politisk) kontroversielle temaer.

Nordmenn og det gode liv (Hellevik 1996) og *Jakten på den norske lykken* (Hellevik 2008).

⁵⁶ I tillegg til uttesting av spørsmål i kvantitative undersøkelser, vil en i den videre forskningen omkring disse fenomenene kunne ha stor nytte av å gjennomføre kvalitative intervjustudier, for eksempel når det gjelder skillet mellom den uorganiserte og den organiserte alternativreligiøsiteten.

⁵⁷ Sammen med sin kollega Elisabeth Samnøy startet prinsesse Märtha Louise sommeren 2007 opp "Astarte Education" som vil gir deltakerne "muligheten til å finne din indre sannhetsskilde og gjenoppta din naturlige kontakt

Et annet og mer direkte eksempel på kobling mellom alternativ terapi og det politiske felt, stod tidligere statsminister Thorbjørn Jagland for. I sin åpningstale som leder på Arbeiderpartiets landsmøte i 1995 tok han til orde for å trekke alternativmedisinen sterkere inn i det offentlige helsetilbud (Jagland 1995b). Ett av Jaglands poenger var at alternativmedisinen gjennom å bøte på helseplager kunne bidra til å få ned det offentlige omkostninger til helse⁵⁸. Innspillet kom etter hvert i skyggen av andre deler av den nye regjeringens program, samt dens problemer med å overleve i forhold til Stortinget. Utspillet fikk likevel følger ved at Arbeiderpartiet tok inn temaet alternativ medisin i partiprogrammet.⁵⁹

De seneste årene har vist at verken utspill fra en statsminister eller en prinsesse er tilstrekkelig for at tematikken skal få varig plass på det politiske sakskartet⁶⁰. Det kan være flere grunner til at andre partier og politikere har vært forsiktige med å ta opp ”det alternativreligiøse kortet”. En grunn kan være at det er vanskelig å vite hvor mye helsegevinst som faktisk ligger i en økt statlig satsing på alternativmedisin. En annen grunn kan være det spenningsfylte forholdet som råder mellom alternativfeltet på den ene siden og tradisjonell medisin og tradisjonell (kirkelig) religion på den andre. Jeg vil nedenfor diskutere betingelsene for at dette sakskomplekset skal få varig innpass i det politiske systemet.

Ønsket samfunnsrolle?

Med utgangspunkt i religionssosiologiske arbeider har jeg diskutert tesen om en ”spirituell revolusjon”, hvor en ny form for åndelighet vokser frem og virker inn på både den religiøse

med englene og det guddommelige univers” (<http://www.aftenposten.no/english/local/article1901846.ece>).

⁵⁸ Jaglands engasjement for alternativ medisin ble utdypet i boken *Brev* (1995) der han kritiserer daværende president i Den norske lægeforening Knut Eldjarn for å forsvare et foreldet syn på medisin og helse.

⁵⁹ Også som Stortingspresident har Jagland markert sitt engasjement for det alternative feltet. Dette kom blant annet til uttrykk da han våren 2007 åpnet det nye utdanningssenteret for holistisk medisin på den tidligere Sjømannsskolen i Oslo, nå under navnet Lyceum.

⁶⁰ Også i begynnelsen av 2009 dukket det opp saker i media som for en periode har trukket alternativ religion og terapi inn i den politiske debatten. 26. januar 2009 stod helseminister Bjarne Håkon Hanssen (Ap) frem i avisen VG med sin tro på Snåsamannens evne til å helbrede over telefon. 29. januar hevder lege og Stortingsrepresentant Olav Gunnar Ballo (SV) at bønnevers kan stanse blødninger og gi dødssyke forlenget liv. Også Ap-nestleder Helga Pedersen sier til avisen samme dag at hun tror på helbredere med spesielle evner og er lei legestandens avvisning av dette fenomenet. De to siste topp-polikerne representerer den Nord-Norske landsdel hvor denne typen helbredelse synes å være mest utbredt.

sektor og på samfunnet for øvrig (Heelas og Woodhead 2004). Selv om alternativ religiøsitet har hatt talspersoner sentralt plassert innenfor samfunnsliv og politikk, har den foreløpig ikke satt noe varig preg på det politiske liv. Med utgangspunkt i antakelsen til Heelas og Woodhead kan en spørre om dette er i ferd med å endre seg. Hva skal til for at alternativ religiøsitet skal utvikle seg til en politisk skillelinje på linje med den tradisjonelle moralsk-religiøse? I denne avhandlingen har jeg tatt for meg den politiske siden ved nye former for åndelighet. I henhold til valgforskningstradisjonen må bestemte forutsetninger være til stede for at en sosial konflikt eller et sakskompleks skal omdannes til en politisk skillelinje. I det følgende vil jeg på bakgrunn av funnene fra den empiriske analysen diskutere hvorvidt alternativ religiøsitet kan være i ferd med å utvikle seg i retning av en egen politisk skillelinje, eventuelt på bekostning av eksisterende skillelinjer. Spørsmålet drøfter jeg i tilknytning til teorien om politiske skillelinjer, slik den er utviklet av Lipset og Rokkan (1967) og videreutviklet av blant andre Bartolini og Mair (1990).

Denne teoritradisjonen er opptatt av hva som skal til for at sosiale motsetninger og konflikter får varig betydning for politisk atferd og holdninger på velgerplan og blant politikere. Selv om alternativ religiøsitet foreløpig ikke fremstår som noen fullt utviklet konfliktlinje, kan teorien bidra til å sette fingeren på hvilke forhold som må være til stede, for at dette skal skje, og hva som eventuelt representerer hindringer for en slik utvikling.

Før en går videre, kan det imidlertid være naturlig å spørre seg om representanter for alternativbevegelsen virkelig ønsker at bevegelsen skal innta en utpreget samfunnsrolle. Spørsmålet er rimelig å stille på bakgrunn av at enkelte religiøse bevegelser nettopp legger vekt på å begrense kontakten med samfunnet utenfor den egne gruppen, til et minimum. Tidligere har vi vært inne på at spenningen mellom intern oppbygging og ekstern brobygging, utgjør et sentralt tema innenfor sosial kapital-diskusjonen (jfr. kapittel 6). I noen tilfeller kan de to hensynene komme i konflikt, mens de andre ganger fungerer gjensidig forsterkende, slik som når en organisasjon med høy samfunnsprofil samtidig har lett for å rekruttere nye medlemmer.

De siste årene har den organiserte delen av alternativmiljøet fremstått med tydelige politiske ambisjoner. Et viktig skritt i retning av en utvidet samfunnsrolle er opprettelsen av Holistisk Forbund i 2004. Denne livssynsorganisasjonen har formelle likhetstrekk med Human-Etisk

Forbund. Begge organisasjonene mottar statlig støtte på linje med registrerte trossamfunn. Som landsdekkende livssynsorganisasjon får de også plass i en rekke utvalg av politisk og inter-religiøs karakter (slik som Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn - STL). Målt i antall medlemmer har imidlertid Holistisk Forbund foreløpig ikke nådd sitt mål. I august 2008 hadde organisasjonen bare 1200 medlemmer. Strukturelt sett har imidlertid alternativbevegelsen de senere årene utviklet organisasjonsformer som gjør det mulig å interagere både med det politiske system og andre aktører innenfor tros- og livssynsfeltet.

Ønsket om å bli mer synlig og gjøre seg mer gjeldende i samfunnet, kommer videre til uttrykk i bladet som utgis av Alternativt Nettverk (Nettverks-Nytt/Alternativt Nettverk/Visjon). I redaksjonelle artikler kommer det frem et klart ønske om å påvirke offentlige prosesser og beslutninger. I forbindelse med offentlige valg har politiske partier med antatt sympati for alternativreligiøse ideer og interesser, blitt presentert - slik som Miljøpartiet De Grønne og Naturlovspartiet (Alternativt Nettverk nr. 5/1997:104-108). I en både selvkritisk og visjonær artikkel med tittelen "Vi er dem vi har ventet på" i Visjon nr. 2/2008, går redaktør Øyvind Solum langt i å innrømme at den alternative bevegelsen foreløpig ikke har nådd sine mål når det gjelder synlighet og samfunnspåvirkning.

Forutsetninger for en politisk skillelinje

I denne avhandlingen har jeg tatt for meg ulike sider ved alternativ religiøsitet. På bakgrunn av resultatene fra den empiriske analysen skal jeg se nærmere på i hvilken grad det alternativreligiøse miljøet forholder seg til de tre elementene som i henhold til Bartolini og Mair (1990), må ligge til grunn for at det skal utvikles en politisk skillelinje. Selv om alternativ religiøsitet ikke nødvendigvis oppfyller disse kriteriene, vil en slik diskusjon kunne være klargjørende i forhold til hvilke elementer som synes særlig problematiske i forhold til å oppnå økt politisk innflytelse.

I over 50 år har statsvitere forsket på hvordan en sosial konflikt utvikler seg til en politisk skillelinje. Diskusjonen tar gjerne utgangspunkt i modellen presentert av Lipset og Rokkan (1967). Lipset og Rokkan peker på fire grunnleggende historiske skillelinjer som har hatt

betydning for den politiske utviklingen i Vest-Europa - sentrum/periferi, stat/kirke, bønder/industri og arbeidstakere/arbeidsgivere. Forfatterne kommer imidlertid ikke med noen presis definisjon av skillelinjebegrepet. Bartolini og Mair bygger på modellen til Lipset og Rokkan. I sin bok fra 1990 *Identity, Competition and Electoral Availability* hevder de at en skillelinje består av følgende tre elementer:

...an empirical element, which identifies the empirical referent of the concept, and which we can define in social-structural terms; a normative element, that is the set of values and beliefs which provides a sense of identity and role to the empirical element, and which reflects the self-consciousness of the social group(s) involved; and an organizational/behavioural element, that is the set of individual interactions, institutions, and organizations, such as political parties, which develop as part of the cleavage (1990:215).

For Bartolini og Mair må de tre elementene, som vi kan kalle "sosial basis", "enhetlig ideologi" og "organisasjon", være til stede for at vi skal ha å gjøre med en politisk skillelinje. I henhold til forfatterne er ikke sosiale skiller eller kløfter en tilstrekkelig betingelse for en skillelinje, men disse kan utvikle seg til skillelinjer. Historisk skjer dette ved at en sosial gruppe samles og utvikler en felles oppfatning omkring interesser og ideer. Når en felles ideologisk basis er etablert, begynner arbeidet med å bygge opp nettverk og institusjoner som kan formidle medlemmenes interesser og ideer videre til resten av samfunnet og til det politiske system (Bartolino og Mair 1990:216).

Mye av den aktuelle forskningen på politiske skillelinjer legger vekt på å undersøke betydningen av verdier og institusjoner, det vil si de to siste elementene hos Bartolini og Mair (1990). I diskusjonen omkring skillelinjer synes disse to elementene å ha økt sin relative betydning sett i forhold til sosial struktur (Deegan-Krause 2007). Likevel har Lipset og Rokkans opprinnelige skillelinjer vist seg å være seiglivede, både i norske og internasjonale valgstudier. Dette har delvis å gjøre med at kategoriene har vært så åpne at de lett har kunnet tilpasses endrede politiske forhold. For eksempel representerer skillelinjen som opprinnelig ble omtalt som "sentrum/periferi" i dag alle typer geografiske motsetninger, mens skillelinjen "arbeidstaker

versus arbeidsgiver” gjerne blir tolket som et mål på sosioøkonomisk status. Den mest tøyelige skillelinjen har likevel vært ”stat/kirke”, som i mange tilfeller betraktes som en skillelinje for alle typer religiøse eller verdimeslige konflikter. På denne måten blir det begrenset rom for nye skillelinjer. Likevel har det blitt lansert noen potensielle ”konkurrenter”, som for eksempel generasjon og utdanningsnivå (Inglehart 1977, Subager 2007), økonomisk sektor (Kriesi 1998, Hoel og Knudsen 1989), samt kjønn (Brooks 2006). Det finnes også ”kandidater” som har mindre med sosial struktur å gjøre. Det kan dreie seg om politiske konflikter knyttet til spørsmålet om politisk deltakelse/demokrati, miljøvern, utenrikspolitikk, likestilling og reproduksjon, samt innvandring⁶¹.

En splittet bevegelse

Det kan stilles spørsmål ved om det alternative feltet samlet sett kan sies å utgjøre en sosial bevegelse. Dersom en legger strenge, formelle kriterier til grunn, kan en få problemer med en slik kategorisering. Men dette utgjør heller ikke noe absolutt krav i forbindelse med en politisk skillelinje. Det at et sakskompleks er forankret i en organisert og systematisk oppbygd bevegelse (slik som for eksempel arbeiderbevegelsen), øker muligheten for at det skal utvikles en politisk skillelinje. Men politiske skillelinjer har oppstått uten at interessene som ligger bak er forankret i en fullt utviklet sosial bevegelse (for eksempel skillelinjen innvandring/solidaritet). Eksistensen av en sosial bevegelse er heller ikke et tilstrekkelig kriterium for at det skal utvikles en politisk skillelinje. For eksempel har konflikter knyttet til kvinnesak og fredssak, til tross for solid organisering, i liten grad fungert som egne politiske skillelinjer.

Alternativ religiøsitet fremstår i materialet som delt i to ulike retninger når det gjelder ideologiske forhold. Innenfor New Age-orienteringen betraktes individet som avmektig i forhold til åndelige krefter i tilværelsen, mens Spirituality tenderer mot å sette de enkelte fenomenene inn i en helhetlig (holistisk) sammenheng hvor individet inntar en styrende rolle, og hvor de individuelle erfaringene spiller en sentral rolle for utformingen av de religiøse forestillingene og praksisformene. Dette funnet blir bekreftet av undersøkelser basert på annet datamateriale

⁶¹ Dimensjoner knyttet til innvandring og miljøvern er over tid blitt en integrert del av det norske valgundersøkelsesopplegget.

(Botvar 2009)⁶². Den ideologiske splittelsen som gjør seg gjeldende innad i alternativmiljøet, utgjør en hindring i forhold til at det skal utvikles en ny politisk skillelinje. Inntrykket av at alternativ religiøsitet består av to klart forskjellige retninger, forsterkes når vi går nærmere inn på den sosiale profilen eller de ideologiske dimensjonenes relasjon til sosial-strukturelle variable. Analysene av samfunnsmessige spørsmål forsterker bildet av at vi har å gjøre med to distinkte former for alternativ religiøsitet. De to retningene fremstår langt på vei som politiske motpoler. Dette gjenspeiles både i analyser av stemmegivning og holdninger til politiske saker.

Begynnende institusjonalisering

På bakgrunn av funn gjort i den empiriske analysen, kan en slå fast at det eksisterer et problematisk forhold mellom alternativ religiøsitet og skillelinje-elementene "sosial struktur" og "identitet", slik disse presenteres i Bartolini og Mair (1990). Det tredje elementet i modellen har å gjøre med oppbyggingen av organisasjoner som kan målbære ideene og drive påvirkning i forhold til det politiske system. Som vi har vært inne på, har det skjedd en god del de siste årene når det gjelder utvikling av nettverk og organisasjoner knyttet til det alternativreligiøse feltet. Siden begynnelsen av 1990-tallet har det alternative magasinet ("Alternativt Nettverk") spilt en viktig rolle som bindeledd mellom de ulike alternative miljøene rundt omkring i landet. Bladet har på den ene siden bidratt til å knytte ulike utøvere og terapeuter sammen, og på den andre siden fungert som bindeledd mellom klienter/brukere og terapeuter. Bladet har hatt et stabilt opplag på omkring 16.000 eksemplarer. På innholdssiden har lederartiklene bidratt til å gi bladet en ideologisk profil som peker i retning av Spirituality-begrepet (holisme kombinert med sosialt engasjement). Dette peker i retning av at Spirituality har et bedre utgangspunkt enn New Age-retningen når det gjelder fremtidig innflytelse. Bredden i stoffet, samt den populariserte fremstillingsformen, gjør imidlertid at bladet også appellerer til lesere med en fragmentarisk eller New Age-preget orientering.

I tillegg til bladet har alternativmessene vært med på å spre de alternativ-religiøse ideene. Gjennom årlige (handels)messer har alternative terapeuter og utøvere fått anledning til å presentere sine tjenester og produkter overfor et bredt publikum. Bare i Oslo samler den årlige

⁶² Artikkelen baserer seg på norske tilleggsspørsmål til surveyundersøkelsen ISSP 2000 om verdier, natur og miljø.

alternativmessene ca. 20.000 mennesker. Messene har tiltrukket seg mange mennesker, men det kan diskuteres om de har bidratt til å skape et helhetsperspektiv på de alternativreligiøse fenomenene. Mye taler tvert imot for at alternativmessene i minst like stor grad har underbygget en fragmentert eller enkeltfenomen-tilnærming i tråd med det vi finner innenfor New Age-retningen.

Mye tyder på at alternativ-bevegelsen står overfor en vanskelig valgsituasjon. En har kommet til et punkt hvor mangelen på en felles ideologi legger begrensninger på mulighetene til å utvikle seg til en effektiv samfunnspåvirker. Enten må bevegelsen utvikle en tydeligere ideologisk profil og dermed risikere å støte fra seg den delen av bevegelsen som ikke deler en slik forståelse, eller så må bevegelsen oppgi målet om å utgjøre en samlet kraft som kan bidra til samfunnsmessig forandring.

På bakgrunn av analysene kan en konstatere at de to nye religiøsitetsformene har en viss innvirkning på velgernes politiske holdninger og handlinger. Likevel har bevegelsen hatt begrenset gjennomslag på den politiske arena. Alternativ religiøsitet kan i dag ikke sies å utgjøre en ny og selvstendig politisk skillelinje. En viktig forklaring på dette er at bevegelsen fremstår som ideologisk og sosialt splittet. Det er liten mulighet for at en klarer å bygge bro over motsetningene som eksisterer mellom ulike grupper innad i det alternative miljøet. Skillet er klart knyttet til sosial struktur, på den måten at de med lav status i større grad søker mot en fragmentert New Age-religiøsitet, mens de mest ressurssterke er opptatt av å skape både religiøse og samfunnsmessige endringer. Splittelsen innenfor den alternative bevegelsen kan bidra til at miljøet samlet sett fremstår som lite interessant å fiske velgere fra, for de etablerte politiske partiene.

Partienes forhold til alternativ-feltet

Dersom de alternativreligiøse ideene og interessene skal komme sterkere til uttrykk innenfor den politiske debatten, forutsetter det langt på vei at de blir tatt opp av de etablerte partiene og gjøres til politiske stridsspørsmål. Det er ikke uten videre gitt hvilket parti dette skulle være, eller hvordan det skulle skje.

Når det gjelder religiøse verdier og interesser, er det først og fremst Kristelig Folkeparti som har fungert som talerør inn i politiske fora. En kan hevde at KrF langt på vei har utviklet det som kalles "sakseierskap" i forhold til politiske spørsmål knyttet til moral og religion (Narud og Valen 2001, Karlsen og Aardal 2007). I slike saker har KrF opparbeidet seg en særlig troverdighet, fordi sakene er viktig for partiet og for deres kjernevelgere. Dette betyr ikke at andre partier ikke kan innta de samme standpunktene, men det vil koste dem mer å oppnå den samme troverdighet blant velgerne på disse saksområdene.

De seneste årene har KrF utvidet sitt interesseområde til også å omfatte miljøvern og sosial utjevning. Indirekte er imidlertid også disse sakene begrunnet i Bibelens ord. I og med at KrF til en viss grad har greid å ta opp i seg nye politiske tema og saker, kan det ikke utelukkes at partiet på sikt også vil inkorporere saker knyttet til alternativ-feltet. KrF har i noen grad klart å markere seg positivt i forhold til andre religioner enn kristendommen, ved å betone spørsmål som har å gjøre med religion i det offentlige rom, etisk opprustning og retten til fri religionsutøvelse. Det er likevel lite som tyder på at alternativreligiøse ideer er i ferd med å få innpass blant KrFs hjertesaker.

Den kirkelige religiøsitet som særlig har satt sitt preg på Kristelig Folkeparti, har lenge vært beskrevet som "motkulturell". Den alternative religiøsitet, især den retningen vi har kalt Spirituality, er det mer rimelig å betrakte som "medkulturell". Den alternative bevegelsen spiller i flere henseender på lag med rådende verdier innenfor dagens samfunn. Det gjelder for eksempel verdier relatert til humanitet, frihet, toleranse og individualitet. Ved å være en motkultur i det politiske miljøet vil en kunne holde på et sterkt engasjement fra en liten gruppe dedikerte velgere. Men det å fungere som en medkulturell bevegelse bærer i seg et større potensiale for vekst. De politiske partiene stilles overfor valget om de skal forsøke å tekkes et mindretall som er misfornøyd med samfunnsutviklingen, eller om de skal betone verdier som deles av en majoritet. Dersom en velger den siste strategien, vil en teoretisk sett ha større mulighet for velgergevinst, men samtidig møte sterkere konkurranse fra andre partier. Kristelig Folkeparti, Sosialistisk Venstreparti og Fremskrittspartiet er eksempler på partier som i perioder har bygd seg opp gjennom å være motkulturelle og appellere til et misfornøyd mindretall. For relativt små partier kan dette fremstå som en farbar vei, i alle fall på kort sikt.

Begge de såkalte verdipartiene SV og KrF har velgergrupper som på ulike måter fremstår som motpoler til de alternativreligiøse. For KrF dreier det seg om spenningen mellom ulike former for religiøsitet (kristendom versus alternativreligiøsitet). For SV dreier det seg om motsetningen mellom et religiøst og et ikke-religiøst livssyn. SV fremstår som et parti som samler mange av de mest religionskritiske velgerne. Til tross for at SV har interesse av å holde på disse velgerne, viser våre analyser at SV er et av de partiene som står sterkest blant de alternativreligiøse, og som har velgere med en sosial profil som likner den vi finner innenfor deler av alternativ-bevegelsen. Også andre partier kan i en gitt situasjon tenkes å markere seg positivt i forhold til de alternativreligiøse interessene. På lokalt plan har en sett tilfeller hvor politikere både fra Fremskrittspartiet og Venstre har foreslått at alternative behandlingsformer skal trekkes mer inn i offentlige velferdsinstitusjoner slik som sykehjem (aromaterapi) og barnehager (yoga). For disse partiene har begrunnelsen vært knyttet til individets rettigheter og argumentet om økt valgfrihet (Østlandets Blad 15/12-2007 og 13/2-2008)⁶³.

I forbindelse med Stortingets behandling av Ny lov om alternativ behandling i 2003 uttrykte alle partiene på Stortinget støtte til forslaget om å utvide den statlige refusjonen i forbindelse med alternative behandlingsformer. FrP gikk lengst i retning av å foreslå refusjon for ulike former for alternativ behandling, blant annet til akupunktur, som ikke ble omfattet av forslaget fra daværende helseminister Dagfinn Høybråten (KrF).

Det faktum at partiene på Stortinget har begynt å engasjere seg i saker knyttet til alternativ-feltet, skaper vansker for eventuelle nye partidannelser på dette området, slik som det eksisterende Naturlovpartiet. Noe av det samme kan ha gjort seg gjeldende på miljøvernfeltet, hvor også de etablerte partiene var tidlig ute med å ta opp i miljøverntanken, noe som har gjort det vanskelig for Miljøpartiet De grønne i å få politisk representasjon (Aardal 1993). Partienes inkorporering av nye stridsspørsmål medfører en tømming av det politiske rom (Bartolini og Mair 1990: 218-219).

⁶³ Det siste eksemplet på at politiske partier har trukket inn saker knyttet til alternativ-feltet er partiet Demokratene, som ikke har noen representanter på Stortinget. I anledning interessen for den såkalte "Snåsamannen" julen 2008 skrives det på hjemmesiden at partiet "er positiv til at pasienter skal ha anledning til å benytte alternativ behandling som har dokumentert effekt, og vil underlegge slik behandling samme regler som alminnelig medisinsk behandling når det gjelder egenandeler og finansiering fra Folketrygden" (<http://www.demokratene.no/nyheter>).

Innflytelse via andre samfunnsinstitusjoner

I tillegg til å øve samfunnspåvirkning via det politiske system, kan alternativbevegelsen tenkes å oppnå innflytelse gjennom å påvirke andre institusjoner i samfunnet utenom de rent politiske. Denne indirekte veien til politisk innflytelse kan vise seg å være vel så betydningsfull som mer direkte former. Ved å spre sine ideer via andre institusjoner kan den alternative bevegelsen få en betydning som er større enn dens tallmessige styrke skulle tilsi. En slik innvirkning synes allerede å ha vært virkningsfull i forhold til visse sakskompleks. Denne typen påvirkning fra den religiøse sektor til andre sektorer i samfunnet bryter med tankegangen innenfor det tradisjonelle sekulariseringsparadigmet. I en tid hvor grunnleggende strukturer i samfunnet er endret, kan en likevel ikke se bort fra at slike prosesser (igjen) vil finne sted. Det finnes flere eksempler som tyder på at det har skjedd en form for overføring av ideer fra det alternativreligiøse miljøet til andre samfunnssektorer. Den mest åpenbare er selvfølgelig påvirkningen alternativreligiøsiteten har hatt på den etablerte kirken. Innenfor Den norske kirke har det over tid pågått en intern debatt om hvordan en skal gjøre seg mer attraktive i forhold til nye religiøse grupper. Flere har tatt til orde for at kirken må betone erfarings- og opplevelsesaspektet ved kristendommen sterkere (Laugerud 1999). Den økte bruken av lysglober, prosesjoner og andre opplevelses-elementer i gudstjenesten ("Thomas-messer") kan ses på som et forsøk på å komme alternativreligiøsiteten i møte (Olsen 2005, Aadnanes 2008). I faglitteraturen nevnes også helse, skole og næringsliv som samfunnssektorer som potensielt er mottakelige for alternativreligiøse ideer (Heelas og Woodhead 2004). Foreløpig er det lettest å se denne koblingen innenfor helse- og velferdssektoren (jfr. Ahlin 2007). Alternativ medisin og alternative terapier som står i et spenningsforhold til skolemedisinen, har fått økt innpass i det offentlige helsevesen. Det er blitt lettere å få godkjenning som alternativ behandler, og det offentlige yter økonomisk støtte til en rekke slike utdanninger. Alternativmedisin benyttes i stadig større grad innenfor offentlige helseinstitusjoner, ikke minst i forbindelse med behandling av kreft.

* * *

På bakgrunn av diskusjonen om forutsetninger for politisk innflytelse må en konkludere med at det alternativreligiøse temafeltet foreløpig ikke har utviklet seg til å bli en politisk konfliktlinje i

befolkningen. I henhold til teoretikerne består en skillelinje av et sosio-strukturelt element, et ideologisk element og et institusjonelt element. Analysen viser at den alternativ-religiøse bevegelsen er splittet i to ulike retninger ideologisk sett. De to ideologiske retningene har i tillegg ulik sosial-strukturell basis. Bevegelsen har gjennomgått en institusjonaliseringsprosess. Men så lenge den mangler en enhetlig ideologi, blir det vanskelig å bygge opp effektive institusjoner som kan målbære de alternativreligiøse ideene.

Selv om den alternative religiøsiteten fremstår som splittet når det gjelder syn på forholdet mellom individ, religion og samfunn, kan likevel enkelte alternativ-religiøse ideer ha en indirekte betydning for politiske prosesser. I denne sammenheng er det nærliggende å lansere et nytt forskningsspørsmål, i tillegg til dem vi allerede har utforsket. Det kunne formuleres slik: I hvilken grad og på hvilken måte har den alternative religiøsiteten indirekte hatt innflytelse på politikken gjennom å påvirke andre institusjoner og rammeverk enn de rent politiske? I denne sammenheng tenker jeg særlig på hvordan innslaget av alternativ religiøsitet har satt sitt preg på etablerte religioner og kirkesamfunn, ikke minst Den norske kirke. Et annet relevant område er det helsemessige feltet, hvor alternativ medisin og alternative terapier har gjort sitt inntog og møtes med større anerkjennelse enn før. Dette representerer en utfordring for den videre forskningen omkring det alternativreligiøse feltet, mens en venter på at "den spirituelle revolusjon" for alvor skal gjøre seg gjeldende.

Appendiks 1

Spørsmål som benyttes for å måle politiske holdningsdimensjoner

Kilde: Norsk Monitor 2001

Indikatorer for dimensjonen innvandring/solidaritet:

- Synes du at bevilgningene til norsk bistand i u-land bør økes, opprettholdes på dagens nivå eller minskes?
- Vi bør løse problemene i eget land før vi hjelper folk i andre land
- En bør kunne kreve at utlendinger som kommer for å bosette seg i Norge lever som nordmenn
- Vi må strekke oss så langt vi kan for å ta imot flere flyktninger i Norge
- Innvandrere ønsker å utnytte våre velferdsordninger, å få del i goder de ikke selv har vært med på å skape

Variablene har alle verdier 0-4. Additiv indeks 0-20. Høy verdi=solidarisk

Cronbachs alpha: 0,82

Indikatorer for dimensjonen offentlig – privat:

- Næringslivet bør selv bestemme sin egen utvikling fremfor offentlige myndigheter.
- Det er fint med private skoler og sykehus. De som ønsker det kan betale for bedre tjenester.
- Det er for mye statlig innblanding og regulering i dagens samfunn.
- Mange oppgaver ville bli bedre og billigere løst dersom de ble overført fra staten til private.
- Høyt skattenivå er nødvendig for å opprettholde viktig offentlig virksomhet.

Verdier 0-4. Indeks 0-20. Høy verdi=privat orientering

Cronbachs alpha: 0,72

Indikatorer for dimensjonen vekst – vern:

- For å trygge økonomisk vekst trenger vi fortsatt industriutbygging.
- Vi bør øke prisen på all energi.
- Jeg er villig til å gi avkall på varer og tjenester jeg nå bruker, hvis jeg med det kunne bidra til å bevare våre natur-ressurser.
- Når jeg hører at en produsent forurensrer miljøet, lar jeg være å kjøpe produktene deres.
- Er det riktig eller galt at det innføres skatter og avgifter som gjør miljøforurensende varer dyrere?

Verdier 0-4. Indeks 0-20. Høy verdi=miljøvern-støtte

Cronbachs alpha: 0,60

Indikatorer på dimensjonen moral/religion:

- Det finnes meninger som aldri burde vært fremført i radio og TV.
- Er du positiv eller negativ til offentlig inngått partnerskap for homofile?
- Er du positiv eller negativ til at kjøpesentre holdes åpne på søndager?
- Er du positiv eller negativ til at vi har fått stadig flere utesteder som serverer alkohol utover natten?
- Bør pornografiske blad etc forbys eller selges fritt?

Verdier 0-4. Indeks 0-20. Høy verdi=religiøs orientering.

Cronbachs alpha: 0,60

Appendiks 2

Prosentvis oppslutning om religiøse forestillinger

Tabell A1. Prosentandel av den norske befolkning som gir positive svar på spørsmål knyttet til religion og spiritualitet, 1985-2001. (Tall i parentes indikerer summen av to svarkategorier).

	1995	2000/2001
Tror du på Gud? ("Ja")	47	48
Betrakter du deg selv som personlig kristen ("Ja")	19	22
Religionen gir meg de beste svarene på alle vesentlige spørsmål jeg stiller meg selv ("Stemmer meget godt/Stemmer nok så godt")	7 (17)	6 (13)
Hvor ofte har du vært til stede på gudstjenester/andre religiøse møter? (Minst månedlig)	8	8
Hvor interessert er du i å se gudstjenester på TV? ("Meget interessert/ganske interessert")	6 (21)	5 (19)
I følge astrologien skal man kunne si noe om ens personlighet og skjebne ut fra stjernenes stilling på det tidspunkt en ble født. I hvilken grad tror du det er noe i dette? ("Helt sikker noe i dette/Kanskje noe i dette")	9 (50)	9 (49)
Tror du at det finnes mennesker som kan se inn i fremtiden? ("Ja")	47	38
Naturleger og naturmedisiner kan ofte yte hjelp der vanlige leger og medisiner kommer til kort ("Helt enig/delvis enig")	36 (78)	40 (82)
I am interested in reading articles about supernatural phenomena in popular magazines (very/quite)	20 (56)	13 (48)
Tror du at mennesker har levd et tidligere liv? ("Ja, absolutt/Ja, antakelig")	6 (24)	5 (13)*
Jeg skulle ønske jeg hadde et rikere åndelig liv ("Stemmer meget godt/Stemmer nok så godt")	9 (28)	9 (25)
Jeg liker å prøve alt som kan gi meg et rikere indre liv ("Helt enig/Delvis enig")	21 (59)	16 (57)
Jeg er stadig på utkikk etter nye følelsesmessige opplevelser ("Helt enig/Delvis enig")	8 (33)	5 (29)
Jeg ønsker å leve mer i pakt med de grunnleggende verdiene jeg tror på ("Stemmer meget godt/Stemmer nok så godt")	22 (56)	14 (48)*
Hvor ofte tenker du over den dypere meningen med livet? ("Meget ofte/Ganske ofte")	16 (42)	15 (40)*

Kilde: Norsk Monitor, 1995/2001 og * ISSP (International Social Survey Programme) 2000. Noen av avvikene mellom tall fra 1995 og 2000/2001 henger sammen med at spørsmålsstilling/svarkategorier ikke alltid er identiske.

Litteraturreferanser

- Aftenposten 2007. *Princess claims clairvoyant powers, aims to share them* (online). Hentet fra: <http://www.aftenposten.no/english/local/article1901846.ece>.
- Ahlin, Lars 2007. *Krop, sind - eller ånd? Alternative behandlere og spiritualitet i Danmark*. Højbjerg: Forlaget Univers.
- Ahlin, Lars 2005. *Pilgrim, turist eller flykting? En studie av individuell religiøs rörlighet i senmoderniteten*. Stockholm: Symposion.
- Ahlin, Lars 2004. "En diskussion om begreppet "new age". I Armin Geertz, Hans J. Lundager Jensen og Jens Peter Schjødt (red). *Det brede og det skarpe. Religionsvitenskapelige Studier*. København: Forlaget Anis.
- Ahlin, Lars 2001. *New age: konsumtionsvara eller värden att kämpa för? Hemmets Journal och Idagsidan i Svenska Dagbladet analyserade utifrån Mary Douglas grid/group-modell och Pierre Bourdieus feltteori*. Avhandling. Teologiska institutionen, Lunds universitet.
- Alternativt Nettverk 1997. "Naturlovpartiet: Yogisk flyvning og kollektiv livskvalitet". *Alternativt Nettverk* 5/1997: 104-105.
- Alternativt Nettverk 1997. "Miljøpartiet De Grønne – alternativbevegelsens politiske talerør?" *Alternativt Nettverk* 5/1997: 106-108.
- Amundsen, Arne Bugge 1999. "Med overtroen gjennom historien. Noen linjer i folkloristisk faghistorie 1730-1930". I Siv Bente Grongstad, Ole Marius Hylland og Arnfinn Pettersen (red). *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Amundsen, Arne Bugge 1982. "Religiøs struktur i det gamle bondesamfunnet". I *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 2/1982.
- Andersen, Peter, Peter Gundelach and Peter Lüchau 2007. "Religion in Europe and the United States. Assumptions, survey evidence, and some suggestions". *Nordic Journal for Religion and Society* 1/2008:61-74.
- Bartolini, Stefano og Peter Mair 1990. *Identity, Competition, and Electoral Availability: The Stability of European Electorates, 1885-1985*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, Ulrich og Elisabeth Beck-Gernsheim 2001. *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage Publications.
- Beckford, James 2003. *Social Theory & Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beckford, James. 1989. *Religion in Advanced Industrial Society*. London: Unwin-Hyman.
- Bellah, Robert et al 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter L. 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and Word Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, Peter L. et al 1974. *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. London: Penguin Books Ltd.
- Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York. Doubleday.
- Bergh, Trond, Tore Hanisch, Even Lange og Helge Pharo 1983. *Norge fra u-land til i-land*. Oslo: Gyldendal.
- Berglund, Frode 2002. "Partiidentifikasjon og politisk endring. En studie av langsiktig partitilknytninger blant norske velgere 1965-1997". *Doktoravhandling*. Institutt for samfunnsforskning.

- Birkedal, Erling 2001. ““Noen ganger tror jeg på Gud, men...” En undersøkelse av gudstro og erfaring med religiøs praksis i tidlig ungdomsalder”. *KIFO Perspektiv nr. 8*. Trondheim: Tapir Forlag.
- Bispemøtet 1993. ”Forbrukersamfunnet som etisk utfordring – en utredning for Bispemøtet”. Oslo: Verbum.
- Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Botvar, Pål Ketil 2009. ”Alternative Religion – A New Political Cleavage?” in *Politics and Religion*, Vol. 2, No. 3. (forthcoming).
- Botvar, Pål Ketil 2007. ”Why New Age is giving way to Spirituality. The silent revolution within alternative spirituality”. I Inger Furseth og Paul Leer-Salvesen (red). *Religion in Late Modernity. Essays in honour of Pål Repstad*. Trondheim: Tapir Academic Press.
- Botvar, Pål Ketil 2004a. “The Civic Role of Individualised Religion. New Age and Social Capital”. *Nordic Journal of Religion and Society* 17 (2): 121-136.
- Botvar, Pål Ketil 2004b. ”En rubrikk for det hellige? Metodiske problemer knyttet til å måle religiøsitet ved hjelp av surveys”. I Ole Gunnar Winsnes (red). Tallenes tale 2004. Perspektiver på statistikk og kirke. *KIFO-rapport 27*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Botvar, Pål Ketil 2000. ”Hvor individualisert er folkereligiøsiteten egentlig?” I Leif Gunnar Engedal og Arne Tord Sveinall (red). *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiøsitet, nyreligiøsitet og Kristen tro*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Botvar, Pål Ketil 1999. “Gammel og ny folketro”. *Halvårsskrift for praktisk teologi*. 1/1999: 20-27.
- Botvar, Pål Ketil 1998. ”Gud og grønne skoger. En undersøkelse av sammenhenger mellom religiøsitet og miljøvernengasjement”. *KIFO-rapport nr. 8*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Botvar, Pål Ketil 1996a. ”Ola Nordmanns tro – belyst ved data fra en landsomfattende intervjuundersøkelse”. I Ole Gunnar Winsnes (red). Tallenes tale. Perspektiver på Statistikk og kirke. *KIFO-rapport nr. 3*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Botvar, Pål Ketil 1996b. ””En ny himmel og en ny jord”. Religion, politikk og holdninger til miljøvern”. *Norsk statsvitenskapelig tidsskrift* 1996 (12) 2: 141-161.
- Botvar, Pål Ketil 1993: ”Religion uten kirke”. Ikke-institusjonell religiøsitet i Norge, Storbritannia og Tyskland”. *Rapport 10/93*. Forskningsavdelingen, Diakonhjemmets høyskole.
- Botvar, Pål Ketil og Olaf Aagedal 2002. ”Øst er øst og vest er vest...? En sammenlikning mellom østnorsk folkekirkekristendom og sørvestnorsk vekkelseskristendom”. I Ole Gunnar Winsnes (red). Tallenes tale. Perspektiver på statistikk og kirke. *KIFO-rapport nr. 23*. Trondheim: tapir Akademisk Forlag.
- Breistein, Ingunn Folkestad 2003. ”Har staten bedre borgere? Dissenternes kamp for religiøs frihet 1891-1969”. *KIFO Perspektiv nr. 14*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Brooks, Clem et al 2006. “Cleavage-Based Voting Behaviour in a Cross-National Perspective: Evidence from six Post-war Democracies”. *Social Science Research*, 35: 88-128.
- Brooks, Clem and Jeff Manza 1997. ”The religious factor in U.S. Presidential election 1960-1992”. *American Journal of Sociology*, 103(1), 38-81.
- Broughton, David og Hans-Martien ten Napel 2000. *Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe*. London: Routledge.

- Bruce, Steve 2006. "Secularization and the Impotence of Individualised Religion". *Hedgehog Review*, Vol. 8, No. 1-2: 35-46.
- Bruce, Steve 1999. *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, Steve 1996. *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- Børsum, Åsmund. "Analyse av boka "Nordmenn og det gode liv"". *Oppgave SOS 301*, våren 2004. Sosiologisk institutt. Universitet i Oslo.
- Canetti-Nisim, Daphna and Benjamin Beit-Hallahmi 2007. "The Effects of Authoritarianism, Religiosity, and "New Age" Beliefs on Support for Democracy". *Review of Religious Research*, Vol. 48, No. 4: 369-384.
- Carmines, Edward G. og Richard A. Zeller 1979. "Reliability and Validity Assessment. *Quantitative Applications in the Social Sciences 17*. New York: Sage University Paper.
- Casanova, Josè 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University Press of Chicago.
- Chaves, Mark 1994. "Secularization As Declining Religious Authority". *Social Forces* 72(3):749-74.
- Coleman, James S. 1988. "Social Capital in the Creation of Human Capital". *American Journal of Sociology* 94:95-120.
- Coleman, James S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Harvard: Harvard University Press.
- Converse, Philip E. 1976. *Dynamics of Party Support: Cohort Analytical Party Identification*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Dagsavisen 2008. *Kritikk mot engleskole for barn*. Hentet fra: <http://www.dagsavisen.no/innenriks/article357168.ece>.
- Dalton, Russel et al. 1984. *Electoral change in advanced industrial democracies: realignment or dealignment?* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Davie, Grace 2000. *Religion and Society in Modern Europe*. Oxford: Blackwell.
- Davie, Grace 1999. "Europe: The exception that proves the rule?" I Peter L. Berger (ed). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- van Deth, Jan W. og Elinor Scarbrough 1995. *The Impact of Values. Belief in Government Volume Four*. Oxford: Oxford University Press.
- Deegan-Krause, Kevin 2007. "New Dimensions of Political Cleavage". I Russell J. Dalton og Hans-Dieter Klingemann (eds). *Oxford Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Dobbelaere, Karel 1981. "Secularization: A Multi-dimensional Concept". *Current Sociology* 29 (2): 1-217.
- Dogan, Mattie 1995. "The decline of religious beliefs in Western Europe". *International Social Science Journal* 47: 405-18.
- Donahue, Michael 1993. "Prevalence and correlations of New Age beliefs in six Protestant denominations". *Journal of Scientific Study of Religion* 32: 177-84.
- Douglas, Mary 1982. *In the active voice*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Engedal, Leif Gunnar og Arne Tord Sveinall (red) 2000. *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiøsitet, nyreligiøsitet og Kristen tro*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

- Feinstein, Charles 1999. "Structural Change in the Developed Countries during the Twentieth Century". *Oxford Review of Economic Policy*, Vol. 15, No 4, 1999.
- Fishbein, Martin og Icek Ajzen 1975. *Belief, attitude, intention, and behaviour: An introduction to theory and research*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Flanagan, Scott C. 1982. "Changing values in advanced industrial society". *Comparative Political Studies*, vol. 14, 403-444.
- Flanagan, Scott C. 1987. "Changing values in advanced industrial societies revisited: Towards a resolution of the values debate". *American Political Science Review* 81:1303-1319.
- Flanagan, Scott C. og Aie-Rie Lee 2003. "The new politics, culture wars, and the authoritarian-libertarian democracies". *Comparative Political Studies*, 36: 235-270.
- Furre, Berge 2000: *Norsk historie 1914-2000*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Furre, Berge 1997. "Jaglands kyrkje". I Berge Furre. *Sant og visst. Artiklar, foredrag og preiker*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Furre, Berge 1990: *Soga om Lars Oftedal. Band 1*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Furre, Berge 1992: *Norsk historie 1905-1990*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Furseth, Inger 2003. "A Comparative Study of Social and Religious Movements in Norway, 1780s-1905". *Scandinavian Studies Vol. 7*. New York: The Edwin Mellen Press.
- Furseth, Inger og Pål Repstad 2003. *Innføring i religions sosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gibbins, John og Bo Reimer 1998. "Postmodernism". I Jan W. van Deth og Elinor Scarbrough. *The Impact of Values. Belief in Government. Volume Four*. Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, Anthony 1991. *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Gilens, Martin et al 2001. "Having a say: Political efficacy in the context of direct democracy". Presentation at the annual meeting of the American Political Science Association. San Francisco, 30 August-September 2, 2001.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson 2007. *Hva er religion?* Oslo: Universitetsforlaget.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson 1998. *Kulturens refortrylling*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gjengedal, Knut 2000. "Nyreligiøse oppfatninger blant lærerstudenter i Volda". I Leif Gunnar Engedal og Arne Tord Sveinall (red). *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiositet, nyreligiøstet og Kristen tro*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Grendstad, Gunnar og Per Selle 1996. *Kultur som levemåte*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Grongstad, Siv Bente, Ole Marius Hylland og Arnfinn Pettersen (red) 1999. *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Gundersen, Knut T. 1996. "Visjon og vekst. Framveksten av de frivillige kristelige organisasjonene 1814-1940". *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*. Tilleggshefte nr. 3. Møreforskning, Volda.
- Halman, Loek 1996. "Individualism in Individualized Society?" *International Journal of Comparative Sociology*, Vol. 37:195-214.
- Hammer, Olav 1997. På spaning efter helheten: New Age - en ny folketro? Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Hanegraaf, Wouter J. 1998. *New Age Religion and Western Culture*. Leiden: Brill.
- Hansen, Tore og Trond Tjerbo 2003. "Politisk engasjement, borgerroller og sosial kapital" *Makt og demokratiutredningens rapportserie nr 62*. Unipub. Oslo

- Harbo, Sigmund 1989. *Barndomserfaringer og voksentro. En religionspsykologisk undersøkelse av forholdet mellom tidlig påvirkning og senere holdning til kristendom*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Harding, Stephen, David Philips og Michael Fogarty 1986. *Contrasting Values in Western Europe*. London: Macmillan.
- Hauglin, Otto 1993. "Religion og kirke". I Bjørn Alstad (red). *Norske meninger. Bind 1 Norge og verden*. Søreidgrend: Sigma Forlag.
- Heelas, Paul 2008. *Spiritualities of life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Heelas, Paul 2007. "The spiritual revolution of Northern Europe: Personal beliefs". *Nordic Journal of Religion and Society* 1/2007: 1-28.
- Heelas, Paul 2002. "The spiritual revolution. From "religion" to "spirituality"". I Linda Woodhead (ed). *Religions in the modern world: traditions and transformations*. London: Routledge.
- Heelas, Paul 1999. "Expressive Spirituality and Humanistic Expressivism. Sources of Significance beyond Church and Chapel". In Steven Sutcliffe and Marion Bowman (eds). *Beyond the new Age. Alternative Spirituality in Britain*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Heelas, Paul 1996. *The New Age movement. The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul and Linda Woodhead 2004. *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hegstad, Harald 2001. "Den lavkirkelige vekkelsesbevegelse i Norge". I Jens Holger Schjørring (red). *Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Helland, Kristian 2003. *Pietist i kulturkamp. Nils Lavik og framveksten av Kristelig Folkeparti*. Bergen: NLA-Forlaget.
- Hellevik, Ottar 2008. *Jakten på den norske lykken. Norsk Monitor 1985-2007*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hellevik, Ottar 2004. "Kristentro i kontekst. Analyser av religionsdata fra Norsk Monitor". I Ole Gunnar Winsnes (red) Tallenes tale 2003. Perspektiver på statistikk og kirke. *KIFO rapport nr. 25*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Hellevik, Ottar 2003. "Economy, values and happiness in Norway". *Journal of Happiness Studies* Vol. No. 3, 2003, 243-283.
- Hellevik, Ottar 2002. "Forskning på verdier. Eksempler fra kvantitativ samfunnsforskning". I Kai Ingolf Johannessen og Ulla Schmidt (red). Verdier – flerfaglige perspektiver. *KIFO-rapport nr. 21*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Hellevik, Ottar 2001. "Velstandsvekst og verdiutvikling". I Harald Baldersheim og Knut Heidar (red.) *Statsvitenskapelige utsyn. Politiske tema og tenkemåter i en oppbruddstid*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Hellevik, Ottar 1997. *Forskningsmetode i sosiologi og statsvitenskap*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hellevik, Ottar 1996. *Nordmenn og det gode liv. Norsk Monitor 1985 – 1995*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hellevik, Ottar 1993. "Kulturelle skillelinjer i dagens samfunn. Et innlegg i postmaterialismebattelen." *Sosiologisk tidsskrift* 1 (1993), 25-50.

- Henriksen, Jan-Olav 2005. "Spirituality and religion – worlds apart? Heelas' and Woodhead's *The Spiritual Revolution* read as a resource for cultural and theological criticism". *Nordic Journal for Religion and Society* 1/2005: 73-88.
- Henriksen, Jan-Olav og Pål Repstad 2005. *Tro i sør. Sosiologiske og teologiske blikk på sørlandsk religion*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Hexham, Irving og Karla O. Poewe 1997. *New Religions as Global Cultures. Making the Human Sacred*. Oxford: Westview Press.
- Hodne, Ørnulf 1999. *Norsk folketro*. Oslo: Cappelen Damm.
- Hoel, Marit og Oddbjørn Knutsen (1989): "Social class, gender and sector employment as political cleavages in Scandinavia". *Acta Sociologica* 32: 181-201.
- Holberg, Sunniva E. 2007. "Kampen om kristne velgere: mellom tro og tradisjon". I Bernt Aardal. *Norske velgere. En studie av Stortingsvalget 2005*. Oslo: Damm.
- Hollinger, V. Franz og Timothy Smith 2002. "Religion and "New Age"ism Among Students: A Cross-cultural Comparative Study". *Journal of Contemporary Religion* 17:229-249.
- Holm, Nils G. og Kaj Björkqvist (eds) 1996. *Worldviews in Modern Society: Empirical Studies: Empirical Studies on the Relationship Between World View, Culture, Personality and Upbringing*. Åbo: Åbo Akademi University.
- Houtman, Dick og Stef Aupers 2007. "The Spiritual Turn and the Decline of 1981-2000". *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (3): 305-320.
- Hunter, James Davidson 1987. *Evangelism. The Coming Generation*. Chicago: Chicago Press.
- Haanes, Leif Vidar 1998. "Hvad skal da dette blive for prester?" *KIFO Perspektiv nr. 5*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Inglehart, Ronald 1997. *Modernizations and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Inglehart, Ronald 1990. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Inglehart, Ronald 1977. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Jagland, Thorbjørn 1995a. *Brev*. Oslo: Tiden Norsk Forlag.
- Jagland, Thorbjørn 1995b. Den politiske situasjonen og programarbeidet. Innledning på det Norske arbeiderpartis 55. ordinære landsmøte 10.-12. februar 1995. *A-info* 6/95.
- Jenssen, Anders Todal 1991. Verdivalg. Ny massepolitikk i Norge. *Avhandling*. Institutt for sosiologi. Universitetet i Trondheim.
- Jenssen, Anders Todal og Henry Valen 1995. *Brussel midt imot. Folkeavstemningen om EU*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Karlsen, Rune og Bernt Aardal 2007. "Dagsorden og sakseierskap". I Bernt Aardal (red). *Norske velgere. En studie av Stortingsvalget 2005*. Oslo: Damm.
- Ketola, Kimmo 2007. "Spiritual revolution in Finland? Evidence from surveys and the rates of emergence of new religious and spiritual organisations". *Nordic Journal for Religion and Society* 1/2007: 29-39.
- Kim, Jae-On og Charles W. Mueller 1978. "Introduction to factor analysis. What it is and how to do it". *Quantitative Applications in the Social Sciences* 13. New York: Sage University Paper.
- Kirkemøtet 1996. Sak KM 10/96: Forbruk og rettferd.

- Kluckhohn, Clyde 1951. "Values and value-orientations in the theory of action: An exploration in definition and classification". I Talcot Parsons og Edward Shils (eds). *Toward a general Theory of Action*. New York: Harper and Row.
- Knudsen, Jon Paschen 1992. "Regionale religionsformer i dag - holder "bibelbeltet" stand? En foreløbig undersøkelse fra NSDs religionsundersøkelse". *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn* 5(1): 23-32.
- Knutsen, Oddbjørn 2004. *Social Structure and Party Choice in Western Europe. A Comparative Longitudinal Study*. Basinstoke: Palgrave MacMillan.
- Knudsen, Oddbjørn 1986. "Political cleavages and political realignment in Norway: The new politics thesis re-examined". *Scandinavian Political Studies*, 9 (3):235-263.
- Kraft, Siv-Ellen 1993. Teosofisk Selskap i Norge – en samtidsanalyse. *Hovedoppgave*, institutt for religionsvitenskap, universitet i Bergen.
- Kriesi, Hanspeter 1998. "The Transformation of Cleavage Politics". *European Journal of Political Research* 33: 165-85.
- Kyle, Richard 1995. *The New Age Movement in American Culture*. Lanham: University Press of America.
- Lappegard, Sevat 1986. "Bygdekyrkja". I Olaf Aagedal (red). *Bedehuset, bygda, folket*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Laugerud, Tore 1999. "Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid". Betenkning til kirkemøtet 1999. Kirkerådet. Den norske kirke.
- Leege, David og Lyman A. Kellstedt 1993. *Rediscovering the Religious Factor in American Politics*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
- Leifsen, Thorleif 1991. "Ola Nordmanns forhold til religion i følge gallupundersøkelser, med vekt på situasjonen i dag". *Spesialavhandling i Religionsvitenskap*, Det Teologiske Menighetsfakultetet.
- Lewis-Beck, Michael S. 1980. "Applied regression. An introduction". *Quantitative Applications in the Social Sciences* 22. New York: Sage University Paper.
- Lewis, James R. 1992. "Approaches to the Study of the New Age Movement". I James R. Lewis og Gordon J. Melton. *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press.
- Lewis, James R. og Gordon J. Melton 1992. *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press.
- Lijphart, Arend 1979. "Consociation and Federation: Conceptual and Empirical Links." *Canadian Journal of Political Science* 22(3):499-515.
- Lipset, Seymour M. og Stein Rokkan (eds.) 1967: *Party Systems and Voter Alignments. Cross-national perspectives*. New York: Free Press.
- Luckmann, Thomas 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Lund, Monica 1999. "Undersøkelse om religion 1998". *Rapport nr. 115*. Bergen: Norsk samfunnsvitenskapelige datatjeneste.
- Manza, Jeff og Nathan Wright 2003. "Religion and Political Behavior". In Michele Dillon (ed). *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, David 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basil Blackwell.
- Mastekaasa, Arne 1987. "Modellbruk, indekser og konsistenskriterier". *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 2 (28): 168-188.
- Mjeldheim, Leiv 1984. *Folkerørsla som vart parti. Venstre frå 1880-åra til 1905*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Molland, Einar 1968. *Fra Hans Nielsen Hauge til Eivind Berggrav: Hovedlinjer i Norges kirkehistorie i det 19. og 20. århundre*. Oslo: Gyldendal.
- Morgan, David, Berit Barndt og Elin Kvande 2005. *Gender, Bodies and Work*. Aldershot: Ashgate
- Narud, Hanne Marthe og Henry Valen 2001. "Partikonkurranse og sakseierskap". *Norsk Statsvitenskapelig Tidsskrift*, 17:395-425.
- Nome, John 1942. *Demringstid i Norge*. Stavanger: Det Norske Misjonsselskaps Forlag.
- Norderval, Øyvind 2001. "Den norske kirke i etterkrigssamfunnet: Konflikt, nyorientering og reformer". I Jens Holger Schjørring (red). *Nordiske folkekirker i oppbrudd*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Norris, Pippa 2001. *Digital Divide: Civic Engagement, Information Poverty and the Internet Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- Norris, Pippa og Ronald Inghelhart 2004. *Sacred and secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NOU 2006: 2 Staten og Den norske kirke. Kultur- og kirke departementet.
- NOU 2000: 21 En strategi for sysselsetting og verdiskaping. Finansdepartementet.
- NOU 1995: 24 Alkoholpolitikken i endring? Hvordan norske myndigheter kan møte de nye utfordringer nasjonalt og internasjonalt. Arbeids- og inkluderingsdepartementet.
- Nærbøvik, Jostein 1999. *Norsk historie 1860-1914*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Oftestad, Bernt T., Tarald Rasmussen og Jan Schumacher 2005. *Norsk kirkehistorie*. 3. utgave. Oslo: Universitetsforlaget.
- Oftestad, Bernt T. 1998. *Den norske statsreligionen. Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Olsen, Harald 2005. "Fra lærepreken til lysglobe. Ny spiritualitet i statskirkelige menigheter på Sørlandet". I Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen. *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Oskamp, Stuart 1991. *Attitudes and Opinions*. New Jersey: Prentice Hall.
- Penning, James Michael og Corwin Smith 2002. *Evangelicalism. The next generation*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic Press.
- Putnam, Robert 2000. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Putnam, Robert et al. 1993. *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Repstad, Pål og Jan-Olav Henriksen 2005. *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Repstad, Pål 2005. "Privat og forankret. Religion og livssyn i dagens Norge". I Ivar Frønes og Ivar Lise Kjølørød (red). *Det norske samfunn*. Oslo: Gyldendal.
- Repstad, Pål 2000. *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*. Andre utgave. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Repstad, Pål 1994. "Religion i norsk sosiologi". *Sosiologisk tidsskrift* 3: 163–184.
- Robertson, Roland 1970. *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Rokeach, Milton 1968. "The Role of Values in Public Opinion Research". *Public Opinion Quarterly*, vol. 32, 547-559.
- Rokkan, Stein 1987. *Stat, nasjon, klasse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Rokkan, Stein 1967. Geography, religion and social class: Cross-cutting cleavages in Norwegian politics. I Seymour Martin Lipset og Stein Rokkan (eds). *Party systems and voter alignments. Cross-national perspectives*. New York The Free Press.

- Rokkan, Stein og Henry Valen 1964. "Regional Contrasts in Norwegian politics". I Erik Allardt og Yrjö Littunen (eds). *Cleavages, Ideologies and Party System*. Helsinki: Westermarck Society.
- Rokkan, Stein og Henry Valen 1962. "The Mobilization of the Periphery: Data on Turnout, Party Membership and Candidate recruitment in Norway". *Acta Sociologica* 6: 111-158.
- Romarheim, Arild og Michael Holter 1993. *Margit Sandemo og den mystiske Lucifer*. Oslo: Credo forlag.
- Romarheim, Arild 1977. *Moderne religiøsitet: En oversikt over ca. 30 nyere bevegelser og retninger som arbeider aktivt i dagens Skandinavia*. Oslo: Aschehoug.
- Roof, Wade Clark 1999. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Roof, Wade Clark 1978. *Community & commitment: religious plausibility in a liberal Protestant church*. New York: Elsevier.
- Rose, Richard og Derek Urwin 1969. "Social cohesion, political parties and strains in regimes", *Comparative Political Studies* 2: 7-31
- Rudvin, Ola 1967. *Indremisjonsselskapets historie, bd. 1-2*. Oslo: Lutherstiftelsens Forlag.
- Schmidt, Ulla (red) 2006. "Endring og tilhørighet. Statskirkespørsmålet i perspektiv". *KIFO Perspektiv nr. 16*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Seligman, Adam B. 1997. *The Problem of Trust*. Princeton: Princeton University Press.
- Solhjell, Kåre Olav 2008. *Tru og makt. Kristeleg Folkepartis historie 1933–2008*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Solum, Øyvind 2001. "Nyreligiøsitet i møte med Kirken". *Luthersk kirketidende* 6/2001.
- Solum, Øyvind 2008. "Holistisk Forbund - vi er dem vi har ventet på". I *Visjon* 2/2008 Alternativt Nettverk.
- Stark, Rodney og William Sims Bainbridge 1985. *The future of religion: secularization, revival, and cult formation*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney og Roger Finke 2000. *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Statistisk årbok 2002, 2003 og 2007. Statistisk sentralbyrå
- Stolle, Dietlind. 2007. "Social Capital." I Russel J. Dalton and Hans-Dieter Klingemann (eds). *Oxford Handbook of Political* Oxford: Oxford University Press.
- Strømsnes, Kristin 2004. "Kirkegang og medlemskap i religiøse organisasjoner: Den brede vei til sosial kapital?" I Ole Gunnar Winsnes (red). Tallenes tale 2004. Perspektiver på statistikk og kirke. *KIFO-rapport 27*. Trondheim: tapir Akademisk Forlag.
- Taylor, Charles 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Charles 1989. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thompson, Michael et al. 1990. *Cultural Theory*. Boulder: Westview Press.
- Thrane, Christer 1997. "Norsk Monitors segmenteringsprosjekt: Et alternativ til sosio-økonomisk segmentering?" *Sosiologisk tidsskrift*, vol. 5, 217-234.
- Torgersen, Ulf 1992. "Stein Rokkans politiske sosiologi". I Bernt Hagtvat (red). *Politikk mellom økonomi og kultur*. Oslo: Gyldendal.
- Touraine, Alan 1988. *Return of the Actor. Social Theory in Postindustrial Society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Try, Hans 1986. "Lekmannsrørsle og assosiasjonsånd ca. 1820-1880." I Olaf Aagedal (red). *Bedehuset - rørsle, bygda, folket*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Tønnesen, Aud V.2000. "....et trygdt og godt hjem for alle?" Kirkeleders kritikk av velferdsstaten etter 1945". *KIFO Perspektiv nr. 7*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Valen, Henry 1981. *Valg og politikk. Et samfunn i endring*. Oslo: NKS-forlaget.
- Valen, Henry og Bernt Aardal 1983. *Et valg i perspektiv. En studie av stortingsvalget 1981*. Oslo: Statistisk Sentralbyrå.
- Valen, Henry og Bernt Aardal 1995. *Konflikt og opinion*. Oslo: NKS-Forlaget.
- van der Ven, Johannes et al. 2004. *Is there a God of Human Rights? The Complex relationship between Human Rights and religion: A South African Case*. Leiden: Brill.
- Verdens Gang 26.01.2009. "–Snåsamannen kurerte min sønn. Helse-Hanssen er overbevist om Gjerstads evner".
- Verdens Gang 29.01.2009. "–Blødninger kan stanses med religiøse vers. SV-lege Olav Gunnar Ballo tror på overnaturlige krefter".
- Voas, David og Steve Bruce 2007. "The Spiritual Revolution: Another false Dawn for the sacred". I Keran Flanagan og Peter C. Jupp (eds). *A Sociology of Spirituality*. Adershot: Ashgate.
- Wald, Kenneth D.1996. *Religion and Politics in the United States*. New York: Rowman & Littlefield.
- Waldahl, Ragnar 1989. *Mediepåvirkning*. Oslo: Ad Notam forlag.
- Wallis, Roy og Steve Bruce 1992. "Secularization. The Orthodox Model". I Steve Bruce (ed). *Religion and Modernization*. Oxford: Oxford Univ. Press
- Wallis, Roy og Steve Bruce 1991. "Secularization: Trends, Data, and Theory." *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 3: 1-31.
- Winsnes, Ole Gunnar 2002. "Kan ikke klare meg uten gudstjenesten" I Ole Gunnar Winsnes (red). Tallenes tale 2002. Perspektiver på statistikk og kirke. *KIFO-rapport 23*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Wilson, Bryan 1990. *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Oxford University Press 1990.
- Wilson, Bryan 1976. *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Bryan 1982. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University press.
- Winsnes, Ole Gunnar 2002. "Kan ikke klare meg uten gudstjenesten". I Ole Gunnar Winsnes (red) Tallenes tale 2002. Perspektiver på statistikk og kirke. *KIFO rapport nr. 23*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Wisløff, Carl Fredrik 1961. *Politikk og kristendom. En studie omkring oppropet "Til Christendommens Venner i vort Land"*. Bergen: Lunde.
- Wollebæk Dag og Per Selle 2007. "The Origins of Social Capital. Socialisation and Institutionalisation approaches Compared". *Journal of Civil Society*, 3 (1):1-24.
- Wollebæk, Dag og Per Selle 2002. "Does participation in voluntary associations contribute to social capital? The impact of intensity, scope, and type". *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* (31): 32-61.
- Woodhead, Linda and Paul Heelas (eds.) 2000. *Religions in Modern Times: An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Øidne, Gabriel 1986 [1957]: "Litt om motsetningen mellom austlandet og vestlandet. I Olaf Aagedal (red). *Bedehuset – rørsle, bygda, folket*. Oslo: Det Norske Samlaget.

- Østerud, Øyvind 1978. *Utviklingsteori og historisk endring. En kritisk fremstilling av utviklingsteoretiske posisjoner innen samfunnsforskningen*. Oslo: Gyldendal.
- Østlandets Blad 13.02.2008. "Yoga som service i barnehagen".
- Østlandets Blad 15.12.2007. "Aromaterapi til eldre på sykehjem".
- Øystese, Rune 2000. "Unges religiøse univers – en empirisk undersøkelse av konfirmanter tro". I Leif Gunnar Engedal og Arne Tord Sveinall (red). *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligjøstet, nyreligiøstet og Kristen tro*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Aadnanes, Per Magne 2008. *Gud for kvarmann. Kyrkja og den nye religiøsteten*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Aadnanes, Per Magne 1997. "Det nye tusenårsriket. New Age som livssyn". *Acta humaniora* 20. Oslo: Det historisk-filosofiske fakultet. Universitetet i Oslo.
- Aardal, Bernt (red) 2007. *Norske velgere. En studie av stortingsvalget 2005*. Oslo: Damm.
- Aardal, Bernt (red) 2003. Valgundersøkelsen 2001. Dokumentasjons- og tabellrapport. *Rapport 2003/14*, Statistisk Sentralbyrå.
- Aardal, Bernt 2000. "The Religious Factor in Political Life in the Nordic Countries", *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, 2/2000:129-139
- Aardal, Bernt m.fl. 1999. *Velgere i 90-årene*. Oslo: NKS-forlaget.
- Aardal, Bernt 1994. "Hva er en politisk skillelinje? En begrepsmessig gjennomgang". *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 35:217-248.
- Aardal, Bernt 1993. "Energi og miljø- Nye stridsspørsmål i møte med gamle strukturer". *Rapport 93: 15*. Oslo: Institutt for samfunnsforskning.
- Aardal, Bernt og Ragnar Waldahl 2004. "Political Cleavages in a Media-Driven Environment". I Hanne Marthe Narud og Anne Krogstad (red). *Elections, Parties and Political Representation*. Oslo: Universitetsforlaget.

