

Nyreligiositet vid millennieskiftet

– försumbar eller flyr den våra mätinstrument?

av *Liselotte Frisk*

Tiden efter andra världskriget har inneburit en ökande framväxt av nya religiösa rörelser i västvärlden. En ofta använd paraplybeteckning för dessa rörelser är just *nya religiösa rörelser* (NRR) som är en översättning av engelskans New Religious Movements (NRM:s). I den här artikeln kommer jag framför allt att behandla de nya religiösa rörelser som helt eller delvis baseras på andra religiösa traditioner än den kristna, då rörelser som vilar på mer kristen grund, som exempelvis Jehovas vittnen, mormonerna och trosrörelsen, behandlas på annan plats i boken. De nya religiösa rörelser som här behandlas faller framför allt in i tre olika grupper: hinduiska grupper eller grupper med hinduisk anknytning, buddhistiska grupper samt moderna religionsbildningar, bland dem new age. I den sistnämnda gruppen ingår exempelvis Scientologikyrkan, nypaganistiska grupper, den raeliska rörelsen, spirituellistiska rörelser (med lite äldre historia än de andra) med flera.

Flera av de rörelser som räknas till de nya religiösa rörelserna har långa historiska rötter i andra kulturer. Detta gäller exempelvis de buddhistiska grupperna, som i olika grupperingar nådde västvärlden under i synnerhet den senare halvan av 1900-talet. Det gäller även rörelser med hinduiska rötter, exempelvis Hare Krishna-rörelsen och flera guruorienterade rörelser och meditationsrörelser. Att man ändå räknar dessa rörelser som »nya« beror på att de är nya i den västerländska kulturen, men också på att de ofta i någon mån förändrats vid anpassningen till den nya kulturen.

Vad gäller flera andra rörelser som räknas in under beteckningen nya religiösa rörelser är de ofta inspirerade av äldre idéströmningar i högre eller lägre grad. En del nyreligiösa strömningar har exempelvis tagit upp element från 1800-talsrörelsen teosofi, som i sin tur samlat element från äldre idéströmningar och österländska strömningar. Särskilt under 1980- och 90-talen har rörelser formats där man velat söka sig tillbaka till förkristna religioner, de så kallade ny-paganistiska rörelserna, och rörelser där man sökt inspiration i framför allt skriftlösa religioner, de så kallade nyschamanistiska rörelserna. Dessa rörelser är dock i hög grad nyskapade, men har ändå inspirerats från äldre rörelser.

En svår gräns att dra är den mellan nya religiösa rörelser och invandrarreligioner. Framför allt vissa buddhistiska men även en del hinduiska och muslimska rörelser, liksom en rörelse som Bahá'í, är både etniska religioner, det vill säga medlemmarna har övertagit den religiösa tillhörigheten från föräldrarna, och nya religioner i väst, det vill säga medlemmarna är konverterade västerlänningar. Vad gäller de flesta rörelser är dock majoriteten av medlemmarna antingen invandrade eller konverterade. I den här artikeln har endast de senare rörelserna beaktats. Bahá'í, som har en hög proportion både av invandrade och konverterade, behandlas bland invandrarreligionerna och tas därför inte upp här.

Nyreligiositet existerar naturligtvis inte enbart i väst, utan det finns också nyreligiositet inom andra kulturer. Religion är ett dynamiskt fenomen som hela tiden förändras, och som (i högre eller lägre grad) uppvisar nya former var den än finns. Men vanligen behandlas inom religionsvetenskapen den västerländska nyreligiositeten som ett separat fenomen, då den är transnationell, för att inte säga global, och även existerar i liknande former framför allt i urbaniserade områden i andra kulturer. Man kan anta att den där samverkar med lokala former av nyreligiositet på olika sätt, men detta finns det ännu få studier om.

Resultaten från de båda studierna

Både Sverigeräkningen och telefonintervjuundersökningen uppvisar jämförelsevis låga siffror för nyreligiöst engagemang. Sverigeräkningen utfördes genom att formulär skickades ut till alla kända reli-

Tabell 1. Gudstjänster/
andakter och övriga
samlingar (utbud)
samt besök i dessa
bland nya religiösa
rörelser 24–26
september 1999.

Religiös rörelse	Gtj/andakter		Övriga saml.		Totalt	
	Utbud	Besök	Utbud	Besök	Utbud	Besök
Hinduiska rörelser	67	1 236	8	313	75	1 549
Buddhistiska rörelser	26	198	4	29	30	227
Moderna religionsbildningar	42	695	31	392	73	1 087
Totalt	135	2 074	43	734	178	2 863

giösa grupper och församlingar i Sverige, där de ombads inrapportera alla typer av möten de haft under fredag–lördag–söndag den 24–26 september 1999, och antalet deltagande personer i dessa. I den andra studien telefonintervjuades ett representativt antal av Sveriges befolkning om sina aktiviteter samma helg. Relevanta frågor för denna artikel var om man deltog i någon gudstjänst eller andakt, vilken kyrka eller religiös rörelse som ordnade den, samt om man deltog i något evenemang av ickereligiös karaktär. Det är alltså svaren på dessa frågor som denna artikel bygger på.

Enligt Sverigeräkningen redovisas sammantaget 2 863 besök vid något nyreligiöst möte denna helg. Om man studerar de insända formulären framgår tydligt att i flera fall samma personer räknats flera gånger eftersom de deltagit i flera möten som samma rörelse hållit under helgen. Räknade man antalet *personer* och inte antalet *besök* skulle siffran alltså bli ännu lägre.

Det finns dock flera faktorer som skulle kunna peka på att siffran trots allt är för låg. En är att av de cirka 150 formulär som skickades ut returnerades endast ett hundratal. Varför de övriga grupperna inte svarade kan man bara spekulera i. Från en grupp erhöles ett kort meddelande att man bestämt att inte delta i Sverigeräkningen. Andra grupper kanske valde att inte skicka tillbaka formuläret helt enkelt för att man inte hade några aktiviteter denna helg (trots att man uppmanades återsända formuläret även i dessa fall). Men sannolikt finns också många grupper som hade aktiviteter men som av olika skäl valde att inte svara. Bland annat saknas information från flera new age-orienterade, en del gurucentrerade samt några nypaganistiska grupper.

Ytterligare en fråga är hur många nyreligiösa grupper som formuläret *inte* skickades ut till. Sverigeräkningen är ju genom att omfatta hela landet unik, men den är upplagd efter samma principer som de

årliga studierna i Storstockholm, och det är nog sannolikt att många nyreligiösa grupper ute i landet inte registrerats. Att hitta dessa grupper kan för övrigt av flera skäl vara problematiskt, bland annat på grund av vissa gruppers förgänglighet. Nyreligiösa grupper är ofta mer instabila än traditionella kyrkor, och både uppstår och försvinner snabbt. Grupperna är ofta beroende av en individ som tar initiativ att samla andra människor kring sig. Flyttar en sådan person, eller får andra intressen, försvinner inte sällan gruppen. Jag skulle tro att det finns flera sådana särskilt new age-inriktade grupper som inte upptäckts, och som därför inte ingick i studien.

Ett relaterat problem är att en del nyreligiösa gruppers struktur ofta mer liknar nätverk än en traditionell organisation. Grupperna är inte alltid missionerande till sin karaktär. Vissa grupper annonserar inte sin verksamhet genom traditionella kanaler utan gör det utslutande via sociala nätverk. Sådana grupper är sällan registrerade som exempelvis ideella föreningar, och är på alla sätt svåra för utomstående att spåra. Det finns skäl att tro att flera nygnostiska, nyschamanistiska och magiska grupper saknas av dessa orsaker.

Ett ytterligare problem är att definiera vilka grupper vi egentligen söker under beteckningen nyreligiositet. Mer om detta nedan.

Siffrorna från telefonintervjustudien ger inte så mycket mer vägledning än att man igen kan konstatera att deltagande i nyreligiösa aktiviteter inte verkar särskilt stort. En enda person (0,1 procent) uppgav sig ha besökt ett hinduiskt möte (oklart om det gäller en ny religiös rörelse eller en invandrarrörelse) och en annan fördes till »New age/nyreliös« (0,1 procent). Ytterligare två personer hade uppgett att de deltagit i någon gudstjänst eller andakt, som av något skäl inte gick att inplacera i någon kategori. Kanske någon av dessa trots allt också skulle passa in i den nyreligiösa kategorin. Hur som helst är antalet personer som uppger deltagande med nyreligiös anknytning så lågt att osäkerheten kring siffrorna blir stor. En enda person (0,1 procent) skulle annars kunna omräknas till 8 000–9 000 personer omräknat till hela Sverige, och sammantaget skulle man i så fall kunna anta att antalet personer åtminstone betydligt överstiger de knappt 3 000 som spårades via Sverigeräkningen.

Men även om det egentligen skulle vara 10 000 eller 20 000 som deltar i något nyreligiöst möte under en helg är antalet ändå lågt

jämfört med andra typer av religiöst engagemang. Jag skulle i det sammanhanget vilja reflektera lite kring nyreligiositetens särskilda karaktärsdrag och i vilken grad mätningssmetoderna som använts fångar upp det nyreligiösa engagemanget i Sverige. Kanske en av orsakerna till de låga siffrorna har med mätningsproblemet att göra.

Religion eller terapi?

Nyreligiositet är ett tidsbundet begrepp vars innebörd med nödvändighet måste förändras med tidens gång. All »ny« religiositet blir så småningom »gammal«. När »ny« religiositet upphör att vara »ny« är förstås en tolkningsfråga.

»Ny« religiositet tenderar vanligen att uppvisa uttryck som på olika sätt hör samman med den tid den uppkommer i. Inom nyreligiositeten används ofta en form och ett språk som människor i just den tiden och kulturen kan förstå och relatera till. I vår tid är en av de viktigaste kulturella yttringarna, som nyreligiositeten ofta anknyter till, de psykologiska strömningarna under 1900-talet. (Hammer 1997:47–75) Många nyreligiösa rörelser och nyreligiösa företeelser inkluderar olika (populär)psykologiska läror som människor i vår tid känner igen och kan förstå. Ett exempel är Scientologikyrkan, vars grundläggande lära hävdar att människans sinne kan liknas vid ett slags datamaskin som, på grund av traumatiska händelser i barndomen (eller i tidigare liv), inte fungerar på ett alltigenom konstruktivt sätt. Dessa traumatiska händelser lämnar spår efter sig, som vi genom särskilda tekniker måste medvetandegöra för att kunna bli fria från dem och kunna agera som fria och goda individer. Något förenklat tänks man således, genom att bli fri från sitt förflutna, bidra till att skapa en värld fri från ondska, eftersom ondskan är en konsekvens av att människan styrs av händelser i det förflutna. Delar av denna lära har, som framgår, en del gemensamt med de psykoanalytiska skolorna. (Frisk 1998b:124–133)

Flera nyreligiösa företeelser är starkt påverkade särskilt av den humanistiska psykologin via den amerikanska 60-talsrörelsen Human Potential Movement, som sysslade med personlighetsutveckling på flera nivåer, bland annat genom att, vid sidan av nyutvecklade terapiformer, ta upp tekniker från olika kulturer runt om i världen. (Hammer 1997:72–76) Human Potential Movement har

haft ett enormt inflytande på den nyreligiösa miljön som vi i dag populärt kallar för new age. (Frisk 1998a:58–59) Den har också bidragit till att gränsen mellan religion och terapi i en del nyreligiösa strömningar har lösts upp och otydliggjorts. Var går gränsen mellan människans innersta och det gudomliga? En del strömningar inom nyreligiositeten tenderar att svara att det inte finns några sådana gränser: människans innersta själ *är* gudomligt. (Heelas 1996:19) Det är just genom att utveckla oss själva, att lära känna oss själva och utveckla vår potential, som vi också uttrycker livets innersta dimension. Huruvida detta av den engagerade individen klassificeras som psykologi eller religion har allt mer kommit att bli en smaksak.

Denna tendens har också förstärkts av de yttringar som importerats från andra kulturer där gränsen mellan andligt och profant, Gud och människa, transcendent och immanent, inte uppfattats som så strikt som i vår kultur. Under 70-talet gällde detta yoga och meditation från Indien, under 90-talet nyschamanistiska företeelser som inspirerats från skriftlösa kulturer (Lewis and Melton 1992:xii) samt, i synnerhet under senare delen av 90-talet, kinesiska inriktningar som exempelvis feng shui och olika typer av qigong-rörelser (som exempelvis falun gong-rörelsen).

Heligt och profant

Nyreligiositeten utmanar således en av de grundläggande idéerna om religion som dominerat i väst såväl inomreligiöst, inom kristendomen, som religionsvetenskapligt utifrån ett akademiskt perspektiv, nämligen att det finns en tydlig skillnad och ett motsatsförhållande mellan den heliga och den profana sfären i tillvaron. (Alver et al. 1999:9–10) Om det finns en sådan skillnad är det lätt att definiera vad som är religion: trosföreställningar och aktiviteter i relation till det heliga. Men om heligt och profant inte skiljer sig åt på ett tydligt sätt, blir också religionsbegreppet suddigt. Och detta är precis det problem som nyreligiositeten aktualiserar för religionsvetaren. Var slutar psykologin och tar religionen vid i idéströmningar där människans jag uppgraderats till att vara av yttersta vikt? Och exakt var börjar kroppsliga discipliner, som exempelvis yogautövande eller qigong, att handla om något utöver avslappning, välbefinnande och

mental fokusering? Gränserna är suddiga för religionsvetaren, men sannolikt även för utövaren.

Till denna problematik hör också problemen med själva begreppet religion, som ofta inom det som religionsvetare kallar nyreligiositet inte har någon högre status. Begreppet »religion« associeras i dessa kretsar ofta med kristendomen, en religion som man i någon mening protesterar mot och som ofta uppfattas ha begränsande trosföreställningar och en rigid verklighetstolkning. Betydligt högre i kurs står begreppet »andlig«, som vanligen uppfattas som friare och bortom trosföreställningar (även om inte heller detta begrepp alltid uppfattas ha en positiv klang).

Ser vi då på de båda aktuella undersökningarna, står det klart att en del aktiviteter i religionens gränstrakter, som skulle kunnat klassificeras som nyreligiösa, sannolikt av olika skäl har rymt från våra mätinstrument. Sverigeräkningen utsändes exempelvis inte till alla yogagrupper som finns i Sverige, och till ingen grupp med kinesisk inriktning. En av de större yogagrupperna i Sverige, vars ideologiska utgångspunkt definitivt finns inom nyhinduismens ramar, och som var med på Sverige-räkningens utskickslista, svarade i brev: »Ett missförstånd måste ha uppstått. Vi bedriver inte religiös verksamhet och är inget trossamfund.« Telefonintervjustudien i sin tur frågar efter deltagande i gudstjänst eller andakt, samt vilken religiös rörelse som arrangerat denna. Detta är sannolikt ett språk som flera av de som religionsvetarna skulle kalla nyreligiösa inte kan relatera till sina egna aktiviteter. Begreppet »religiös« är snarare *etic* än *emic* i detta sammanhang.

Intervjustudien kan dock här kanske ge oss mer information. Den frågar nämligen även om deltagande i evenemang av ickereligiös karaktär och har här antagligen fångat upp ytterligare några av de nyreligiösa: 0,1 procent är förda till »Personlig, andlig utveckling«; 1,2 procent till »Föreningsmöte«; 0,7 procent till »Studiecirkel, föreläsning«; och hela 5,2 procent till »Annan sammankomst, kurs«. Hur många av dessa som egentligen deltagit i någon aktivitet som skulle kunna relatera till nyreligiositet förblir dock oklart.

En annan intressant sak i detta sammanhang är att undersökningarna mätte religiöst engagemang över en fredag–lördag–söndag. Dessa dagar är ju traditionella mötesdagar i de större religionerna i Sve-

rige (även om de naturligtvis också har olika typer av möten på vardagarna). Frågan är dock om inte mötesmönstret ser annorlunda ut vad gäller delar av nyreligiositeten, med en större tonvikt på vanliga vardagar. Flera av grupperna i undersökningen, exempelvis några av de buddhistiska grupperna, kommenterar undersökningen med att det var tråkigt att inga vardagar var med i undersökningen, för det är då de har sina huvudsakliga möten. En känd new age-personlighet kommenterar i sitt svar att helgkurser blir allt ovanligare i de sammanhang han själv är engagerad i; mycket sker i stället på vanliga vardagar. Akal Centers (ett center för new age-aktiviteter i Stockholm) program avslöjar aktiviteter alla dagar måndag–torsdag, men bara vissa veckor fredag–söndag. Den delen av nyreligiositeten som sker via kursverksamhet och studiecirklar – exempelvis yoga, qigong – äger också till större delen rum på vardagar. Det är alltså risk för att man, genom att fokusera på dagar då traditionell religion har större delen av sin verksamhet, har missat delar av den icketraditionella religiositeten, som har större delen av sin verksamhet på andra tider.

För att sammanfatta detta avsnitt kan det alltså finnas skäl att fundera över om inte delar av nyreligiositeten skiljer sig så mycket från traditionell religiositet i Sverige att det uppstår mättningsproblem eftersom instrumenten utvecklats för att mäta just kristna religiösa uttryck. Jag undrar också om det inte kan finnas skäl att fundera över vad nyreligiositetens suddiga gränser mellan heligt och profant kan betyda i ett vidare perspektiv. Ska man se denna utveckling som en del av sekulariseringsprocessen, där det heliga profaneras (och, skulle en del säga, inte kan ses som »äkta« religion)? Alver et al. verkar vara inne på dessa tankegångar, då de föreslår att nyreligiositeten inte heliggör, utan snarare »förtrollar« tillvaron (1999:8). De förklarar dock inte närmare vad de menar med detta, men jag skulle kunna tänka mig att, då det heliga och det profana närmar sig varandra, man kan se det som att ingenting blir varken riktigt heligt eller riktigt profant. Sekulariseringen skulle således ha sekulariserat även religionen.

Alver et al. väljer dock huvudsakligen ett annat perspektiv. De hävdar att nyreligiositeten snarare ska förstås som en religiös uppblomstring än som ett uttryck för sekularisering. De menar vidare att det är karaktäristiskt för vår tids religiositet att den inte låter sig avgränsas till de sammanhang där vi är vana vid att religionen upp-

träder. Nyreligiositeten kommuniceras i dag i många olika kulturella sammanhang som inte primärt räknas som religion, som i populärkulturen och i reklamen. Alver et al. anknyter denna sammansmältning mellan exempelvis religion och populärkultur till det postmodernistiska begreppet *avdifferentiering*, som innebär motsatsen till modernitetens *differentiering*, med innebörden att olika samhällsinstitutioner skiljs från varandra. Avdifferentiering innebär att religionen inte längre utgör en egen kulturell sektor, utan att de kulturella kategoriskillnaderna bryts ner. Religionen sprids, låt vara kanske i en »tunnare« form, i olika kulturella sektorer och blir en del av dessa. Religion blir en del av underhållningsindustrin och en del av marknaden. På postmodernistiskt manér blir etablerade gränser flytande. (Alver et al. 1999:8–14)

Också Paul Heelas diskuterar nyreligiositeten i relation till avdifferentiering och de samtida flytande gränserna mellan de religiösa och sekulära sfärerna. Pluralismen i kombination med den postmoderna betoningen på individens frihet och eget val, gör att individen på olika sätt kombinerar religiösa och sekulära drag. Heelas exemplifierar med yoga och champagne, som i samtiden inte behöver uppfattas innebära några motsättningar. (Heelas 1998:5) Gränserna mellan heligt och profant upplöses ytterligare.

Religiösa dimensioner

Religion är ett mångdimensionellt fenomen som uttrycks på flera olika sätt. Glocks fem dimensioner från 60-talet utgör *ett* välkänt försök att systematisera religiositetens olika uttrycksformer. Hans fem dimensioner omfattar trosföreställningar, beteende (privata och offentliga ritualer), erfarenhet, kunskap och konsekvens (exempelvis sätt att leva och uppförande). (Glock and Stark 1965:20–21.) Att notera är att Sverigeräkningen och telefonintervjustudien mäter endast *en* av dessa dimensioner, nämligen deltagande i ritualer: därtill endast offentliga sådana. Kan också detta vara en felkälla? *All* religion uttrycks givetvis i stor utsträckning på andra dimensioner än offentliga ritualer – men kan detta i *ännu* högre utsträckning gälla delar av nyreligiositeten än traditionell religion?

Många studier indikerar att nyreligiositeten till stora delar är av mer *privat* än offentlig karaktär. Enligt en undersökning av new

age-sammanhang i Sverige deltar new age-engagerade mycket sällan i offentliga sammankomster. Nära hälften av de svarande uppgav att de deltog i föredrag högst en gång om året, medan endast 9 procent deltog i föredrag en gång i veckan eller oftare (Frisk 2000). Också detta drag kan förstås genom postmodernistisk teoribildning. Den postmoderna betoningen på individens frihet att kombinera delar av olika symbolsystem, tillsammans med nedmonteringen av det moderna projektets absoluta sanningar och auktoritetstro, (Heelas 1998:4–7) leder till att de sociala sammanhangens betydelse tonas ner. De stora kollektiva myternas tid är förbi; nutida myter är personliga och hör inte längre samman med några offentliga ritualer. I nyreligiositeten är tyngdpunkten flyttad från Gud, den religiösa organisationen, ritualer och auktoritativa texter till den religiösa aktören och dennes personliga upplevelser och myter. (Alver et al. 1999:10). Religionshistorikern Ingvild Saelid Gilhus exemplifierar med själavandringsföreställningen som en nyckelsymbol och kollektiv myt i den samtida nyreligiositeten, vilken utgör ett slags skärningspunkt mellan såväl olika nyreligiösa strömningar som andra kulturella strömningar. Varje enskild myt är personlig eftersom den knyts till *en* individs livshistoria. (Gilhus 1999:45) Individens betydelse framhävs starkt; självet gudomliggörs. (Mikaelsson 1999:28)

Nyreligiositeten har således flyttat från det kollektiva till det privata, från betoning på gruppen till betoning på individen. Därifrån är steget inte långt till betoning på *upplevelse*, ett annat av nyreligiositetens särdrag. Inte heller här finns någon tydlig gräns mellan heligt och profant, men upplevelsen ska vara min egen, och den ska vara stark, gärna involverande både gråt och skratt. Alver et al. uttrycker det så att det postmoderna självet inte längre söker helighet och frihet från synd, utan snarare en upplevelse av spänning, stämning, närhet och fantasi. (Alver et al. 1999:15) Mycket i den vidare nyreligiositeten spelar just på liknande teman. Nypaganistiska och nyschamanistiska ritualer leker med dessa ingredienser i rollspel och festivaler, liksom många mer terapeutiskt inriktade aktiviteter i religionens gränstrakter. Ofta finns i de senare en betoning på närhet och relationer.

Alla religionsvetare vill dock inte kalla nyreligiositeten för privat. Religionshistorikern Olav Hammer menar att nyreligiositeten inte

är privat, eftersom det finns en gemensam idémiljö. (Hammer 1997: 23) Och visst finns det en gemensam mytbildning inom nyreligiositeten, exempelvis den nyss nämnda själavandringstron som är ett av de drag som håller samman delar av denna. Men hur kommer denna gemensamma idémiljö egentligen till stånd om gemensamma möten är få?

Svaret är att en viktig kollektiv arena för nyreligiositeten är boktryckarkonstens produkter, liksom de senaste årens elektroniska produkter. Religion har i olika tider kommunicerats via olika medier, vilket också har format religionens uttryck och, i viss mån, innehåll. Att litteratur är en viktig del av nyreligiositeten står klart. James Redfields bok *Den nionde insikten* har sålt i 150 000 exemplar i Sverige (enligt telefonsamtal med Mia Kristoferson, Wahlström & Widstrand, 3 augusti 2000), och Shakti Gawains böcker sammanlagt i nära 100 000 exemplar (enligt telefonsamtal med Per Frisk, Energica Förlag, 2 augusti 2000), för att bara ta ett par exempel. Vad Internet kan komma att betyda är ännu överskådligt, men det är tydligt att den så kallade cyberreligiositeten utmanar många traditionella religionsvetenskapliga föreställningar om religiositet, exempelvis den sociala gruppens betydelse och nödvändighet för religiöst engagemang.

Via litteratur och andra kulturella uttryck (film, musik, reklam) kommuniceras och delas trosföreställningar som är mer av nyreligiös än av kristen karaktär. Några sådana trosföreställningar har vid olika tillfällen under 90-talet mätts i stora kvantitativa studier. ramp-undersökningen från slutet av 90-talet visar exempelvis att 36 procent av svenskarna tror att Gud snarare är någonting inom varje människa än någonting utanför; att 18 procent tror på en Gud som man kan ha en personlig relation till, medan 19,7 procent tror på en opersonlig högre makt eller kraft; samt att 14,7 procent vet inte vad han eller hon ska tro om detta. Enligt samma undersökning läser nära 40 procent av svenskarna horoskop åtminstone en gång i månaden i syfte att få veta sin framtid.¹ evs-undersökningen från 1999 redovisar att så mycket som nära 20 procent av svenskarna helt eller delvis tror på reinkarnation.² Ställer man dock frågan annorlunda, som man gör i ramp-undersökningen, och inte ger utrymme för någon »delvis tro på reinkarnation«, men däremot har ett alternativ

som »Det finns någonting efter döden, men jag vet inte vad« som 36 procent valde, får reinkarnationsfrågan endast 5 procent av svaren.

Vi kan notera två saker utifrån dessa kvantitativa studier: dels att trosföreställningar med nyreligiös karaktär, som trosföreställningar kring Gud inom människan, reinkarnation och astrologi, samlar betydligt fler människor än vad deltagande i offentliga möten uppenbarligen gör; dels att alternativ som »delvis tro på reinkarnation« och »det finns något, jag vet inte vad« får relativt stor uppslutning. Det senare kan signalera en stark osäkerhet i trosfrågor, men kanske även något annat. Personligen tror jag att det i detta sammanhang är väsentligt att den samtida pluralismen och globaliseringen ger upphov till medvetande och kunskaper om flera parallella trossystem, vilket i sin tur medför *relativisering*; individen har svårt att uppfatta något som absolut sant. (Beyer 1994:26–27.) Detta får sannolikt konsekvenser för sättet att förhålla sig till religiösa trosföreställningar; man *tror* inte på samma sätt som tidigare. (Heelas 1998:5.) Mer uppfattar man trosföreställningar som möjligheter, som »kan-vara-sant«.³ Denna tendens späds sannolikt på av den elektroniska utvecklingen, där verklighet och fiktion går ihop i den »virtuella verkligheten«. Det finns i dag flera sanningar och flera verkligheter, inte bara en.

Sammanfattningsvis kan vi dra slutsatsen att nyreligiositet i dag sannolikt yttrar sig på andra sätt än deltagande i de kollektiva ritualer som såväl Sverigeräkningen som telefonintervjustudien mäter. *Individuellt* religiöst engagemang och *upplevelsedimensionen* är svåra att mäta. Nyreligiösa *trosföreställningar* är mätbara och verkar också vara ganska väl utbredda – men frågan är vad dessa siffror egentligen betyder. Är en delvis tro på reinkarnation detsamma som engagemang i nyreligiositet?

Religiöst engagemang

Religionshistorikern Ingvild Saelid Gilhus tänker sig *grad av engagemang* i nyreligiositet (här exemplifierat med magi) som cirklar. I den innersta cirkeln finns de egentliga magikerna, för vilka magin också kan vara ett levebröd. De står i den västerländska mysterietraditionen med rötter i 1800-talets ockulta renässans, och har ofta genomgått olika initiationsritualer. Dessa uppvisar högst grad av engagemang. I cirkeln utanför den finns deltagare i kurser och work-

shops om magi, eller medlemmar i exempelvis alternativa bokklubbar. Deras engagemang är av lägre grad. I de yttersta cirkelarna finns de som läser om magi i veckotidningar, läser romaner där magi spelar en roll, exempelvis Tolkiens böcker eller fantasy litteratur. (Gilhus 1999b:136–137.) De (relativt) höga siffrorna i de kvantitativa studierna vad gäller trosföreställningar med nyreligiös anknytning kan förklaras genom personer i de yttersta cirkelarna. Deras engagemang i nyreligiositet är vagt och har inga förpliktelser över huvud taget: de behöver inte ha någon gudstro och de behöver inte delta i några ritualer. (Alver et al. 1999:19.) Deras engagemang behöver inte ha några särskilda konsekvenser för deras liv.

Frågan är naturligtvis hur man ska bedöma deras religiösa engagemang: Hur seriöst är det? Nyreligiositetens roll som underhållning ska inte underskattas; det är roligt att läsa horoskop och läsa om andra världar där allt kan hända; det är skönt att få energimassage och aromaterapi är behagligt. Klart är också att det finns mycket starka beröringspunkter mellan alternativa terapier och nyreligiositeten (se exempelvis Frisk 1998a, Hammer 1997, McGuire 1994 och Frisk 1998b).

Personligen tror jag att även om nyreligiositet i många fall används som underhållning, så utgör den ändå essentiella delar av många människors livsåskådning och hållning till tillvaron i dag. Naturligtvis kan man fundera över vad en religiositet utan synbara konsekvenser i vardagen egentligen betyder – men handen på hjärtat, vad garanterar att gudstjänstdeltagande egentligen betyder mer? Även i traditionellt gudstjänstdeltagande kan andra dimensioner än de »rent« religiösa (om det nu existerar några sådana) vara väsentliga; den sociala dimensionen eller vana sedan barndomen för att bara nämna några.

Slutsatser

Det är en utmaning att mäta både traditionell religiositet och nyreligiositet, av skäl som har med definition av religiositet och olika religiösa dimensioner att göra. Jag vill dock i denna artikel hävda, att det av olika skäl är svårare att mäta nyreligiositet än traditionell religiositet, och att detta sannolikt är en av orsakerna till att Sverigeräkningen och intervjustudien uppvisar låga siffror för nyreligiös aktivi-

tet. Svårigheterna har huvudsakligen att göra med några olika karaktärsdrag som nyreligiositet i samtiden manifesterar. Ett sådant viktigt karaktärsdrag är de utsuddade gränserna mellan heligt och profant, att nyreligiositeten inte låter sig avgränsas till de sammanhang där vi är vana vid att religionen uppträder. Religionen är i dag spridd i olika kulturella sektorer, även om den där uppträder i en »tunnare« form. En annan viktig faktor är att nyreligiöst engagemang i större utsträckning än vad gäller traditionell religion manifesterar sig på andra sätt än i deltagande i offentliga ritualer; på mer privata sätt och i den individuella upplevelsen.

Frågan är om vi står inför ett religiöst paradigmskifte, där både offentliga ritualer och trosföreställningar får allt mindre betydelse, och den personliga religiösa upplevelsen får en mer framträdande roll. Även om nyreligiösa trosföreställningar i och för sig är någorlunda väl spridda, vill jag ifrågasätta om trosföreställningar i dag har samma tyngd som tidigare: globalisering och relativisering medför att alla former av trosföreställningar relativiseras och därför förlorar sin betydelse. Man »tror« inte på samma sätt som tidigare, inte bara vad gäller att *inhållet* i trosföreställningarna förändrats.

Med dessa faktorer följer även att religionens *form och struktur* förändras. Nyreligiöst engagemang är ofta vagt och medför ofta inga större förpliktelser och engagemang i olika organisationer. Organisationsformen utgörs ibland mer av informella nätverk än av traditionella organisationsformer för religion. Med detta följer naturligtvis också frågor kring vilken betydelse denna vagare religiositet har för utövaren, till vilka resonemang kring klassiska religionssociologiska frågor som sekularisering kan knytas.

1. Tack till professor Göran Gustafsson, Lunds Universitet, som välvilligt ställt ramp-undersökningens material till förfogande.
2. Tack till professor Thorleif Pettersson, Uppsala Universitet, som välvilligt ställt evs-undersökningens material till förfogande.
3. Tack till Lisbeth Mikaelsson, Bergens Universitet, som fäste min uppmärksamhet på att trosföreställningar i dag mer uppfattas som »möjligheter«.