



GÖTEBORGS UNIVERSITET  
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

# Religionsundervisningens utmaningar

En kvalitativ studie av  
gymnasieungdomars relation till  
religion

The Challenges of Religious Education  
A Qualitative Study of Secondary School Students' Relation to Religion

Lovisa Skoog

*Termin:* vt 2016  
*Kurs:* RKT235, 15 hp  
*Nivå:* Magister  
*Handledare:* Daniel Enstedt

# Abstract

**Title:** The Challenges of Religious Education, A Qualitative Study of Secondary School Students' Relation to Religion

**Author:** Lovisa Skoog

**Term:** Spring 2016

**Department:** Department of Literature, History of Ideas and Religion

**Supervisor:** Daniel Enstedt

**Key words:** Religion, youth, identity, believing, belonging, post-modernity, secularisation, religious education

## Summary:

The aim of this study has been to investigate ten secondary school students' view on religion and belief and, based on the result of the study, also discuss what kind of didactic challenges this may put to religious education and finally try to give some thoughts on how these challenges can be met.

The method used is a qualitative method, with semi structured interviews, performed by using an interview guide. The theoretical base, that has enabled a discussion of the result of the interviews, has been theories by Grace Davie and Abby Day on how young people relate to religion and the theory of development psychology.

The result of the study has confirmed earlier studies of youths both in Sweden and Western Europe and has shown a tendency amongst the youths not to view traditional institutionalised religious practise as a resource in life. At the same time the result of the study shows an openness towards more spiritual ways of viewing the world and a need amongst the informants to find a conception of life, something which they could belong to. But, as they seldom discussed existential matters with family and friends, the result also shows that they were often rather alone in their search for meaning. School was, finally, one of the few places where they talked about religion and existential questions. This requires religious education to move beyond either teaching about religion as ready-made systems, practised by others, or to focus only on personal feelings. Instead religious education should focus on providing an arena where youths, parallel to investigating different religious systems, also are given the opportunity to discuss existential questions.

# Innehållsförteckning

1. Inledning.....	1
1.1. Avgränsning och uppsatsens upplägg.....	3
1.2. Syfte och frågeställning.....	3
1.3 Bakgrund.....	4
1.3.1 Religiös och samhällelig förändring i Sverige.....	4
1.3.2 Modernitet, postmodernitet och sekularisering.....	7
1.3.3 Bostadssegregationen i Göteborg.....	11
1.3.4 Den svenska gymnasieskolan och religionsämnet.....	12
1.4. Metod.....	13
1.5. Teoretiska utgångspunkter.....	15
1.5.1. Identitetsutveckling.....	16
1.5.2 Religion som identitetsmarkör.....	18
1.5.2.1 Tro på tillhörighet.....	19
1.5.2.2 Vikarierande religion.....	20
1.6. Tidigare forskning.....	20
2. Resultat och analys.....	26
2.1. Teman.....	26
2.1.1. De ungas relation till religion.....	27
2.1.2. Att försöka identifiera sin livsåskådning.....	34
2.1.3 Att skapa mening och finna tillhörighet.....	36
2.1.4. Tolerans är viktig.....	39
2.1.5. Religion i samhället.....	41
2.1.6. Religionen i framtiden.....	44
3. Slutdiskussion.....	47
4. Källor.....	56
4.1 Tryckta källor.....	56
4.2 Internetkällor.....	60
Bilaga 1.....	62
Intervjuguide.....	62

# 1. Inledning

I sin avhandling *Religious Education in Contemporary Pluralistic Sweden* (2015), byggd på deltagandeobservationer under ett antal religionskunskapslektioner på gymnasienivå, beskriver Karin Kittelmann Flensner vad hon ser och hör i de klassrum hon besöker. Det som intresserar henne är både vad som sägs, men framför allt hur det sägs och det hon finner är att merparten av de elever hon möter positionerar sig utifrån det hon kallar en sekularitetsdiskurs. Dessa elever upplever sig som fria, med en objektiv, neutral och vetenskaplig grundinställning till skillnad från det religiösa, som förknippas med oreflekterad tro, irrationella regler och stark kollektivism, vilket försvårar ett eget tänkande. Det finns, visar hon, till och med en underton av förakt i talet om religion och religiösa, vilket får till följd att de elever som är troende nästan alltid håller inne med sina tankar och känslor i klassrummet (Kittelmann Flensner 2015, s. 284-287).

Samtidigt möter hon en vilja och ett behov av att diskutera existentiella frågor mer öppet och förutsättningslöst. Vetenskapen upplevs inte ge alla svar och bland eleverna i studien finns, parallellt med ett sekulärt synsätt också ett andligt, där svaren blir mindre tvärsäkra och tonen mindre kritisk (Kittelmann Flensner 2015, s. 288-289). En liknande tendens visar också David Carlsson på, i antologin *Det postkristna klassrummet, Mot ett vidgat religionsbegrepp* (2015). Han har mött gymnasieungdomar som tänker sig att det kan finnas ett odefinierat ”något” som kan verka i världen, men också de som tror på änglar eller ser sig som ateister, men samtidigt tror på spöken (Carlsson 2015, s. 68-69). Gymnasieungdomarna förnekar alltså inte totalt att religion och tro kan vara en ingrediens i livet, men de upplever att vissa religiösa dörrar känns stängda medan andra kan stå på glänt och även väcka nyfikenhet.

De gymnasieungdomar, som Kittelmann Flensner och Carlsson har mött, tillhör den generation som Adam Possamai kallar generation Y, eller the dot.coms. De är födda under 1900-talets två sista decennier och har vuxit upp i ett samhälle präglad av osäkerhet, men också valfrihet. De är också, tillsammans med sina föräldrar, generation X, de två första generationer för vilka det har varit möjligt, och till och med önskvärt, att göra egna individuella val, även när det kommer till religion och tro. Detta gör dem mer toleranta än tidigare generationer men också mer misstänksamma mot institutionella religiösa system då, som Possamai påpekar, ”they want to know, but the forms of knowledge they encounter better not be dogmatic, and the more they are presented as a narrative the better” (Possamai 2009, s. 3). De svenska dot.coms växer dessutom, enligt det globala nätverket

World Value Survey, upp i ett av världens mest sekulariserade länder där endast 23 % säger sig tro på en gud och där, enligt David Thurfjell, religiösa, och då framför allt kristna, till och med av vissa kan uppfattas som pinsamma (Thurfjell 2015, s. 184-185).

Dessa dot.coms skall alltså göra egna individuella val om det mesta i livet och på så vis identifiera sig själva (Bauman 2002, s. 183). Denna identifiering sker dock inte i ett objektvt vakuum och i relation till religion och tro befinner de sig skärningspunkten mellan det egna behovet av att känna tillhörighet och det omgivande samhällets syn på det religiösa. I sin vardag kommer de flesta av dem dessutom sällan i direktkontakt med religion och religiösa människor utan mötet sker indirekt, framför allt via media och skolan (Bromander 2012, s. 67). Därmed kommer den religionsundervisning de deltar i att vara av vikt för deras syn, men deras syn kommer också, som framgår av Kittelmann Flensners studie, kunna påverka undervisningen.

Hur förhåller sig då svenska ungdomar till religion och tro? Hur skapar de balans mellan ett behov av tillhörighet och känsla av trygghet, vilket för vissa också kan innebära någon typ av andlighet, och ett samhälle som tillhör ett av världens mest sekulariserade, där t ex skolavslutningar i en kyrkobyggnad kan väcka protester? Det är frågan som denna kvalitativa studie, byggd på semistrukturerade intervjuer med tio gymnasieungdomar, vill analysera och diskutera.

Intervjufrågorna, som handlar om de ungas syn på religion, tro och livsåskådning, både i det egna livet och i samhället, är tänkta att blottlägga mönster i informanternas svar. Dessa mönster skall sedan göras om till analytiska kategorier som kan diskuteras, tolkas och förklaras utifrån tidigare forskning kring unga och religion, samt i teorier kring identitet, tro och tillhörighet.

Men då det i hög grad är i skolan unga människor möter religion, och religionsundervisning på gymnasiet är ämnat att hjälpa elever att utveckla en demokratisk religiös *literacy* samt erbjuda en arena för samtal om tro och tillhörighet där allas röster, religiösa som ickereligiösa, kan få komma till tals utan risk att bli ifrågasatta eller förlöjligade, är det viktigt att också lyfta fram ett skolperspektiv. Detta skall göras genom att, utifrån resultatet av de analytiska kategorier som studien genererar, diskutera de didaktiska utmaningar som religionsämnet, i mötet med generation Y, står inför och ge förslag på möjliga vägar framåt.

## 1.1. Avgränsning och uppsatsens upplägg

Uppsatsen är delad i tre delar. I första delen behandlas syfte, frågeställning och den metod som studien bygger på, samt avgränsningar och felkällor rörande denna. Vidare beskrivs de sammanhang de intervjuade ungdomarna befinner sig i, från ett postkristet Sverige, via ett segregerat Göteborg till dagens gymnasieskola och religionsämnet. Till sist presenteras också de teoretiska utgångspunkter rörande identitet som använts samt ett urval av tidigare studier kring unga och religion. I andra delen presenteras kort de gymnasieungdomar vars intervjusvar ligger till grund för denna studie. Därefter följer en beskrivning av svaren från den genomförda intervjustudien utifrån ett antal analytiska kategorier samt ett försök till problematisering utifrån valda teorier och det aktuella forskningsläget. I tredje och avslutande delen sammanfattas resultatet och diskuteras med utgångspunkt för studiens övergripande frågeställning kring hur ett antal gymnasieungdomar ser på religion och tro och vilka didaktiska utmaningar det kan leda till för ämnet religion på gymnasienivå?

## 1.2. Syfte och frågeställning

Syftet med denna studie är att undersöka ett antal gymnasieungdomars syn på religion och tro och i ljuset av detta diskutera vilka didaktiska utmaningar det kan leda till för religionsundervisning på gymnasienivå.

För att uppnå detta syfte är den övergripande frågeställningen:

- Hur ser ett antal gymnasieungdomar på religion och tro och vilka didaktiska utmaningar kan detta leda till för ämnet religion på gymnasienivå?

För att lättare kunna besvara den övergripande frågan, kan den operationaliseras i några mer riktade frågor som rör gymnasieungdomarnas syn på religion, tro och tillhörighet:

- Vilken syn på religion och tro i det egna livet ger gymnasieungdomarna uttryck för och varför ger de dessa uttryck?
- Vilken syn på religion och tro i samhället ger gymnasieungdomarna uttryck för och varför ger de dessa uttryck?
- Vilka former av tillhörighet ger gymnasieungdomarna uttryck för och varför ger de dessa uttryck?

För att sedan, avslutningsvis, ge möjlighet att diskutera vilka utmaningar studiens resultat kan leda till för ämnet religion på gymnasienivå kommer följande fråga att diskuteras:

- Vilka didaktiska utmaningar står ämnet religionskunskap på gymnasiet inför och vilka möjliga vägar framåt kan skönjas?

## **1.3 Bakgrund**

För att kunna analysera gymnasieungdomarnas intervjusvar kring frågan hur de ser på religion och tro har studiens bakgrund till syfte att beskriva de kontexter som utgör ungdomarnas vardag. Därför ges här först en övergripande beskrivning av den religiösa och samhällsliga förändringen av Sverige. Därefter presenteras Göteborg, den stad informanterna bor i närheten av och hur detta kan påverka dem och till sist beskrivs gymnasieskolans och religionsämnets grundtankar.

### **1.3.1 Religiös och samhällslig förändring i Sverige**

Det samhälle som informanterna växer upp i, är, vad Mia Lövheim kallar, ett välfärdssamhälle i förändring. Hon pekar på att:

Under deras livstid har Sverige präglats av en fortsatt globalisering, medieexpansion och mångfald av livsstilar och ursprung, samt upplevt både ekonomisk expansion och framtidstro och en ökad osäkerhet på arbetsmarknaden och en privatisering av tidigare statliga tjänster (Lövheim 2005, s. 52).

Denna utveckling har dessutom, sedan 2005, ökat i både takt och omfattning (Kittelmann Flensner 2015, s. 17, 47; Sjöborg 2012, s. 108). Detta medför goda möjligheter för unga svenskar att leva självständiga liv och viktiga värden för dem är familjetrygghet och vänskap, men också självförverkligande och jämlikhet. Många är också, enligt Lövheim, individualister med inriktning på att klara sig själva och maximera sin egen lycka och de vill göra detta i varierande livsstilar. Därmed tar de avstånd från det institutionella och konforma, men är inga egoister, då trots betoningen på det egna och viljan till förändring för att uppnå sina mål, strävar de efter inre kvaliteter som äkthet och genuina relationer med fokus på trovärdighet och tillit, liksom social omsorg. Att bli vuxen innebär för dem, i större utsträckning än tidigare generationer, att ta ansvar för sina beslut och skapa en identitet, något de inte förväntar sig att andra skall stå till tjänst med,

men inte heller vill att de skall göra (Lövheim 2005, s. 53-54, 59).

Parallellt med denna positiva bild finns dock en diskrepans mellan hur de ser på sin egen framtid och på samhällets, som de är mer pessimistiska till. Vissa av de unga uttrycker också en viss oro om de personligen kommer att klara de krav de upplever att en individualistisk livsstil ställer på dem. Det är framför allt i relation till skolan som denna ökade grad av stress blir synlig och tydligast blir den hos unga kvinnor i storstäder:

Unga kvinnor värderar självförverkligande, frihet och resande högt och tror starkare på sin egen möjlighet att kontrollera livet än männen, men de värderar också familjeliv, socialt ansvar, ett jämlikt samhälle och tolerans mer. De har höga förväntningar på sig själva och livet, och som diskuterades ovan skulle detta kunna vara ett skäl till varför de i högre grad upplever stress och oro samt även är mer missnöjda med sig själva, framför allt sina kroppar, än killarna (Lövheim 2005, s. 61).

De unga kvinnorna känner sig alltså, i högre grad än sina manliga jämnåriga, stressade vilket kan botten i att bilden av vad som är möjligt att åstadkomma och de faktiska möjligheterna att göra detta inte alltid matchar varandra. Trots Sveriges politiska fokus på jämställdhet är föreställningar om kvinnors särskilda ansvar för relationer och omsorg djupt rotad, vilket ökar stressen för just unga kvinnor. I strävan efter jämställdhet är det inte heller endast genus som hamnar i fokus. Bostadsort, utbildning samt etnisk bakgrund, som kan kopplas till uppväxtfamiljens inkomst och sociala position i Sverige, är också faktorer som påverkar ungas möjligheter (Lövheim 2005, s. 54, 56, 61).

Ur ett religiöst perspektiv har Sverige, fram tills nyligen, dominerats av en statskyrka och att vara medborgare i Sverige har inneburit att tillhöra den lutherska kyrkan. Denna dominans kan vara en orsak till att det funnits, och finns, ett behov av att frigöra sig från Svenska kyrkan, även om det inte alltid handlar om ett direkt utträde, då 66 % av svenskarna 2014 var medlemmar (Demker 2014, s. 21). Samtidigt finns det en vilja att hålla religion och politik åtskilda och religionen privat, något som 71 % av svenskarna 2014 höll med om (Camnerin 2014, s. 108-109). Men även om medlemstalen fortfarande ligger förhållandevis högt är det endast 23 % som svarar jakande på frågan om de tror att det finns en gud, jämfört med det europeiska snittet på 52 %. Denna bild återfinns också i World Value Survey Inglehart–Welzel kulturkarta där Sverige är ett av de länder som ligger högst på axeln sekulära–rationella värden. Många svenskar upplever det dessutom som negativt att bli tagen för en som tror på gud eller är kristen. Samtidigt svarar 53 % av svenskarna



jakade på frågan om de tror på en slags ande eller livskraft, vilket är näst högst i Europa och de som svarar att de inte tror på någon gud eller övernaturlig kraft, dem vi skulle kalla ateister, har minskat från 17 % till 11 % (Thurfjell 2015, s. 25, 184-186). Bilden bekräftas av Magnus Hagevi, som pekar på en avstannad sekularisering i Sverige och ett ökat intresse för religion under de senaste decennierna (Hagevi 2001, s. 70).

Denna oro, att bli tagen för att vara kristen, har enligt David Thurfjell tre orsaker. Den första har att göra med att, samtidigt som en sekulär religionsdiskussion tog fart i början av 1900-talet, flyttade väckelsekristendomen fram sina positioner vilket kom att resultera i att termen kristen fick en specifik innebörd, som många med tiden kom att ta avstånd från. Kristna uppfattades som pretentiösa och hängivna men också irrationella och ovetenskapliga, ett synsätt som idag blivit allt vanligare (Thurfjell 2015, s. 55-63, 196-199). Nästa orsak handlar om arvet från upplysningens sekulära religionskritik och visar sig både som en svag religionskritik, ett ointresse, och i en stark, som lyfter fram religion som destruktiv och konfliktskapade. Dessa två orsaker skulle kunna förklara den låga andel svenskar som svarar att de tror att det finns en gud (Thurfjell 2015, s. 67-68, 184-186). Den tredje orsaken har att göra med att Sverige också är präglad av arvet från esoterism och nyandlighet. Detta är en religiositet som återfinns, inte bara inom ramen för religiösa institutioner, utan även t ex inom populärkulturen. Den bär drag av hemlighetsfull, men avvisad, kunskap och kan därför uppfattas som ett uppror mot traditionell kristen tro, vilket skulle kunna förklara de förhållandevis höga procenttalen när det kommer till tron på en ande eller livskraft och upplevelsen av att denna typ av religiositet är mer accepterad (Thurfjell 2015, s. 117, 155).

Thurfjell kallar det religiösa landskap han beskriver för ett postkristet habitus och avser med detta de värderingar kring vad religion och religiositet är och innebär, som traderas och idag leder till att få människor i Sverige känner att de kan, vill eller vågar säga att de tror på gud eller är kristna (Thurfjell 2015, s. 220, 224). Människor värjer sig för det som upplevs som traditionellt kristet. Samtidigt visar Hagevi att det skett en form av sakralisering och ökad betydelse för religiösa värden i den generation han kallar generation X, vilket är informanternas, generation Y:s, föräldrar. Detta visar sig inte i form av ökat deltagande i religiösa möten utan istället i det faktum att religiöst engagemang och religiösa värden oftare är relaterade till generation X:s samhällssyn (Hagevi 2002a, s. 70-71; Hagevi 2002b, s. 70). Om hypotesen, som Hagevi lyfter fram, att människor tenderar att hålla kvar de värderingar som de erhållit under uppväxten skulle detta innebära att även studiens informanter påverkas både av dagens religiösa habitus, men också av sin föräldragenerations ökade religiösa intresse. I regionen Västra Götaland, där informanterna bor, är

dessutom den traditionella frikyrkligheten fortfarande vital, trots att var femte invånare är konfessionslös och den religiösa pluralismen har också ökat de senaste åren (Hagevi 2002a, s. 40; Hagevi 2002b, s. 61).

Bilden, som tecknats ovan av synen på, och utövandet av, religion går igen även hos unga svenskar, vilket gör den relevant för denna studie. Idag är det få unga som aktivt deltar i en mer traditionell form av religion då det upplevs kunna begränsa den personliga friheten och öka risken att bli retad. Trots detta är det fortfarande förhållandevis många unga som anser att det är värt att konfirmera sig då det ger möjlighet att få veta mer om kristen tro, en tro som de till vardags sällan kommer i kontakt med eller diskuterar, vilket kan leda till att deras funderingar vare sig hittar svar eller blir testade i praktiken (Lövheim 2005, s. 67–69). Parallellt finns det dessutom en större öppenhet mot och intresse av ”en dimension av tillvaron över den jordiska och för existentiella frågor än i tidigare generation” (Lövheim 2005, s. 68).

De flesta i generation Y har alltså inte problem med religion som sådan och artikulerar vikten av tolerans och konsensus men lyfter samtidigt fram att det skall vara ett personligt och privat val (Kittelman Flensner 2015, s. 54-55). Eftersom kontakten med traditionella religiösa institutioner är låg innebär det att svar på existentiella frågor även kan sökas via andra kanaler t ex i populärkulturen, via internet och olika typer av datorspel (Lövheim 2005, s. 67–69; Sjöborg 2012, s. 112-114). Det finns därmed, som Kittelman Flensner påpekar, en tydlig trend hos majoriteten av unga svenskar att vara ”truly post-modernist and take a sceptical stance towards all claims of universal, eternal truths, as everything depends on the perspective from which something is described” (Kittelman Flensner 2015, s. 49).

Både generation X och Y är således inte radikalt mindre religiösa än tidigare generationer. Däremot är de religiösa på andra sätt, då vilken typ av tankar och värderingar ett samhälle innehåller också kommer att påverka hur religion och tro konstrueras och kommer till uttryck. Därmed blir det också viktigt för denna studie att undersöka vilka övergripande idéer som ligger till grund för den förändrade synen på det religiösa.

### **1.3.2 Modernitet, postmodernitet och sekularisering**

Sverige, liksom övriga Västeuropa, är präglad av det moderna projekt som har sitt ursprung i 1700 talets upplysningsidéer och byggde på en grundtanke om universell lycka, frihet och trygghet för

människor (Bauman 2006, s. 77). Samtidigt innebar det dock en splittring av den tidigare helheten mellan religion och stat då samhällliga och religiösa institutioner gradvis kom att skiljas åt, i något som Sven-Eric Liedman kallar för hård och mjuk upplysning. Typiskt för den hårda upplysningen, som främst återfinns inom ekonomi, teknologi och naturvetenskap, är tanken om progression, som skall leda till ett ökat välbefinnande. Den vann också tidigt i anseende, som det som, enligt Liedman, skulle rädda människan från ”okunnighetens, hjälplöshetens och fördomarnas barbari” och har under 200 år utvecklats till ett närmast självklart axiom för samhälllig utveckling (Liedman 1997, s. 15, 24-29; Lyon 2000, s. 22-24). Den mjuka upplysningen däremot, med fokus på etik, konst och religion bar inte på samma progressionstanke och har därför haft svårare att bli en aktiv del av en samhällsutveckling (Liedman 1997, s. 24-27, 29).

Mot slutet av 1900-talet har dock det moderna projektet, som övergripande idé, utsatts för kritik och det finns, som Liedman påpekar, ”krafter, som runt om i världen är i färd med att förena produktiv naturvetenskap, effektiv teknik och framgångsrik ekonomi med politiska, etiska och religiösa idéer” (Liedman 1997, s. 27). Därmed har gradvis det moderna projektet kommit att ersättas av det postmoderna, vilket också, enligt David Lyon, påverkar religiös aktivitet och praktik:

If once the context for understanding religion in the modern world included reliance on science and technology, the presence of industrial development, and the growth of urbanism, of the nation state, and of bureaucratic organization, along with an outlook generally framed by the notion of progress, then what has changed? Well, the key issue now have to do with CIT:s, with consumerism, with changing experiences of time and space, with new social movements, with the focus on the body and on identity, with a sense of fragmentation and of multi-directional development, and with a much more radically doubted authority. This is the global information age, expressed as post-modernity (Lyon 2000, s.41).

Övergången från det moderna, med fokus på progression och utveckling till det postmoderna, som är betydligt mer fragmenterat, har därmed inneburit en förändring i sättet att se på religion, då ett postmodernt synsätt präglas av en misstro både mot universella tanke-system, legitimerande metaberättelser och byråkratiska institutioner. Istället ligger tonvikten på det lokala sammanhanget, det kommunikativa och sociala. Det råder öppenhet för en kvalitativ mångfald då färre saker tas för givna och gränserna mellan olika discipliner är mer lösa (Lyon 2000, s. 44). Mer ansvar vilar på individen själv, som kan och bör göra egna val och söka egna meningsbanor, vilket i sin tur ökar mängden meningssystem. Både religion och kultur lösgör sig också ur äldre traditioners grepp och har möjlighet att förändras. Detta är vad Bauman kallar den flytande moderniteten (Bauman 2006,

s. 8). Det är dock viktigt att komma ihåg att även om det råder stor frihet är den inte total, då även religion och kultur till sist måste ta hänsyn till de ekonomiska och politiska system som råder (Lyon 2000, s. 142-147).

I det moderna projektets grundstruktur ligger också idén om religionens försvinnande, som formulerats i den så kallade sekulariseringstesen, vilken av vissa kommit att uppfattas som en lag. Ronald Inglehart och Pippa Norris påpekar att:

Ever since the Age of Enlightenment, leading figures in philosophy, anthropology, and psychology have postulated that theological superstitions, symbolic liturgical rituals, and sacred practises are the product of the past that will be outgrown in the modern era. The death of religion was the conventional wisdom in the social science during most of the twentieth century; indeed it has been regarded as the master model of sociological inquiry, where secularization was ranked with bureaucratization, rationalization, and urbanization as the key historical revolutions transforming medieval agrarian societies into modern industrial nations (Inglehart & Norris 2003, s. 3).

Grundtanken för sekulariseringstesen är därmed att med ökad rationalitet och byråkratisering kommer religion inte längre vara något som behövs i ett modernt samhälle och den kommer gradvis försvinna. Men, som Inglehart och Norris visar, har denna utveckling inte till fullo slagit igenom (Inglehart & Norris 2003, s. 215-217). Istället har den ofta, menar José Cassanova, blandats ihop med den moderna politiska idén att demokrati inte kan utvecklas utan sekularism. Han anser istället att det snarare är pluralism i samhället som leder till en demokratiutveckling och pekar därmed på att, det han kallar avdifferentiering av samhället, att religiösa tankar och praktiker tillåts färga av sig på andra civila institutioner, paradoxalt nog kan fungera stärkande för både det religiösa och civila (Ammerman 2003, s. 223). Anders Bäckström kallar detta för ”a new ecology of conversation” där politiska, sociala, miljömässiga och religiösa rörelser möts (Bäckström 2015, s. 156).

Under 2000-talet har det således stått allt mer klart att sekulariseringstesen inte är en lag utan mer en tendens, vilken inte heller är global, som tidigare förutspåts. Situationen är betydligt mer komplex och karakteriseras av att det finns flera parallella utvecklingslinjer, vilka påverkas av både globala, ekonomiska, kulturella som religiösa traditioner (Bauman 2006 s. 174; Bäckström 2015, s. 154). Denna dubbelhet visar också statistik från World Value Survey prov på. Å ena sidan har engagemang i traditionella kyrkor i Europa givit vika för en mer privat och personlig religiositet vilket lett till att religiöst liv och symbolik blivit mer osynliga i samhället. Å andra sidan finns det många bevis på motsatsen t ex ökad evangelisk väckelse i Latinamerika och New Age-spiritism i

Västeuropa, men också en revitalisering av islam i Mellanöstern (Inglehart & Norris 2003, s. 11, 88). Global migration medför dessutom en ökad spridning av religion, vilket också påverkar synen på densamma. Människor tar med sig sin tro när de lämnar sitt gamla hemland, vilket påverkar det nya, samtidigt som de sprider tillbaka nya idéer från det nya hemlandet till det gamla, då ”God has no passport” (Levitt 2007, s. 108, 104). Det finns också, visar Inglehart och Norris, en tendens att romantisera tidigare epokers religiositet och samtidigt underskatta dagens. Istället för en generell nedgång i religiositet pekar de på en polarisering mellan rika postindustriella och fattiga agrara samhällen där sekulariseringen kan knytas till vilken roll religionen spelar i människors liv, både på individ- och gruppnivå. Det handlar om hur viktiga religiösa värden är i människors liv, samt hur de relaterar till, och påverkas av, religiösa auktoriteter. I postindustriella samhällen med ett gott socialt skydds nät, som kan erbjuda invånarna trygga liv är den aktiva religiositeten lägre än i fattiga agrara samhällen som har svårt att tillgodose detta. I postindustriella samhällen säger två tredjedelar av befolkningen att de tror på en gud men är skeptiska till andra metafysiska begrepp som t ex reinkarnation, att människan har en själ eller till himmel och helvete, liksom att de också, i högre grad, misstror religiösa dogmer och auktoriteter. I agrara samhällen däremot har befolkningen betydligt högre tilltro både till trossatser som auktoriteter. Det visar sig också att sekulariseringen går snabbast när ett land går från agrart till industriellt för att sedan sakta ned när samhället övergår till att vara postindustriellt (Inglehart & Norris 2003, s. 42, 59, 71).

Ur ett svenskt perspektiv lyfter Inglehart och Norris fram en speciell typ av religiositet, som är vanligast just i de nordiska länderna. I linje med Sveriges relativt väl fungerande sociala skydds nät har vi en av de högsta nivåerna av sekularitet, samtidigt som många svenskar fortfarande är medlemmar i Svenska kyrkan (Inglehart & Norris 2003, s. 17-19, 25). Detta är något som även Grace Davie påpekar när hon diskuterar förändringar i religiöst liv i Europa. Samtidigt som tron på en gud fortsätter att vara förhållandevis hög, har deltagande i institutionaliserad religion minskat i det hon kallar för *believing without belonging* (Davie 1994, s. 93-94). Detta har i sin tur givit upphov till nya vägar för religiös utveckling i Europa, dels i något hon kallar för vikarierande religion (vilket lyfts ytterligare under rubriken ”Teoretiska utgångspunkter”) och dels i en förändring från obligatorium till konsumtion av religion. I Sverige har, enligt Davie, Svenska kyrkans monopol lett till att många människor är så kallade *free riders* och använder sig av Svenska kyrkans utbud och lokaler för personliga händelser, som behöver firas, men också för att markera stora gemensamma händelser när människor känner behov av att samlas t ex då Estonia sjönk. Däremellan får kyrkan sköta sig själv, med personal som uppbär lön och byggnader som tas omhand via skattsedeln. Man vare sig behöver eller vill engagera sig (Davie 2013, s. 76-77).

Bäckström kallar detta för en pragmatisk sekularitet som han ser som typisk för just de nordiska länderna. Han påpekar också att, även om man där ser statskyrkan som en kulturell resurs, som dessutom tillåts vara en social entreprenör, får detta endast ske med vissa förbehåll. Sårbara grupper i samhället som fallit utanför viss social service t ex hemlösa få hjälp, men det får inte förekomma någon form av religiös påverkan (Bäckström 2015, s. 155, 160). Denna vikarierande religion, som inte i så hög grad för egen maskin påverkar människors dagliga liv, innebär också att unga, som Davie lyfter fram, inte behöver göra uppror mot en stark kyrklig religiositet stödd av föräldragenerationen och detta kan istället öppna upp för en ökad, mer individuell andlighet (Davie 2007, s. 27–28).

### 1.3.3 Bostadssegregationen i Göteborg

Studiens informanter lever i ett postkristet Sverige och bor alla i olika kranskommuner runt Göteborg, en stad som vid en jämförelse med andra liknande storstäder i Europa, är starkt präglad av segregation och med en högre andel utlandsfödda än riksgenomsnittet (Sernhede & Johansson 2006, s. 9, 23-24). Men det är inte i första hand detta som, enligt rapporten *Fattiga och rika – segregationen ökar* (2009), driver fram en ökad segregation (Andersson, Bråmås & Hogdal 2009, s. 4, 8). Istället är det olika socioekonomiska orsaker som påverkar, framför allt tillgång och priser på bostäder och hushållens ekonomiska möjligheter att välja var de vill bo. Rapportförfattarna påpekar att den rådande segregationen drivits fram av bostadsbeståndets sammansättning, där 90 % av bostadsområdena i Göteborg endast innehåller en typ av bostäder. Detta innebär att människor med liknande socioekonomisk tillhörighet kommer att befolka ett bostadsområde och med tiden cementeras skillnaden mellan dessa, vilket sedan ytterligare driver på segregationen. Då personer med utländsk bakgrund generellt har svårare att etablera sig på arbetsmarknaden, och därmed få en ekonomi som tillåter dem att kunna välja var de vill bo, innebär det att de bostadsområden som erbjuder billigare bostäder också får den högsta andelen utlandsfödda. Detta kompliceras ytterligare av att Göteborgs kommun erbjuder förhållandevis få möjligheter till villaboende varför svenska barnfamiljer, som ofta har den ekonomiska möjligheten, flyttar till villaboende i kranskommunerna (Andersson, Bråmås & Hogdal 2009, s. 49 – 50; Sernhede & Johansson 2006, s. 12, 25). Det är också där, i kranskommunerna, som informanterna bor, vilket får till följd att de i sin hemmiljö möter förhållandevis få människor med annan kulturell bakgrund och, eller, religiös tillhörighet (Andersson, Bråmås & Hogdal 2009, s. 41).

### 1.3.4 Den svenska gymnasieskolan och religionsämnet

Den skolvardag, som informanterna delar, utgörs av den svenska gymnasieskolan. Detta är en treårig frivillig skolform indelad i 18 nationella program som regleras av Skollagen, vilken innehåller de grundläggande bestämmelser som finns för svensk skola och förskola.

Huvuduppgiften för gymnasieskolan är att:

förmedla kunskaper och skapa förutsättningar för att eleverna ska tillägna sig och utveckla kunskaper. Utbildningen ska främja elevernas utveckling till ansvarsställande människor, som aktivt deltar i och utvecklar yrkes- och samhällslivet. Den ska bidra till elevernas allsidiga utveckling (Skolverket 2011, s. 6).

Utbildningen skall alltså skapa förutsättningar för eleverna att utvecklas till goda samhällsmedborgare, samtidigt som varje elev också skall ges möjlighet att finna sin unika egenart. Detta skall ske genom att skolan skall vara öppen för olika uppfattningar och uppmuntra att dessa förs fram, samt att utbildningen formas i enlighet med grundläggande demokratiska värderingar (Skolverket 2011, s. 5 – 6, 11).

Utbildningen är indelad i gymnasiegemensamma och programgemensamma ämnen, inriktningar, programfördjupningar, individuellt val och examensarbete. De gymnasiegemensamma ämnena utgörs av ett antal ämnen som alla gymnasieelever läser, oavsett program. Dessa är svenska, matematik, engelska, samhällskunskap, naturkunskap, idrott och hälsa samt religionskunskap. Utöver dessa finns det sedan, för varje program, ett antal ämnen som utgör programmets karaktär (Skolverket 2016).

Studiens informanter går både på studie- och yrkesförberedande program. Det innebär att de alla studerar de gymnasiegemensamma ämnena där religionskunskap ingår. Religionskunskap, på gymnasienivå, skall vara ett ämne som ”breddar, fördjupar och utvecklar kunskaper om religioner, livsåskådningar och etiska förhållningssätt och olika tolkningar när det gäller dessa” (Skolverket 2011, s. 137). Eleverna skall också ges möjligheter att reflektera över hur religion och livsåskådning kan påverka människor på olika sätt, både som enskilda individer och som samhällsmedlemmar (Skolverket 2011, s. 137).

I ett allt mer pluralistiskt samhälle ställer detta därmed krav på en hög grad av aktualitet inom ramen för religionsämnet:

Utan kunskaper om varför människor tänker och lever på ett visst sätt riskerar vi att underbygga fördomar och stereotyper föreställningar om andra kulturer. Kunskaper om religion och andra livsåskådningar är därför av avgörande betydelse för att skapa förståelse och tolerans för de olikheter som faktiskt finns i vårt samhälle (Löfstedt 2011, s. 10).

För att möta människor med olika religiös tillhörighet är det med andra ord viktigt att ha kunskaper om dessa vilket innebär att undervisningen bör ta i beaktande den kollektiva mångfald av föreställningar kring religion som föreligger i dagens samhället och som på olika sätt präglar dagens unga gymnasister. Detta ställer krav på att ämnets fokus inte bara hamnar på att lära om religion utan också, som David Carlsson och Sandra Lantz påpekar ”handla om eleverna själva och ge möjlighet att lära känna sig själva genom andra”, något som har relevans för denna studie (David Carlsson & Sandra Lantz 2015, s. 195).

## **1.4. Metod**

Då utgångspunkten för denna studie är att undersöka ett antal gymnasieungdomars syn på religion och tro och i ljuset av detta diskutera vilka didaktiska utmaningar det kan leda till för religionsundervisning på gymnasienivå har en semistrukturerad kvalitativ metod valts. Denna metod möjliggör att, på raka och enkla frågor, få komplexa och innehållsrika svar som kan skapa förståelse för hur informanterna, i detta fall tio 18-åriga gymnasieungdomar, upplever och tolkar sin sociala verklighet (Bryman 2011 s. 340 – 341, 419; Dahlen 2015, s. 15; Trots 2010, s. 24). Med andra ord vill man vid kvalitativa intervjustudier få fram mönster som kan bli analytiska kategorier som sedan kan diskuteras, tolkas och förklaras och i denna studie handlar det om informanternas syn på religion och tro (Kvale 1997, s. 49; Trost 2010, s. 151)

När man arbetar kvalitativt arbetar man med människors livsvärldar och den kvalitativa forskningsmetoden använder sig av olika tillvägagångssätt för analys av dessa, men gemensamt är att de alla har ett tolkande synsätt till dataunderlag. Detta blir, ur ett postmodern perspektiv, viktigt då ”the constructive questions of quantitative researchers lead them to focus on the researches methodological practice as these relate to the production of social reality” (Holstein & Gubrium, 2003, s. 9). Fokus ligger på relationen och strukturen och man försöker förstå dessa sociala fenomen utifrån informantens eget perspektiv (Kvale 1997, s. 47, 54). Grundtanken är att



människor tolkar och skapar sin sociala verklighet och ger mening åt sina erfarenheter, samtidigt som hen också, till viss del, delar sin erfarenhet med andra. Exempel på en sådan analytisk metod är grundad teori, vilket innebär att man förankrar sin teoriutveckling i den konkreta empiriska forskningsverksamheten, i detta fall semistrukturerade intervjuer (Dahlen 2015, s. 18; Kvale 1997, s. 187).

En semistrukturerad intervju innebär att man har ett antal frågor som ställs till samtliga informanter. Dessa presenteras i en intervjuguide, vilket är en kort minneslista över de områden som skall täckas in. Det är viktigt, när man konstruerar en intervjuguide, att utgå från informantens perspektiv. Frågorna får inte bli så specifika att de hindrar alternativa synsätt men inte heller så öppna att det inte är möjligt att få den information man är ute efter (Bryman 2011, s. 419). En intervjuguide ökar också studiens reliabilitet då den gör det möjligt att intervjuerna utförs på liknande sätt (Trost 2010, s. 131).

I en kvalitativ intervjustudie är urvalet viktigt att tänka på. Denna studie vilar på ett målinriktat urval, vilket innebär att informanterna, via ett kriterieurval, valts ut på bas av att de är relevanta för forskningsfrågorna. I denna studie handlar det om skolungdomar på gymnasiet som är över 18 år och jag väljer den skola jag själv arbetar på (Bryman 2011, s. 350; Dahlen 2015, s. 58). Det gör urvalet till ett bekvämlighetsurval, då jag har frågat mina religionslärarkollegors elever om de är intresserade av att delta (Bryman 2011, s. 351). Jag har presenterat mig och studien för mina kollegors elever och sedan har de som varit intresserade fått söka upp mig och boka intervju. Detta förfaringssätt innebär att jag haft mycket lite tidigare kontakt med någon av de ungdomar jag intervjuat vilket är viktigt ur en reliabilitetsaspekt. Jag har också valt att göra ett på förhand fastställt antal intervjuer. Detta innebär att jag inte tagit hänsyn till så kallad teoretisk mättnad, vilket innebär att man som forskare fortsätter att intervju personer tills man kan säkerställa att även nästa intervju kommer att likna dem man redan utfört (Bryman 2011, s. 436; Dahlen 2015, s. 55).

En svårighet med en kvalitativ intervjustudie är att hitta balansen mellan närhet och distans mellan den som intervjuar och den som blir intervjuad, men också till den information som kommer fram. Man får inte känna för mycket sympati och solidaritet, men inte heller för lite (Dahlen 2015, s. 20-23). Ett annat problem är tillförlitligheten och trovärdigheten hos en kvalitativ studie i termer av generaliserbarhet och pålitlighet (Kvale 1997, s. 209; Trost 2010, s. 133). Kritik som riktas mot kvalitativt intervjuarbete pekar på problem som härrör både från metoden som sådan, men också från bristande förståelse av användning av samtal som forskningsunderlag (Kvale 1997, s. 256). I

kvalitativa studier talar man om extern reliabilitet vilket avser i hur hög grad studien är möjlig att upprepa och i detta ingår frågor om reliabilitet vad gäller intervjuarbetet, men också analysen (Bryman 2011, s. 352; Kvale 1997, s. 213). Man tala även om intern validitet, som avser hur väl observationer och de teorier dessa ger upphov till stämmer, samt extern validitet, som avser hur väl resultatet från en studie kan generaliseras till andra sociala miljöer och situationer (Bryman 2011, s. 352). I en postmodern förståelse blir validitet extra viktigt att arbeta med då kunskap inte längre ses om en spegel av verkligheten utan betraktas som en social konstruktion som växer fram genom dialog (Kvale 1997, s. 216; Holstein & Gubrium, 2003, s. 14). Kvale påpekar att ”valideringen kommer här att vila på forskarens hantverksskicklighet” (Kvale 1997, s. 217).

Resultatet av denna studie har framför allt en hög reliabilitet, då den enkelt kan upprepas. Men den har även en relativt hög validitet då det ur intervjumaterialet är förhållandevis enkelt att skapa så kallade täta beskrivningar, vilket innebär att man utifrån materialet kan göra fylliga redogörelser som också kan vara överförbara även till andra miljöer (Bryman 2011, s. 355). Begränsningen i studien ligger i den avgränsning som gjorts då teoretisk mättnad inte beaktats utan ett på förhand fastställt antal intervjuer gjorts. Detta innebär en potentiell felkälla vid analys då möjligheten till feltolkning ökar när underlaget är såpass litet. Dessutom minskar möjligheten för generalisering.

När man genomför en kvalitativ intervju finns det vissa etiska problem som är viktiga att ha i åtanke och det finns ett visst lagrum att, som forskare, håll sig inom (Kvale 1997, s. 217).

Intervjupersonerna skall ställa upp frivilligt, de skall bli informerade om vad studien handlar om och hur den kommer att presenteras och deras person skall skyddas på så sätt att man i studien inte röjer uppgifter som kan leda till att deras identitet avslöjas (Dahlen 2015, s. 24). I denna studie har detta inte varit ett problem. Personer och skola har anonymiserats och den information som kommit fram under intervjuerna är inte tillgänglig för någon annan än mig. Alla informanterna har dessutom ställt upp frivilligt och blivit informerade om studiens art samt accepterat villkoren, t ex att intervjuerna spelats in.

## **1.5. Teoretiska utgångspunkter**

Studiens övergripande syfte handlar om att undersöka ett antal gymnasieungdomars syn på religion och tro och i ljuset av detta diskutera vilka didaktiska utmaningar det kan leda till för religionsundervisning på gymnasienivå. Detta innebär att de teoretiska utgångspunkterna behöver

lyfta teorier kring identitetsutveckling, men också hur den kan relateras till tro och tillhörighet. Att dessa teorier har valts är för att de gör det möjligt att utforska och förklara de mönster som framträder under intervjuerna och skapa analytiska kategorier som sedan kan diskuteras utifrån studiens övergripande fråga.

### **1.5.1. Identitetsutveckling**

Människor interagerar ständigt med varandra och utifrån det de är med om drar de sedan slutsatser om vad som är rätt och fel och agerar i enlighet med detta, vilket leder till en viss grad av förutsägbarhet hos personen. En personlighet växer fram. Detta innebär också att omgivningens gensvar kommer att spela en viktig roll för individens utveckling då människor internaliserar signifikanta andra, alltså människor som kan fungera som förebilder, och utifrån dessa skapar inre mentala bilder som de sedan kan relatera till och använda sig av. Detta sker dock ofta omedvetet. Handlar det däremot om egenskaper eller värderingar brukar processen vara mer medveten. Det blir något man medvetet strävar mot eller tar avstånd från (Lundh & Smedler 2007, s. 253-256).

Individen bidrar också själva till att forma sin omgivning via självgenererande interaktionscykler, vilket innebär att man till viss del väjer den omgivning där ens agerande kommer att väcka ett visst, positivt, gensvar. Då de kognitiva och emotionella processerna också påverkar varandra ömsesidigt lever man i en tankeprocess som utgör en fortlöpande kommentar till allt som sker. Dessa är till stor del automatiska och omedvetna varför man ofta likställer dem med verkligheten sådan den är, istället för att uppmärksamma dem som varande just tankar (Lundh & Smedler 2007, s. 258, 267).

En viktig komponent i människors identitet är självbilden. Man har olika självbilder som svarar upp mot olika delar av livet, men som bas finns ett idealsjäl, som syftar till hur man vill vara. Runt detta finns ett antal kravsjäl, vilka innebär hur man uppfattar att andra vill att man skall eller bör vara. Man speglar sig i det man uppfattar vara andra människors uppfattning om sig, vilket också påverkar självkänslan. Detta självkänslsystem fungerar också som en sociometer som fångar upp tecken på socialt ogillande vilket leder till en korrigerande av idealsjälv (Lundh & Smedler 2007, s. 268-272). För att skapa och vidmakthålla en identitet behövs:

ett visst mått av förståelse, bekräftelse och stöd, en känsla av att vara bland likar samt förebilder att se upp till, för vår självkänslas skull. Att utvecklas och mogna innebär inte att bli oberoende av

andras uppskattning, bekräftelse och stöd, utan att utveckla mer mogna former av beroende – mer mogna ”själv – självobjektrelationer” (Lundh & Smedler 2007, s. 273).

Människan har alltså behov av andra för att kunna utvecklas som individ och det är dessutom en process som, enligt Erik H. Eriksson, pågår hela livet och kännetecknas av sökandet efter en subjektiv upplevelse av att ”jag är jag”. Sökandet efter detta ”jag” kan indelas i ett antal stadier, där den mest intensiva utvecklingen sker under barn och ungdomstiden i det han kallar identitet – identitetsförvirring. Detta är en tid präglad av å ena sidan en mer integrerad självbild och en framtidstro men å andra sidan en ibland överdriven anpassning till gruppen och de normer som samhälle och kultur upplevs ställa på individen, vilket har relevans för denna studie som just har unga människor i fokus (Hwang & Frisé 2007, s.182-183, 205–207).

En människas identitet är således nära sammanbunden med den kultur hen lever i då identitet skapas i interaktion med andra. Den är intersektionell, vilket innebär att den uppstår i skärningspunkten mellan den personliga berättelsen om det egna jaget och gemensamma sociala och kulturella metaberättelser (Ammerman 2003, s. 215–216). Nancy T. Ammerman uttrycker det som:

Identities then, need to be understood as structured by the existing rules and schemas, constrained by existing distributions of resources and power, but also malleable in the everyday reality of moving across institutional contexts and among symbolic worlds (Ammerman 2003, s. 212).

Identiteten är således avhängig av den socialitet och det samhälle vi delar. Samtidigt står, i den postmoderna kulturen, individen i fokus, frigjord från den nedärvda och medfödda bestämningen av hens sociala karaktär. Det innebär att identiteten inte längre är given utan har transformerats till en uppgift (Bauman 2002, s. 176). Människor är, som Zygmunt Bauman och Rein Raud visar, ”led from a world of ”being” to a world of ”becoming”” (Bauman & Raud 2015, s. ix). Hen skall inte längre aktivt anpassa sig och efterlikna, utan istället skapa något eget. Men detta nya kan hela tiden förnyas och bytas ut vilket innebär att identiteten och livsprojektet aldrig blir klart. I en postmodern kultur saknas färdiga svar och på förhand uppsatta mål, i vilka man kan vila (Bauman 2002, s. 179). Det föreligger snarare en rädsla, än en längtan, efter att nå fram och fixeras, vilket ställer krav på ständig vaksamhet som kan leda till en känsla av osäkerhet (Bauman & Raud 2015, s. 60, 104-105). Ett sätt att hantera detta skulle kunna vara, som Bauman påpekar att:

Istället för att tala om identitet, ärvd eller förvärvad, skulle det kanske vara mer i

överensstämmelse med den globaliserade världens realiteter att tala om identifiering, en ständigt pågående, alltid ofullbordad, oavslutad och öppen verksamhet som vi alla, av nödvändighet eller av egen fri vilja, ägnar oss åt (Bauman 2002, s. 183).

Att, i en globaliserad värld, ständigt vara på jakt efter en identitet kan därmed leda till en dubbelhet. Människor agerar lokalt samtidigt som de deltar i ett globala nätverk, som möjliggörs av bland annat mobil kommunikation och internet. Människor lever i spänningen mellan det David Lyon kallar "self and net" (Lyon 2000, s. 37, 39). I detta öppna och dynamiska nätverkssamhälle blir individens individuella identitetsarbete framträdande. Det handlar inte längre om att presentera sig inför en publik, utan inför flera. Bauman och Raud menar att "In short, the issue of the dynamics of self seems to be moving/drifting from the realm of cognitive and moral spaces to that of the aesthetic" (Bauman & Raud 2015, s. 104-105). Människor ställer sig inte längre frågan "how should I adapt" utan "how should I choose" (Lyon 2000, s. 43). Denna individualitet är också nära förknippad med kroppen, som går att välja, ändra och köpa och Lyon menar att "the meaning-routes through the post-modern are characterized by consumer choice in identity construction" (Lyon 2000, s. 96).

### **1.5.2 Religion som identitetsmarkör**

När individen hamnar i fokus får det följder för hur hen ser på auktoriteter och institutioner och dessa minskar i betydelse, vilket blir synligt i hur traditionella religiösa institutioner förlorar inflytande och medlemmar både i Europa och USA. De blir "containers for cultural conservation" istället för kanaler för meningsskapande (Lyon 2000, s. 47, 91). Samtidigt försvinner inte människors religiösa behov utan förändras och nya arenor för religiös utveckling uppstår, vilket blir synligt i hur människor använder sig av eller relaterar till något transcendent eller heligt i sin berättelse om sig själv och sitt liv. Denna konstruktion är, som Ammerman säger, en "multi-layered exercise that takes place in specialized religious settings, but also in every other institutional context" (Ammerman 2003, s. 222). Andlighet kan ses som en aspekt av vad det innebär att bli och vara ett autonomt jag och är extra framträdande hos generation Y, vilka fötts in i det postmoderna (Lyon 2000, s. 48, 51, 54, 92; Possamai 2009, s. 3). De väljer till stor del bort traditionell institutionell religion och blickar istället inåt. Skall religion ha en mening skall det komma från dem själva, religion på mitt eget sätt och därmed blir det viktigt att religion skall vara en privatsak, som var och en själv styr över (Lövheim 2007, s 84-85).

### 1.5.2.1 Tro på tillhörighet

Hur människor definierar, beskriver och relaterar till tro kommer påverka hur de använder sig av tro i den historia de berättar om sig själva. Därför måste, enligt Abby Day, människors tro undersökas på ett mer multidimensionellt sätt än vad som tidigare gjorts och hon visar att människor, som upplever sig som icke troende, vilket majoriteten av dem hon intervjuat gjorde, ändå kan identifiera sig själva som religiösa för att markera social tillhörighet (Day 2015, s. 100). De är vad hon kallar för antropocentriska, vilket är en person som sätter stort värde på mellanmänniskliga relationer, och de visar ”an orientation towards adherent relationships, which are affective and reciprocal in nature” (Day 2015, s. 101). Det är också utifrån dessa relationer som antropocentrikerna ger uttryck för sin tro. Dessa relationer kan även innefatta döda släktingar, då det övernaturliga inte är ett problem för antropocentrikerna, som kan relaterar till vardagliga situationer där de hävdar att de mött döda anförvanter. Däremot behöver de hela tiden kunna relatera tillbaka till det sociala, till familjen eller gruppen (Day 2011, s. 102-103, 203). Denna tendens var extra stark bland de yngre som talade om vikten av att ingå i och tillhöra ”adherent reciprocal, emotional, legitimate relationships.” (Day 2015, s. 204). De unga vill fatta egna beslut, men vill samtidigt att familj och vänner bekräftar de val de gjort. En sådan bekräftande tendens ser Day t ex i hur antropocentrikerna arbetar med moraliska beslut där andra människors åsikter och tankar är viktigare än religiösa eller teologiska källor (Day 2011, s. 198-199).

Viktigt för antropocentrikerna är också vem som ingår, eller inte, i den grupp de själva identifierar sig med och de kan säga att de är kristna, eftersom de är födda i ett kristet land och kanske även är döpta, men de tror inte. Känslan av gruppstillhörighet kan hjälpa dem att skilja ut sig från andra grupper som t ex muslimer eller ateister och med ett så starkt fokus på gruppen är dessutom antropocentrikerna inte så individualistiska som den postmoderna diskursen hävdar (Day 2015, s. 102-104).

Days teori visar därmed att många människor idag inte är privatreligiösa eller att de, som Grace Davie säger, *believing without belonging* och inte heller beskriver sig som andliga utan att de är just antropocentriker. Tro för dem är performativ och relationell och de tror på tillhörighet till de grupper de känner sig trygga med, och i. De är *believing in belonging*, som Day uttrycker det. Genom denna teorin kan, menar hon, motsatsparet religiöst och sekulärt analyseras och göra det möjligt att undersöka vad människor verkligen tror på, på en given plats, i en given tid och vilka källor de använder samt utmana tidigare teorier att nya former av individuell religiositet håller på

att växa fram. Snarast är det frågan om ett annorlunda sätt att använda sig av redan existerande religiösa tankar (Day 2011, s. 103, 202).

### **1.5.2.2 Vikarierande religion**

På senare år har Grace Davie, via studier av religiositet i Europa, lagt fram en teori hon kallar för en vikarierande religion. Hon föreslår att "the "un-churched" European public believes "vicariously" through others, such as church leaders, who believe on their behalf" (Day 2015, s. 105). Detta visar på en speciell typ av religiös uppfattning, där en liten aktiv grupp utför och tar hand om det religiösa åt en större grupp, i en slags ställföreträdande religiositet. Den större gruppen är inte själva insatta i vad som görs, men accepterar det den lilla gruppen gör och deltar i detta vid de tillfällen i livet då de känner att de behöver. Det kan handla om ritualer som bröllop och begravningar, om tro och utövande t ex via gudstjänster, om upprätthållande av moraliska koder t ex att präster lever upp till de ideal de själva talar om. Men det handlar också om att skapa möjlighet för, och dessutom ibland ta hand om, diskussioner kring svåra samhällsfrågor. Denna tendens, menar Davie, blir extra tydligt vid studier av de nordeuropeiska kyrkorna där ett medlemskap i nationen fram tills nyligen också innebar ett medlemskap i kyrkan och människor är vana vid att kyrkan finns där för dem om de skulle behöva den. Dessutom innebär en, med skattemedel finansierad kyrka, att byggnader hålls i gott skick och utgör en kulturell resurs, något som ytterligare stärker känslan hos den religiöst inaktiva delen av befolkningen att de har tillgång till något viktigt, även om de inte alltid utnyttjar det (Day 2015, s. 106-108).

## **1.6. Tidigare forskning**

Fokus för denna rapport är en kvalitativ intervjustudie kring gymnasieungdomars syn på religion, både i det egna livet och på en samhällsnivå varför forskningsöversikten främst kommer att behandla forskning kring ungas syn på, och förhållande till, religion, vilket sedan används för att undersöka och diskutera informanternas svar.

I Svenska kyrkans projekt *Religion som resurs* (2012) framgår det att dagens unga är intresserade av livsfrågor, men ser inte traditionell religion som en resurs för att hantera dessa (Lövheim & Bromander, 2012, s. 8). På frågan om de är religiösa svarar 60 % av de tillfrågade ungdomarna mellan 16 och 24 år nej, medan drygt 8 % svarar ja (Sjöborg 2012, s. 117). Detta är siffror som

liknar den vuxna populationen och ligger i linje med World Value Survey (Thurfjell 2015, s. 184-186). Dessutom visar ungdomarna upp en självständighet i relation till religion. Flera har som barn deltagit i olika kyrkliga aktiviteter och kan uppskatta vissa av Svenska kyrkans riter, men de värjer sig för att kallas kristna eller troende. De svenska ungdomarnas föräldrar vill dessutom ogärna förmedla sin trosuppfattning till sina barn, varför svenska ungdomar i högre grad än andra europeiska ungdomar får fatta egna beslut i frågor rörande tro och religion (Hagevi 2002a, s. 70 – 71). Projektet visar också att när unga använder sig av religion är det mer för att diskutera övergripande frågor om livet eller försöka bringa reda i samhällstrender, än för att arbeta med frågor som t ex vardagliga moraliska ställningstaganden (Klingensberg 2012, s. 42).

En av orsakerna till detta har, enligt Anders Sjöborg i *Religion som resurs* (2012), att göra med att svenska ungdomar inte kommer i kontakt med religion på samma sätt som tidigare generationer. Han menar att då Sverige är ett land präglat inte bara av sekulära rationella värden utan också av individuella frihetsvärden tenderar religion att bli en privatsak. Detta leder till att, för att komma i kontakt med religion, behöver de unga själva vara aktiva och den vanligaste kontakten sker via TV, skolan samt vänner medan det mest ovanliga är t ex via Svenska kyrkan och dess företrädare. Kontakten med religion blir då för många en indirekt kontakt där de själva måste ta ställning, vilket kan försvåra reflektion och fördjupning. De är, som Sjöborg säger, kulturellt friställda vilket ger dem frihet men samtidigt en utsatthet då t ex media och skolans bilder av det religiösa kan framstå som ideala och vara svåra att förhålla sig till och problematisera (Sjöborg 2012, s. 107-109, 113, 124-126).

Då denna studie har ett skolfokus och skolan, som diskuterats ovan, är en viktig förmedlare av kunskaper, men också attityder kring religion, är det relevant att titta närmare på studier kring detta. I Karin Kittelmann Flensners avhandling, som även diskuterats i inledningen, blottlägger hon ett antal diskurser, som till viss del styr samtalet om religion. I klassrummen hon besökt återfinns en sekularistisk diskurs, liksom den om religion som en privatsak, vilka båda kan försvåra samtal. Samtidigt, visar hon, råder det en öppenhet mot olika former av andlighet och när tankar kring svenskhet diskuteras, upplever eleverna att Sverige som land måste beskrivas som kristet med tanke på kristna värderingar och högtider, även om merparten av dess invånare inte ser sig som kristna. Det råder således en viss osäkerhet kring vad religion är och hur eleverna positionerar sig i relation till den och samtalen i klassrummen Kittelmann Flensner studerat varierar mellan det hon kallar en privat diskurs, där mer personliga tankar kommer fram och en akademisk diskurs, som är mer formellt skolorienterad. Detta innebär att elevernas bild av, och kunskaper kring, religion kommer



att konstrueras utifrån den specifika klassrumspraktik som råder och därmed variera, vilket kan göra ett gemensamt samtal kring religion på en samhällsnivå svårare. Det kan också finnas risk att religion uppfattas som föråldrad, ointelligent och osvensk och därmed är något som ”dom” ägnar sig åt, inte ”vi” (Kittelmann Flensner 2015, s. 285-291, 294-295).

En liknande bild återfinns i Signild Risenfors avhandling *Gymnasieungdomars livstolkande* (2011) där hon visar att det, bland de gymnasieungdomar hon intervjuat, råder en tystnad när det kommer till samtal om det som uppfattas som traditionell institutionell religion. Samtidigt visar hon att det finns ett behov av att, i sitt livstolkande, reflektera över existentiella frågor och i detta samtal kan religion användas, men nu på ett nytt sätt. Risenfors påpekar att ”religion som känsla länkar sålunda ihop den kedja som brutits genom avtraditionaliseringen” (Risenfors 2011, s. 230). Känslan blir viktig, vilket kopplas till vikten av, och nästan kravet på, att få bli och vara sig själv. Detta kontrasteras av tankar kring likhet och samhörighet, men också mångkultur och tolerans (Risenfors 2011, s. 222, 224, 230). Det råder alltså en ambivalens mellan vad religion upplevs vara, vilken roll den kan ha och vikten av tolerans, vilket har relevans för denna studie.

Hur unga människor möter och talar om religion påverkas av det som Caroline Gustavsson kallar för förgivettagna hållningar. I sin studie *Unga människor och meningsskapande i en föränderlig social och kulturell kontext* (2015) identifierar hon tre olika sådana hållningar, som kommer att diskuteras senare i denna studie. Den första är den hon kallar för en realistisk hållning, som innebär tanken att det är naturlagarna som styr. Den andra kallar hon för en andlig hållning och denna hållning symboliseras av tron på en gudomlighet. Till sist identifierar hon en tredje hållningen som befinner sig mellan dessa två. Detta är en hållning som inte tar avstånd från någon av de andra hållningarna utan på olika sätt kombinerar dem (Gustavsson 2015, s. 29–31).

Ytterligare en arena där ungdomar i allmänhet, men också studiens informanter, möter religion på är nätet och Mia Lövheim visar i sin avhandling *Intersecting Identities: Young People, Religion, and Interaction on the Internet* (2004) hur unga använder sig av nätet för att undersöka och förstå sina liv i förhållande till något heligt. Nätet ger möjlighet och frihet att själv styra över sitt identitetsskapande i något hon kallar för religiösa självbiografier, vilka ständigt relateras till personens liv och därmed kan förändras (Lövheim 2004, s. 261-262; Lövheim 2007, s. 87). Det innebär att många unga, trots att de väljer bort det traditionella religiösa narrativet, ändå kommer att, med hjälp av nätet, använda sig av religion, fast nu i nya synkretistiska former i vad Lynn Schofield Clark kallar ”religion twice removed”, vilket innebär traditionell religion omgjord via

populärkulturen (Schofield Clark 2007, s. 73, 75, 96). Dessutom kan detta pluralistiska och flexibla identitetsskapande ge upphov till känslan av osäkerhet. Nätet kan vara ett verktyg, samtidigt som det kan vara en hämsko, då även det har ett reglemente för hur man bör agera som kan begränsa friheten. Nätet blir därmed inte en ersättare för andra religiösa och sociala kontexter, utan ytterligare en möjlighet (Lövheim 2004, s. 51-52, 275).

För att vidga perspektivet för denna studie och möjliggöra en spegling av en internationell kontext lyfts några enkät- och intervjustudier bland ungdomar i Västeuropa och Amerika fram. I *Mapping American Adolescent Subjective Religiosity and Attitudes of Alienation toward Religion: A Research Report* ur *Religion in the 21st Century* (2012) visar artikelförfattarna på tendenser bland amerikansk ungdom och finner att ju äldre ungdomarna blir desto mindre delaktiga i organiserad religion är de, samtidigt som de inte fjärrar sig eller är fientligt inställda till religion och ger människor rätt att tro på det som de vill (Smith, Faris, Lundquist, Denton & Regnerus 2009, s. 119). Liknande tendenser lyfter också Paul Zuckermann fram i *Faith No More, Why People Reject Religion* (2012) där han visar att antalet personer i USA, som inte längre ser traditionell religion som en resurs i livet, ökar och framför allt bland unga (Zuckermann 2012, s. 3-6).

Liknade drag återfinns hos Abby Day, som i *Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World* (2011) undersöker ungas relation till tro och religion. Hon visar att tro, för många av ungdomarna, är ett sätt att berätta vilka de är, att skapa och vidmakthålla en identitet. Den berättelse de berättar är performativ och innehåller olika berättelser och den är inte alltid kollektiv. Däremot handlar den nästan alltid om behov av tillhörighet (Day 2011, s. 51-54). Gemensamt för många av de intervjuade ungdomarna var också att de inte uppfattade sig som tillhörande någon religion (Day 2011, s. 70). Samtidigt kunde en del av dem säga att de var kristna, men inte troende:

I asked him what the term "Christian" meant for him, and he replied that it did not mean much apart from being "someone who believes in God and Jesus and Bible and stuff". I asked him if he believed in those things and he said he did not, but his grandparents did (Day 2011, s. 79).

Det som är viktigt för de unga är alltså inte den religiösa tron i sig, utan var de känner tillhörighet och detta är ofta med familj och släkt, men också till närsamhället. Innehåller dessa arenor religiös tro kan ungdomarna plocka upp den, som en väg till tillhörighet. De unga är därmed anhängare av (adherent) de relationer som ger dem känslomässig trygghet, vilket också kan utsträckas till vänner, om de känner att de kan lita på dem (Day 2011, s. 80, 82, 88). Unga hittar lycka och känsla av

mening från sociala band istället för via tro då ”Belief was not absent but relocated to a social realm where it is poly-vocal, interdependent, emotionally charged, and illustrative of experience of belonging” (Day 2011, s. 92). Det finns också en hög grad av acceptans inför olikheter hos de unga som Day intervjuat. Många av informanterna har vuxit upp i familjer som inte följer kärnfamiljens ideal vilket lärt dem hantera olikheter. De har dessutom vuxit upp i ett pluralistiskt samhälle, vilket gör dem mer öppna för andras sätt att tänka och tro. Detta leder till, som hon visar, att de unga har en högre toleransnivå mot det annorlunda än den vuxna befolkningen runt dem. De unga har en klar bild av vad som är rätt och fel, som även den får sin näring från behovet av att tillhöra och inte från en tro på t ex ett religiöst system. Sammantaget menar Day att de unga tror på tillhörighet och det är denna tro på, och behov av, som formar deras livsberättelse och därmed också deras identitet, en teori som kommer att diskuteras i relation till de unga i denna studie (Day 2011, s. 95, 130, 142).

Ungas behov av ”a glimpse of something special or Other, something beyond the ordinary” (Collins-Mayo 2015, s. 181) är något som också Silvia Collins-Mayo visar i sin undersökning. Men samtidigt är det, menar hon, viktigt för de unga att det är de själva som väljer och skapar detta, inte något andra säger till dem att tro på eller göra. Därmed faller det sig naturligt att majoriteten av de ungdomar hon intervjuat inte deltog i någon institutionell religion och visade på låg, eller ingen nivå, av tro, vare sig religiös eller annan. De är vad hon kallar ”infrequent churchgoers”. De är välvilligt inställda till religion på så sätt att de är glada för dem som tror och de kan gå till kyrkan om det är ett passande tillfälle men i det egna livet genereras mening, hopp och mål från familjen, vänner och dem själva (Collins-Mayo 2015, s. 184-189). Trots detta beskriver sig strax under hälften av dem Collins-Mayo intervjuat som kristna:

Being Christian related to an ascribed, and largely unexamined, part of their social identity and in the first instance conveyed sense of belonging to a family tradition rather than believing in Christian theology (Collins-Mayo 2015, s. 186).

Så även om de unga inte uppfattar kristen teologi och institutionell religion som viktig finns det de uppfattar som kristet med i bakgrunden och utgör en, bland många, källor att ösa ur. Ett exempel är vid dödsfall då kristen tro och praktik kan bli viktig, men den går också att kombinera med reinkarnation och tron på spöken för att göra det som hänt hanterbart. Ett annat exempel är att kunskaper om kristen tro upplevs kunna vara till hjälp i mötet med någon med en annan trostillhörighet. De kan då både visa respekt och få möjlighet att spegla sig i den andre då, för de unga, den subjektiva sanningen, som var och en är bärare av, är av större vikt än det teologiska.

Liknande tendenser återfinns också när de unga skall fatta moraliska beslut. De har då behov av olika referenspunkter, vilket kan vara både familj och vänner, men också religion och tro, men det viktiga för dem är att de till sist fattar sina egna beslut (Collins-Mayo 2015, s. 186-190).

Sammanfattningsvis framkommer det, av den tidigare forskning som presenterats ovan, att unga har behov av tro och tillhörighet, de både vill och kan diskutera livsfrågor och andlighet men upplever inte att den traditionella religiösa vägen alltid är framkomlig. Istället letar de sig fram på nya och ibland knappt upptrampade stigar och kombinerar det gamla på nya innovativa sätt vilket denna studie ytterligare kommer att undersöka.

## 2. Resultat och analys

Till grund för denna studie kring unga och religion ligger en semistrukturerad kvalitativ intervjustudie med tio 18 åriga svenska ungdomar. Det är fem kvinnor, i uppsatsen kallade Pernilla, Elin, Annie, Sandra och Stina och fem män, Robert, Hannes, Oskar, Isak och Simon. Samtliga går sitt tredje år på en stor kommunal gymnasieskola i göteborgstrakten. De går både studieförberedande och yrkesförberedande program och alla, utom en, är födda i Sverige av svenska föräldrar. Alla bor fortfarande hemma tillsammans med syskon och två föräldrar, även om föräldrar och syskon inte alltid är deras biologiska. Samtliga föräldrar yrkesarbetar. Då de alla går sitt sista år på gymnasiet utgör skola och studier en väsentlig del av deras liv. Utöver studierna lyfter ungdomarna fram idrott och träning samt vänner och familj som viktiga ingredienser i tillvaron.

Intervjuerna är genomförda under november 2015. Samtliga intervjuer är utförda på liknande sätt, av samma person och utifrån en på förhand konstruerad intervjuguide (se Bilaga 1). Intervjuerna är utförda i en lugn miljö på den skola där ungdomarna studerar. De är inspelade, något samtliga informanter varit bekväma med. Snittlängden för intervjuerna är 30 minuter.

### 2.1. Teman

Under sin intervju säger Robert:

Skulle jag vara någon slags gud med makt att påverka människor då skulle jag helt enkelt, även om jag inte vill vara sån, men, jag skulle bara ta bort religion för jag tycker att det är den som gör att folk bråkar.

Robert visar i sitt uttalande upp en ambivalens mellan att å ena sidan inte vilja ”vara en sån” som är kritisk, utan låta människor tycka och tro som de vill, medan han å andra sidan upplever religion som negativ och en potentiell konfliktkälla. Samtidigt säger han att om han var en gud skulle han ställa saker till rätta. Han använder sig alltså av ett religiöst språk, en religiös symbol för att kritisera religion. Dessa tre aspekter, tolerans, kritik och hur de använder språket är något som återkommer i många av de intervjuade ungdomarnas tal och utgör en grund för de teman som definierats och här kommer att beskrivas och analyseras. Dessa teman är ”de ungas relation till religion”, ”att försöka identifiera sin livsåskådning”, ”att skapa mening och finna tillhörighet”, ”tolerans är viktigt” och till sist ”religion i samhället” samt ”religion i framtiden”.

### 2.1.1. De ungas relation till religion

Av de tio informanterna är det bara en som omtalar sig själv som kristen, men också bara en som uttalat säger sig vara ateist. Av de övriga är det två som säger sig tro på något, men har lite svårt att definiera vad. Annie säger:

Mina föräldrar är inte religiösa och jag inte vuxit upp med att man skall gå i kyrkan, men jag är döpt och så, så på det sättet tillhör jag ju kyrkan. Men det betyder inte så mycket. Det är inte så att jag ser på livet som: gud, jag är religiös. Jag är fri och neutral. Jag tror på något men jag är inte jättereligiös.

Annie uppfattar sig som troende även om hon, som hon säger, inte är ”jättereligiös”. Hon trycker också på att hon är fri och neutral, samtidigt som hon upplever att hon, via dopet, tillhör kyrkan vilket liknar ungdomar i andra liknande studier (Carlssons, 2015; Collins-Mayos, 2015).

En liknande ståndpunkt har Pernilla:

Jag har två olika delar. Dels vet jag att vi har världsreligioner, med sina normer. Jag är varken ateist och förnekar allt sånt, men känner att jag inte kan konnekta till någon av dem, i allt de står för. Jag tycker inte att någon av dem är dålig, men känner inte att det är så det är. [...] Jag tittar i alla riktningar och är öppen för förslag för jag vet inte vad som kommer att hända och vem jag kommer att vara om några år, så jag hoppas att det finns något mer.

Pernilla bär på ett hopp om att det skall finnas något mer i tillvaron och hon letar efter det, men till skillnad från Annie känner hon inte att hon vill eller kan tillhöra någon enskild religion.

De övriga, förutom Sandra som är muslim, men inte troende, uppfattar sig vare sig som religiösa eller kristna, men överlag inte heller som ateister. Hannes säger:

Jag är inte religiös så jag har inte några religiösa åsikter. För mig är religion ganska orelevant. Religion är väl något för många, en stor del i deras liv, men inte i mitt liv. Jag tror inte på något själv. Jag är helt fri från sådant och vill tänka själv i alla lägen. Det ska inte ska finnas några regler som begränsar mig. Eller att tro att det finns något som inte vetenskapen kan förklara.

För Hannes innebär religion ett färdigt tankemönster, som leder till att människor inte tänker själva, vilket också accentueras av att han upplever att troende inte omfamnar vetenskapen. Religion innebär dessutom regler som styr och begränsar vilket är ett mönster som återkommer i flera av

intervjuerna bland dem som säger sig inte vara religiösa.

Men trots att de flesta av informanterna tar avstånd från det religiösa säger några att om det skulle bli bevisat att det fanns en högre makt, då skulle de tro. ”Egentligen önskar jag att jag var mer religiös än jag är” säger Annie och Isak anser att ”om jag var religiös hade dessa frågor redan varit besvarade”. Det finns både en vilja och en längtan efter något mer än det empiriskt bevisbara, samtidigt som de inte vill anamma den typ av religiositet som upplevs vara den som erbjuds. Visst, påpekar Isak, ”är man ju döpt, man kommer gifta sig i en kyrka, bli begravd, man kommer att betala kyrkoskatt hela livet för det är ju Sveriges arv” men han vill inte gå i kyrkan och Pernilla känner inte att hon kan ”konnekta till någon av dem i allt vad de står för”. Hon tycker inte att det är något fel på någon religion, men upplever inte att livet är sådant som hon uppfattar att religiösa system säger att det är.

Samtidigt upplever flera av informanterna att det är svårt att uttala sig om religion, för de upplever att de vet så lite. Till och med Elin, som är den enda som säger att hon är troende kristen, anser att hon egentligen inte vet vad kristendomen innebär och att uttala sig om saker man inte har kunskap om, känns inte rätt. Robert inleder många av sina svar med att han inte riktigt vet, för han är inte religiös själv. ”Det är upp till var och en då alla inte tror, men jag vet ju inte riktigt. Alla har en åsikt så jag har svårt att säga något” säger han. På liknande vis är det för Stina som, genom hela sin intervju, ställer kontrollerande frågor och ofta avslutar med att hon nog egentligen inte vet.

Merparten av informanterna svarar alltså att de inte är religiösa och upplever inte att religion har betydelse i deras liv, vilket är ett mönster som återfinns i liknade studier, både i Sverige och Västeuropa (Day 2011; Risenfors 2011 mfl). De unga visar också prov på den syn på religion som Ronald Ingelhart och Pippa Norris (2003) talar om att människor i postindustriella samhällen med ett gott socialt skyddsnät har, där religion inte längre upplevs vara ett viktig inslag vare sig på individ- eller gruppnivå. Sett ur ett svenskt perspektiv är de dessutom goda representanter för det David Thurfjell (2015) benämner som ett postkristet habitus. Traditionell religion fungerar inte som en meningsfull arena för vare sig identitets- eller meningsskapande. Idén om vad det innebär att vara kristen, att man tror på ovetenskapliga trossatser, är distanslös och naiv och lever livet efter strikta regler gör att de unga värjer sig för det traditionellt kristna. Bilden är dessutom så uttalad i det svenska samhället att ungdomarnas självkänslsystem registrerat den och påverkas. Om de istället visar upp en ickereligiös fasad bekräftas de av omgivningen, vilket ger ytterligare förstärkning. Även medias rapportering kan fungera stärkande då många av informanterna hänvisar

till reportage de tagit del av kring IS och vad dessa gör, som ett exempel på vad religion är och kan leda till.

Till och med de som på något vis uppfattar sig som religiösa säga att de inte tror ”på det sättet”, alltså inte på det sätt de uppfattar vara traditionellt kristet. De deltar inte heller i någon form av gudstjänstliv, som skulle kunna synliggöra deras tro. Det blir viktigt för informanterna att, som Nancy T. Ammerman (2007) menar, ha makt över den berättelse om sig själv som andra kan uppleva. Inte ens Elin, som benämner sig som kristen och kommer från ett kristet hem, följer längre med sina föräldrar de gånger de går till kyrkan. Risken för att bli tagen för en kristen gör att hon ligger lågt. Samtidigt visar majoriteten av dem prov på det som Anders Bäckström (2015) talar om som en pragmatisk sekularitet då de lyfter fram Svenska kyrkans arbete t ex med människor med drogproblem och hemlösa som något positivt. Religiösa institutioner upplevs kunna bidra till samhället. På liknande sätt utesluter några av dem inte heller att religiösa ritualer kan användas för att markera stora händelser i livet, vilket ligger i linje med teorin om den vikarierande religionen, som är typisk just för de nordiska länderna. Det handlar alltså inte om ett totalt avståndstagande från det religiösa, utan snarast om ett slags omförhandlande.

Det är egentligen endast två som säger sig vara säkra på sin ståndpunkt. Oskar, som ser sig som ateist och Sandra. Hon känner sig säker på sin livsåskådning som sekulär muslim samtidigt som hon pekar på svårigheter med detta. ”Jag har ju vuxit upp i två världar och det är jättekomplicerat. När jag är med min familj tänker jag på ett sätt och när vi åker till hemlandet så tänker jag på ett annat sätt” säger hon. Men hon är stolt över sin religion och strävar efter att leva upp till de krav den ställer:

Jag försöker skapa balans. Jag vill vara en del av min familj och samtidigt vill jag bidra med något. Jag vill inte hålla mig undan utan följa de regler som skall följas inom islam. Jag tror min familj skulle bli besviken om jag sade att jag inte var muslim. Vissa dagar känns det så. Men det har inte med religion att göra utan mer med kultur och att skapa balans.

Balansen skapar Sandra genom att fira högtider och delta öppet i det religiösa livet för att visa sin goda vilja inför sin familj, speciellt sin mamma för vilken religionen är viktig. Det innebär att den omgivning och de människor som Sandra möter i sin hemmiljö är positiva till religion. Detta hjälper Sandra att skapa en självbild i vilken det är helt i sin rätt att vara religiös, nästan så att det för henne övergår i ett kravsjälv, då hon uppfattar att det är så hon bör göra. Samtidigt är hon lyhörd för de



sekulära krav som den svenska postkristna habitusen ställer och trycker på att hon inte är troende. Hon talar om balansgången det innebär att hantera de, som hon upplever, olika krav som ställs på henne och hur svår detta kan te sig. Sandras ställningstagande återspeglar därmed en tendens, som återfinns hos unga med utländsk bakgrund, vilken är att ”to pupils born outside Sweden or with parents born outside Sweden, religion to a higher degree entailed part of their identity” (Kittelmann Flensner 2015, s. 54).

Man skulle kunna tro att även Elin upplever detta, att leva i två världar, men hon har lättare för att dölja sin religiositet. Hon upplever inte något behov av att tillfredsställa sina föräldrar eller att dessa kräver det. Hon har två systrar, som trots samma uppfostran, inte tror, vilket hon tolkar som att föräldrarna visat upp sin religiositet för sina barn men sedan låtit dem välja själva. Både Elin och hennes systrar är på så vis vad Anders Sjöborg (2012) kallar kulturellt friställda och både får, men kanske också förväntas, göra sina egna val då föräldrarna, enligt Elin, inte heller är speciellt religiöst aktiva med deltagande i religiösa riter. Föräldrarna är med andra ord det Grace Davie (1994) talar om som *believing without belonging*.

På frågan vad religion betyder för dem som personer är alltså det vanligaste svaret, inget eller mycket lite. Isak, som gått i söndagsskola som liten, upplever att då var det roligt och betydde något men inte nu, Simon säger att han inte bryr sig om religion och Stina, som var kristen som barn, upplever att hennes tro ”har bara tunnats ut” och försvunnit ur hennes liv när hon blivit äldre, en tendens vi kan se i liknande internationella studier (Smith, Faris, Lundquist Denton & Regnerus 2009; Zuckerman 2012). De enda som pekar på att religion har en betydelse är Elin, som är uttalat kristen, Annie, som tror att det kan finnas en gud, Pernilla, som tror på något, men inte upplever att religion har inflytande över hennes vardagen och Sandra, som inte är troende men för vilken religionen islam spelar en kulturellt viktig roll.

Att de i så hög grad liknar varandra i hur de förhåller sig till religion är inte förvånande då de, ur ett intersektionellt perspektiv, i hög grad delar det Nancy T. Ammerman (2003) kallar för en social och kulturell metaberrättelse. Det är egentligen endast när det kommer till kön som det finns en tendens att kvinnorna, i något högre grad än männen, upplever att tillvaron kan innehålla något transcendent, vilket liknar andra studier som visar att kvinnor, i högre utsträckning än män, relaterar till en inre subjektivitet för att få en känsla av kontroll över tillvaron (Dahlin 2015, s. 77-78).

För att kunna förhålla sig till religion behöver informanterna en definition och på frågan vad

religion är talar samtliga om världsreligionerna, som system. Flera av dem upplever dessutom att religion är en övermakt, någon eller något som styr människors liv, som Stina uttrycker det:

Religion är en övermakt. Det är något som man tror på som är över en och som styr en. Man tror att man vill ha något som kan hjälpa en att försöka förstå och få en helhet i hur man lever. Och då tror man på en gud som skall fixa det.

Religion upplevs som olika system, som styr människors liv, vilket blir en förhållandevis negativ definition och får till följd att få av informanterna känner tillhörighet.

Samtidigt uppfattas religion stå för gemenskap, en grupp människor som tror på samma sak och för vilka denna tro kan ge mening och svar på livets frågor, men också stärka banden mellan dem.

Oskar säger:

Religion kan vara mer än världsreligioner. Det kan vara en grupp där man tycker likadant, där man hittar sin identitet som bygger upp en själv. Det måste inte vara en religion utan det kan vara vad som helst där man känner sig trygg. När man säger religion så tänker vi på världsreligioner, men jag ser det större. Man får ut samma sak, sammanhållning och att man kan prata med andra som har samma intresse.

Utifrån detta synsätt är religion inte längre ett tvingande system utan en möjlighet till gemenskap och tillhörighet och i sina funderingar kring religion som gemenskap ger informanterna prov på teorin om *believing in belonging*. Människor definierar, beskriver och relaterar till tro utifrån de behov de själva har och framför allt för de unga står ”adherent, reciprocal, emotional, legitimate relationships” i fokus (Day 2011, s. 204). Det är viktigt att vara del av en gemenskap och flera av informanterna upplever att religion delvis kan användas för att skapa detta. Elin tänker:

Svenskar kanske känner sig mer ensamma för vi är inte så öppna mot varandra. Många känner ingen direkt gemenskap med andra och ser man någon på stan ler man inte åt andra. I andra länder, där religioner har mer betydelse, är man öppnare mot varandra och känner mer gemenskap med sin omgivning. Jag tror det blir bättre öppenhet, med religion i ett land, och mer gemenskap.

Genom att plocka fram det Elin uppfattar som de goda tankarna med religion t ex respekten för den andre som skulle kunna stärka en gemenskap tänker hon att religion kan skapa känsla av tillhörighet. Simon är inne på liknande tankegångar och lyfter fram att alla världsreligioner innehåller bra saker som kan berika både för enskilda individer, som samhället och skapa

gemenskap och Hannes pekar på att ”religion kan typ vara något som ger människor hopp eller förklaring till svåra saker man är med om livet”.

Religion upplevs således kunna vara en viktig resurs i människors liv, som kan ge hopp, mening och fungera som en samlande kraft men i det egna livet är det som sagt få av informanterna som upplever att den är det. För Elin, som är uttalat kristen, är den det, även om hon inte vill att det skall synas eller höras. Även för Sandra, som är sekulär muslim, är religion som tradition viktig och för Annie, som upplever sig som lite halvkristen, har religion en viss påverkan. Samtidigt avfärdar inte de som upplever sig som icketroende religion. Det kan vara en kraft. Man kan, som Oskar säger, ”kolla på grundvärderingar som finns” men tillägger sedan att ”det är det spirituella som jag har svårt att ställa mig bakom”. Och här återfinns det första av två problem som informanterna upplever att religiösa system är behäftade med, den upplevda ovetenskapligheten vilken leder till att de inte omfamnar tron, även om de skulle vilja, då tro, av några av dem, upplevs trygghetsskapande. Det andra problemet för informanterna är den konfliktskapare, som religion upplevs vara. Det handlar både om internationella konflikter som t ex IS, men också om mellanmänskliga konflikter. Stina pekar på att:

Det är ju väldig blandat i Sverige och religioner krockar. Det är inte många svenskar som har en religion och är vana vid att det kommer hit andra, från andra religioner. Det kan bli krockar och bråk. Så är det ju på många ställen i världen. Det skall få ha betydelse och man ska acceptera att det finns religion i världen. Det finns folk som är troende så religion skall få vara kvar, men vi behöver hitta en lösning så att vi kan leva tillsammans.

Religion kan, enligt Stina, ha betydelse i människors liv men samtidigt talar hon om en oro för krockar och konflikter, som bottnar i att människor har olika religiös tro, en oro hon delar med fler av informanterna. Svårigheten för religion att fungera som en källa t ex kring samtal om livsfrågor, bekräftas också av resultat från Svenska kyrkans projekt *Religion som resurs* (2012) som visar att få unga säger att de är religiösa och att det, de uppfattar som institutionell religion, förkroppsligad av Svenska kyrkan, kan fungera som resurs i deras liv (Sjöborg 2012). När religion diskuteras är det också i högre grad utifrån större samhällsfrågor än i de egna privata livsfrågorna, vilket flera av informanterna ger prov på, då de talar om religion som en potentiell konfliktskapare i samhället. Samtidigt framhåller de vikten av att alla skall få tro som de vill och få möjlighet att låta religion vara en resurs i livet.

Beroende på hur religion används upplevs den alltså både som positiv och negativ och även om få av informanterna säger sig vara religiösa, ser de fördelarna och det är till sist endast en som uttalat säger sig vara ateist. Detta sker efter en viss tvekan, då att kalla sig ateist kan upplevas hårt och definitivt och bli en slags stereotyp. En ateist kan, visar Lynn Schofield Clarks (2007), upplevas som någon som saknar moral och något man inte odelat sympatiserar med. Vilka ord som används när man talar om religion och religiösa företeelser, liksom vilken innebörd och laddning som läggs i dessa, kommer därmed att påverka eftersom språket innehåller både en kommunikativ sida, hur och vad vi säger, och en representationssida, det vi talar om. Samtidigt finns det också något mer utanför detta, en personlig tolkning, vilket skapar en slags ständig osäkerhet. Vi lever alla ”in a narrative of predominantly our own writing” (Bauman & Raud 2015, s. 20). Så, samtidigt som informanterna vill veta och vara säkra, känner de att den kunskap de har inte räcker till och de upplever religion både som positiv och negativ. Att leva i en postmodern kultur som både ger möjlighet till, men också ställer krav på att välja och skapa själv, är inte alltid lätt och vissa av dem har lättare att hitta mening och göra val, medan andra känner sig mer osäkra.

Att informanterna upplever att de har för lite kunskap och inblick i vad det innebär att vara religiös kan ha att göra med att de, som Anders Sjöborg (2013) visar, i så liten utsträckning möter religiösa men också att de sällan diskuterar existentiella och livsåskådningsmässiga frågor med vänner och familj. Det råder en tystnad kring religion och trosfrågor. Det är inget de unga talar med andra om. Den kunskap de har, har de fått från skolan eller media och även om de uttalar sig om religion och religiösa människor gör de det med en brasklapp för att mildra det faktum att de inte riktigt vet. De lider, till viss del, av det Signild Risenfors (2011) kallar religiös analfabetism. Samtidigt finns det en tendens att, när de trots allt talar om religion och religiösa människor, använda sig av den sekularistiska diskursen Karin Kittelmann Flensner (2015) påvisar. De ger prov på en tanke om sin egen neutrala, ickereligiösa position och uttalar sig om dem, de uppfattar som religiösa, utifrån denna. Då finns det en risk att det religiösa just blir den stereotypa bild som David Thurffjell (2015) talar om och som förstärker känslan av att de inte vill bli förknippad med det.

Sammanfattningsvis är de ungas relation till religion kluven. De tar avstånd från det de upplever som traditionell religion och en ovetenskaplig tro men har samtidigt inte helt stängt dörren till en andlig dimension i tillvaron.

### 2.1.2. Att försöka identifiera sin livsåskådning

Att definiera sin livsåskådning upplever de flesta av informanterna som svårt, men ett sätt är att positionera sig i relation till religion och vetenskap. ”Det är viktig för mig att känna att jag kan luta mig mot något” menar Elin, som kan uppleva att allt kan kännas meningslöst annars och Annie tycker att, även om hennes livsåskådning inte är helt klar för henne, är den ”nog viktig, för den har format mig som person, hur jag ser på livet”. Både Elin och Annie upplever sig som troende och uppfattar att tillvaron innehåller någon form av andlig dimension. De känner en viss tillhörighet till Svenska kyrkan även om de inte aktivt deltar och ger därmed delvis prov på teorin om *believing without belonging* men också på den föredetta givna hållning, som Caroline Gustavsson (2015) kallar den andliga. Elin, som har vuxit upp i en kristen familj och har en kristen livsåskådning upplever att denna kan ge stöd, t ex via bön, om vardagen blir jobbig och det är något hon valt själv. Samtidigt är det viktigt att det inte syns utåt att hon är kristen och hon skulle inte t ex visa i skolan, att hon är troende. Annie vänder sig mer mot en andlig diskurs, då hon känner att vetenskapen inte kan förklara allt. Samtidigt upplever hon att det svar som det hon kallar kyrkan ger känns för stränga. För henne blir en andlig dimension ett sätt att kombinera dessa:

Man kan fortfarande tro på något och det tror jag att jag gör. Jag vill inte ha detta med att gå till kyrkan och be, det tror jag inte på. Man skall få tro, men inte med regler och så strängt. Det skall vara en trygghet och det skall vara kul. Jag tror på spöken och andlighet och ett liv efter döden. Inte att man återföds men man blir en ande och blir kvar här om man inte har frid, men om man känner frid får man gå vidare.

Genom att, som Annie gör, öppna upp mot en andlig diskurs upplever hon att hon kan få tillgång till något hon uppfattar kan innebära en större frihet och acceptans, där svaren inte längre är så självklara. Det ger en möjlighet för en rörelse bort från upplevelsen av mer objektivt styrda roller mot mer egna, subjektiva erfarenheter (Dahlin 2015, s. 79). Diskursen kan också, menar David Thurfjell (2015), ses som en form av protest mot kristen tro och kan upplevas öppna upp för fler möjligheter till självständiga val, vilket är viktigt för samtliga informanter.

Att relatera till något religiöst i livet är dock inte ett alternativ för alla informanterna. Vissa ger istället uttryck för det Caroline Gustavsson (2015) kallar den realistiska hållningen och uppfattar sig inte som religiösa eller troende, men upplever inte att de är något annat heller. Hannes säger:

Livsaskådning? Nej, det har jag ingen. Eller hur menar du? Jag tror typ inte på någonting. Eller jag

tror på vetenskapen förstås, den kan förklara allt. Så, nej, jag tror inte på något religiöst som styr och ställer i mitt liv. Jag är neutral, jag är fri att bestämma själv.

Hannes ser sig som neutral och i avsaknad av en livsåskådning, samtidigt som han visar upp en vetenskapstro. Denna uppfattas dock inte som problematisk då han inte tycker att en sådan tro styr människors liv på samma sätt som han upplever att en religiös gör. Och Oskar säger ”Jag tror inte på något övergudligt som jag inte sett” och framhåller att vetenskapen kan ge de förklaringar och svar han behöver. Han är också den som uttalat säger sig vara ateist. Men behovet av en vetenskaplig världsbild lyser mer eller mindre igenom hos de flesta av informanterna.

Dessa både hållningar går också att kombinera och här återfinns de som har en sekulär livsåskådning som de vilar i. De har skapat mening i sina liv via vetenskap, men också t ex fotboll eller att aktivt tagit tag i sitt liv och tänkt igenom det, som Isak gjort och hans utgångspunkt är:

Jag ser det väldigt vetenskapligt. Vi är här via en massa turliga slumpar. Meningen med livet är vetenskapligt bevisad och det är att vi skall föröka oss, äta och dö. Men nu, när vi har fått chansen att leva detta liv då skall man se till att ha det bra. Det är sådan tur att man lever. Tänk på alla som av olika anledningar inte fick leva.

Ett vetenskapligt synsätt präglar den livsåskådning som Isak upplever sig ha hittat och han sammanfattar den med att han blivit en som hela tiden ser det positiva i livet. ”Jag vill bara sätta mig i en positiv position nu som gör att det kan bli bra sen” säger han. Denna grupp av informanter är också den för vilka tolerans är allra viktigast och som uppfattar att religion kan leda till positiva saker, även om de själva inte delar den eller upplever sig som troende. Stina tror på vetenskapen men tycker att ”det måste ju finnas någon storhet i det hela, men jag vet inte vad det är. Något finns och jag tror allt sitter ihop, religion och vetenskap” och Sandra, som är sekulär muslim, menar att:

För mig är livsåskådning att man liksom vill ha en mening, man vill inte känna att livet är meningslöst. Man vill leva för någonting. För mig är det min familj och vi är muslimer. Vi har t ex så där bra svar på hur det kommer att se ut efter det här livet och det skapar mening. Om man gör bra nu, i detta livet, får man det gott sen. Så det blir ett mål för livet.

Både Stina och Sandra ger prov på hur de, även om de inte är troende, använder sig av religiösa tankar och traditioner för att skapa mening. De liknar de ungdomar som Abby Day (2011) kallar antropocentriska, de som är *beliving in belonging* och befinner sig också mellan de två hållningarna

som Caroline Gustavsson (2015) definierar.

Informanterna brottas alltså på olika sätt med att skapa mening i tillvaron och identifiera grunden till sin livsåskådning. När de gör detta förhåller de sig lite olika till om, och hur, vetenskap och/eller religion kan ge svar. Några av dem upplever till sist att religion kan vara en resurs, men inte i traditionell form. Vad de däremot är överens om är att det är viktigt att få göra egna aktiva val, vilket ligger i linje med den postmoderna diskursens idé om individuell valfrihet.

### **2.1.3 Att skapa mening och finna tillhörighet**

Behovet av att finna mening och tillhörighet är vanligt i informanternas tal om sina liv. Några få av dem har hittat vad de upplever som meningsfullhet medan flertalet upplever sig inte riktigt veta. Ett exempel är Pernilla som, i likhet med Elin, tänker att det skulle vara bra om det fanns något eller någon som ser henne de där dagarna när meningsfullhet känns svår att nå:

Jag tänker att det hade varit skönt om det fanns någon sorts högre makt som vakade över oss. Det behöver inte vara en gud som man ber till, som säger jaha, gör då såhär, men något som samspelar med vetenskapen, som finns utanför allt. Vi har vetenskapen, det är så det är, men det skulle finnas något utanför, något som alltid finns där. [...] Det finns utan att man märker av det.

Pernilla har ett behov av något som kan omfamna tillvaron i stort och ge den mening, men utan att styra på det sätt som hon upplever att religion gör, vilket är ett synsätt hon delar med majoriteten av informanterna. Religion upplevs inte ha en meningsskapande funktion och istället söker de sig till andra arenor och aktiviteter, som sport och träning. Oskar säger till och med att fotboll, hans stora passion, är som en religion för honom. ”Man kommer undan från allt och gör det man älskar och det är väl lite som att be, en ritual”, säger han. Fotbollen erbjuder en meningsskapande arena och en möjlighet till gemenskap med andra som hejar på samma lag, på samma sätt som han uppfattar att religion kan göra. Han jämför också rivaliserande klackar med konflikter som bygger på religiös tillhörighet:

Fotbollen har stor betydelse. Jag är ateist, men fotboll är som en religion. Den har stor inverkan. Jag har alltid något jag kan prata om och folk jag kan prata med. Om du går till en match och så kommer det någon med samma tröja som du, då vet du inte något om denna person, men ändå pratar alla med dig. Inte för att de känner dig, utan för att ni har något gemensamt. Det känns väldigt hemma att alltid ha folk att tala med, det betyder mycket. Det kan handla om livet, men allt

annat också. Det är en kul sak och man bli jätteglad. [...] Det är gemenskapen som är det viktiga. En nackdel är förstås att man kan se en annan klubb som en rival och att man dömer dem, som man dömer med religion, t ex mot homosexuella. Man fördömer motståndarklacken och det tycker jag är väldigt fel, men också inom religion att man fördömer andra. [...] Alla är ju inte fördömande men vissa är det, som inom religion.

Gemenskapen, som fotbollen ger möjlighet till, blir ett verktyg för meningsskapande för Oskar. Men för alla är inte lagsportens gemenskap det viktigaste. Att träna på gym är en annan arena som samtliga, utom en av informanterna, tar upp som något viktigt i deras liv och som ger en känsla av tillfredsställelse och lugn. Man kan komma till gymmet, vara trött och grinig men gå därifrån på lätta fötter. Elin säger att hon känner glädje när hon tränar. Hon går dit när pressen från skolan blir för stor och efteråt mår hon mycket bättre. Simon upplever till och med att om han inte tränar känner han sig rastlös, passen på gymmet är viktiga för hans välbefinnande, vilket också Sandra tar upp. Både Sandra och Simon har motvilligt blivit ditlockade av entusiastiska föräldrar för att nu finna att de tycker om det, och till och med kan gå dit själva. Simon tränar dock fortfarande ofta tillsammans med sin pappa och får då en möjlighet till gemenskap med honom, något han tycker känns bra. Det blir, som Oskar säger, en ritual. Pernilla, som inte går till gymmet, tränar istället kampsporten judo och upplever att det ger henne glädje. Judo är inte heller en lagsport utan hon kan träna i sin egen takt. Det finns inget lag som är beroende av henne, samtidigt som hon har en motståndare hon måste fokusera på och vara medveten om, vilket ändå kan ge en känsla av samhörighet. ”Man gör det tillsammans men själv, så att säga” säger hon och gemensamt för alla dem som tränar, utom Oskar, är just att de tränar ensamma, men ihop med andra, i en lokal.

Nästa viktiga meningsskapare för informanterna är vänner. Samtliga tar upp att vara med vänner som något som är mycket viktigt för dem och som de lägger tid på. Med vänner får de vila från samhällets upplevda krav, framför allt framförda av skolan. Samtidigt upplever nästan alla informanterna att det inte är viktigt att dela livsåskådning med sina vänner. ”Viktigt och viktigt”, säger Robert, ”det vet jag inte, vi som individer kan ju inte påverka det som de andra gör, så det spelar kanske inte så stor roll” och Isak upplever att mångfald kan berika, det blir mindre trist då. Samtidigt ser han en risk för konflikt varför det kan vara bättre att hålla existentiella frågor och svar mer privat, till och med inför dem som står honom nära, något även Hannes lyfter fram:

Det spelar så att säga ingen roll. Det är liksom inte saker som kommer upp naturligt när man är med polarna. Då tjötar man om annat. Vad man skall göra till helgen, eller någon lärare som man tycker är snål med betyg eller vad man skall göra på lovet. Det blir liksom inte så att man pratar om vad



meningen med livet är. Man är ju liksom mitt upp i det.

Hannes är lite rädd att det skulle kunna vara negativt för vänskapen om man talade om så privata saker, om man t ex inte är överens. Det skulle kunna leda till konflikt, men den undviks alltså av det faktum att de så sällan diskuterar existentiella frågor med varandra. Det är bara en som inte håller med om detta, Pernilla, som är bestämd på sin sak när hon säger att det är viktigt med samhörighet:

Ja, jag tror jag behöver känna att jag har något gemensamt. Det känns skönt att ha något gemensamt med min familj och nära vänner. Då känner jag mig säker. Det är inte så att jag måste se lika på världen som de, men det är ett hjälpmedel, en bonus. Jag kommer inte ändra min syn men det gör det lättare att umgås. Jag letar efter någon som liknar mig själv.

Även om det, till skillnad från de övriga, är viktigt för Pernilla att dela syn på tillvaron med andra, är det för henne, som för samtliga informanter, än viktigare hur deras vänner agerar. Flera av informanterna påtalar att om någon av deras vänner är negativa eller kränker andra tar de avstånd från dem, oavsett vad det handlar om. Simon menar:

Det spelar inte så stor roll hur jag ser på människor och mina kompisar, bara de inte kränker andra. Då kanske jag tar avstånd från dem som vänner om de har ett beteende som jag inte gillar. [...] Alla skall respektera alla, men det spelar ingen roll vad det handlar om. Vi skall helt enkelt inte kränka.

Respekten för andra är därmed, som Simon framhåller, ett viktigt karaktärsdrag och även om de unga inte explicit talar om sin livsåskådning eller diskuterar existentiella frågor sker det ändå ett utbyte mellan dem då de speglar sig i varandra. I mötet påverkar de varandra emotionellt och kognitivt och ur detta växer det fram en känsla av hur verkligheten är beskaffad, hur man skall vara, tycka och tänka t ex att uppskatta och visa tolerans. Det i sin tur kan skänka en känsla av att vara rätt ute, som ger självkänsla. Det innebär att för vissa, som kanske är ensamma, kan det behövas andra källor för uppleva detta och då kan populärkulturen utgöra en sådan. Pernilla säger:

Jag kan titta och läsa om andra och då kan jag känna det också. Jag slipper göra det själv. Jag läser också fantasy och det ger möjlighet att uppleva saker som jag inte kan göra. Det är mycket vänskap. Det onda och det goda, hjälparen. Den som man tror är onda, är det inte. Man kan finna sig själv, se sig själv t ex när det handlar om mobbing och utanförskap. Det är många teman som tas upp.

För Pernilla ger populärkulturen en möjlighet att fundera över livet, utan att behöva delta då hon, liksom de övriga informanterna, brottas med att skapa mening och detta meningsskapande, som

enligt utvecklingspsykologen Erik H. Eriksson pendlar mellan ett starkt eget jag och en nästan överdriven anpassning till samhället och kulturen, kommer i hög grad att påverkas av den kultur de lever i (Hwang & Frisé 2007, s. 205-207). Det är viktigt för de unga att göra egna och aktiva val från en marknad av möjligheter, det David Lyon (2000) kallar "consumer choice", då deras identiteter inte längre är givna utan har övergått till en livslång uppgift, en identifiering av sig själva. Samtidigt har valfriheten nästan blivit ett tvång, mer än ett fritt val. Ungdomarna, som föds in i en postkristen habitus, kan inte välja att inte göra det. Deras identitetsutveckling kommer att ske inom ramen för en valbarhetskultur där religion som möjlig väg för meningsskapande på sätt och vis redan valts bort i och med bilden av den distanslösa och ovetenskapliga kristne. Den miljö de möter, liksom de flesta signifikanta andra, är inte religiös och ger röst åt en kritik mot traditionell religion och dess institutioner. Istället möts de av ett sekulärt vetenskapligt ideal som de dock inte alltid vare sig vill eller kan hantera fullt ut. Några av dem vill gärna tro, då det upplevs förenkla saker och ting och skapa något tryggt att vila i. Den sekulära empiriska vetenskapen upplevs inte kunna ge svar på alla frågor t ex dem man får "minipanik" över, som Isak uttrycker det. En sådan fråga kan vara vad som händer efter döden och Hannes säger:

Visst skulle det vara skönt om det fanns någon sån där säker förklaring. Något som var 100 % sant, en gång för alla. Att det bara är såhär. Alla frågor skulle bara ha ett svar som kändes som om det gav mening. Och svar som alla kunde få och dela, oavsett var i världen man bodde. Men det händer ju bara inte. Och jag vet inte om jag vill det heller.

Hannes tänker sig att det vore skönt om det fanns färdiga svar på livets frågor, samtidigt som han värjer sig inför detta. Han, liksom flertalet av informanterna, har behov av att, vilket Mia Lövheim (2005) visar är viktigt för ungdomar, hitta egna arenor för identitetsskapande och inte köpa färdiga koncept och detta görs t ex på gymmet, vilket dessutom kan kopplas till den postmoderna kulturens fokus på kroppen. Också populärkultur kan erbjuda en möjlighet att problematisera livet och finna sig själv i det som Lynn Schofield Clark (2007) kallar *religion twice removed*, något som blir extra viktigt för de unga som har svårt med att hitta vänner, då just vänskapsrelationer, som meningsskapande möjlighet, är så viktiga för informanterna.

#### **2.1.4. Tolerans är viktig**

Att få vara religiös är något samtliga informanter trycker på att människor skall få vara. Simon säger:

Jag respekterar deras trosuppfattning, lyssnar på vad de har att säga och försöker att inte käfta emot på ett elakt sätt, inte gå hårt fram. Men jag vill se innan jag kan tro. Det skall finnas respekt och nyfikenhet. Det är viktigt.

Respekten för den andres val är viktig för Simon, liksom möjligheten att göra egna, samtidigt som det finns en oro att själv blir förknippad med religiös tro. Ingen vill bli tagen för en kristen eller som Elin, som är just kristen, formulerar det ”säger man något tror folk att man går i kyrkan varje dag och kanske lever efter strikta och konstiga regler”. Därför håller hon tyst om sin religiösa tro vilket känns igen från tidigare, att informanterna inte upplever att de diskuterar existentiella frågor med sina vänner och att deras individuella livsåskådningar då inte heller hamnar i fokus. Inte ens om man, som Oskar, är uttalad ateist, och därmed kan upplevas gjort ett av samhället godkänt val skall man, som han säger ”gå runt och tänka att jag är stolt över att jag är ateist”. Man håller helt enkelt detta hemligt, utom syn- och hörhåll, borta från den offentliga rummet.

Överlag är det viktigt för informanterna att vara tillåtande mot andra, även mot människor med en uttalad religiositet. Robert säger att alla i Sverige inte kan ha samma tro och därmed behövs tolerans. Ingen skall heller behöva vara rädd för att uttrycka sin tro. Han sammanfattar det som:

Det tycker jag är upp till var och en då inte alla tror, men jag vet inte riktigt. Alla har ju en egen åsikt så jag har svårt att säga något. Alla kan inte vara kristna i Sverige eller muslimer eller otroende. Alla tror på sitt. [...] Man skall få tro på vad man vill och inte behöva vara rädd för att råka illa ut. Man skall inte behöva gömma att man är religiös. [...] Man skall få vara öppen med sin religion men inte försöka få andra att tro det man själv tror, inte tvinga andra att bli det man själv är.

Robert trycker på hur viktigt det egna valet är och att ingen därmed får tvinga på andra sin tro och Stina påtalar att tro och livsstil inte får gå ut över andra. Det är inte rätt att några går runt och ”skriker om sin gud”, som hon uttrycker det och Hannes tycker att ”man skall inte gå runt och säga en massa saker. Man kan inte säga en massa saker i samhället som är mot andra. Och man får inte gå ut och predika t ex i skolor”. Religion skall vara något individuellt så att det inte leder till konflikt.

Även om en del av informanterna inte uppfattar sig som religiösa eller upplever att religion, så som de definierar den, är en viktig resurs i deras liv ser de alltså inte några problem med att andra

människor tror. Det är snarast så att det är viktigt att låta alla tro på det de själva vill. Denna attityd känns igen från Silvia Collins – Mayos (2015) undersökning där de unga var glada för dem som var troende, att de hitta svar i livet som stärkte dem, liksom hos Abby Days (2011) unga informanter som visar på en hög grad av tolerans. Hon kopplar detta till de ungas erfarenheter av att leva i familjer som inte följer kärnfamiljens ideal, men också att många unga idag lever i pluralistiska samhällen vilket leder till en vana att hantera olikheter. Detta är situationer som även informanterna i denna studie delvis kan känna igen sig i och relaterar till och som också återfinns hos svenska ungdomar i t ex Signhild Risenfors (2011) studie.

Samtidigt skymtar, i de ungas tal om religion och religiösa, den sekulära diskursen men också tanken att religion skall vara en privatsak som inte skall synas i samhället. Stina benämner t ex den som valt att leva utan religion som någon som lever fritt och Annie talar om sig själv som ”fri och neutral” samtidigt som hon säger ”jag tror på något, men jag är inte jättereligiös”. I detta ger informanterna också prov på en övergripande postmodern diskurs där det råder öppenhet för mångfald parat med en misstro mot institutioner och universella sanningar (Lyon 2000, s. 37-41).

### **2.1.5. Religion i samhället**

Kopplat till en hög grad av tolerans, är informanterna överens att religion skall få vara synlig i samhället. Det kan till och med vara viktigt, som Oskar säger:

Samhället skall inte styras av de religiösa. Det får ha betydelse men religion skall vara något individuellt, så att folk kommer överens. Det kan vara kul om jag som ateist kan gå och fira andras högtider, men det får inte vara en lag. Religion kan få ha inverkan på individen men inte på samhällsgruppen.

Han upplever att religioners synlighet i samhället kan vara positivt men samtidigt är det viktigt att den som väljer att inte tro skall få göra det. Möjligheten att fatta egna beslut i frågor rörande tro är viktig. Ingen får heller använda sin religion för att kränka eller förtrycka andra. Intervjuerna görs mitt under IS attentat i Paris hösten 2015 och samtliga informanter lyfter fram detta som ett exempel på ett oroväckande beteende. Även Sandra, som är sekulär muslim, framhåller detta, samtidigt som hon känner en sorg och en oro över att hon och andra muslimer nu riskerar att få klä skott för vad några få muslimer gjort.

Samtidigt som religion inte skall få vara med och påverka samhällets styre, vilket informanterna är överens om, lyfter några av dem fram att religiösa institutioner kan göra gott i samhället. Isak påpekar:

Men så finns ju Svenska kyrkan som med kyrkoskatt hjälper t ex människor med drogproblem eller hemlösa och så gör de saker för barn. Jag gick själv i söndagsskola. Och så tar de hand om kyrkorna, så de gör ju en massa bra saker.

Isak upplever alltså att Svenska kyrkan kan göra gott i samhället och detta liknar Elin, som känner att religionen skulle kunna vara ett kitt i samhället som skulle göra de, som hon upplever, ensamma svenskarna mindre ensamma. Hon tänker sig att ett land där religion får ta plats också skulle kunna vara ett land där invånarna öppnar sig mer mot varandra, känner större gemenskap. Hon gör jämförelsen med det gym hon länge tränat på, där hon förvisso inte känner alla men ler och säger hej till folk, vilket ökar känslan av gemenskap. Sandra upplever att religion kan skapa samhörighet och tar sig själv som ett exempel då hon säger att ”om jag ser någon med sjal så vet jag att vi tror på samma sak och egentligen strävar efter samma sak”. Alla vill höra till och ”religion är typ olika grupper av människor, fast man egentligen är lika”, tillägger hon och hennes resonemang känns igen från Oskar, som går på fotbollsmatcher och identifierar dem han hör ihop med via deras fotbollströjor.

Informanterna pekar också på det positiva i att det finns många olika religioner. Det borgar för ett multikulturellt samhälle som kan göra det möjligt för den som vill tro att få möjlighet att göra det då många religioner är representerade i Sverige. Ökad pluralism upplevs också kunna leda till ökad tolerans, samtidigt som några av informanterna lyfter det faktum att de upplever att många människor är rädda för just denna ökade pluralism. Isak menar att ”fler religioner leda till ett multikulturellt samhälle och det är positivt, samtidigt som många är jätterädda för det”. Att det finns en viss oro över vad en ökad religiös närvaro i samhället skulle kunna leda till kan också kopplas till det faktum att informanterna upplever att Sverige i mycket hög grad är sekulariserat och få människor tror. Oskar säger ”det känns som om vi inte är religiösa i Sverige, jag uppfattar inte att vi är det”, Simon anser att ”i Sverige är vi ju jättesekulariserade, vi är mest sekulariserade i hela världen, så jag tror inte att religion har så stor betydelse” och Hannes hänvisar till sin religionslärare som visat ett diagram (Wold Value Surveys Inglehart–Welzel kulturkarta, min anm) som visar Sverige som ett av världens mest sekulariserade länder. Skillnaden mellan ”vi” svenskar och ”dom” religiösa upplevs därmed kunna utgöra en potentiell konfliktkälla.

Men får alla vara med eller finns det religioner som upplevs vara mindre ok? Även på denna fråga är det påfallande hur öppna och tillåtande informanterna är. Så gott som alla anser att det inte finns någon specifik religion som är mindre bra, men efter viss tvekan lyfter Elin fram islam som problematisk:

Jag har inget emot islam förstås, men vissa saker inom det tycker jag inte är ok. Man tolkar koranen helt olika, att kvinnor skall vara lite förtryckta och inte höras. Det tycker jag inte är rätt. Man skulle lika gärna kunna tolka att alla var lika värd istället. [...] Det finns mycket bra med islam också. Många är ju religiösa i de länderna så då kommer de hit och känner gemenskap med varandra.

Även om Elin ser vissa problem med islam i relation till t ex kvinnors rätt, trycker hon på att det inte gäller alla. Istället riktar hon sin kritik mot dem hon upplever gör tolkningar som får negativa konsekvenser. Detta liknar Robert, som inte ser islam som något som är sämre. Däremot är han arg och upprörd över IS framfart vilken han upplever som felaktig. Han gör en distinktion mellan religionen islam och en grupp muslimer med en speciell tolkning, något som snarast talar emot det som Sandra är rädd för skall ske, att människor drar islam och alla muslimer över en kam. Isak pekar på scientologin som ett exempel på en religion som gör, som han säger, hemska saker ”om man räknar t ex scientologin så finns det konkreta bevis på att de gör hemska saker och det kan jag inte stå bakom”. Informanterna pekar egentligen inte ut enskilda religioner som mer eller mindre problematiska utan ser istället kränkande beteenden som det som är problemet. Ingen får hävda sig på någon annans bekostnad. Pernilla säger:

Det skall vare sig bli så att vi skall införa mer religion i offentliga sammanhang eller mindre. Religion skall vara något man får välja själv och bestämma hur man vill göra. Det skall vara något man själv får välja. Sverige skall inte vara kristet och allt skall baseras på detta, men vi skall inte heller att ta bort allt som är religion. Nej, så kan vi inte göra. Politiker får vara influerade av religion, men det skall inte var påtvingat eller nedtryckt. Det skall var ett personlig val.

De tankar som Pernilla ger uttryck för, att människor skall få fatta egna beslut när det gäller tro, återkommer samtliga informanter till, gång på gång. Tolerans för andras trossystem är viktigt, samtidigt som det också är viktigt att de själva får vara och tro, eller snarast inte tro, som de vill. Andra kan få tro men de själva vill inte tvingas in i något, speciellt inte i en struktur de upplever som rigid och tvingande. Intresset för andras livsåskådningar är ganska lågt och det är inte så viktigt att familj och vänner delar ens livsåskådning, då detta sällan är något som diskuteras, och ekot hörs

från den av Signhild Risenfors (2011) påtalade tystnadsdiskursen.

Det som däremot sticker ut är hur viktigt det är att inte tolerera andras intolerans, speciellt inte i religioners namn. Många av informanterna lyfter fram att om deras vänner kränker andra tar de avstånd från dem och om människor kränks i religioners namn är detta fel, oavsett vilken religion det handlar om. Att kränka andra blir ett brott mot den tillit som Abby Day (2011) talar om, som bygger relationer och gemenskap för de unga i det hon kallar *beliveing in belonging*. Religionens plats, för informanterna, är i den privata sfären och de speglar på detta sätt den tendens som finns i Sverige idag att vilja skilja religion och politik åt (Camnerin 2014; Demker 2014). Samtidigt syns, i Isaks tanke om Svenska kyrkan som social omsorgsgivare, tydliga spår av Grace Davies (Day 2015) teori om den vikarierande religionen. Svenska kyrkan kan få finnas till för dem i samhället som traditionellt har svårt att göra sin röst hörd, barn, gamla, resurssvaga och kan också få ha en viktig kulturhistoriebevarande roll, men inte mer än så.

### **2.1.6. Religionen i framtiden**

Men religion kommer att finnas kvar, det är informanterna överens om. Men kring hur och i vilken omfattning, där går meningarna isär. Elin säger:

Jag tror att kristendomen kommer att försvinna mer och mer i Sverige för många tror inte längre eller säger att de inte tror, för det har vi ju redan sett. Förr gick man i kyrkan men inte nu. Mina föräldrar vittnar om detta, så jag tror att man inte tar med sina barn lika mycket. [...] Jag ser inte varför det skulle växa sig starkt igen för vi vill ju självförverkliga oss. Men om det blev mycket sämre kanske fler blir religiösa. Om vi hamnar långt ned på Maslows behovstrappa, då kanske det blir viktigare. [...] Jag tror också att religion i Sverige är ute, men saker kommer ju och går så det kanske blir modernt igen, att det blir en period då det är inne att vara religiös.

Elin tänker sig att religion kommer att vara viktigt för dem som inte har det så bra medan de som har det bra, mer och mer kommer avlägsna sig. Hon framför också en tanke att, om det i framtiden skulle bli modernt eller på något vis mer accepterat och kanske till och med lite coolt att vara religiös, då skulle religion öka igen, vilket även andra informanter lyfter fram. Det finns en idé om en marknadsanpassning av religion som skulle kunna leda till att den också har en plats i ett framtida samhälle. Det handlar inte om ett totalt förkastande utan istället om en omformulering.

Bland dem som säger sig ha någon form av religiositet, Elin som är kristen, Annie som tror att det

finns en gud och Sandra som är sekulär men för vilken religionen islams traditioner är viktiga, tänker sig ingen av dem att de skall föra sina värderingar vidare till sina barn. Elin säger;

Det kommer alltid ha betydelse för jag tror ju på något, men samtidigt tror jag inte att jag kommer föra över det till mina barn för jag är ju inte så jättereligiös. Det har betydelse för mig men skall inte påverka andra.

För Elin är det viktigt att i framtiden aktivt avstå från att föra sina religiösa tankar vidare till sina barn och istället låta dem bestämma själva, samtidigt som flera av informanterna anser att religion även i framtiden kommer att vara en resurs för människor. Men hur skall det ske, om ingen talar om den?

Några av dem tangerar det som Ronald Inghart och Pippa Norris (2007) menar, att religiositet kommer vara mer vanlig för människor, som på olika sätt har det svårt. Detta ses som positivt, att det kan ge stöd åt människor men också som negativt, att det kan leda till konflikter mellan befolkningar som inte bara har olika religioner utan också är religiösa på olika sätt. Simon funderar t ex på om klimatfrågan skulle kunna vara något som leder till en ökad religiositet, men oroar sig i nästa andetag för att den kan leda till krig och kriser.

Det finns också en tanke om att religion kommer att minska i betydelse i framtiden då upplevelsen av att människor i Västeuropa, och speciellt i Sverige, blir allt mer sekulariserade är stark hos informanterna. Pernilla tänker t ex att ”om man kollar på många västlänningar så kan det vara så att vissa blir mer sekulariserade och många tycker att religion inte passar dem och att det är inte rätt”.

Sekulariseringstesens idé är alltså till viss del fortfarande stark hos dem då de, trots att de visar upp många postmoderna drag genom t ex viljan att välja och skapa sina egna liv, tolerans och att det finns många vägar till målet att skapa ett gott liv, inte är odelat positiva till religion som de kan uppfatta som dogmatisk och styrande. De befinner sig mitt i Zygmunt Baumans (2006) flytande modernitet utan att riktigt själva förstå det. Detta kan vara en orsak till att de ändå inte helt förkastar religion som en arena för identitet- och meningsskapande utan till och med kan längta efter att kunna tro, men då måste det vara på deras egna villkor och även deras barn skall åtnjuta denna möjlighet. Friheten är och förblir viktig för dem och som Pernilla uttrycker det:

Det kan gå åt alla håll. Om man kollar på många västlänningar så kan det vara så att vissa blir mer



sekulariserade och många unga tycker att religion inte passar dem och att det inte är rätt och det man hör om religion nu är så extremt. I värsta fall kan någon av dessa grupper ta över och så blir det krig eller att det blir konflikt mellan religiösa och icke religiösa. [...] Men många fattiga behöver kanske religion och det kan vara en orsak att vi i väst inte har religion längre för vi hittar andra vägar. [...] I väst blir det mer upp till personen, det blir ett val. Det blir inte fler ateister men fler som inte behöver religionen. Det blir ett personligt val. [...] Med ökad invandring och mixning kan man hitta andra sätt att utföra religioner på för det har det ju gjorts historiskt och det kommer säkert att fortsätta. Men religion kommer inte att kastas undan och sen är det bara vetenskap som gäller.

Hur framtiden ser ut för religion är alltså, enligt informanterna, svårt att sia om. Å ena sidan upplever de att den är på väg bort, i alla fall ur ett västerländskt perspektiv, medan de å andra sidan upplever den som en möjlig resurs och då inte bara för de som är fattig eller har det svårt på andra sätt. Vissa av informanterna uppfattar inte heller att den sekulära empiriska vetenskapen alltid kan ge det slutgiltiga svaret på frågan om tillvarons mening. Men en sak är samtliga informanter säkra på och det är rätten att få bestämma själva.

### 3. Slutdiskussion

Syftet med denna studie är att undersöka ett antal gymnasieungdomars syn på religion och tro och utifrån detta diskutera vilka didaktiska utmaningar det kan leda till för religionsundervisning på gymnasienivå. Undersökningen bygger på en semistrukturerad kvalitativ intervjustudie med tio gymnasister på en stor kommunal gymnasieskola i Göteborgsområdet, som sedan analyserats utifrån teorier kring identitet och hur unga människor relaterar till tro och tillhörighet. Dessutom har undersökningens resultat diskuterats utifrån tidigare forskning, både på nationell och internationell nivå, kring unga och religion.

Generellt uttrycker den undersökta gruppen likartade åsikter kring betydelsen av religion i deras liv och de liknar också andra svenska ungdomar, men också ungdomar både i Västeuropa och USA (Day 2011; Kittelmann Flenser 2015; Lövheim 2007). De ger, som grupp, i ringa grad uttryck för någon religiös tro och är inte speciellt intresserade av traditionell institutionell religion. De deltar sällan i olika typer av religiös praktik t ex att gå till kyrkan, moskén eller i någon form av församlingssamfund. Några av dem har varit i kontakt med Svenska kyrkan som små t ex via söndagsskola och trivs med det, men upplever inte längre att det är ett alternativ. Några har också haft en tro som yngre men tappat den på vägen in i tonåren. Inte ens Elin, som kallar sig för kristen, följer längre med sin föräldrar då dessa ibland går till kyrkan. Den enda som kan sägas komma i närheten av ett liv i en traditionell religiös gemenskap är Sandra, som är sekulär muslim. Hon är inte själv troende men deltar i delar av den muslimska traditionen för att göra sin familj glad. Gruppen är, med andra ord, goda representanter för det som Adam Possamai (2009) kallar generation Y.

Informanterna lever därmed till övervägande del i en värld som innehåller få inslag av religiösa ingredienser vare sig från ett kristet eller något annat religiöst håll, vilket ytterligare accentueras av det faktum att samtliga bor i kranskommuner runt Göteborg där, p.g.a. bostadssegregation i Göteborgsområdet, andelen människor med rötter i andra kulturer är låg (Andersson, Bråmås & Hogdal 2009; Sernhede & Johansson 2006). Detta, i sin tur, leder till att de i stort sett endast möter religion och religiösa människor via media, skolan och till viss del nätet, något som de delar med det stora flertalet unga i Sverige idag (Sjöborg 2012). Att detta kan medföra problem säger sig självt då de bilder de möter av det religiösa inte talar i första person. Det blir därför svårt för dem att ställa frågor som kan hjälpa dem att reda ut och nyansera. Både medias och skolans bilder kan också bli hegemoniska och brista i komplexitet. Att så sker, syns i vissa uttalanden informanterna gör. Några

av dem uttrycker en vilja att ha en tro. Det verkar, tänker de, som om saker skulle bli lättare då, de skulle kunna slappna av, livets frågor skulle finna sina svar. Samtidigt är detta, till och med för dem som ger uttryck för någon form av tro, näst intill en omöjlighet. Risker att ses, som det David Thurfjell (2015) talar om som en ovetenskaplig, naiv och lättlurad kristen är så hotande att det omöjliggör en tro, i alla fall en som på något sätt kan ses på utsidan. Därmed stängs dörren till ett öppet religiöst liv i en församlingssamfund, men också till många av de ritualer som ett religiöst liv kan erbjuda t ex bön och kanske till tro överhuvudtaget. Ett samtal om religion som resurs försvåras också då flera av dem anser att, att diskutera religion och existentiella frågor skulle kunna leda till att andra tror att man är troende. Därför talar de sällan om livsåskådning och religion hemma eller med vänner och de flesta av dem säger att det egentligen bara är i skolan de talar om dessa saker och då inom ramen för religionskunskap och på anmodan av en lärare.

Sett mot denna bakgrund kan religionsundervisning, som har till syfte att utvecklar kunskaper om livsåskådningar och religioner, blir ett studium av ett ”vi” och ett ”dom”, där religion och tro blir något som ”dom” ägnar sig åt och som inte upplevs odelat positivt. I förlängningen kan det innebära en risk att även se människor från andra kulturer, med andra religioner, som kanske är mer öppna med sin tro, som oförnuftiga men också som ett hot. När en religiös tro i så hög grad upplevs vara kopplad till ett oföreflekterat och oavkortat anammande av trossatser kan det vara lätt att tillskriva den andre drag hen egentligen inte är innehavare av, drag som också kan tillskrivas alla inom en viss grupp. Detta är något informanterna brottas med, vilket kommer fram under intervjuerna. De vill inte dra alla över en kam och värjer sig mot allt för generella uttalanden. När IS kommer på tal, vilket i stort sett händer i varje intervju, är det för vissa viktigt att ta avstånd från att detta skulle vara något generellt muslimskt utan istället är det något som de, som gjort det, får stå för. Samtidigt talar vissa av informanterna ändå om att i, som en av dem säger, ”ytterorterna, där styr religionen mer” och några av dem upplever att den religion som styr mest är islam. Det uppfattas som negativt då de upplever att det kan leda till konflikter och vissa av informanterna positionerar sig som ett sekulärt ”vi” mot ett religiöst ”dom”, och ger prov på den sekularistiska diskurs som pekar ut det religiösa som oförnuft, ofrihet och ovetenskap. Detta ”dom” blir dessutom en grupp människor informanterna sällan kommer i kontakt med eftersom, som diskuterats tidigare, de, p.g.a. bostadssegregationen, sällan rör sig i samma områden.

Att detta sker är inte förvånande. Informanterna befinner sig i en identitetsutveckling som syftar till att skapa känslan av ett integrerat jag med tro på framtiden, samtidigt som de är väl medvetna om de normer som det kringvarande samhället och kulturen föreskriver. Och om omgivningen, med de

modeller och identifikationsobjekt som finns där, pekar ut det religiösa som något negativt leder det till att informanterna försöka korrigera sina idealjag för att passa in och traditionell institutionell religion blir då inte ett alternativ för dem (Hwang & Frisé 2007; Lund & Smedler 2007).

Detta drivs ytterligare på av den postmoderna idén om personlig frihet och individuella val, något som är viktigt för informanterna och även här visar de prov på tankar som liknar tidigare forskning kring unga och religion (Ammerman 2003; Bauman & Raud 2015; Lövheim 2005; Lyon 2000). Men det finns, och detta återkommer ofta i intervjuerna, en dubbelhet. Friheten att göra sina egna val i en konsumtionskultur, även när det kommer till identitet, är viktig, samtidigt som det hos vissa finns en känsla av osäkerhet eftersom det är svårt att veta vilken identitet som är den rätta. Flera av informanterna ger också uttryck för en vilja och ett behov av att ibland få vila i det allmänna, bli del av ett kollektiv och lite ge upp det ständiga individuella valet. Att slippa det Zygmunt Bauman (2002) talar om som identifiering istället för identitet.

Denna längtan blir synlig när några av informanterna funderar kring att det vore skönt om de hade en religiös tro, att livet skulle bli enklare då. Om det fanns en gudomlighet någonstans skulle även den meningslösaste dag kunna få en slags mening. Parallellt med detta återfinns dessutom tanken att även sekulär empirisk vetenskap har sina brister. Den upplevs inte kunna förklara allt och vissa av dessa förklaringar kan dessutom upplevas som allt för omänskliga och kalla. Det finns ingen tröst och värme att få i svaren, allt är bara slump. Samtidigt känner de, som diskuterats tidigare, att den religiösa dörren i stort sett är stängd. Att välja den vägen skulle kunna innebära en risk att förknippas med ovetenskap och ofrihet, en rädsla som kan kopplas både till det moderna projektets rationalitetskrav, att du skall vara förnuftig och empirisk, och det postmodernas krav på individuell valfrihet.

Därmed behöver informanterna hitta andra vägar för det, som de upplever att religion och tro kan erbjuda t ex gemenskap och de gör detta framför allt via vänner och träning. För även om de ger prov på det, som för många unga i Sverige idag är viktigt, att betona det egna, sträva efter förändring, ta avstånd från det institutionella och konforma ger de samtidigt prov på behovet av inre kvaliteter och genuina relationer och det som Abby Day (2011) lyfter fram, tillhörighet och bekräftelse.

Med vänner kan de vila ut från de krav de upplever att samhället ställer på dem, framför allt artikulerat av skolan. Med vänner delar de en gemensam social och kulturell metaberättelse, vilket

leder till en trygghet för dem och en chans att få känna tillhörighet och tillit. De kan spegla sig i varandra och hjälpas åt att vara varandras sociometrar, vilket innebär att de fångar upp tecken på socialt ogillande och hjälps åt att korrigera sina idealjag. Ett talade exempel på detta är hur de lyfter fram vikten av tolerans mot andra människor. Det är så viktigt, att om en vän uppvisar intolerans eller kränker någon annan tar de avstånd från hen. Detta tecken på socialt ogillande skulle då kunna få den andre att tänka över sitt handlande och förändras eftersom känslan av ansvar är stark hos informanterna. En baksida av detta är dock att behovet av att visa tolerans också kan leda till intolerans mot dem de inte upplever som tillräckligt toleranta. Ytterligare en baksida av toleranskravet är att det leder till att de i ringa grad talar om livsåskådning och religion med sina vänner, då detta uppfattas som alltför privat. Vad var och en tror på är upp till dem själva och tillhör den sfär i livet som skall hållas privat. Därmed kan de gå mista om dimensioner som skulle kunna hjälpa dem hantera vissa av deras livsfrågor.

Även träning och gym kan ses som en metaberrättelse som de unga delar med varandra samtidigt som det finns en intressant dubbelhet i att träna på gym, där de är ensamma i sin träning men gör den tillsammans med andra, i en gemensam lokal. Det blir en form av individuell gemenskap, som på sätt och vis förkroppsligar den postmoderna kultur de lever i. Att träna på gym pekar dessutom på en annan postmodern idé nämligen fokuset på den egna kroppen som nu både går, och bör, utvecklas och förändras vilket känns igen i Zygmunt Baumanns och Rein Rauds (2015) idé om att människor idag rör sig från ett fokus på det kognitiva och moraliska mot det estetiska. Människor uppfattas bli dem de gör sig till och det är något som informanterna känner av då de talar om ansvaret de har för sig själva, ett ansvar de vill ta, men ibland bävar inför.

De diskurser, i relation till religion och tro, som framträder allra tydligast under intervjuerna är alltså de om valfrihet och tolerans. Informanterna framhåller att alla skall ha rätt att tycka och tro som de själva vill och leva sina liv i enlighet med sin livsåskådning. Detta innebär att de är säkra på att religion också i framtiden kommer att finnas kvar, även om flera av dem tangerar de tankar som Ronald Inghart och Pippa Norris (2003) lyfter fram med att socialt stabila samhällen har en tendens att blir mer sekulariserade än samhällen som är fattiga och/eller där det råder social oro. Men religion upplevs kunna ge trygghet och erbjuda gemenskap, till och med så att vissa av dem själva kan längta efter en tro. I detta går de emot den klassiska sekulariseringstesens tanke om religionens försvinnande även om de till viss del anammar tanken om religionens differentiering och privatisering då de, samtidigt som alla skall få tro som de vill, pekar på att religion inte får ligga till grund för hur samhället styrs. Religion bör vara en privatsak, något som var och en bär inom sig

själv. De vacklar därmed lite fram och tillbaka. Religion kan vara en resurs i människors liv och skall därmed tillåtas vara det, vilket gör tolerans viktig. De vill dessutom själva bli respekterade för så som de tror, eller inte tror. Samtidigt skall religionen inte synas i samhället och upplevs dessutom, om den gör det, kunna leda till konflikter på olika sätt. Religion som identitetsmarkör blir därmed ett tveeggat svärd och det blir svårt för dem att riktigt landa, vare sig i det egna livet eller i relation till andras.

Men religion kan vara ett kitt i samhället på andra sätt än bara via tro och några av informanterna lyfter fram Svenska kyrkans arbete i civilsamhället som viktigt och menar att den, med byggnader, traditioner och riter, är en viktig länk till en gemensam kulturell bas. Att kyrkan skall få delta i det civila livet och beredas möjlighet att t ex hjälpa socialt utsatta människor ses som en självklarhet samtidigt som det är viktigt att det inte får ske någon form av missionerande verksamhet. Återigen blir valfrihetstanken synlig, att alla skall få göra sina egna val utan påtryckning. Att Svenska kyrkan kan få vara med och rama in livet är också något som de unga är positiva till. Dop, giftermål, begravning i en kyrka ses som en rättighet och något de flesta inte heller ser något problem med att finansiera via skattsedeln. De unga förkroppsligar Grace Davies (2007, 2013) teori om den vikarierande religionen, där företrädare för Svenska kyrkan håller institutionen och tron levande så att människor kan utnyttja den när de behöver. Att Svenska kyrkan, via sin roll som traditionsbärare, kan ge möjlighet till en tillhörighet i en kultur ses också som något positivt och de unga visar också prov på Abby Days (2011) teori om *believing in belonging*. Via att de är svenskar får de del av en kulturell bakgrund där religionen deltar som traditionsbärare med t ex högtider och passageriter, ett bakgrundsmaterial som blir en viktig del i deras identitet, även om trosdimensionen i stort sett väljs bort. Om inget sitter fast i den flytande moderniteten finns det i alla fall små öar av trygghet och gemenskap kring kristen tradition, öar som kan ge tillhörighet. Genom detta ger de uttryck för en idé att, att vara kristen kan innebära en kulturell dimension, inte bara en religiös. De vill tillhöra men inte tro och Abby Days teori skulle kunna utvecklas mot ett *belong, not believe*. Även Sandra, som är sekulär muslim, ger prov på detta synsätt vilket visar att för de unga handlar det inte om en specifik tradition utan ett sätt att förhålla sig till religiösa traditioner, som system. Samtidigt försvåras, till viss del, tillfredsställelsen av denna längtan efter tillhörighet av det faktum att informanterna, både av vilja att visa tolerans och av oro att uppfattas som oförnuftiga, så sällan diskuterar tros- och livsfrågor med andra. Till sist är det just tron som blir det mest problematiskt för dem.

Den övergripande frågeställningen för denna studie har behandlat hur ett antal gymnasieungdomar

ser på religion och tro. De svar som gymnasieungdomarna ger har sedan speglats i teorier kring identitet samt tro och tillhörighet, liksom i tidigare forskning kring unga och religion för att försöka förklara och diskutera deras svar. Utifrån detta resultat har syftet dessutom varit, då studien utförts i skolmiljö, att diskutera vilka didaktiska utmaningar ämnet religionskunskap på gymnasiet står inför och vilka möjliga vägar framåt som kan skönjas.

### **3.1 Utmaningar för religionsämnet**

Syftet med religionskunskap på gymnasienivå är att både bredda och fördjupa unga människors kunskaper om religion och livsåskådning men också bereda möjlighet till reflektion kring hur individ och samhälle kan påverkas. I detta arbete skall, i enlighet med värdegrunden för svensk skola, undervisningen dessutom ta i beaktande den kollektiva mångfald av föreställningar kring religion och livsåskådning som föreligger i dagens samhälle. Utifrån denna studies resultat, liksom liknande resultat hos bland annat Karin Kittelmann Flensner (2015) och Signild Risenfors (2011), som presenterats under tidigare forskning, är detta dock inte alltid helt okomplicerat.

I studien kan två tydliga trender skönjas. Den första handlar om i hur hög grad informanterna upplever att religion och tro har någon bäring i deras liv och den är låg då det endast är en av tio som uttalat säger sig vara kristen och tror på en gud. Utöver detta är det sedan ytterligare två som säger sig tro på något andligt. Procentuellt liknar därmed den undersökta gruppen svenskar i allmänhet då, som David Thurffjell (2015) visar, 23 % av dessa svarade jakande på frågan om de tror på en gud. Flertalet av informanterna positionerar sig alltså som sekulärt neutrala i avsaknad av en livsåskådning. De upplever sig som fria och objektiva, utan förankring i en viss tradition. Deras tankar och beslut i frågor om livet besvaras med en slags inre personlig kompass, vilken till övervägande del uppfattas vara kopplad till en sekulär, empirisk vetenskap. Mot detta ställs det religiösa, som uppfattas som utifrån kommande system, med en rad försanthållanden och regler som styr människors liv, vilket i förlängningen leder till att religiösa är mindre fria att tänka egna tankar och fatta egna beslut. Det blir ett ”vi” och ett ”dom” och det finns en viss rädsla att bli tagen för, eller förknippas med, ”dom”. Detta till trots sneglar några av de informanter, som upplever sig som icketroende, ändå mot det religiösa och kan uppleva att det kanske kan finnas något positivt där och att den empiriska vetenskapen inte kan svara på alla frågor. Dessa tankar delar de dock sällan med familj och vänner.

Den andra trenden handlar om vikten av tolerans. Samtliga informanter lyfter flera gånger i sina intervjuer fram vikten av tolerans och att låta människor tro och leva så som de själva vill, vilket också innebär rätten för människor att på olika sätt ge uttryck för den livsåskådning de har. Detta krav på tolerans gentemot andra människor är till och med så starkt att informanterna är villiga att ta avstånd från vänner de upplever som intoleranta. Samtidigt får människor inte gå för långt i sitt uttryck och om någon ”skriker om sin gud” eller ”säger en massa saker i samhället” upplevs detta inte som positivt. Religion och tro skall helst hållas privat. Därmed stöter informanterna på ett problem, nämligen det faktum att ett avståndstagande från en vän, som upplevs kränka andra, också kan ses som ett tecken på intolerant beteende hos dem själva. Detta är inte något som informanterna själva berör under intervjuerna, men det är svårt att bortse från det faktum att om alla skall få tycka och tro som de vill, hur skall de då hantera det de upplever som ett intolerant beteende hos andra t ex vänner. Hur toleranta är de då själva? Finns det en gräns?

Utifrån dessa både trender, som i sig innehåller motsägelser, skall informanterna försöka finna balans i livet. De skall också försöka överbrygga glappet mellan behovet av tro och tillhörighet och de möjligheter de upplever finnas för att tillfredsställa detta. Ett sätt kan, vilket studiens resultat ger prov på, vara via samvaro med vänner och träning, men för flertalet av informanterna räcker detta inte fullt ut och i ljuset av det har religionsämnet, sett utifrån dess innehåll, en viktig, men svårmanövrerad, funktion att fylla.

Religionsämnet skall alltså ge kunskaper om religion, men bör försöka undvika att förstärka bilden som finns i samhället av religion som detaljstyrande system, som dessutom enligt sekulariseringstesens är på utdöende. Därför kan det vara viktigt att undervisningen inte enbart följer den akademiska diskurs som Karin Kittelmann Flensner (2015) visat är ganska vanlig i svenska klassrum. Det är ett sätt att närma sig religion, som varande just system om vilka man kan lära sig objektiva oföränderliga fakta. Risken med detta arbetssätt kan bli att religiösa system kan uppfattas som rigida strukturer och något som ett obekant ”dom” ägnar sig åt vilket kan skymma den mångfald av tolkningar och levnadssätt som finns hos de människor som bekänner sig till en viss religiös tradition. Det kan också riskera att osynliggöra att även ett sekulärt synsätt är en livsåskådning och inte en personlig, men objektiv, ickehållning. Det kan dessutom hota att förstärka bilden hos elever att religion inte, för vissa människor, kan utgöra en resurs i livet eller i ett samtal om existentiella frågor. Då finns risken, som Karin Kittelmann Flensner (2015) lyfter fram, att de elever som är religiösa eller inte delar synen på religion som färdiga och tvingande system, vågar yttra sig och diskussionen blir ensidig.



Men att omvänt istället fokusera på den enskilde individen, på eleverna själva och deras känslor i det som Karin Kittelmann Flensner (2015) benämner som den privata diskursen är också behäftat med vissa risker. Människor lever, trots den postmoderna idéen om varje människa möjlighet till identifiering av det egna jaget och de fria val detta kräver, till stor del inom ramen för just olika system, både socialt, kulturellt och politiskt. Därmed kan den privata diskursen förlora de religiösa systemen ur sikte och undervisningen endast handla om vad var och en känner och tycker, i en slags obeständig relativism. Återigen kan det bli så att det är några få elevers röster som hörs eller att ingen lyssnar på någon, eftersom allas personliga känsla och åsikt blir den rätta, för dem. Och vem skall då tolerera vem?

Utifrån studiens resultat och religionsämnets intentioner att både utveckla kunskaper om religioner och livsåskådningar och ge möjlighet till reflektion behöver religionsämnet hitta en slags gyllene medelväg mellan dessa två diskurser. Ett sätt att angripa detta på skulle kunna vara att arbeta utifrån Abby Days (2011) teori om *believing in belonging*. Unga människor, visar hon, har ett behov av att känna tillhörighet. Vad denna tillhörighet består i kan varieras men några gemensamma nämnare är relationer till familj, vänner och närsamhälle. Det innebär också att tillhörighetstillfredsställelsen blir präglad av de tankar och ideal som finns bland de relationer som återfinns där. Detta är också något som informanterna i denna studie ger prov på, utifrån en svensk kontext.

Utgångspunkten för undervisning skulle då kunna lyfta fram och diskutera det egna behovet av tillhörighet och känsla av sammanhang i livet och hur detta tillfredsställs. Här skulle eleverna kunna ges möjlighet att både framställa sig själva, samtidigt som de också kan hitta gemensamma nämnare med andra och dela, det Nancy T. Ammerman (2003) kallar, metaberättelser. Genom att få ta del av andras berättelser om sig själva kan eleverna få syn på att människor ofta upplever sig själva som diversifierade och komplexa medan de upplever andra som mer stereotypa. Här kan också skolans värdegrund, med tankar om allas lika värde och okränkbarhet, lyftas in och diskuteras i ljuset av den toleransdiskurs som studiens resultat visar föreligger. Frågor som vad tolerans innebär, vem och vad som bör/skall tolereras kan diskuteras, liksom i förlängningen den svåra fråga, som studiens resultat delvis blottlägger, om den intoleranta toleransen.

Detta skulle kanske kunna leda till att talet om den religiöse som naiv och lättlurad, som David Thurffjell (2015) påvisar, skulle kunna diskuteras och nyanseras och även de elever som upplever sig ha en religiös livsåskådning skulle kunna känna att deras röst hade rätt att höras. Det skulle kanske också ge möjlighet för dem, som vacklar mellan det religiösa och det sekulära och trots allt

upplever, eller hoppas på, att det kan finnas en andlig dimension i tillvaron, att få en chans att reflektera över detta tillsammans med andra. Syftet med detta är dock inte att eleverna skall hitta sin ståndpunkt och inte heller att skolan skall propagera för religion och religiös tro, då skolan, enligt skollagen skall vara konfessionslös. Men då skolan är, som Anders Sjöborg (2012) visar, tillsammans med media, den plats där flest unga människor kommer i kontakt med religion och existentiella frågor behöver skolan ta detta på allvar. För, även om flertalet av studiens informanter inte upplever att det är viktigt att samtala om existentiella frågor, lyfter ett antal av dem ändå fram tankar om att en tro skulle kunna ge trygghet och det skulle kunna hävdas att de på olika sätt, via vänner, träning och populärkultur, ändå arbetar på med ”religion twice removed”, som Lynn Schofield Clark (2007) talar om.

Utifrån denna grund av spegling i livsberättelser och en diskussion kring toleransbegreppet kan perspektivet sedan vidgas både i och utanför klassrummet för att undersöka hur människor i grupp, både historiskt och i nutid, sökt svar på existentiella frågor. Möjligheten ökar då att få syn på att varje religiös grupp består av enskilda individer, med personliga livsprojekt som inte är radikalt annorlunda jämfört med människor med en sekulär livsåskådning.

Att religionsämnet, utifrån studiens resultat och liknande studier, står inför framtida didaktiska utmaningar är ganska tydligt och syftet med denna avslutande diskussion har varit att försöka visa på vari utmaningarna ligger och ge förslag på möjliga vägar framåt. Genom att diskutera vad tolerans egentligen innebär och nyansera bilden av det religiösa som ofrihet och ovetenskap skulle generation Y kunna få hjälp att få tillgång till den dimension som religion trots allt, för många människor, utgör, i samtal om livet. De skulle då kunna känna större mod att bryta den tystnad, som denna studie visat, omger begreppet religion eftersom de trots allt uppfattar att religion har en plats, både i samhället och i framtiden. Det är med andra ord viktigt att det finns en möjlighet till ett levande polyfont samtal, annars hotar religion att i framtiden bli elefanten i rummet, som alla ser, men ingen låtsas om.

## 4. Källor

### 4.1 Tryckta källor

Ammerman, T N. (2003). "Religious Identities and Religious Institutions" i *Handbook of the Sociology of Religion*. Dillon, M. (red.) (2003). Cambridge. Cambridge University Press. s. 207–224

Bauman, Z. (2002). *Det individualiserade samhället*. Göteborg. Daidalos.

Bauman, Z. (2006). *Flytande rädsla*. Göteborg. Daidalos.

Bauman, Z. & Raud, R. (2015). *Practices of Selfhood*. Cambridge. Polity Press.

Bromander, J (2012). "Religion som resurs: en översikt av enkätaterialet" i *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*. Löwheim, M. & Bromander, J. (red.) (2012). Skellefteå. Artos & Norma. s. 43-76

Bryman, A. (2011). *Samhällsvetenskapliga metoder*. Malmö. Liber.

Bäckström, A. (2015). "Welfare, Society and Secularization" i *Modernities, Memory and Mutations, Grace Davie and the Study of Religion*. Day, A. & Lövheim, M. (red) (2015). Farnham. Ashgate Publishing Limited. s. 147-162

Camnerin, S. (2014). "Tro i ett mellanrum" i *Tro – en politisk kraft*. Linderyd, A. & Svanell, C A. (red.) (2014). Stockholm. Verbum. s. 104-116

Carlsson, D. (2015). "Förändringar i samtiden? Elevers livsåskådningsbeskrivningar och religionskunskap" i *Det postkristna klassrummet, Mot ett vidgat religionsbegrepp*. Carlsson, D. & Thalén, P. (red) (2015). Uppsala, Swedish Science Press. s. 55–70

Carlsson, D. & Lantz, S. (2015). ”Att undervisa i religionskunskap i en postsekulär samtid, En avslutande reflektion” i *Det postkristna klassrummet, Mot ett vidgat religionsbegrepp*. Carlsson, D. & Thalén, P. (red) (2015). Uppsala, Swedish Science Press. s. 193-196

Collins-Mayo, S. (2015). ”Young People and Residual Christian” i *Modernities, Memory and Mutations, Grace Davie and the Study of Religion*. Day, A. & Lövheim, M. (red) (2015). Farnham. Ashgate Publishing Limited. s. 179-193

Dahlen, M. (2015). *Intervju som metod*. Malmö. Gleerups Utbildning.

Dahlin, O. (2015). ”Andar, Karma och Nangijala, Tro och föreställningar bland gymnasieelever” i *Det postkristna klassrummet, Mot ett vidgat religionsbegrepp*. Carlsson, D. & Thalén, P. (red) (2015). Uppsala, Swedish Science Press. s. 71-85

Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945*. Oxford. Blackwell Publishers.

Davie, G. (2007). ”Vicarious Religion: A Methodological Challenge” i *Everyday Religion, Observing Modern Religious Lives*. Ammerman, N T. (red) (2007). Oxford. Oxford University Press. s. 21-35

Davie, G. (2013). *The Sociology of Religion, A Critical Agenda*. London SAGE Publications.

Day, A. (2011). *Believing in Belonging, Belief and Social Identity in the Modern World*. New York. Oxford University Press.

Day, A. (2015). ”Believing in Belonging and Beyond” i *Modernities, Memory and Mutations, Grace Davie and the Study of Religion*. Day, A. & Lövheim, M. (red) (2015). Farnham. Ashgate Publishing Limited. s. 95-111

Demker, M. (2014). ”Aldrig bara personligt” i *Tro – en politisk kraft*. Linderyd, A. & Svanell, C A. (red.) (2014). Stockholm. Verbum. s. 12-24

Gustavsson, C. (2015). "Unga människor och meningsskapande i en föränderlig social och kulturell kontext" i *Det postkristna klassrummet, Mot ett vidgat religionsbegrepp*. Carlsson, D. & Thalén, P. (red) (2015). Uppsala, Swedish Science Press. s. 17-38

Holstein, J A. & Gubrium, J F. (2003). "Postmodern Sensibilities" i *Postmodern Interviewing*. Holstein, J A. & Gubrium, J F. (2003). Thousand Oaks, London & New Delhi. SAGE Publications. s. 3-18

Hwang, P. & Frisé, A. (2007). "Utvecklingspsykologi" i *Vår tids psykologi. Socialpsykologi*. Hwang, P. mfl. (red) (2007). Stockholm. Natur & Kultur. s. 169-220

Inglehart, R & Norris, P. (2004). *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*. Cambridge mfl. Cambridge University Press.

Kittelman Flensner, K. (2015). *Religious Education in Contemporary Pluralistic Sweden*. Department of Literature, History of Ideas, and Religion. Gothenburg. University of Gothenburg.

Klingenberg, M. (2012). "Som man frågar får man svar" i *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*. Löwheim, M. & Bromander, J. (red.) (2012). Skellefteå. Artos & Norma Bokförlag. s. 19-42

Kvale, S. (1997). *Den kvantitativa forskningsintervjun*. Lund. Studentlitteratur.

Levitt, P (2007). "Redefining the Boundaries of Belonging: The Transnationalization of Religious Life" i *Everyday Religion, Observing Modern Religious Lives*. Ammerman, N T. (red.) (2007). Oxford. Oxford University Press. s. 103-118

Liedman, S-E (1997). *I skuggan av framtiden. Modernitetens idéhistoria*. Stockholm. Bonnier Alba. s. 15-56

Lundh, L G. & Smedler, A C. (2007). "Personlighetspsykologi" i *Vår tids psykologi. Socialpsykologi*. Hwang, P. mfl. (red) (2007). Stockholm. Natur & Kultur. s. 221-274

Lyon, D. (2000). *Jesus in Disneyland, Religion in Postmodern Time*. Cambridge. Blackwell Publishers.

Löfstedt, M. (2011). *Religionsdidaktik – mångfald, livsfrågor och etik i skolan*. Lund. Studentlitteraturen, s. 9–17

Lövheim, M. (2004). *Intersecting Identities: Young People, Religion, and Intersection on the Internet*. Uppsala Universitet

Lövheim, M. (2005). *Ungdomars livsvillkor och värderingar, Sammanställning och diskussion av studier från 2000 talet*, Uppsala, Svenska kyrkan

Lövheim, M. (2007). ”Virtually Boundless? Youth Negotiating Tradition in Cyberspace” i *Everyday Religion, Observing Modern Religious Lives*. Ammerman, N T (red.) (2007). Oxford. Oxford University Press. s. 83-100

Lövheim, M. & Bromander, J. (2012). ”Inledning” i *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*. Löwheim, M. & Bromander, J. (red.) (2012). Skellefteå. Artos & Norma. s. 7 - 12

Possamai, A. (2009). *Sociology of Religion for Generation X and Y*. London. Oakville. Equinox Publishing. s. 2-8

Risenfors, S. (2011). *Gymnasieungdomars livstolkande*. Diss. Göteborgs Universitet. ACTA

Schofield Clark, L. (2007). ”Religion, Twice Removed: Exploring the Role of Media in Religious Understandings among ”Secular” Young” i *Everyday Religion, Observing Modern Religious Lives*. Ammerman, N T (red.) (2007). Oxford. Oxford University Press. s. 69-81

Sernhede, O. & Johansson, T. (2006). ”Inledning. Postindustrialism, globala städer och migration” och ”Den industriella epoken: Göteborg och Malmö. En bakgrund” i *Storstadens omvandlingar. Postindustrialismen, globaliseringen och migrationen*. Göteborg och Malmö. Sernhede, O. & Johansson, T. (red) (2006). Göteborg. Daidalos. s. 9-38

Sjöborg, A. (2012). ”Centralt eller perifert? Ungas kontakt med religion i vardagen” i *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*. Löwheim, M. & Bromander, J. (red.) (2012). Skellefteå. Artos & Norma. s. 107–129

Skolverket (2011). *Läroplan, examensmål och gymnasiegemensamma ämnen för gymnasieskolans 2011*. Stockholm. Fritzes.

Smith, I., Faris, R., Lundquist Denton, M. & Regnerus, M. (2009). ”Mapping American Adolescent Subjective Religiosity and Attitudes of Alienation toward Religion: A Research Report” i *Religion in the 21st Century*. Cullic, J S. (red.) (2009). Pearson Longman Photo. s. 115-122

Thurfjell, D (2015). *Det gudlösa folket, de postkristna svenskarna och religionen*. Farsta. Molin och Sorgenfrei.

Trost, J (2010). *Kvalitativa intervjuer*. Lund. Studentlitteratur.

Zuckermann, P (2012). *Faith No More, Why People Reject Religion*. New York. Oxford University Press.

## 4.2 Internetkällor

Andersson, R., Bråmås, Å. & Hogal, J. (2009). *Fattiga och rika – segregationen ökar, Flyttningsmönster och boendesegregation i Göteborg 1990 – 2006*, Uppsala, Institutet för bostads – och urbanforskning, Uppsala Universitet [http://goteborg.se/wps/wcm/connect/857b3540-1561-419b-b46a-bf4ae3ee1f87/OPA\\_Fattigarikasegregeradstad.pdf?MOD=AJPERES](http://goteborg.se/wps/wcm/connect/857b3540-1561-419b-b46a-bf4ae3ee1f87/OPA_Fattigarikasegregeradstad.pdf?MOD=AJPERES) Hämtad 6 januari 2016

Hagevi, M. (2001). ”Sakralisering efter Sekularisering” i *Land, Du välsignade?*. Sören Holmberg & Lennart Weibull (red.) SOM rapport: 26. Göteborg: SOM-institutet. Göteborgs Universitet. s. 63-71 [http://www.som.gu.se/digitalAssets/1288/1288310\\_063-072.pdf](http://www.som.gu.se/digitalAssets/1288/1288310_063-072.pdf) Hämtad 30 december 2015

Hagevi, M. (2002a). ”Religiositet i generation X” i *Spår av framtiden*. Henrik Oscarsson (red.) SOM rapport: 28. Göteborg: SOM-institutet. Göteborgs Universitet. s. 39–78. [http://www.som.gu.se/digitalAssets/1288/1288502\\_039-078.pdf](http://www.som.gu.se/digitalAssets/1288/1288502_039-078.pdf) Hämtad 7 december 2015

Hagevi, M. (2002b). ”Religiositet över tid och rum” i *Flernivådemokrati i förändring*. Lennart Nilsson (red.) SOM rapport: 27. Göteborg: SOM-institutet. Göteborgs Universitet. s. 55 - 73  
[http://www.som.gu.se/digitalAssets/1288/1288354\\_055-074.pdf](http://www.som.gu.se/digitalAssets/1288/1288354_055-074.pdf) Hämtad 31 december 2015

Skolverket (2016). *Programstruktur och examensmål*. (<http://www.skolverket.se/laroplaner-amnen-och-kurser/gymnasieutbildning/gymnasieskola/programstruktur-och-examensmal>) Hämtat 6 januari 2016



# Bilaga 1

## Intervjuguide

### Före intervjun

- Informera om syftet med intervjun och vad du hoppas kunna få veta
- Informera om att du inte kommer att använda informantens eget namn och att uppgifter som som kan knytas till personen kommer att kodas
- Informera om att det är ok att hoppa över frågor man inte vill svara på
- Fråga om det är ok att du spelar in

### Inledande fråga för att få igång samtalet och förhoppningsvis också få en del spontan info

- Vem är du - berätta om dig själv!

### Frågor om hur intervjupersonen uppfattar religion

- Vad är religion för dig?
- Följdfråga (om informanten berör andlighet); vad är andlighet för dig?

### Frågor om religions betydelse för informantens liv och identitet

- Vilken betydelse har religion för dig som person?

### Frågor om religion i samhällslivet

- Vilken betydelse bör religion ha i samhället?
- Följdfråga; om du tänker på ditt svar, finns det religioner som är mer eller mindre ok i samhällslivet?

### Frågor om informantens livsåskådning (om religion inte är något som upplevs existera i hens liv)

- Hur skulle du vilja beskriva din egen livsåskådning?
- Vilken betydelse skulle du säga att din livsåskådning har för dig som person?
- Om du tänker på din livsåskådning hur viktigt är det att den liknar din familj och dina vänner?

### **Slutet, med en tanke om framtiden**

- Hur tänker du om framtiden? Vilken betydelse har religion i framtiden?
- Finns det något mer du skulle vilja tillägga?

### **Tack för att du ställde upp!**

#### **Tankar om följdfrågor som kan utveckla svaren:**

- Kan du utveckla lite mer ...
- Kan du berätta lite mer ...
- Kan du försöka beskriva lite mer ...
- Kan du ge ett exempel på hur du menar ...
- Menar du såhär ... (för att förtydliga något som sagts så att jag förstår rätt)