

Manus til Filosofikafé, Kristiansand 27.10.2010

Pål Ketil Botvar, KIFO – Stiftelsen Kirkeforskning

## **Fra religion til åndelighet**

*Det norske religiøse landskapet anno 2009*

### **Innledning**

Prinsesse Märtha Louise er ikke alene. I løpet av de siste årene har mange nordmenn vært innom en alternativmesse, deltatt på kurs om massasje, aura, kroppsbehandling eller forsøkt terapier som ikke tilbys av det offentlige helsevesen. Disse mer eller mindre religiøse ideene og teknikken utgjør et tydelig alternativ til det som tilbys i kirker og på bedehus. Denne høsten har det foregått en livlig offentlig debatt om engler, kontakt med døde og ulike former for helbredelse. Det sterke mediefokus på prinsesse Märtha Louise og hennes engleskole bidrar til at nordmenn nærmest tvinges til å forholde seg til den alternative religiøsitet og ta stilling til den.

I dette foredraget skal jeg si litt om hvorfor den nye åndeligheten har fått så stor oppmerksomhet i vårt tilsynelatende så sekulariserte samfunn. Men før vi kaster oss ut i det alternativreligiøse universet må jeg si noen få ord om Sørlandets spesielle plass i den religiøse geografien.

### **Sørlandet i den religiøse geografien**

Som kjent er Sørlandet den mest religiøse av våre landsdeler – i alle fall når vi snakker om tradisjonell, kirkelig religiøsitet. Jeg skal ikke trette dere lenge med noe dere kjenner så godt til fra før. Mange har sikkert allerede hørt Pål Repstad ved Universitetet i Agder eller Ingunn Folkestad Breistein fra Ansgarskolen legge ut om bibelbeltet, den mørke kyststripa og om sørlendingen som lenge betraktet Gud som en streng far, men som nå nærmest ser på Ham som en kul kompis. Til tross for liberaliseringen og sekulariseringen som har funnet sted er Sørlandet relativt sett fortsatt den landsdelen som peker seg mest ut i religiøs retning. For eksempel er det omtrent dobbelt så mange som går hyppig i kirken eller på religiøse møter i Agder, sammenliknet med i landet som helhet. Dobbelt så mange tror sikkert på Gud, men bare halvparten så mange tror på reinkarnasjon. Agder skiller seg ut ved å være mer kristelig, men mindre alternativreligiøst, enn andre deler av landet. Andelen ateister er imidlertid like stor på Sørlandet som ellers.

Det kan virke som om den alternative religiøsiteten på Sørlandet holdes i sjakk av en fortsatt sterk kirkelig innflytelse. Det religiøse tilbudet er så preget av kristne organisasjoner at også for dem som er ute for å shoppe religion, burde det være mye å velge mellom. Men Kristiansand har i likhet med andre store byer i Norge fått sine alternativmesser hvor nyreligiøse ideer presenteres – og til dels omsettes på et økonomisk-religiøst marked. (Man kan blant annet få auraen avfotografert eller fremtiden lest ved hjelp av tarot-kort, for å nevne noe).

Når det gjelder øvrige landsdeler så har Vestlandet beveget seg bort fra Sørlandet og i retning Østlandet når det gjelder religion og blitt mer liberalt og folkekirkelig. Dette henger i noen

grad sammen med den politiske overgangen fra KrF til Frp som har foregått innenfor deler av Vestlandet. Trøndelag er både folkekirkelig og alternativ-religiøs. Særlig etter at Snåsamannen ble en nasjonal figur. I Nord-Norge finner vi alle former for religion godt representert, samtidig som ateismen står høyt i kurs, mens Oslo fremstår som sekularismens høyborg (selv om Oslo også har flest antall ulike menigheter).

Den kristelige orienterte religiøsiteten har altså satt sitt tydelige preg på Sørlandet. Men hvorfor har det egentlig blitt slik? Dette er noe jeg sliter med å forstå. Så hvis noen kan fortelle meg det ville det vært fint. Trolig har det noe å gjøre med Hans Nielsen Hauge og andre vekkelsespredikanter, men også kontakten med religiøse impulser fra USA, Skottland og Nederland via sjøveien. Kanskje har frikirkeligheten bidratt til å skape en dynamisk konkurranse med statskirkemenighetene, og dermed stimulert det religiøse livet...

### **”Medialisering” av religionen**

Til daglig holder jeg til i Oslo-området hvor de flerreligiøse impulsene er synlig til stede – i form av klesdrakter, bygninger, plakater osv. Men også i mer ”perifere strøk” av landet blir folk i til stadighet minnet om at det finnes ulike typer av religiøsitet. Dette skjer ved at man møter religiøse symboler i det offentlige rom, men i enda større grad skjer det via massemedia og populærkultur – i filmer, bøker, musikk, blader. Medieforskere snakker gjerne om at det skjer en ”medialisering” av samfunnet (Hjarvard 2008). Det betyr at stadig mer av kommunikasjonen foregår via massemedier som TV, radio, aviser og internett. Det bildet mediene gir av religion avgjør dermed langt på vei hvilket bilde folk sitter igjen med.

I og med den globaliserte mediesituasjonen blir også prosesser i andre land, relevante her på bjerget. Mye tyder på at det ikke lenger skjer en privatisering av religionen ved at den forskyves lenger og lenger vekk fra den offentlige arena og over mot usynlige private rom, men at religion tvert imot blir mer og mer synlig tilstede i offentligheten.

Så vil noen kunne spørre: Men det at religion blir synlig behøver vel ikke bety at den får mer innflytelse og blir viktigere. Nei, ikke hvis man tenker at samfunnsmessig betydning er knyttet til at man deltar i offentlige råd & utvalg og har en formell rolle i politiske beslutninger. Men nettopp medialiseringsteorien hevder at viktige beslutninger flyttes fra politiske fora og over til mediearenaen. Hva som sies på politiske debatter på TV vil kunne ha større praktisk betydning enn det som sies fra Stortingets talerstol. Dermed kan det bli vanskeligere enn før å skille mellom det å ha en fremskutt plass i mediebildet og det å ha betydning i samfunnet...

Medialiseringen av samfunnet berører politikken, kulturlivet, økonomien og utdanningssystemet, i tillegg til det religiøse felt. Stadig færre går i kirken, men ganske mange får med seg livssynsprogrammer i radio og TV. Såkalte TV-prester har en prekestol som er viktigere enn en hvilken som helst bispestol. Dette poenget ble satt på spissen for noen år siden da en foreslått bispekandidat høflig takket nei til å stille opp under henvisning til at han hadde en viktig jobb som spaltist i en hovedstadsavis å ivareta.

Massemedia har altså blitt mer opptatt av religion enn før. Dette henger sammen med nye og eksotiske religiøse uttrykk i kjølvannet av innvandring og globalisering. Det at religion i dag er så tydelig til stede i offentligheten gjør noe med vårt bilde av religion og vårt forhold til den. Noen reagerer på fremmedartede religiøse innslag i media ved å bli opptatt av sine kristne røtter. Andre reagerer med nysgjerrighet på de nye impulsene. En tredje gruppe tar avstand fra all religion og synes den tar for stor plass i samfunnet. Men de fleste tar det med en avslappet skuldertrekning. Det er altså ikke bare *typen av informasjon*, men også *mengden*

av informasjon om religion, som har betydning. Jo mer dagligdags et fenomen blir, jo lettere er det å ha et avslappet og til aksepterende forhold til det.

Den amerikanske sosiologen W. I. Thomas er opphavsmann til en kjent sosiologisk lov: *Hvis mennesker definerer situasjoner som virkelige, så blir de virkelige i sin konsekvens*. Utsagnet har relevans for religionsfeltet. Hvis mange nok oppfatter religion å være en viktig del av samfunnet vårt – vel, så blir den også det.

Religionssosiologen Peter Berger var inne på noe liknende når på 60-tallet hevdet at pluraliseringen av samfunnet ville føre til at religionen mistet sin status som ”selvinnlysende sannhet”. Han mente at i et samfunn hvor religion er til stede og tas for gitt, vil den opprettholde sin posisjon. Men når en religion, for eksempel kristendommen, møter konkurranse fra andre livssyn, blir det mindre opplagt at den kristne måten å betrakte verden på er sann, mens alle andre måter er feilaktige. Senere har det vist seg at konkurranse ikke nødvendigvis er negativt for den religiøse utviklingen. For den tidligere monopolbedriften kan situasjonen svekkes, men for bransjen som sådan kan konkurranse føre til at etterspørselen øker. (Jeg mener likevel generelt sett at økonomisk teori har begrenset forklaringskraft i forhold til det religiøse).

Religion kan hevdes å være tilbake på den offentlige arena i form av den offentlige debatten som foregår i massemedia. Dette kan i seg selv være med på å skape en såkalt ”troverdighetsstruktur” for religionen, for å bruke et uttrykk fra Peter Berger. Samfunnet fungerer på nytt som en *troverdighetsstruktur* for religion – om enn ikke for en *bestemt type religion*.

### **Kritikk av sekulariseringsteorien**

Peter Berger lenge sett på som en representant for tradisjonell sekulariseringsteori. Han har spilt en sentral rolle innenfor det norske religionssosiologiske miljøet. Det han imidlertid ikke forutsatte, og som han heller ikke kan lastes for, er at moderniseringen av samfunnet har tatt nye veier. De mekanismene han pekte på ikke lenger er de eneste eller de mest toneangivende innenfor dagens form for modernisering. For eksempel forutsatte han ikke fullt ut individualiseringen og globaliseringens betydning for den religiøse utvikling. Peter Berger har senere innrømmet at han tok feil i flere av sine postulater og i dag snakker om at det skjer en *desekularisering*.

Det norske samfunnet har gjennomgått betydelige endringer de siste tiårene. Den moderniseringen som foregikk på 50, 60 og 70-tallet har tatt en ny vending. På 1980-tallet begynte industrialiseringen å gå tilbake. Vi fikk en ny yrkesstruktur. Tertiæryrkene - tjenestesektoren – vokste voldsomt, mens primær og sekundæryrkene gikk tilbake. I tillegg fikk troen på teknologien et skudd for baugen, miljøødeleggelsene ble synlige for enhver og velferdsstaten begynte å knirke i sammenføyningene. Troen på fremskrittet (dog ikke på Fremskrittspartiet) forsvant og med den vissheten om at utviklingen alltid går i den riktige retningen. Dette markerer et brudd med den tradisjonelle moderniseringen med sin vekt på teknologi og fremskritt.

Samtidig fortsatte utdanningsekspløsjonen og individualiseringstendensen. I dag er dette sentrale sider ved moderniseringen, sammen med medialisering, globalisering og individualisering. Hva betyr disse strukturelle skiftningene for utviklingen på det religiøse området?

### **Både sekularisering og sakralisering**

Den klassiske sekulariseringsteorien kan på sett og vis berges ved at man hevder at moderniseringen har fått et nytt innhold. Det betyr at forholdet mellom den enkelte delprosess og religion, ikke nødvendigvis er endret. Det er for eksempel god grunn til fortsatt å hevde at klassisk industrialisering, det vil si overgangen fra primærnærings til maskinell behandling, trekker i retning av sekularisering. Det samme kan sies om urbanisering og delvis spredning av høyere utdanning. Derimot er det mer diskutabelt hvorvidt individualisering, kulturell pluralisering og globalisering på samme måte undergraver religiøse livssyn. Det kan like gjerne være at slike prosesser bidrar til å gi visse former for religion økt vind i seilene – jeg tenker især på individualiserte og lite institusjonaliserte former for religion.

I og med at vi lever i et komplekst og sammensatt samfunn, hvor det foregår ulike typer endringsprosesser på en og samme tid, er det mulig å tenke seg at det skjer en nedgang i visse former for religion *parallelt* med at det skjer en styrking av andre former for religion. Men det er ikke tilfeldig hvilke typer religion som får drahjelp fra de strukturelle samfunnsprosessene og hvilke som ikke gjør det. Denne dobbeltheten mellom fortsatt sekularisering og en gryende resakralisering er noe av det vi forsøker å beskrive i boka "Religion i dagens Norge" (Botvar & Schmidt 2010).

Det er først og fremst kirkelige og andre institusjonaliserte former for religion som sliter med oppslutningen, mens alternativ-religion er på fremmarsj i dagens Norge. Til tross for at en sentral institusjon som Den norske kirke har gjennomgått betydelige endringer både i samværsformer og når det gjelder læren, blir kirken fortsatt av store deler av befolkningen oppfattet å stå for en autoritær og tradisjonell religionsform.

Religiøse institusjoner, slik som Den norske kirke, har over tid mistet noe av den innflytelse den tidligere hadde over andre institusjoner i samfunnet – som for eksempel de politiske institusjonene. Men dette behøver ikke å bety at det skjer en tilsvarende *differensiering* inne folks hoder – det vil si at religiøse tanker holdes atskilt fra tanker omkring moral, familie, politikk, kultur osv.

Det er heller ikke vanskelig å trekke fram samfunn hvor det ikke er noe entydig samsvar mellom hvordan religion fungerer på institusjonsnivå og hvordan den fungerer på individnivå. I såkalt katolske land er det fortsatt mye kontakt mellom kirken og myndighetene - uten at det nødvendigvis innebærer at befolkningen er dypt religiøs. Jeg tenker for eksempel på søreuropeiske land som Spania og Italia. I andre land, slik som Polen, stod religionen lenge sterkt i befolkningen uten at kirken hadde noen formell makt i samfunnet – dette var situasjonen i kommunist-tida. I USA praktiseres en streng atskillelse mellom kirker og myndigheter. Likevel fremstår den amerikanske befolkningen som en av de mest religiøse i den vestlige verden. Dette er eksempler på at det kan eksistere et misforhold mellom institusjonelt og individuelt nivå når det gjelder religion.

### **Religionsundersøkelsen**

Hva viser så nyere undersøkelser om den religiøse utvikling i Norge? Det er et sammensatt bilde av befolkningens religiøse liv som kommer fram i den store Religionsundersøkelsen fra 2008. Undersøkelsen viser at mens enkelte religiøse forestillinger er i tilbakegang, er andre er i framgang. Troen på Gud går tilbake, mens troen på reinkarnasjon brer om seg og troen på mirakler holder seg konstant. Tilsvarende ser vi når det gjelder religiøse praksisformer. Kirkegangen går ned, mens for eksempel lystenning ved graver går opp. Dette er en praksis som har et religiøst element i seg. Temaet er aktuelt nå like før Allehelgensdag. I løpet av noen år har andelen av befolkningen som tenner lys ved en grav minst en gang i året steget fra 40 til 60 prosent. Dette antyder at det i befolkningen er en viss tiltrekning mot former for

religiøsitet som er åpne for ulike tolkninger og som har en svak tilknytning til institusjonalisert religion.

Dette gjelder også for den såkalte alternative religiøsiteten, det vil si religiøsitet som står i et spenningsfylt forhold til etablerte religioner og som er mindre dogmatisk og mindre organisert. I Religionsundersøkelsen fra 2008 kommer dette blant annet til uttrykk ved at mellom 15 og 20 prosent av befolkningen kaller seg for åndelig og samtidig tar avstand fra etablert religion. I den norske befolkningen utgjør dette en gruppe på 17 prosent, noe færre i Agder (13 %).

### **Hva kjennetegner det vi kan kalle for nyåndeligheten?**

På alternativmessen som hver høst blir arrangert i Oslo og større byer (inkludert Kristiansand) er det en uendelighet av ulike tilbydere, terapeuter og selgere. Dersom man vandrer rundt her en stund får man en følelse av at det alternativreligiøse feltet er ekstremt sammensatt og ustrukturert. Dersom man derimot tar for seg Märta Louises bok "Møt din skytsengel" eller leser lederartikler i bladet *Visjon* (tidligere kalt *Alternativt Nettverk*), får man et inntrykk av helhet og sammenheng. Alternativbevegelsen er begge deler på samme tid. På den ene siden finner man en gruppe mennesker som prøver ut det ene etter det andre av religiøse teknikker for å finne ut hva som gir dem selv økt velvære og livskvalitet. På den andre siden finner man mennesker som seriøst søker en livssynsmessig plattform som de kan bygge livet sitt på. (Märtha Louise plasserer seg blant de helhetssøkende. Hun tar avstand fra religionsbegreper og omfavner åndeligheten. Hun mener at alle mennesker kan finne fram til et åndelig ressurscenter i sitt eget indre.)

Det er krevende å finne frem til kjernen i nyåndeligheten. Å definere og avgrense fenomenet er et forskningsprosjekt i seg selv. Alle får vi en rekke assosiasjoner når vi hører ord som New Age og nyåndelighet. Vi tenker på slikt som healing, energioverføring, yoga, myteomspunne historiske steder og hippiebevegelsen. Det finnes en rekke praksiser, steder og situasjoner som på en eller annen måte er knyttet til begrepet. Men hva er det som gjør disse faktorene til et enhetlig fenomen?

For å kunne snakke om nyåndelighet må flere forhold være til stede samtidig. Det må være et grunnpremiss. Det er en slik tilnærming jeg har brukt når jeg har studert nyåndelighet ved hjelp av spørreskjemamateriale. Når jeg klassifiserer svargiverne som nyåndelige er det ikke på basis av positive svar på et sett av utsagn eller indikatorer. Det er ikke nok å ha interesse for reinkarnasjon, man må samtidig være opptatt av astrologi, ha et upersonlig gudsbilde, tro på healing etc. Først når disse faktorene inngår i en sammenheng kan de peke i retning av det vi kaller for et livssyn.

Den moderne formen for nyåndelighet eller New Age oppstod i USA og rundt midten av 1980-tallet. Derfra spredte den seg raskt til europeiske land, Norge inkludert. Siden har ideene tiltrukket seg mange mennesker og utviklet seg til å bli en løst sammensatt bevegelse som forsøker å påvirke andre deler av samfunnet. I engelsk-språklig sammenheng, og til dels også på norsk, benyttes uttrykket *The New Age* – den nye tidsalderen – synonymt med nyåndelighet. Jeg vil hevde at New Age var en mer treffende betegnelse på den alternativreligiøse bevegelsen i tiden forut for tusenårsskiftet, hvor det milleniaristiske draget var sterkere fremme enn det er nå, og hvor en trodde at det ville skje store endringer når en passerte et bestemt tidsskille.

Noen spør seg om ny-åndelighet dreier seg om religiøsitet eller bare handler om livsstil, teknikker for å oppnå velvære, kroppslig balanse etc. Etter å ha studert de vi kan kalle nyåndelige, nøler jeg imidlertid ikke med å kalle dem religiøse, selv om de ofte ikke liker dette begrepet selv. De fleste er åpne for og bekjenner seg til en rekke trosforestillinger – slik som eksistensen av guddommelige krefter, et liv etter døden og forestillinger om en virkelighet utenfor det vi umiddelbart kan sanse. De faller dermed inn under det en kan kalle en sterk definisjon av religionsbegrepet. Ofte dreier det seg imidlertid om en annen type gudstro enn den vi finner i kirken. Det samme gjelder forestillinger knyttet til et evig liv. Troen på reinkarnasjon eller at en blir født til nye liv på jorden er en utbredt forestilling innenfor ny-åndeligheten og dermed utgjør det en kan kalle et nøkkel-begrep.

Enkelte har sammenliknet nyåndelighet med tidligere tiders folketro. Han har absolutt et poeng. Satt på spissen kan en si at Vårherre er blitt byttet ut med energier, mens tidligere tiders udødelighetstro er erstattet av reinkarnasjon. Skjebnetro og varsler har veket plassen for astrologi og tarot-kort, mens draugen og nøkken kan sies å være byttet ut med forestillinger om hjelpere og kontakt med avdødes ånder. En kan finne igjen mye av folketroens fatalisme innenfor dagens nyåndelighet. Likevel halter parallellen noe. I mange tilfeller er fatalismen erstattet av en form for individualisme som grenser til narsissisme – altså en overdreven tro på egne evner og muligheter.

### **De to hovedformene for alternativ religiøsitet**

På bakgrunn av tidligere forskning vil jeg hevde at alternativreligiøsiteten kan sies å ha to forskjellige ansikter, det ene er individualistisk og fragmentert og det andre er relasjonelt og ideologisk. Denne todelingen av den alternative bevegelsen gjør seg gjeldende på et institusjonelt nivå – i spenningen mellom Alternativmessens kaos og forsøket på å bygge opp en formell livssynsorganisasjon som Holistisk Forbund. Det samme gjør seg også gjeldende på individnivå – ved to ulike måter å forholde seg til det alternativreligiøse universet på.

Den ene formen for nyåndelighet kjennetegnes av interesse for fenomener av typen astrologi, healing, krystaller, amuletter osv., mens den andre er mer orientert mot ideologiske og følelsesmessige forhold slik som ”meningen med livet, gud som noe inne i mennesket, søken mot åndelige opplevelser, opptatthet av meditasjon etc.” Det to formene for åndelighet skiller seg fra hverandre ved at den ene har en overflatisk orientering mot mange fenomener innenfor det alternative feltet, mens den andre er mer orientert mot grunnleggende, ideologiske temaer innenfor det samme feltet.

De to formene for nyåndelighet skiller seg fra hverandre både når det gjelder den innholdsmessige siden, men også når det gjelder hvilke grupper i befolkningen som tiltrekkes. Når vi oppsummerer resultatene fra ulike undersøkelser finner vi at den fragmentariske/utprøvende nyåndeligheten særlig appellerer til unge mennesker, til kvinner, til lavt utdannede og lavinntektsgrupper. Den relasjonelt-ideologiske formen for nyåndelighet appellerer i større grad til middelaldrende, menn i nesten like stor grad som kvinner, folk med høyere utdanning og folk bosatt i urbane strøk. Dette bidrar til å understreke at vi har å gjøre med to ulike tilnærminger til alternativ religiøsitet. Den ideologiske formen for nyåndelighet har en bredere appell. Kanskje skjer det en overgang fra den ene til den andre formen, parallelt med at individet gjennomgår en livssyklus. Men dette er det vanskelig å belegge ved hjelp av empiriske data.

Det fremkommer også klare kontraster mellom de to retningene når det gjelder syn på samfunnet. For eksempel gjelder dette hvilke politiske partier som står sterkt innenfor de to gruppene. Mens SV og til dels KrF er overrepresentert i gruppen av ideologiske nyåndelige, så er FrP overrepresentert blant de fragmentariske nyåndelige. Dermed understrekes ulikhetene knyttet til syn på individet, fellesskapet og samfunnet.

### **Forholdet til kirken**

Også synet på etablert religion er forskjellig i de to gruppene. Mens den fragmenterte åndeligheten er åpen også overfor kirkelig religion er de bevisst nyåndelige naturlig nok skeptiske til det kirkene står for. Den søkende gruppen har i større grad enn den andre hatt kontakt med kirken under oppveksten. Begge gruppene holder imidlertid i stor grad på medlemskapet i Den norske kirke. De ønsker begge å kunne benytte seg av de kirkelige ritualene, men gjerne eventuelt tolke dem på sin måte.

Det blir ofte påstått at kirke-orientert kristendom er i ferd med å vike plassen for nyåndelighet – i ulike varianter. Det er imidlertid et usikkert empirisk grunnlag for en slik påstand. Det er ikke de med en kirkelig bakgrunn nyåndeligheten først og fremst rekrutterer. Sentrale indikatorer på nyåndelighet i befolkningen, slik som oppslutning om reinkarnasjon og astrologi, har *ikke* steget nevneverdig de siste 20 årene. Dette kan til en viss grad henge sammen med at det er i ferd med å skje en vektforskyvning fra fragmentarisk-folkelig og over mot ideologisk-relasjonell nyåndelighet. Min egen undersøkelse blant kjernetroppene i alternativbevegelsen viser at jo mer organisert nyåndeligheten er, jo mer dominerende blir den ideologisk-relasjonelle formen, og jo svakere står den folkelige og fatalistiske formen (Botvar 2009). De nyåndelige kjernetroppene består primært av kvinner, høyt utdannede, byboere. Disse har i liten grad et apatisk eller fatalistisk syn på livet. De har tvert imot høy grad av livskvalitet. Tre av fire er medlem av en frivillig organisasjon – fortrinnsvis knyttet til nye typer organisasjoner knyttet til menneskerettigheter, den tredje verden, dyrevern eller økologi. Det er altså snakk om ressurssterke mennesker med et sosialt engasjement, gjerne tilknyttet velferdsstatens yrker (men med en kritisk innstilling til hva velferdsstaten oppnår i form av livskvalitet).

Den todelingen av det alternativreligiøse feltet som jeg har beskrevet, har å gjøre sosiale og strukturelle kjennetegn, men også med ulike former for individualisering. Jeg skal forsøke å vise at ulike former for individualisering kan gi opphav til ulike former for religion og åndelighet.

### **Hvordan skal vi forstå begrepet individualisering?**

Mange vil huske filmen ”Life of Brian”, laget av *Monty Python*, som en kort periode ble totalforbudt på norske kinoer. I filmen er det en morsom scene der Brian taler til mengden.

*Brian sier: Hør på meg, jeg har bare en ting jeg vil ha sagt dere.*

*Massen roper: Fortell oss! Vi vil vite det.*

*Brian: Dere har alle misforstått. Dere trenger ikke å følge meg. Dere trenger ikke å følge noen ledere. Dere kan tenke selv. Dere er alle individualister.*

*Massen: Ja, vi er alle individualister.*

*Brian: Dere er alle forskjellige.*

*Massen: Ja, vi er alle forskjellige.*

*Da er det en i mengden som utbryter: Ikke jeg!*

*Mengden begynner umiddelbart å hysje på ham. Deretter ber de Brian fortelle dem flere sannheter...*

Denne sketsjen forteller oss at individualisering er et sammensatt begrep. Er individualisme alltid i konflikt med det kollektive? Hvem var individualisten i den nevnte scenen? Var det de som oppfattet seg selv som individualister uten å reflektere nærmere over det, eller var det han som reflekterte over sin egen status og identitet og som brøt med tradisjon og etablert rolletenkning?

De fleste sosiologer er enige om at en av de mest betydningsfulle samfunnsendringer de siste 30 årene har å gjøre med individualisering i samfunnet og i kulturen. Man kan operere med tre tilnærminger til temaet, representert ved tre begreper:

- *Individuering* – som er en strukturell prosess i samfunnet som frigjør individene fra tradisjoner og institusjoner
- *Individualisering* – som betegner en kulturell prosess som øker fokuset på individuelle valg av livsstil, roller og identitet og
- *Individualisme* – en utvikling av individ-orienterte verdier/verdisett

På mange måter kan alternativreligiøsiteten betraktes som et resultat av prosesser i samfunnet relatert til individualisering. Individene er blitt mer fristilt i forhold til tradisjoner, autoriteter, institusjoner og nedarvede rolleoppfatninger. Vi er ikke lenger like avhengige av kollektiver og institusjoner som vi var tidligere. Vi kan løsrive oss fra familie, fagforening og kirke uten at våre liv nødvendigvis faller sammen av den grunn. Vi er dermed heller ikke så avhengig av å forholde oss til de verdiene som målbæres av disse institusjonene. Dette gjør det mulig og legitimt for individet å gå sine egne veier og konstruere verdier og virkelighetsoppfatninger på basis av ideer hentet fra ulike tradisjoner og ideologiske retninger. Det er et stort spørsmål om ikke også velferdsstaten, slik den fungerer i dagens Norge, bidrar til å underbygge en utvikling i retning av individualisering – ved å styrke individets posisjon på bekostning av kollektive størrelser.

Mens *individuering* betegner strukturelle endringer i samfunnet som gjør individene mer uavhengige av tradisjoner og institusjoner, dreier *individualisering* seg altså om kulturelle endringer som fører til økende opptatthet av identitet og livsstil (Krange og Øia 2005). Individualisering gir i sin tur grobunn for individualistiske holdninger og verdisett. I sosiologiske analyser finnes to hovedformer for individualisme. Disse omtales gjerne som ”utilitaristisk individualisme” versus ”ekspressiv individualisme” (Bellah 1985). Den utilitaristiske individualismen kan beskrives med uttrykket ”enhver er sin egen lykkens smed”. Det dreier seg om å maksimere egen nytte eller trygge egen vinning (nyttmaksimerende). Når denne typen individualister samhandler med andre er det fordi de selv har fordeler av det. Denne individualismen kan lett bevege seg i retning av fatalisme dersom man ikke klarer å hevde seg innenfor det som betraktes som en alles kamp mot alle. Den ekspressive individualismen er derimot opptatt av enkeltmenneskets egenart og alles mulighet for å realisere sitt potensial. Begge de to formene for individualisme kan sies å være på fremmarsj på bekostning av mer fellesskapsorienterte samhandlingsformer og kulturer, som for eksempel kollektivistisk arbeiderkultur og lavkirkelig lekmannsbevegelse.

Forskere har ulikt syn på hvilke samfunnsmessige konsekvenser en slik form for individualisme har. Sett fra en samfunnsmessig synsvinkel kan individualiseringsprosessen ha både positive og negative sider. Noen, blant dem sosiologen Anthony Giddens (1991),



vektlegger mulige positive bidrag i form av økt demokratisering og ansvarliggjøring av individet, mens andre, (eks Robert Bellah) betoner negative konsekvenser i form av mangel på faste autoriteter og en enhetlig samfunnsmoral. Mange vil likevel hevde at det finnes et relasjonelt element i den ekspressive individualismen, ved at den legger vekt på alle menneskers iboende evner og muligheter.

I den mye omtalte boken *The Spiritual revolution – why religion is giving way to spirituality*, velger forfatterne Paul Heelas og Linda Woodhead (2005) å *ikke* benytte individualismebegrepet når de beskriver den nye åndeligheten de ser vokse frem i England. Deres argument er at begrepet bidrar til å skape et feilaktig inntrykk av hva den står for. I stedet snakker de om en ”relasjonell form for subjektivisme”, som langt på vei faller sammen med det vi har kalt ekspressiv individualisme. Den nye spiritualiteten som vokser fram er relasjonell ved at den fokuserer på alle menneskers behov og mulighet for selvrealisering. Den er også relasjonell ved at den søker religiøse opplevelser i fellesskap med andre – gjerne innenfor en terapeutisk ramme. I norsk sammenheng fremstår prinsesse Märtha Louise som en representant for en slik egalitær og relasjonell spiritualitet når hun snakker om at alle kan tilegne seg teknikker for å finne frem til sin indre åndelighet. Dersom man aksepterer en slik argumentasjon blir det for enkelt å beskrive den alternative religiøsiteten som en rendyrket form for individualisme eller egoisme, slik mange har vært tilbøyelige til å gjøre

I og med at den ekspressive individualismen inneholder et sosialt og egalitært element, har den potensiale for å tilføre samfunnet noe positivt. Mens den egosentriske formen for åndelighet er ute etter det som kan gi meg selv økt livskvalitet, bedre helse og ekstatiske opplevelser, er den ekspressive opptatt av at alle skal få mulighet for selvrealisering. Spiritualitets-forskningen gjør et poeng av at den terapeutisk orienterte alternativreligiøsiteten ikke bare er opptatt av den egen, indre utvikling, men i utpreget grad også er andre-orientert. Både åndelighet og tradisjonell religion kan ha en egosentrisk og en relasjonell side. Egosentrisk spiritualitet står i et motsetningsforhold til den relasjonelle formen for spiritualitet som mange forskere i dag er så opptatt av.

Heelas og Woodhead (2005) legger vekt på at det skjer en bred endring de kaller for ”the subjective turn in culture”. Denne innebærer en frigjøring fra utenfra gitte roller til egendefinerte roller og livsstiler. Samlet sett innebærer dette en større endring for vestlige kvinner enn for menn, som lenge har drevet med selvrealisering innenfor rammen av en yrkesmessig karriere. Den åpningen for nye rollemønstre som den nye åndeligheten står for er med på å forklare hvorfor kvinner i større grad enn menn tiltrekkes av dette tankegodset. Samtidig kan kvinnenenes dominans innenfor de alternative miljøene i seg selv bidra til å forsterke vektleggingen av sosiale og relasjonelle aspekter. En tilleggsforklaring til den sterke kvinneandelen innenfor den nye åndeligheten er at tradisjonell religion historisk sett har vært dominert av menn og definert av menn fram til dag.

### **Individualisering i det sen-moderne samfunn**

Tidligere sosiologiske tenkere var opptatt av at tendenser til individualisering ble forsterket ved overgangen fra før-moderne til moderne samfunn. Også dagens sosiologiske teoretikere er opptatt av at det skjer radikale samfunnsendringer som bidrar til individualisering. I dag snakkes det om en overgang fra moderne industrisamfunn til sen-moderne samfunn, eventuelt post-moderne samfunn.

Tidlige sosiologer så individualisering som en bivirkning av strukturelle endringsprosesser slik som industrialisering, urbanisering, teknologiske nyvinninger, økt mobilitet, byråkratisering og økt utdanningsnivå. Disse ble ledsaget av kulturelle endringsprosesser knyttet til rasjonalisering, sekularisering og individualisering. I industrisamfunnet var oppmerksomheten rettet mot produksjon, materiell velstand og økonomisk rasjonalitet. I dagens sen-moderne samfunn skjer det en vektforskyvning bort fra det materielle og teknologiske som kan bidra til at kulturelle og ikke-materielle mål kommer i fokus.

Nyere sosiologer retter oppmerksomheten mot konsekvensene av de endringer knyttet til av-industrialiseringen av vestlige samfunn. De peker de på hvordan det moderne industrisamfunnets strukturer fragmenteres, at institusjonene forvitrer, og at folks livsbetingelser og erfaringer forandres.

”Utskillelse” (differensiering) var et nøkkelord for de gamle moderniseringsteoretikere. Den gang handlet det om differensiering på samfunnsplan. De ulike sektorene ble skilt fra hverandre og religion gikk over fra å være en overordnet ramme for samfunnet til å bli en sektor på linje med de øvrige. Blant de nye moderniseringsteoretikerne er det snakk mer om differensiering på individplan (også kalt *kompartmentalisering*). Livet til moderne mennesker er oppsplittet i ulike livsområder, sosiale roller og livsstiler. Antall mulige valg et menneske kan gjøre, vokser. Den britiske sosiologen Anthony Giddens har satt dette på spissen ved å si at ”vi har intet annet valg enn å velge” (1991:81). Det at valg av verdier og livsstil blir viktigere for enkeltindividet, kan bidra til at religion aktualiseres på nytt.

Selv om det er en forbindelse mellom gamle og nye sosiologiske teorier, går de nye langt i å hevde at folks plassering i den sosiale strukturen har lite å si for deres livsmuligheter. De hevder at grunnlaget for menneskers identitetskonstruksjon og meningsdannelse er radikalt endret. Det er ikke lenger klasse, utdanning og kjønn som utgjør det moderne menneskets hovedutfordringer. I stedet peker de på diffuse forhold som kravet om reflekterte valg og det å beherske ulike roller på en og samme tid. I verste fall kan identiteten bli så flytende at man mister forutsetningen for å foreta reelle valg. Disse teoriene er imidlertid vanskelig å etterprøve empirisk fordi de beveger seg på et teoretisk nivå og beskriver tendenser mer enn å komme med presise antakelser og påstander om sammenhenger.

Ut fra en sosiologisk synsvinkel kan det reises spørsmål ved hvor individualiseringens grenser går. Fra fødsel til grav er vi avhengige av andre mennesker. Individualiseringen er kanskje først og fremst en oppfatning av at jeg må stå for de beslutninger en tar og kunne gi dem en begrunnelse overfor seg selv og andre. Bare det faktum at oppfatningen av at individualisering er en viktig tendens i dagens samfunn er så utbredt og oppleves så likeartet, uavhengig av den enkeltes plassering i samfunnet, antyder at det er snakk om en kollektiv prosess (jfr. Monty Python-sketsjen).

Dette kommer ikke minst til uttrykk når en gjør sosiologiske undersøkelser blant ungdom. I en undersøkelse svarte et stort flertall av ungdommene at deres viktigste kilde til religiøse ideer og forestillinger var ”dem selv”. Dette svaret er i seg selv et eksempel på at individualisering ofte dreier seg mer om følelser enn om praktisk handling.

### **Oppsummering**

Fremveksten av alternativ religiøsitet her i landet henger sammen med individualiseringen som samfunnet har gjennomgått de siste tiårene. Det betyr imidlertid ikke at alle nyåndelige er egosentrerte og uinteressert i andre mennesker og i samfunnet rundt dem. Tvert imot synes det

som om den formen for åndelighet som dominerer innenfor alternativbevegelsen er både relasjonelt og ideologisk orientert. Den ekspressive individualismen som en finner i sentrale alternativ-miljøer har trekk som kan forenes med verdier som står høyt i kurs i dagens samfunn, slik som vektlegging av menneskerettigheter, demokratisering, toleranse, omfordeling og frihet for den enkelte. Dette viser at nyåndeligheten ikke nødvendigvis må forstås som egosentrisk og ”verdensfravendt”, men tvert imot spiller på lag med og underbygger sentrale verdier i dagens samfunn.

De to formene for alternativreligiøsitet gir seg forskjellige utslag på et idemessig plan, men også når det gjelder den sosiale profilen på tilhengerne finner vi avvik. Den nyåndelige bevegelsen er opptatt av at alle menneskers religiøse erfaringer og eksistensielle spørsmål skal tas på alvor. Gjennom sin betoning av den enkeltes religiøse erfaringsverden har nyåndeligheten bidratt til at også den etablerte kirken har utviklet en mer åpen og dialogpreget holdning til menneskers religiøse søken og åndelige opplevelser. Den norske kirke kan ha mye å hente ved å bli mer opptatt av og lydhør overfor medlemmenes religiøse erfaringer og gi mer rom for opplevelsesaspekter i gudstjenesten.

Den norske kirken har endret syn på nyåndeligheten – fra å demonisere nyåndeligheten på 1970- og 80-tallet, til nærmest å idealisere den på slutten av 1990-tallet. Mens kirken ved inngangen til 1980-tallet var livredd alt som smakte av avvikende religiøsitet, betrakter den i dag det meste som en åpen form for åndelig lengsel, tilsynelatende uten retning eller brodd mot etablerte trosformer (Aadnanes 2008). Det er et paradoks at parallelt med at Den norske kirke inntar en mer positiv holdning overfor nyåndeligheten, er den i ferd med å bli mer bevisst på sitt eget ståsted og mer kritisk innstilt overfor institusjonelle former for religion.

Det er altså flere og til dels motstridende trekk som gjør seg gjeldende på religionsfeltet. Tradisjonelle og etablerte religionsformer går tilbake, mens nyere svakt-institusjonaliserte religionsformer er på fremmarsj. Det skjer med andre ord både en klassisk sekulariseringsprosess og det vi kan kalle en gryende re-sakraliseringsprosess, hvor religion er tilbake på den offentlige arena og interessen for det hellige øker. Til tross for at det er høy temperatur i en del offentlige debatter omkring religion, så ser det ut til at et flertall av befolkningen aksepterer at religion er tilstede i offentligheten. Dette kommer fram når vi undersøker holdningen til biskoper som deltar i TV-debatter, om politiske ledere med ulik religiøs tro, om ekstreme religiøse grupper kan holde offentlige møter og gi ut sine skrifter og om bekledning som inneholder religiøse symboler. En positiv side ved globaliseringen, pluraliseringen og individualiseringen av samfunnet er en økende bevissthet om at Norge har forpliktet seg på å ivareta basale menneskerettigheter som inkluderer retten til fri religionsutøvelse.

Både alternativreligiøsiteten og debatten om religionens plass i det offentlige rom har lært oss å tolerere religiøse uttrykk som vi i utgangspunktet ikke deler. Selv blant de minst religiøse delene av befolkningen – blant storbyboere og ikke-troende på den politiske venstresiden finner vi en betydelig toleranse for religiøse uttrykk i offentligheten. Dette tolker jeg som uttrykk for at kontakten med det flerreligiøse samfunn lærer (et flertall av) oss å bli tolerante.

Referanser:

Bellah, Robert et al. 1985. *Habits of the heart. Individualism and commitment in American life*. University of California Press.

Berger, Peter 1969. *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books, Doubleday.

Berger, Peter et al. 1999. *Desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

Botvar, Pål Ketil 2009. *Skjebnetro, selvutvikling og samfunnsengasjement. Den politiske betydningen av ulike former for religiøsitet blant norske velgere*. Doktoravhandling. Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitet i Oslo.

Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt 2010. *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

Giddens, Anthony 1991. *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*. Polity press.

Heelas, Paul og Linda Woodhead 2005. *The spiritual revolution. Why religions gives way to spirituality*. Wiley-Blackwell.

Henriksen, Jan-Olav og Pål Repstad 2005: *Tro i Sør. Sosiologiske og teologiske blikk på sørlandsk religion*. Fagbokforlaget.

Hjarvard 2008: "The mediatization of religion. A theory of the media as agents of religious change". I Stig Hjarvard (red): *The mediatization of religion*. Bristol: Intellect.

Krange, O. og T. Øya 2005. *Den nye moderniteten. Ungdom, individualisering, identitet og mening*. Oslo: Cappelen akademisk.

Prinsesse Märtha Louise og Elisabeth Samnøy 2009. *Møt din skytsengel*. Cappelen Damm.

Aadnanes, Per Magne 2008. *Gud for kvermann. Kyrkja og den nye religiøsiteten*. Oslo: Universitetsforlaget.